فصلنامه علمی ـ پژوهشی اندیشه نوین دینی
سال ۸، زمستان ۱۳۹۱، ش ۳۱
صفحات ۱۶۴ ـ ۱۴۷

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 8, Winter 2013, No. 31

مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و ارسطو درباره ماهیت نفس و نتایج این دیدگاه‌ها در زندگی پس از مرگ

حسن احمدی‌زاده*

چکیده

ماهیت نفس، تجرد یا مادی بودن آن و نیز کیفیت ارتباط آن با بدن، همواره یکی از چالشی‌ترین مباحث در آرای فلسفی و کلامی بوده است. در جستار حاضر، علاوه بر توجه به تبیین ماهیت نفس در آرای فلسفی ارسطو و ابن‌سینا، به لوازم دیدگاه‌های این دو به‌ویژه در موضوع حیات پس از مرگ خواهیم پرداخت. ارسطو ازیک‌سو نفس را در تعامل با بدن تبیین می‌کند و ازسوی‌دیگر، رابطه آنها را از نوع رابطه ماده و صورت می‌داند که از مصادیق ترکیب اتحادی است. درنتیجه وی در تبیین حیات پس از مرگ با مشکل مواجه می‌شود؛ چراکه با از بین رفتن بدن، نفس نیز باید از بین برود. ازسوی‌دیگر، ابن‌سینا برای برون رفتن از چالشی که ارسطو در آن گرفتار شده، با تفکیک حیث ذاتی و حیث فعلی نفس تلاش می‌کند در تبیین حیات پس از مرگ، با تناقض پیش روی ارسطو مواجه نشود.

واژگان کلیدی

نفس، ماده، صورت، حیات پس از مرگ، ارسطو، ابن‌سینا.

طرح مسئله

شناخت نفس از مباحث مهم فلسفی است که همواره مورد توجه فیلسوفان و حکیمان، چه در غرب و چه در سنت اسلامی بوده است. همچنین در مکاتب الهی، نفس‌شناسی در صدر معارف دینی آنان جای گرفته است. در این جستار درپی واکاوی تبیین و مقایسه دیدگاه‌های ارسطو و ابن‌سینا درباره ماهیت نفس و بررسی

*. عضو هیئت علمی دانشگاه کاشان. hasan.ahmadizade@gmail.com
تاریخ دریافت: ۹۱/۲/۵ تاریخ پذیرش: ۹۱/۸/۱۷

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-08]
[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.31.9.7]

پیامدهای آن در بحث از حیات پس از مرگ هستیم. توجه به هدف دوم ازاین‌جهت است که نفس ازنظر ارسطو در کتاب ***درباره نفس***، «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» است و منظور وی از کمال، همان صورت و منظورش از کمال اول چیزی است که نوع بدان تشخص پیدا می‌کند و شیء در حد ذاتش به‌وسیله آن کامل می‌شود.

حال با توجه به اینکه به‌گمان وی، مراد از کمال در تعریف نفس، همان صورت است، رابطه نفس و بدن یکی از مصادیق رابطه صورت و ماده می‌باشد که این رابطه، ترکیبی اتحادی است. اهمیت این امر در اینجاست که در این صورت با از بین رفتن بدن، نفس نیز باید از بین برود و درنتیجه تبیین حیات اخروی در نظر ارسطو با چالش مواجه می‌شود.

ازسوی‌دیگر، فلاسفه اسلامی اصل تعریف ارسطو را پذیرفته‌اند؛[1] اما برای اینکه در تبیین حیات اخروی و اثبات آن دچار مشکل نشوند، در جزئیات دیدگاه وی درباره جایگاه نفس و بدن و ارتباط میان آن دو چندان با وی موافق نیستند. برای نمونه، ازنظر فارابی انسان مرکب از دو جوهر است: یکی از عالم خلق و دیگری از عالم امر. اولی بدن است و دومی روح. او با این تمایز، مسئله حیات اخروی را این‌گونه حل می‌کند که آن جوهر که از عالم امر است، در عالم امر می‌ماند و دیگری در همان عالم خلق مانده، به خاک می‌رود؛ اما ازنظر ابن‌سینا، کمالی که ارسطو در تعریف نفس بدان اشاره می‌کند، صورت نیست. ازاین‌رو وی میان کمال و صورت فرق قائل می‌شود و بر این باور است که هر صورتی کمال است؛ اما هر کمالی صورت نیست؛ چنان‌که پادشاه کمال کشور است، اما صورت کشور نیست. ابن‌سینا با توجه به این تمایز معتقد است کمال‌هایی که ذات جداگانه دارند، دیگر صورت نیستند؛ چون صورت باید منطبع در ماده باشد؛ درحالی‌که پادشاه منطبع در کشور نیست و درنتیجه پادشاه صورت نیست.

پس به‌گمان ابن‌سینا، نفس دارای دو حیثیت است: حیث ذات و حیث فعل. نفس برحسب ذاتش مفارق از بدن است؛ اما در مقام فعل، به بدن تعلق دارد. او با برقراری تمایز میان حیث ذاتی نفس با حیث فعلی آن، به‌گونه‌ای برای مسئله حیات اخروی چاره‌اندیشی می‌کند.

ژیلسون با تمجید و تعریف از ابن‌سینا به این مطلب اشاره می‌کند که مشکل متکلمان و فلاسفه در قرون وسطا این بوده که یا ارسطویی فکر می‌کردند یا افلاطونی. ازاین‌رو اگر ایشان تعریف افلاطون از نفس را می‌پذیرفتند، دیگر نمی‌توانستند بدن را به‌منزله جزء مقوم انسان توجیه کنند؛ چراکه افلاطون انسان را همان نفس می‌داند و بدن را زندان نفس تلقی می‌کند. اگر هم دیدگاه ارسطو را می‌پذیرفتند، در اثبات حیات اخروی دچار مشکل می‌شدند. به‌نظر ژیلسون، ابن‌سینا با ارائه تبیینی برگرفته از دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو، برای این مشکل چاره‌جویی کرد؛ زیرا اینکه وی می‌گوید نفس در مقام ذات مفارق است، سخنی افلاطونی است و

۱. البته ملاصدرا علی‌رغم پذیرش تعریف ارسطو از نفس، خود تعریف دیگری نیز از آن ارائه می‌کند. (۱۹۸۱: ۸ / ۱۱)

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-08]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.31.9.7]

اینکه می‌گوید نفس در مقام فعل متعلق به بدن است، سخنی ارسطویی است. (Gilson, 1940: 179)

ازآنجاکه هریک از دیدگاه‌های ارسطو و ابن‌سینا درباره ماهیت نفس تا اندازه‌ای متأثر از دیدگاه افلاطون درباره نفس است، در ادامه ابتدا نگاهی اجمالی به ماهیت و تعریف نفس ازنظر افلاطون خواهیم انداخت و سپس به‌تفصیل از دیدگاه‌های ارسطو و ابن‌سینا در این بحث و نتایج این دیدگاه‌ها در مسئله زندگی پس از مرگ سخن خواهیم گفت.

نفس در نظر افلاطون

واژه یونانی «پسوخه» که در آثار افلاطون مشاهده می‌شود، معمولاً در زبان انگلیسی به «soul» ترجمه می‌شود که ازلحاظ معنایی، ارتباط نزدیکی با واژه «mind» دارد (Benson, 2006: 278) افلاطون در محاوراتش مباحثی درباره نفس مطرح می‌کند که از جهاتی شبیه به پژوهش‌های فیلسوفان مدرن ذیل عنوان «فلسفه ذهن» است؛ اما تلقی افلاطون و فیلسوفان مدرن از نفس متفاوت است؛ نخست اینکه واژگانی را که افلاطون مطرح می‌کند، مشکلات ترجمه‌ای مختلفی برای فیلسوفان مدرن به‌وجود آورده است؛ برای نمونه، همین واژه پسوخه دقیقاً همان معنایی را نمی‌رساند که فیلسوفان مدرن از واژه «mind» قصد می‌کنند. (گاتری، ۱۳۷۵: ۵۲) ازنظر افلاطون، هر موجود زنده‌ای حتی گیاهان نیز دارای پسوخه هستند؛ (Plato, 1997 b: 1277) درحالی‌که فیلسوفان مدرن چندان با این دیدگاه موافق نیستند. بدون شک «soul» نیز ترجمه دقیقی از پسوخه نیست؛ اما به‌لحاظ معنایی به آن نزدیک‌تر است؛ چراکه نسبت به «mind» چندان اصطلاحی فلسفی تلقی نمی‌شود. به‌همین ترتیب، واژگانی مانند «reason»، «intelligence» و «spirit» نیز ترجمان نادقیقی از واژگان افلاطونی «logos»، «thumos» و «nous» هستند که معادل معنایی دقیقی در اصطلاح‌شناسی فلسفی مدرن ندارند. (Benson, 2006: 279)

دوم اینکه، فیلسوفان مدرن علاقه خاصی به بحث از ارتباط آگاهی با موجودات و رخدادهایی دارند که دانش مدرن آنها را کشف کرده است؛ اموری مانند یاخته‌های عصبی و سیناپس‌ها در مغز؛ اما دغدغه افلاطون، توجه به مسائل و مباحث متافیزیکی خاصی مانند ارتباط مُثل با جزئیات عالم محسوس می‌باشد.

در نهایت اینکه، افلاطون در برخی محاورات خود، مانند گرگیاس، جمهوری و فایدروس از باور به تناسخ نفوس سخن می‌گوید و اسطوره‌هایی را مطرح می‌کند که در آنها وضعیت آدمی قبل از تولد و پس از مرگ به تصویر کشیده شده است. این اسطوره‌ها گاهی مکمل استدلال‌های فلسفی درباره فناناپذیری نفس هستند.

به‌طورکلی وی سه دیدگاه در زمینه چیستی نفس مطرح می‌کند که تفصیل آنها هدف اصلی این جستار نیست و تنها به ذکر عناوین آنها بسنده می‌شود:

۱. نفس، اصل حیات‌بخش و محرک غیر خودش است. (Plato, 1997 a: 119)

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-08]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.31.9.7]

۲. نفس دارای سه جزء است. (Ibid b: 1212)

۳. نفس می‌تواند محرک خودش نیز باشد. (Ibid b: 553-554)

البته پرسش‌ها و انتقادهای بسیاری پیشِ روی نفس‌شناسی افلاطونی قرار گرفته است که بسیاری از آنها همچنان بی‌پاسخ مانده‌اند: آیا می‌توان معیارهای مختلفی را که در محاورات درباره ماهیت و فناناپذیری نفس بیان شده‌اند، در یک روان‌شناسی یا نفس‌شناسی منسجم گرد هم آورد؟ آیا می‌توان از استدلال‌های افلاطون درباره ماهیت و فناناپذیری نفس، در مقابل اعتراض‌ها و انتقادهای گوناگون دفاع کرد؟ اسطوره‌های گوناگون افلاطونی تا چه حد قابل دفاع‌اند، به‌ویژه آنگاه که حاکی از بقای شخصی نفس و تناسخ هستند؟ آیا می‌توان اسطوره را مکمل درستی برای استدلال‌های عقلانی فلسفه دانست؟ دیدگاه نهایی افلاطون در زمینه ماهیت و ساختار نفس چیست؟

نفس در نظر ارسطو

۱. نفس تا پیش از کتاب *درباره نفس*

ارسطو نیز مانند هر متفکر اصیل دیگری در آرا و اندیشه‌های خود دچار تحول شده که این به‌ویژه در اندیشه‌های او درباره نفس به‌خوبی قابل پیگیری است. سیر تحول اندیشه‌های ارسطو را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد و نوشته‌های او را در هرکدام از سه دوره بررسی نمود.

در دوره نخست، ارسطو هنوز تحت تأثیر آرای افلاطون درباره نفس قرار دارد. در این دوره می‌توان به محاوره ائودموس اشاره کرد. ارسطو در این دوره میان نفس و بدن، نوعی دوگانگی در نظر می‌گیرد که این نشان‌گر مرحله‌ای آزمایشی و دوره زندان و تبعید برای نفس بشمار می‌آید و حالتی موقت، عارضی و قسری دانسته می‌شود. بنابراین مرگ را وسیله رهایی نفس از زندان می‌داند. او همچنین در این محاوره تلاش می‌کند تا مانند افلاطون دلایلی بر بقای نفس، ازجمله دلیل هماهنگی اقامه کند. به‌طور خلاصه، ارسطو در محاوره ائودموس، مانند افلاطون اعتقاد به تقدم نفس بر بدن، تجرد نفس از بدن و بقای نفس بعد از فنای بدن داشته است. (Aristotle, 1984: 1947)

وی در رساله یا محاوره ***پروترپتیکوس***،[1] که در باب ترغیب به حیات فلسفی است و خطاب به تمیسون،[2] شاهزاده‌ای قبرسی نوشته شده است، نفس در درون انسان را در مقایسه با بدن، جزء قانون‌گذار حاکم بر بدن می‌داند که مورد اطاعت بدن قرار می‌گیرد. به‌عبارت‌دیگر، نسبت بدن به نفس را همچون نسبت دست به صاحب آن معرفی می‌کند. در این صورت، دیگر نمی‌توان میان نفس و بدن، آن دوگانگی پیش‌گفته را لحاظ کرد و مقداری از آن کاسته می‌شود. این امر می‌تواند نقطه شروعی برای جدا شدن ارسطو از افلاطون باشد.

1. Protrepticus.
2. Themiso.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-08]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.31.9.7]

ارسطو در کتب منطقی خود نیز گاه‌گاهی اشاراتی درباره نفس دارد که نشان‌دهنده تحول فکری او در این دوره‌ها می‌باشد. برای نمونه، در کتاب ***مقولات***، صفات انسانی را ازجهت تعلق آنها به نفس یا بدن بررسی می‌کند (Ibid: 4) و به‌عنوان نمونه سلامتی و تندرستی، سیاهی یا سفیدی را به بدن و دادگری و بیدادگری را به نفس نسبت می‌دهد. البته او بعدها این تقسیم‌بندی را در کتاب ***درباره نفس*** (Ibid: 651) به چالش می‌کشد و نفس و بدن را مانند صورت و ماده در اتحاد طبیعی با یکدیگر در نظر می‌گیرد. در تحلیل‌های اولیه نیز جمله‌ای دارد که نشان از پیشرفت است و می‌گوید: «قبلاً این اصل را پذیرفته‌ایم که نفس و بدن بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند.» (Ibid: 113) این سخن نشان‌دهنده آن است که او با حفظ اعتقاد خود به دوگانگی نفس و بدن، این دو را با هم مرتبط و بر هم مؤثر می‌شمارد.

ارسطو در کتاب ***فیزیک*** (Ibid: 361) برای نفس، جوهریت تام و مستقل قائل شده است که برای کامل کردن جوهریت خود نیازی به تعلق به بدن و ترکیب با آن ندارد. او همچنین نفس را ازجمله اشیایی برمی‌شمارد که مانند آسمان می‌تواند به‌طور عرضی در مکانی جای گیرد؛ درحالی‌که در آثار بعدی خود از نفس سلب مکان می‌کند و آن را متعلق به موجود زنده، یعنی شیء مرکب از نفس و بدن می‌داند.

در کتاب ***کون و فساد*** (Ibid: 546-547) نیز خواص ممیز روحانی و قدرت به‌یادآوری و یادگیری را متعلق به نفس می‌داند و این مخالف با رأیی است که او بعدها آن را در کتاب ***درباره نفس*** ارائه خواهد داد.

نتیجه‌ای که از این گزارش درباره دوره اول تفکر ارسطو می‌توان گرفت، این است که نظر وی در باب نفس و روابط آن، نخست صبغه‌ای افلاطونی داشته و اندک‌اندک به تعدیل نزدیک شده است؛ یعنی با اینکه در ابتدا نفس و بدن را دو جوهر مستقل می‌دانسته است، این مانع از آن نبوده است که نظر اختصاصی او نیز به‌تدریج ظاهر شود و آثار اعتقاد به ارتباط نفس و بدن با حفظ جدایی آنها از یکدیگر ـ که نشان‌دهنده دوره دوم حیات فکری فلسفی اوست ـ آشکار گردد.

وی در دوره‌ای که بیشتر به مطالعات زیستی می‌پردازد، زمینه خوبی را مهیا می‌بیند تا نظر خود را درباره رابطه نفس و بدن اصلاح کند. او در کتاب ***تاریخ حیوانات*** به زیست‌شناسی تطبیقی میان انسان و حیوان می‌پردازد و در موارد بسیاری، از تشابه‌ها و تمایزهای موجود بین حیوانات و به‌ویژه در بین انسان و حیوان سخن می‌گوید. مطالعه در این امور به‌طور قطع در تحول فکری ارسطو نقش داشته و باعث شده است تا او برخلاف دوره اول که مطالعات خود در زمینه نفس را تنها درباره انسان محدود کرده بود، آنها را توسعه دهد. بدین‌ترتیب وی بعدها به‌جای نفس انسانی درپی تحقیق و پژوهش درباره نفس به‌طور کلی برآمد و مطالعه نفس انسان را جزئی از مطالعه در کل نفس برشمرد. (Ibid: 640)

ارسطو در کتاب ***اعضای حیوانات*** دوگانگی نفس و بدن را کاملاً کنار گذاشته است و حتی اشاره‌ای هم به آن نمی‌کند. بدین‌ترتیب نفس و بدن با هم تطابق دارند و با اشتراک یکدیگر عملی را به انجام می‌رسانند و

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-08]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.31.9.7]

همین اشتراک نشان‌دهنده موجودی زنده است. البته (اگر دیدگاه تحول‌گرایانه[1] یگر را بپذیریم)[2] دفتر اول از این کتاب (Ibid: 996) گویا در زمانی متأخرتر نوشته شده است؛ زیرا در آنجا موجود زنده را نیز مثل اشیای بی‌جان دارای دو جنبه مادی و صوری دانسته است و بر این مطلب تأکید کرده که هرگاه تمام نفس نتواند به‌مثابه صورت برای بدن لحاظ شود، دست‌کم جزئی از نفس، یعنی عقل می‌تواند چنین باشد. اهمیت این سخن ارسطو ازاین‌جهت است که نمایان‌گر تحولی در اندیشه ارسطو درباره نفس است.

وی در ابتدا معتقد بود نفس از بدن جداست و با آن تعارض دارد؛ اما در ادامه به اتحاد جوهریِ نفس و بدن باور ندارد؛ بلکه به تلازم آنها فتوا می‌دهد که بیشتر جنبه عرضی دارد. ارسطو کم‌کم به این نظر هدایت می‌شود که میان نفس و بدن، وحدت جوهری وجود دارد؛ زیرا با این کار می‌تواند غائیت درونی موجود زنده را تبیین کند. وی در کتاب‌های ***مابعدالطبیعه*** و در فقرات مختلف آنها گاه با احتیاط بیشتری (Ibid: 1704) نفس را مانند صورت و نیز بدن را مانند ماده می‌گیرد و این اصطلاح همان است که در کتاب ***درباره نفس*** به‌کار رفته است؛ با این تفاوت که تعبیر کتاب دوم صریح‌تر و با تأکید بیشتر است. وی در کتاب‌های اخلاقی خود نیز هنوز به نظر نهایی خود نرسیده است. او در کتاب ***اخلاق ائودموسی*** (Ibid: 1930 & 1933 & 1947) نسبت نفس به بدن را همچون نسبت کارگر به ابزار خود می‌داند و در ***اخلاق نیکوماخوسی*** نیز قائل به تمایز نفس از بدن است. (Ibid: 1735 & 1741)

بنابراین مشاهده می‌شود که ارسطو در سراسر عمر خود همواره درباره مسئله نفس و بدن اندیشیده است و اگرچه نه به‌شدتی که تحول‌گرایان می‌گویند، اما به‌هرحال در طول سال‌ها فلسفه‌ورزی، آرای وی در این زمینه دستخوش برخی دگرگونی‌ها شده است. با توجه به این ملاحظات، وی کتاب ***درباره نفس*** را تدوین می‌کند و در آن علاوه بر اینکه به نفس به‌عنوان یک موضوع کلی می‌پردازد، درصدد تبیین نحوه ارتباط عقل، نفس و بدن و همچنین قوای مختلف نفسانی برمی‌آید.

۲. نفس در کتاب *درباره نفس*

ارسطو وقتی به دیدگاه و نظر اجتهادی خود درباره نفس دست می‌یابد، سخنانی را مطرح می‌کند که در برخی از قسمت‌ها با مبانی افلاطونی کاملاً متفاوت می‌باشد. چنان‌که گفته شد، نگاه ارسطو به نفس به‌مرور نگاهی

---

1. Developmentalist.

۲. برای آگاهی از دیدگاه یگر بنگرید به: یگر، ۱۹۴۸: ۲ / ۸۹ . نوسبام در باب نظر تحول‌گرایانه چنین می‌گوید:
یگر و پیروان متنفذ او مانند راس (W. D. Ross) و نوینس (F. Nuyens) (به‌رغم اختلاف‌هایی که این‌دو از پاره‌ای جهات مهم با او دارند) عموماً بر آن‌اند که ارسطو ابتدا مطیع و تابع افلاطون بوده و سپس به‌تدریج آرایی از خود پرورانده است. اگر مغایرتی میان دو نظریه پیش بیاید، فرض را بر این می‌گذارند که نظریه افلاطونی‌تر ازلحاظ زمانی مقدم بر دیگری است. (نوسبام، ۱۳۷۴: ۳۳ ـ ۴)

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-08]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.31.9.7]

زیست‌شناسانه می‌شود. او با نپذیرفتن عالم مثل و جایگزین کردن نظریه ماده و صورت و همچنین نظریه مکمل قوه و فعل، نحوه رابطه نفس و بدن را به‌شکل دیگری تبیین می‌کند. اینکه می‌گوییم نگاه اجتهادی ارسطو به مسئله نفس طبیعت‌گرایانه و زیست‌شناسانه است، ازآن‌روست که بنابه نظر محققان، وی کتاب ***درباره نفس*** را در دوره‌های متأخر عمر خود نوشته و به‌علاوه این تنها کتابی است که به‌نحو مستقل و مفصل درباره نفس بحث کرده است. بنابراین می‌توان رأی ارسطو در این کتاب را نظر نهایی او قلمداد کرد. بر همین اساس، او خود در ابتدای این کتاب پس از بحثی مقدماتی، تکلیف خود را با اصل موضوع روشن می‌کند و می‌گوید: «مطالعه نفس، اعم از اینکه هر نفسی مورد نظر باشد یا نفس به آن معنا که ما بیان کردیم، باید در محدوده علم طبیعی قرار گیرد.» (Ibid: 642) این سخن دقیقاً مشخص می‌کند که مطالعات او درباره حیوانات و مقایسه آنها با انسان‌ها، او را به طرح نظری کلی درباره نفس موجودات زنده سوق داده و باعث شده است که بحث خود را با فرق گذاردن میان موجودات جاندار و بی‌جان آغاز کند.

ارسطو می‌گوید ما نظر پیشینیان خود را بررسی کردیم تا از آنچه درست است، بهره ببریم و از آنچه نادرست است، اجتناب ورزیم. آنچه ازنظر او درست است، سخنی است که بتواند از اول، آن را در حوزه طبیعت در مسیر متناسب با مطالعات او قرار دهد، لذا او می‌گوید:

> آغاز بحث ما بیان اوصافی است که همه‌کس آنها را به‌وضوح متعلق به نفس ازلحاظ ماهیت آن می‌داند. پس به‌نظر می‌رسد اختلاف جاندار از بی‌جان در این دو صفت عمده است: حرکت و احساس. تقریباً همین دو معناست که پیشینیان ما نیز به ما آموخته‌اند. (Ibid: 643)

ارسطو علاوه بر اینکه از ابتدا خود را در حوزه طبیعت قرار می‌دهد و با این کار از موضوع بحث، بدان شیوه که افلاطون مطرح کرده بود، خارج می‌شود، در یک مبنای دیگر نیز راه خود را از دیگران جدا می‌کند. این موضع ارسطو نتیجه طبیعی توجه او به طبیعت است. او در کتاب ***فیزیک*** (Ibid: 332) این اصل را مطرح می‌کند که «هر ماده‌ای هر صورتی را نمی‌پذیرد» و چون نفس یا روح براساس نظریه اجتهادی وی صورتِ ماده بدن است، هر نفس یا روحی نمی‌تواند در هر بدنی حلول کند. این نظری است که تا قبل از ارسطو متداول بوده و حتی خود وی در دوره‌ای از تفکر خود به آن عقیده داشته است. او در کتاب ***درباره نفس*** به بهترین وجه این مبنا را تشریح می‌کند و می‌گوید:

> اکنون به [بررسی] خلاف دیگری [می‌پردازیم] که این عقیده و عقاید اکثر کسانی که راجع به نفس بحث می‌کنند، منجر به آن می‌گردد: اینان می‌گویند نفس با بدن متحد است و در آن جای دارد، بی‌آنکه به‌هیچ‌وجه روشن سازند که علت این اتحاد چیست و بدن [در این میان] چه سلوکی دارد. حال آنکه به‌نظر می‌رسد چنین تبیینی واجب باشد: زیرا به‌سبب مشارکت این دو با یکدیگر است که یکی فاعل و دیگری منفعل می‌شود. یا اینکه یکی حرکت می‌کند و دیگری

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-08]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.31.9.7]

> را به حرکت درمی‌آورد؛ هیچ‌کدام از این روابط متقابل به اشیایی که برحسب تصادف اختیار شود، تعلق نمی‌گیرد. لیکن این فیلسوفان تنها می‌کوشند تا طبیعت خود نفس را تبیین کنند؛ اما از بدنی که نفس را می‌پذیرد، هیچ‌گونه تعریفی به عمل نمی‌آورند: چنان‌که گویی ممکن است بر طبق اساطیر فیثاغوریان، هرگونه نفسی بتواند به هرگونه بدنی درآید! زیرا چنین به‌نظر می‌رسد که هر بدنی دارای صورتی باشد که خاص خود آن است. (Ibid: 649)

همان‌طور که گفته شد و از سخنان ارسطو نیز به‌خوبی مشهود است، نه هر ماده‌ای هر صورتی را می‌پذیرد و نه هر صورتی هر ماده‌ای را. لذا ارسطو درصدد تبیین درستی از نحوه ارتباط نفس و بدن ـ که نوع خاصی از صورت و ماده می‌باشند ـ برمی‌آید؛ یعنی همان کاری که فلاسفه پیش از او از انجام آن غفلت کرده بودند. او در کتاب ***درباره نفس*** ـ که کتابی یک‌دست به‌نظر می‌رسد ـ ابتدا موضوع نفس و اشکالاتی را که درباره آن وجود دارد، مطرح می‌کند و پس از آن به بیان روش تحقیق و مطالعه دراین‌باره می‌پردازد. سپس آرای فلاسفه پیش از خود را درباره نفس ذکر می‌کند و به نقد و بررسی آنها می‌پردازد تا رأی درست و اختصاصی خود را به‌دست آورد. او پس از این کار و در آغاز دفتر دوم، تعریف خود از نفس را ذکر می‌کند و درصدد بررسی قوای نفس در موجودات زنده گوناگون برمی‌آید. چنان‌که اشاره شد، نکته مهم در نفس‌شناسی ارسطو، دیدگاه خاص او درباره ترکیب یا ارتباط نفس و بدن با یکدیگر است. وی به‌صراحت از این مسئله سخنی به‌میان نمی‌آورد؛ اما از عبارات او در کتاب ***درباره نفس*** چنین برمی‌آید که رابطه نفس و بدن را از مصادیق ترکیب اتحادی می‌داند (Ibid: 656) و ازاین‌رو باید بر این باور باشد که با از بین رفتن بدن، نفس نیز باید از بین برود و نابود شود؛ چراکه در ترکیب اتحادیِ ماده و صورت با از بین رفتن صورت، ماده نیز فاسد و نابود می‌شود.

نفس در نظر ابن‌سینا

۱. تعریف نفس

در حکمت مشاء، نفس به‌صورت اشتراک لفظی هم بر نفوس ارضی (عالم تحت قمر) و هم بر نفوس سماوی (عالم فوق قمر) اطلاق می‌شود؛ (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۲ / ۲۸۹) هرچند این دو در معنای واحدی که بدان اشاره خواهیم نمود، مشترک‌اند. آنچه در این جستار تاکنون و در ادامه نیز محور بررسی خواهد بود، نفوس عالم تحت قمر (نبات، حیوان و انسان) و به‌طور خاص نفس انسانی می‌باشد. این دو دسته از نفوس (عالم فوق قمر و عالم تحت قمر) هر دو در یک معنا مشترک می‌باشند و آن، «کمال اول بودن نفس برای جسم طبیعی» است. حال اگر به این معنای مشترک، قید «آلی ذی‌حیات بالقوه» افزود شود، به تعریف نفس در عالم تحت قمر یا «نفس ارضی» خواهیم رسید و اگر بعد از جسم طبیعی، به‌جای قید فوق بگوییم: «کمال اوّل برای جسم طبیعی دارای ادراک و حرکت» در این صورت تعریف کاملی برای نفس در عالم فوق قمر یا «نفس

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-08]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.31.9.7]

سماوی» بیان کرده‌ایم. (همان: ۲۹۱ ـ ۲۹۰)

تعریف ابن‌سینا از نفس همان تعریف ارسطو یا «کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه» است. برای روشن‌تر شدن اجزای این تعریف، به سراغ تعلیقات قطب‌الدین شیرازی بر ***شرح اشارات*** می‌رویم (همان: ۲۹۰ ـ ۲۸۹) تا به‌تفصیل معنا و مفهوم هریک از مفردات این تعریف را بهتر دریابیم.

مراد از کمال، در تعریف ابن‌سینا از نفس چیزی است که باعث تمامیت نوع در ذات یا صفاتش می‌شود. تمامیت در ذات، مانند صورت تخت که کمال چوب است و تخت جز با این صورت تام نمی‌شود و تمامیت در صفات، مانند حرکت که کمال جسم متحرک و باعث تمامیت آن است. اما «کمال اول» چیزی است که به‌سبب آن، نوع در ذات خود به تمامیت می‌رسد یا به‌سبب آن، نوع بالفعل می‌شود و درواقع، همان باعث تنویع است. «کمال ثانی» نیز عوارضی است که از نوع تبعیت می‌کنند. بنابراین کمال اول، امری است که ذات بر آن توقف دارد و کمال دوم متوقف بر ذات و وابسته به آن است. گاه کمال اول به‌معنای دیگری اطلاق می‌شود و آن کمال دومی است که کمال دیگری بر آن مترتب می‌شود؛ همچون حرکت.

مراد از جسم، جنس یا طبیعت جسمی مجرد از فصل است، نه به‌معنای ماده. «ذاتی» گاه بشرطلا اخذ می‌شود، یعنی به‌تنهایی که در این صورت همان ماده خواهد بود و به این اعتبار، جزء نوع بشمار می‌آید و گاه لابشرط اخذ می‌شود، یعنی به‌صورت مبهم که می‌توان آن را بر اشیای مختلف حمل کرد که در این صورت این ذاتی همان جنس خواهد بود. قید دیگری که ابن‌سینا ـ به‌دنبال ارسطو ـ در تعریف نفس به‌کار برده، «طبیعی» است. طبیعی در اینجا مقابل «صناعی» است؛ بدین معنا که نفس، کمال اول برای جسم طبیعی است که موضوع علم طبیعی می‌باشد، نه جسم صناعی که موضوع کار صاحبان حرف و صنعت‌گران است؛ اما مراد از قید «آلی» در تعریف نفس، آن نیست که جسم فقط مشتمل بر اجزا و اعضای مختلف باشد؛ بلکه شامل قوای مختلفی ـ نه اعضای مختلفی ـ مثل غاذیه و نامیه و جاذبه و ماسکه باشد؛ چراکه آنچه بالذات، آلات نفس بشمار می‌رود، قوای آن است و اعضا از طریق آن قوا، جنبه آلی پیدا می‌کنند. همچنین منظور از «ذی حیات بالقوه» این نیست که جسم حی و زنده باشد؛ چراکه نبات حی نیست؛ بلکه مقصود این است که جسم، مشتمل بر آلاتی است که توسط آن آلات، امکان صدور افعال حیاتی از قبیل تغذیه، نمو و تولید مثل و ادراک و حرکت وجود دارد. البته نطق به‌معنای ادراک کلیات، فعلی حیاتی است که نیازی به آلات ندارد و بالذات از خود نفس قابل صدور است.

قید «بالقوه» در تعریف نفس برای اخراج نفوس فلکی از این تعریف می‌باشد؛ چراکه افعال حیاتی در نفوس فلکی بالقوه نبوده، دائماً از آنها صادر می‌شود؛ برخلاف نفوس حیوانی که هر فعل حیاتی مفروضی در آنها به‌صورت بالقوه می‌باشد؛ زیرا حیوان دائماً در حال نمو یا تغذیه یا تولید مثل اینها نیست.

گذشت که تعریف نفس به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه» نفوس عالم تحت قمر

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-08]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.31.9.7]

ـ اعم از نبات و حیوان و انسان ـ را دربر می‌گیرد. ابن‌سینا در طبیعیات ***نجات*** بیان می‌کند که نفس به‌عنوان جنسی واحد و مشترک به سه قسم تقسیم می‌شود و با توجه به این سه قسم، او تعریف هریک از نفوس نباتی، حیوانی و انسانی را چنین ارائه می‌کند:

«نفس نباتی» کمال اول برای جسم طبیعی آلی ازجهت تولید مثل و نمو و تغذی است.

«نفس حیوانی» کمال اول برای جسم طبیعی آلی ازجهت ادراک جزئیات و حرکت ارادی است.

«نفس انسانی» کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، ازآن‌جهت که با اختیار فکری به فعل می‌پردازد و دارای استنباط رأی و مدرک کلیات است (ابن‌سینا، بی‌تا الف: ۲۲۰ و ۳۱۹)

۲. ارتباط نفس و بدن (براساس تعریف ابن‌سینا از نفس)

تعریف ابن‌سینا حدی نیست که بیانگر ماهیت نفس باشد؛ بلکه توصیفی از نفس است که ازحیث ارتباط آن با بدن بیان شده است. ازهمین‌رو حکمای مشا بحث از نفس را در مباحث طبیعیات مطرح می‌کرده‌اند. بنابراین ایشان واژه نفس را برای دلالت بر ماهیت نفس وضع نکرده‌اند؛ بلکه آن را برای دلالت بر این امر آورده‌اند که نفس، مبدأ تحریک یا ادراک یا افعال دیگری از این قبیل است و اگر لفظ نفس دال بر جوهر نفس بود، تنها می‌توانستیم به اثبات وجود آن بپردازیم؛ بی‌آنکه بتوانیم جنسی برای آن در نظر گیریم و از روی این جنس به تعریف آن مبادرت کنیم؛ چراکه جوهر، جزء عقلی ندارد و ازاین‌رو نمی‌توان جنسی برای آن قائل شد (ابن‌سینا، ۱۳۸۰: ۹)

ازآنجاکه افعال نفس در بدن یا به‌وسیله آن به ظهور می‌رسد، می‌توان گفت نفسی که ابن‌سینا آن را تعریف می‌کند، تدبیرکننده افعال بدن است. ازاین‌رو ضابطه‌ای که او در تعریف نفس بیان می‌کند، مشتمل بر ذکر جسم یا به‌عبارت‌دیگر، مشتمل بر ذکر بدن می‌باشد. از نشانه‌های این ارتباط آن است که با پدید آمدن احوالی مانند کراهت، محبت، اندوه، شادی و ترس که جنبه نفسانی دارد، در احوال مزاج آدمی نیز دگرگونی رخ می‌دهد. برای نمونه، عمل تغذیه براثر اندوه دچار اختلال می‌شود و همین عمل در اثر شادی قوت می‌پذیرد؛ (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۲ / ۳۰۷) البته به‌زعم ابن‌سینا باید توجه داشت که این احوال اولاً و بالذات مربوط به نفس هستند و ثانیاً و بالعرض با بدن همراه می‌شوند. (همان: ۱۹۲)

۳. اثبات وجود و تجرد نفس

ازنظر ابن‌سینا، انسان به نفس خود ـ یعنی چیزی که از آن به «من» تعبیر می‌کنیم ـ علم حضوری و شهودی دارد. به‌عبارت‌دیگر، انسان خویشتن خویش را جز به خود درنمی‌یابد و در این موضوع، مدرِک و مدرَک هر دو یکی هستند و یکی از دیگری غائب نیست. خواجه در *شرح اشارات* می‌گوید: «ان الانسان لایدرک نفسه إلا بنفسه لابقوه غیر نفسه و لا بتوسط شیء آخر» (همان: ۲۹۴) بنابراین علم به نفس و وجود آن، امری آشکار و

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-08]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.31.9.7]

شهودی است که احتیاج به دلیل و برهان ندارد؛ تا آنجاکه حتی آدمی که در خواب فرو رفته یا در حالت مستی است، ممکن نیست از خودش غافل باشد؛ (همان: ۲۹۲) اما اگر دلیل یا دلایلی برای اثبات وجود نفس آورده می‌شود، تنبیه یا تنبیهاتی بیش نیستند؛ ازجمله تنبیه مشهوری که ابن‌سینا در *اشارات* بیان می‌کند که به تمثیل «انسان معلّق» مشهور شده است. وی انسانی را فرض می‌کند که ازحیث عقل و اندام دارای صحت کامل است و در هوای طَلْقْ که محسوس به کیفیتی خاص از حرارت و برودت نیست، معلّق باشد؛ به‌نحوی که هیچ امری را خارج از بدن خود احساس نکند و درعین‌حال، هیچ عضوی از اعضای بدنش را نبیند و اعضای بدنش هیچ‌گونه ملامسه‌ای با یکدیگر نداشته باشند. چنین انسانی قطعاً از همه چیز غافل و بی‌اطلاع خواهد بود، حتی از جسم و بدن خویش؛ اما با وجود این از نفس خود ناآگاه و غافل نخواهد بود.

با این بیان، علاوه بر وجود نفس، تجرد آن نیز امری آشکار می‌نماید؛ چراکه در این تمثیل با توجه به اینکه اگر انسان نه علم به جهان خارج داشته باشد و نه علم به بدن خویش، فاقد علم به خود نیست و ازاین‌رو وجود نفس ثابت می‌شود. به‌همین دلیل می‌توان پذیرفت که نفسِ انسان، امری غیر از بدن او، یعنی جوهری مفارق است؛ زیرا در غیر این صورت، باید درک نفس ملازم با درک بدن باشد و حال آنکه چنین نیست. (همان: ۲۹۵)

۴. قوای نفس

ابن‌سینا در *اشارات*، پس از آنکه از اثبات وجود و تجرد نفس و نحوه علم آدمی به آن و مفارقت نفس از بدن فارغ می‌شود، به بحث درباره قوای نفس و تبیین احوال آنها می‌پردازد. (همان: ۳۰۸) خواجه نصیر با تشریح عبارات ابن‌سینا می‌گوید: او نفس را دارای دو قوه محرکه و مدرکه برمی‌شمارد. ابن‌سینا در *نجات* نیز دو قوه مدرک و محرک را برای نفس حیوانی و انسانی برمی‌شمارد: «و للنفس الحیوانیة بالقسمة الاولي قوتان: محرکة و مدرکة»، «و اما النفس الناطقة الانسانیة، فتنقسم قواها أیضاً الي قوه عاملة و قوه عالمة.» (ابن‌سینا، بی‌تا الف: ۳۲۱ و ۳۳۰)

وی در *اشارات*، پیش از ورود به بحث احوال قوه مدرکه، ابتدا از معنا و مقصودش از ادراک سخن گفته، آن را چنین تعریف می‌کند: «درک الشيء هو أن تکون حقیقته متمثلة عند المدرِک.» (همو، ۱۴۰۳: ۲ / ۳۰۸) حقیقت شیء مدرَک یا امری مادی است یا غیر مادی. اگر مادی باشد، این حقیقت صورتی خواهد بود که از خود حقیقت خارجی شیء انتزاع می‌شود. اگر هم غیر مادی و مفارق باشد، در درک آن نیازی به انتزاع نخواهد بود. وی در تعریف ادراک و نحوه شکل‌گیری فرایند شناسایی اشیا، از تعریف متداول میان حکمای مشاء استفاده می‌کند و ادراک را به‌نحوی تعریف می‌کند که مستلزم برقراری اضافه میان عالم و معلوم یا مدرِک و مدرَک می‌باشد.

ابن‌سینا در برشمردن قوای نفسانی‌ای که مختص نفس ناطقه انسان است، در یک تقسیم‌بندی اولی،

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-08]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.31.9.7]

قوای نفس انسانی را به عقل عملی و عقل نظری تقسیم می‌کند. قوای نفس انسانی ازحیث عقل عملی، قوایی هستند که به‌اعتبار تأثیرشان بر بدن بررسی می‌شوند و قوای انسانی ازحیث عقل نظری، قوایی هستند که به‌اعتبار تأثیرشان از مافوق خود در جهت استکمال جوهر نفسانی مورد توجه واقع می‌شوند. (همان: ۳۵۳ ـ ۳۵۲) ابن‌سینا همچنین با برشمردن مراتب قوای نفس ازحیث عقل نظری، آنها را به‌صورت مرتبه عقل هیولانی، عقل بالملکه و عقل بالفعل ترسیم کرده، هریک از این مراتب را با مراتب نور در آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ...» تطبیق می‌دهد (همان: ۳۵۴ ـ ۳۵۳) و از این طریق، ذوق عرفانی و قرآنی خود را نیز در کنار بحث عقلی از نفس و مراتب نفس بروز می‌دهد.[۱] وی در *المبدأ و المعاد* نیز به قوای نفس ناطقه انسان اشاره می‌کند؛ اما نه با تعبیر عقل نظری و عقل عملی، بلکه با اصطلاحات «قوه مدرکه عالمه» و «قوه محرکه عامله.» (۱۳۶۳: ۹۶)

استلزامات نفس‌شناسی ارسطو و ابن‌سینا در بحث از حیات پس از مرگ

در نفس‌شناسی ارسطو، رابطه میان بدن و نفس به‌مثابه رابطه میان ماده و صورت[۲] تبیین می‌شود؛ یعنی مانند همان رابطه‌ای که به‌زعم ارسطو میان ماده تشکیل‌دهنده یک مجسمه با صورت و هیئت ظاهری آن برقرار است. بنابراین اگر نفس همان رابطه‌ای را با بدن داشته باشد که صورت و شکل مجسمه با ماده سازنده آن دارد، باید هم برخی ویژگی‌ها را مشترک میان هر دوی اینها دانست و هم بتوان با توجه به نحوه این رابطه، برخی نتایج و استلزامات را برای دیدگاه ارسطو درباره رابطه نفس و بدن برشمرد. مجموعه‌ای از مباحث دراین‌باره مطرح می‌شوند که باید دید ارسطو چه راه‌حلی برای آنها ارائه می‌کند. برخی از این مباحث با مسئله وحدت نفس و بدن ارتباط پیدا می‌کنند؛ مسئله‌ای که هم دوئالیست‌ها بدان توجه داشته‌اند و هم مونیست‌های ماتریالیست. ماتریالیست‌ها بر این باورند که همه حالات نفسانی[۳] حالات فیزیکی و مادی هستند؛ اما دوئالیست‌ها این دیدگاه را نمی‌پذیرند؛ چراکه به‌زعم ایشان، محل و موضوع حالات نفسانی، نفس است و نفس می‌تواند به‌تنهایی و مفارق از بدن وجود داشته باشد.

ممکن است پرسش‌ها و مباحثی که به مسئله وحدت نفس و بدن ارتباط پیدا می‌کنند، از یک منظر خیلی زود کنار گذاشته شده، توجه چندانی به آنها نشود. اگر بر این باور باشیم که بحث‌هایی که درباره مسئله وحدت ماده مجسمه و شکل ظاهری آن مطرح‌اند، بحث‌های چندان مهم و جدی‌ای نیستند. بنابراین نباید گمان کنیم مسئله وحدت نفس و بدن نیز اهمیت شایانی دارد. این پاسخ یا راه‌حل ساده‌ای است که ارسطو

---

۱. این می‌تواند نمونه و دلیلی باشد بر توجه ابن‌سینا در تبیین برخی مسائل طبیعی و فراطبیعی، به روش‌های تفسیری و تبیینی غیر عقلی و مدد گرفتن از آیات قرآنی در تفهیم مهم‌ترین این مسائل.

2. Hylomorphism.

3. Mental states.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-08]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.31.9.7]

آن را در ***درباره نفس*** بیان می‌کند:

> ضرورتی ندارد که از وحدت نفس و بدن پرسش کنیم؛ چنان‌که ضرورتی ندارد که از وحدت موم و شکل ظاهری آن پرسش کنیم ... چراکه حتی اگر از واحد و وجود به طرق مختلفی سخن گفته شود، آنچه شایسته پرداختن به آن را دارد فعلیت است. (Aristotle, 1984: 466)

ارسطو در عبارت فوق، مباحث مربوط به وحدت نفس و بدن را بحث‌هایی بی‌معنا و بیهوده نمی‌داند؛ بلکه به‌نظر می‌رسد اینها را بحث‌هایی می‌داند که پرداختن به آنها چندان ارزشی ندارد. درنتیجه باید در بحث از نفس و بدن ارتباط میان ماده و صورت را در ساختاری گسترده‌تر ترسیم نمود تا مسئله وحدت نفس و بدن چندان چالش‌برانگیز نباشد؛ چراکه با توجه به چنین نگاه سطحی و محدودی که ارسطو به آموزه ماده ـ صورت دارد، مسئله وحدت نفس و بدن به‌آسانی حل می‌شود و ارزش فلسفی چندانی ندارد. البته ارسطو در آنچه از او نقل شد، وحدت نفس و بدن را نمی‌پذیرد؛ یعنی چنین نیست که با ارائه چنین نظری مسئله را حل کند یا اینکه قائل به معنا و مفهوم ضعیفی از وحدت نفس و بدن باشد. او در نهایت، این وحدت را نمی‌پذیرد؛ (Ibid: 468) البته نمی‌توان از خود آموزه‌های هیلومورفیسم، دلیلی بر وحدت یا دوگانگی نفس و بدن و نیز جداپذیری و بقای نفس پس از نابودی بدن به‌دست آورد.

یکی از ناسازگاری‌ها در آموزه هیلومورفیسم ارسطویی به نگاه ارسطو به بدنی مربوط می‌شود که روح یا نفس از آن جدا شده، بدنی مرده تلقی می‌شود. ارسطو در بخشی از ***درباره نفس***، بر این باور است که بدنی که نفس از آن جدا شده است، تنها در ظاهر، بدن است، نه درحقیقت؛ چراکه نفس موجب حقیقت و اصالت بدن می‌شود و ارتباط نفس و بدن نه یک ارتباط عرضی، که ارتباطی ذاتی است. (Ibid: 469) ازاین‌رو ارسطو بدنی را که مرده است، حقیقتاً بدن نمی‌داند؛ بلکه تنها در نام و در ظاهر، آن را بدن تلقی می‌کند. ازسوی‌دیگر، ارسطو در بخشی از ***درباره نفس***، آموزه هیلومورفیسم را با مثال مجسمه برنز تبیین می‌کند و بر این باور است که مقداری برنز را می‌توان به هر شکل و صورتی درآورد و همیشه در صورت آن تغییر ایجاد کرد؛ اما درهرحال و با وجود هر شکل و صورتی، ماده‌ای که به‌عنوان برنز مورد استفاده قرار گرفته است، هیچ تغییری نمی‌کند. ازاین‌رو برنز تنها بالعرض به‌صورت و شکل خاصی متصف می‌شود، نه بالذات و برنز همچنان به حال خود باقی می‌ماند. ارسطو در تبیین ارتباط نفس و بدن معتقد است بدنی که نفسش را از دست می‌دهد، دیگر حقیقتاً بدن نیست؛ یعنی اینکه بدن نه بالعرض، بلکه بالذت با نفس ارتباط پیدا می‌کند و نفس صورتی جوهری برای بدن می‌شود. این چالش را می‌توان در آموزه هیلومورفیسم ارسطویی با مقدمات زیر چنین بیان کرد:

الف) ماده تنها بالعرض صورتی را به خود می‌گیرد.

ب) اگر بدن، ماده نفس تلقی شود و نفس صورت بدن باشد، بنابراین بدن صرفاً بالعرض با نفس ارتباط پیدا می‌کند.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-08]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.31.9.7]

ج) بدن ماده نفس است و نفس صورت بدن.

د) بنابراین بدن، تنها بالعرض با نفس ارتباط پیدا می‌کند.

و) اگر بدنی که نفسش را از دست داده تنها در ظاهر و در نام بدن باشد، باید گفت آن بدن بالذت با نفس ارتباط پیدا کرده و نفس، صورت جوهری بدن است.

ه) بدنی که فاقد نفس است، تنها در ظاهر و در نام بدن است.

ی) بنابراین بدن با نفس ارتباط ذاتی برقرار می‌کند، نه ارتباط عرضی.

ن) درنتیجه، بدن هم بالعرض و هم بالذات با نفس ارتباط پیدا می‌کند و این یعنی ناسازگاری و پارادوکس در آموزه هیلومورفیسم ارسطویی.

جداپذیری نفس از بدن و بقای آن پس از نابودی بدن، مسئله چالش‌برانگیز دیگری است که پس از مسئله وحدت نفس و بدن می‌تواند پرسشی اساسی پیشِ روی آموزه هیلومورفیسمِ ارسطویی قرار دهد؛ پرسشی که تا مدت‌ها پس از او به‌ویژه در قرون وسطا از مهم‌ترین مسائل مطرح درباره رابطه نفس و بدن تلقی می‌شد. فیلسوفان بزرگ مسیحی که بیشتر آنها یا پیرو آموزه‌های افلاطونی بودند یا پیرو تعالیم ارسطویی، تلاش کردند تا هم دلایل فلسفی قانع‌کننده‌ای بر اثبات بقای نفس پس از مرگ بیابند و هم درپی یافتن برون‌رفتی برای مسئله حشر اجساد در روز رستاخیز باشند. به‌زعم ژیلسون، متفکران قرون وسطا، هریک برای حل این مسئله، یا راه افلاطون را پیش گرفتند یا راه ارسطو را؛ اما در نهایت، فلسفه قرون وسطا ابتکار این راه‌حل را در توماس آکوینی باز یافت (Gilson, 1940: 179)

ازنظر افلاطون، نفس بالذات منشأ حرکت است و چنان‌که در فایدورس ملاحظه می‌کنیم، نفس «محرک خویش» است. (Plato, 1997 c: 524) درنتیجه چون نفس محرک خودش است، بهره‌مند از حیات و ازاین‌رو نامیرا و فناناپذیر است؛ (Ibid e: 1550) اما ازآنجاکه از منظر فلسفه مسیحی، این کل انسان است که باید نجات یابد، نه فقط نفس او، بنابراین نمی‌توان نفس را جدای از بدن بررسی کرد؛ بلکه باید بدن نیز همراه با نفس نجات پیدا کرده، سعادتمند شود. درنتیجه باید انسان را مرکب از دو جوهر نفس و بدن دانست و برای هر دو اصالت قائل شد، نه اینکه مانند افلاطون نفس را در زندان بدن بدانیم و انسان را حاصل ترکیب غیر اتحادی این دو بدانیم. از همین‌جا بود که تعریف ارسطو از نفس با وجود اینکه چندان به مزاج حکمای مدرسی خوش نمی‌آمد، مورد توجه قرار گرفت.

طبق نظر ارسطو، رابطه نفس و بدن از مصادیق رابطه میان صورت و ماده است؛ البته صورت و ماده‌ای که در موجودی انضمامی به‌نام انسان با یکدیگر متحد شده‌اند، نه صورت و ماده‌ای که هریک از آن دو را بتوان جداگانه فرض کرد. بنابراین، وحدت جوهری انسان محفوظ می‌ماند و از منظر دینی نیز این وحدت دچار مشکلی نمی‌شود؛ اما فیلسوف مدرسی با این مشکل مواجه بود که اگر وحدت جوهری انسان و ترکیب

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-08]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.31.9.7]

اتحادی نفس و بدن را ـ چنان‌که ارسطو می‌گوید ـ بپذیرد، دیگر به‌آسانی نمی‌توانست به استدلال افلاطون مبنی‌بر تجرد و اصالت نفس گردن نهد. بنابراین پارادوکس چالش‌برانگیز یا همان دوراهی افلاطونی ـ ارسطویی برای فیلسوفان مدرسی این بود که چگونه می‌توانند هم استدلال‌های افلاطون مبنی‌بر خلود و جاودانگی را بپذیرند و هم وحدت جوهری انسان به‌مثابه موجودی مرکب از نفس و بدن را تبیین کنند.

بسیاری از حکمای مدرسی برای یافتن برون‌رفتی از این چالش، راه‌حل را در دیدگاه ترکیبی ابن‌سینا یافتند؛ دیدگاهی که در آن سعی می‌شد هر دو جنبه افلاطونی و ارسطویی مسئله حفظ شود و درعین‌حال راه‌حل قانع‌کننده‌ای برای این مسئله به‌ارمغان آورد. به‌زعم ابن‌سینا، هم می‌توان دیدگاه افلاطون درباره نفس را پذیرفت و هم دیدگاه ارسطو؛ با این بیان که نفس در مقام ذات، جوهر مفارق بسیطی نامیرا و فسادناپذیر است؛ اما در مقام فعل، یعنی ازحیث ارتباطی که با بدن برقرار می‌کند و از طریق آن و به‌وسیله آن افعال خود را بروز می‌دهد، صورت بدن (صورت جسم آلی دارای حیات بالقوه) می‌باشد. مثال بارزی که خود ابن‌سینا آن را بیان می‌کند، کارگری است که وقتی سؤال می‌شود «او کیست»، اگر در پاسخ بگوییم او یک کارگر است، این درواقع پاسخی است که اشاره به این شخص ازحیث فعلی و عملی او دارد؛ اما اگر در پاسخ بگوییم او یک انسان است، این اشاره به حیث ذاتی و حقیقی او دارد؛ یعنی این فرد از حیث ذات، انسان است؛ اما این ازحیث عمل است که به‌عنوان کارگر خطاب می‌شود. (ابن‌سینا، بی‌تا ب: ۴۴) نفس نیز در ذات خود جوهری بسیط و فناناپذیر است؛ اما ازلحاظ عمل به‌مثابه صورتی برای بدن است.

بنابراین ابن‌سینا با تفکیک میان حیث ذاتی نفس ازحیث عملی یا حیث ارتباطش با بدن توانست برون‌رفتی از معضل افلاطونی ـ ارسطویی درباره رابطه نفس و بدن بیابد. همین راه‌حل بعدها با تأکید و تبیین بیشتری در آثار برخی حکمای مدرسی مانند بناونتورا[1] و آلبرت کبیر مورد تأیید و توجه جدی قرار گرفت. (Gilson, 1940: 181)

البته به‌زعم ژیلسون، هرچند تلاش ابن‌سینا برای پیدا کردن راه‌حلی برای مسئلهٔ ارتباط نفس و بدن که هم افلاطونیان را خشنود سازد و هم ارسطوییان را خرسند، تأثیر بسزایی در فلسفه مسیحی گذاشت و بسیار مورد تمجید حکمای مسیحی قرار گرفت؛ اما بهترین راه‌حل این مسئله را توماس آکوینی با تفسیری خاص از ماهیت نفس مطرح نمود. (Ibid: 190)

نتیجه

توجه به ماهیت نفس و ارتباط آن با بدن، از مهم‌ترین دل‌مشغولی‌های ارسطو و ابن‌سینا در سرتاسر آثارشان بوده است. این اهمیت برای ابن‌سینا و نیز دیگر فیلسوفانی که علاوه بر فلسفه، دغدغه دینی و کلامی نیز

1. Bonaventura.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-08]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.31.9.7]

داشته‌اند، دوچندان می‌نماید؛ چراکه مسئله ارتباط نفس و بدن درصورتی‌که با توجه به آموزه هیلومورفیسم ارسطویی تفسیر شود، استلزاماتی هم به‌لحاظ فلسفی و هم از منظر کلامی درپی خواهد داشت. یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های متکلمان و فیلسوفانی که تلاش کرده‌اند تا با بهره‌گیری از آموزه‌های فلسفی به تبیین و تفسیر معقولی از تعالیم دینی بپردازند، مسئله معاد و زندگی پس از مرگ است. ارسطو با اتخاذ نگرش هیلومورفیستیک به ارتباط نفس و بدن نتوانست از عهده تبیین حیات پس از مرگ به‌خوبی برآید و این معضل را تا مدت‌ها برای پیروان فلسفه مشاء به‌جای گذاشت؛ چراکه اگر نفس، صورت بدن باشد و میان نفس و بدن ترکیب اتحادی برقرار باشد، باید با از میان رفتن بدن، نفس نیز از بین برود و درنتیجه جایی برای زندگی پس از مرگ برای انسان باقی نخواهد ماند. این در حالی است که ابن‌سینا علی‌رغم پذیرفتن بسیاری از مبانی ارسطو در نفس‌شناسی با تفکیک مقام ذات نفس از مقام فعل آن توانست به‌خوبی از عهده تبیین حیات اخروی انسان برآید. ابن‌سینا در نهایت بر این باور شد که نفس در ذات خود، جوهری بسیط و فناناپذیر است؛ اما این ازلحاظ عمل است که به‌مثابه صورتی برای بدن تلقی می‌شود. همین حیث ذاتی و فناناپذیری نفس است که ضامن بقا و حضور آن در حیات پس از مرگ می‌باشد.

منابع و مآخذ

۱. ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ***المبدأ و المعاد***، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.

۲. ــــــــــــ، ۱۳۸۰ق /۱۹۶۰م، ***الطبیعیات (شفا)***، تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید، قاهره، جامعة القاهره.

۳. ــــــــــــ، ۱٤۰۳ ق، ***الاشارات و التنبیهات***، شرح نصیرالدین طوسی، شرح الشرح قطب‌الدین رازی، قم، انتشارات بلاغة.

٤. ــــــــــــ، بی‌تا الف، ***النجاة***، به اهتمام مصطفی افندی المکاوی و الشیخ محیی‌الدین الصبری، قاهره، جامعة القاهره.

۵. ــــــــــــ، بی‌تا ب، ***رساله نفس***، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی ایران.

٦. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م، ***الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة***، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۷. گاتری، دبلیو. کی. سی، ۱۳۷۵، ***تاریخ فلسفه یونان ۳***، فیثاغورس و فیثاغوریان، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران، فکر روز.

۸. نوسبام، مارتا، ۱۳۷٤، ***ارسطو***، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.

۹. یگر، ورنر، ۱۳۷٦، ***پایدیا***، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-08]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.31.9.7]

10. Aristotle, 1984, **The Complete Works of Aristotle**, edited by J. Barnes, Princeton, Princeton University Press.
11. Benson, Hugh.H, 2006, **A Companion to Plato**, oxford, Blackwell companions to philosophy.
12. Gilson, Etienne, 1940, **The Spirit of Mediaeval Philosophy**, trnas. By A. H. C. Downes, New York, Charles scribnersons press.
13. Plato, 1997 c, Phaedrus, **in Plato's Complete Works**, edited by John M. Cooper, Tehran Hackett Publishing Company.
14. _____ , 1997 b, Republic, **in Plato's Complete Works**, edited by John M. Cooper, Tehran Hackett Publishing Company.
15. _____ , 1997 d, Laws, **in Plato's Complete Works**, edited by John M. Cooper, Tehran Hackett Publishing Company.
16. _____ , 1997 a, Phaedo, **in Plato's Complete Works**, edited by John M. Cooper, Tehran Hackett Publishing Company.

[Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-08]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.31.9.7]

[DOR: 20.1001.1.20089481.1391.8.31.9.7] [Downloaded from andishe.maaref.ac.ir on 2026-11-08]