

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 از یک سو نفس را در تعامل با بدن تبیین می‌کند و از سوی دیگر، 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. از سوی دیگر، ابن‌سینا برای برونو 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 در پی واکاوی تبیین و مقایسه دیدگاه‌های ارسطو و ابن‌سینا درباره ماهیت نفس و بررسی

hasan.ahmadizade@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۱/۸/۱۷

* عضو هیئت علمی دانشگاه کاشان.

تاریخ دریافت: ۹۱/۲/۵

پیامدهای آن در بحث از حیات پس از مرگ هستیم. توجه به هدف دوم از این جهت است که نفس از نظر ارسسطو 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 بدن تشخّص پیدا می‌کند و شیء در حد ذاتش به وسیله آن کامل می‌شود.

حال با توجه به اینکه به گمان 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 ارسسطو با چالش مواجه می‌شود.

از سوی دیگر، فلاسفه اسلامی اصل تعریف ارسسطو را پذیرفته‌اند:^۱ 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، از نظر 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 از نظر ابن سینا، کمالی که ارسسطو در تعریف نفس بدان اشاره می‌کند، صورت نیست. از این‌رو 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. ابن سینا با توجه به این تمایز معتقد است کمال‌هایی که ذات جدگانه دارند، دیگر صورت نیستند؛ چون صورت باید منطبع در ماده باشد؛ در حالی که پادشاه منطبع در کشور نیست و درنتیجه پادشاه صورت نیست.

پس به گمان ابن سینا، نفس دارای دو حیثیت است: حیث ذات و حیث فعل. نفس بر حسب 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 ابن سینا به این مطلب اشاره می‌کند که مشکل متكلمان و فلاسفه در قرون وسطی این بوده که یا ارسسطوی فکر می‌کردند یا افلاطونی. از این‌رو اگر ایشان تعریف افلاطون از نفس را می‌پذیرفتند، دیگر نمی‌توانستند بدن را به منزله جزء مقوم انسان توجیه کنند؛ چراکه افلاطون انسان را همان نفس می‌داند و بدن را زندان نفس تلقی می‌کند. اگر هم دیدگاه ارسسطو را می‌پذیرفتند، در اثبات حیات اخروی دچار مشکل می‌شدند. به نظر ژیلسون، ابن سینا با ارائه تبیینی برگرفته از دیدگاه‌های افلاطون و ارسسطو، 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 ارسسطو از نفس، خود تعریف دیگری نیز از آن ارائه می‌کند. (۱۶۸۱: ۸ / ۱۱)

اینکه می‌گوید نفس در مقام فعل متعلق به بدن است، سخنی ارسطوی است. (Gilson, 1940: 179) از آنجاکه هریک از دیدگاه‌های ارسطو و ابن سینا درباره ماهیت نفس تا اندازه‌ای متاثر از دیدگاه افلاطون درباره نفس است، در ادامه ابتدا نگاهی اجمالی به ماهیت و تعریف نفس از نظر افلاطون خواهیم انداخت و سپس به تفصیل از دیدگاه‌های ارسطو و ابن سینا 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 از لحاظ 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 به وجود آورده است؛ برای نمونه، همین واژه پسوخه دقیقاً همان معنایی را نمی‌رساند که فیلسوفان مدرن از واژه «mind» قصد می‌کنند. (گاتری، ۳۷۵: ۵۲) از نظر افلاطون، هر موجود زنده‌ای حتی گیاهان نیز دارای پسوخه هستند؛ (Plato, 1997 b: 1277) در حالی که فیلسوفان مدرن چندان با این دیدگاه موافق نیستند. بدون شک «soul» نیز ترجمه دقیقی از پسوخه نیست؛ اما به لحاظ معنایی به آن نزدیکتر است؛ چراکه نسبت به «mind» چندان اصطلاحی فلسفی تلقی نمی‌شود. به همین ترتیب، واژگانی مانند «reason»، «intelligence» و «spirit» نیز ترجمان تدقیقی 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 رخدادهای 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 مُلْل 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.

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

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

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

۲. نفس می‌تواند محرك خودش نیز باشد. (Ibid b: 553-554)

البته پرسش‌ها و انتقادهای بسیاری پیش روی نفس‌شناسی افلاطونی قرار گرفته است که بسیاری از آنها همچنان بی‌پاسخ مانده‌اند: آیا می‌توان معیارهای مختلفی را که در محاورات درباره ماهیت و فناپذیری نفس بیان شده‌اند، در یک روان‌شناسی یا نفس‌شناسی منسجم گرد هم آورد؟ آیا می‌توان از استدلال‌های افلاطون درباره ماهیت و فناپذیری 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 به خوبی قابل پیگیری است. سیر تحول اندیشه‌های ارسطو را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد و نوشه‌های او را در هر کدام 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 آرماشی 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، از جمله دلیل هماهنگی اقامه کند. به طور 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 پروترپیکوس^۱، که در باب ترغیب به حیات فلسفی است و خطاب به تمیسون^۲، شاهزاده‌ای قیرسی نوشته شده است، نفس در درون انسان را در مقایسه با بدن، جزء قانون‌گذار حاکم بر بدن می‌داند که مورد اطاعت بدن قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، 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.

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 از جهت تعلق آنها به نفس یا بدن بررسی می‌کند (4) Ibid: و به عنوان 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: «قبلًاً 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 از جمله اشیایی برمی‌شمارد که مانند آسمان می‌تواند به طور عرضی در مکانی جای گیرد؛ در حالی که 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 بهبادآوری و بادگیری 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 تغییر 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 به تدریج ظاهر شود و آثار اعتقاد به ارتباط نفس و بدن با حفظ جدایی آنها از یکدیگر – که نشان‌دهنده دوره دوم حیات فکری فلسفی اوست – 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 سیاری، از تشابه‌ها و تمایزهای موجود بین حیوانات و بهویژه در بین انسان و حیوان سخن می‌گوید. مطالعه در این امور به طور 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. بدین ترتیب وی بعدها به جای نفس انسانی در پی تحقیق و پژوهش درباره نفس به طور 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 کار گذاشته است و حتی اشاره‌ای هم به آن نمی‌کند. بدین ترتیب نفس و بدن با هم تطابق دارند و با اشتراک یکدیگر عملی را به انجام می‌رسانند و

همین اشتراک نشان دهنده موجودی زنده است. البته (اگر دیدگاه تحول‌گرایانه^۱ یگر را پیذیریم)^۲ 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 به مثابه صورت برای بدن لحاظ شود، دست کم جزئی از نفس، یعنی عقل می‌تواند چنین باشد. اهمیت این سخن ارسسطو از این جهت است که نمایان گر تحولی در اندیشه ارسسطو درباره نفس است.

وی در ابتدا معتقد بود نفس از بدن جداست و با آن تعارض دارد؛ اما در ادامه به اتحاد جوهری نفس و بدن باور ندارد؛ بلکه به تلازم آنها فتوا می‌دهد که بیشتر جنبه عرضی دارد. ارسسطو کم کم به این نظر هدایت می‌شود که میان نفس و بدن، وحدت جوهری وجود دارد؛ زیرا با این کار می‌تواند غایتی درونی موجود زنده را تبیین کند. وی در کتاب‌های *مابعدالطبيعه* 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 به کار 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 انوموسی* (1947 & 1930 & 1930) نسبت نفس به بدن را همچون نسبت کارگر به ابزار خود می‌داند و در *اخلاق نیکوماخوسی* نیز قاتل به تمایز نفس از بدن است. (Ibid: 1735 & 1741)

بنابراین مشاهده می‌شود که ارسسطو در سراسر عمر خود همواره درباره مسئله نفس و بدن اندیشیده است و اگرچه نه بهشتی که تحول‌گرایان می‌گویند، اما به‌حال 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 به عنوان یک موضوع کلی می‌پردازد، در صدد 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. چنان که گفته شد، نگاه ارسسطو به نفس به مرور نگاهی

1. Developmentalist.

۲. برای آگاهی از دیدگاه یگر بنگرید به: یگر، ۱۹۴۸: ۲ / ۲۹. نویسام در باب نظر تحول‌گرایانه چنین می‌گوید: یگر و پیروان متنفذ او مانند راس (W. D. Ross) و نوینس (F. Nuyens) (به رغم اختلاف‌هایی که این دو از پاره‌ای جهات مهم با او دارند) عموماً بر آن‌اند که ارسسطو ابتدا مطیع و تابع افلاطون بوده و سپس به تدریج آرایی از خود پرورانده است. اگر مغایرتی میان دو نظریه پیش بیاید، فرض را بر این می‌گذارند که نظریه افلاطونی تر از لحاظ زمانی مقدم بر دیگری است. (نویسام، ۱۳۷۴: ۲۳ - ۴)

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، از آن‌روست که بنابر نظر محققان، وی کتاب درباره نفس را در دوره‌های متأخر عمر خود نوشته و به علاوه 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 گذاشتن 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 از نظر 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 همه کس آنها را به‌وضوح متعلق به نفس از لحاظ 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 صورت 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 متحدد است و در آن جای دارد، بی‌آنکه به هیچ‌وجه 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

را به حرکت درمی‌آورد؛ هیچ‌کدام از این روابط متقابل به اشیایی که بر حسب 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 به نظر می‌رسد که هر بدنی دارای صورتی باشد که خاص خود آن است. (Ibid: 649)

همان‌طور که گفته شد و از سخنان ارسسطو نیز به‌خوبی مشهود است، نه هر ماده‌ای هر صورتی را می‌پذیرد و نه هر صورتی هر ماده‌ای را. لذا ارسسطو در صدد تبیین درستی از نحوه ارتباط نفس و بدن – که نوع خاصی از صورت و ماده می‌باشند – برمی‌آید؛ یعنی همان کاری که فلاسفه پیش از او از انجام آن غفلت کرده بودند. او در کتاب درباره نفس – که کتابی یک‌دست به نظر می‌رسد – ابتدا موضوع نفس و اشکالاتی را که درباره آن وجود دارد، مطرح می‌کند و پس از آن به بیان روش تحقیق و مطالعه در این‌باره 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 به دست آورد. او پس از این کار و در آغاز دفتر دوم، تعریف خود از نفس را ذکر می‌کند و در صدد بررسی قوای نفس در موجودات زنده گوناگون برمی‌آید. چنان‌که اشاره شد، نکته مهم در نفس‌شناسی ارسسطو، دیدگاه خاص او درباره ترکیب یا ارتباط نفس و بدن با یکدیگر است. وی به صراحة از این مستله سخنی به میان نمی‌آورد؛ اما از عبارات او در کتاب درباره نفس چنین برمی‌آید که رابطه نفس و بدن را از مصاديق ترکیب اتحادي می‌داند (Ibid: 656) و از این‌رو باید بر این باور باشد که با از بین رفتن بدن، نفس نیز باید از بین برود و نابود شود؛ چراکه در ترکیب اتحادي ماده و صورت با از بین رفتن صورت، ماده نیز فاسد و نابود می‌شود.

نفس در نظر ابن سینا

۱. تعریف نفس

در حکمت مشاء، نفس به صورت اشتراک لفظی هم بر نفوس ارضی (عالیم تحت قمر) و هم بر نفوس سماوی (عالیم فوق قمر) اطلاق می‌شود؛ (ابن سینا، 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 (عالیم 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 ذی حیات بالقوه» افزود شود، به تعریف نفس در عالم تحت قمر با «نفس ارضی» خواهیم رسید و اگر بعد از جسم طبیعی، بهجای قید فوق بگوییم: «کمال اول برای جسم طبیعی دارای ادراک و حرکت» در این صورت تعریف کاملی برای نفس در عالم فوق قمر یا «نفس

سماوی» بیان کردایم. (همان: ۲۹۱ - 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: ۲۸۹ - ۲۹۰) تا به تفصیل 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 تتویع 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 به معنای 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 به معنای ماده. «ذاتی» گاه بشرط‌لا اخذ می‌شود، یعنی به‌تهایی 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 - به‌دلیل ارسطو - در تعریف نفس به کار 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 - نه اعضای مختلفی - 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 ادرک و حرکت وجود دارد. البته نقطه به معنای ادرک 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، دائمًا از آنها صادر می‌شود؛ برخلاف نفوس حیوانی که هر فعل حیاتی مفروضی در آنها به‌صورت بالقوه می‌باشد؛ زیرا حیوان دائمًا 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

- اعم از نبات و حیوان و انسان - را دربر می‌گیرد. ابن‌سینا در طبیعتات نجات بیان می‌کند که نفس به عنوان 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 از جهت تولید مثل و نمو و تغذی است.

«نفس حیوانی» کمال اول برای جسم طبیعی آلی از جهت ادرارک جزئیات و حرکت ارادی است.

«نفس انسانی» کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، از آن جهت که با اختیار فکری به فعل می‌پردازد و دارای استباط 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 از حیث ارتباط آن با بدن بیان شده است. از همین‌رو حکمای مشا بحث از نفس را در مباحث طبیعتات 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 ادرارک 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 از این‌رو نمی‌توان جنسی برای آن قائل شد (ابن‌سینا، ۱۳۸۰: ۹)

از آنجاکه افعال نفس در بدن یا به وسیله آن به ظهور می‌رسد، می‌توان گفت نفسی که ابن‌سینا آن را تعریف می‌کند، تدبیرکننده افعال بدن است. از این‌رو ضابطه‌ای که او در تعریف نفس بیان می‌کند، مشتمل بر ذکر جسم یا به عبارت دیگر، مشتمل بر ذکر بدن می‌باشد. از نشانه‌های این ارتباط آن است که با پدید آمدن احوالی مانند کراحت، محبت، اندوه، شادی و ترس که جنبه نفسانی دارد، در احوال مزاج آدمی نیز دگرگونی رخ می‌دهد. برای نمونه، عمل تنفسی برای اندوه دچار اختلال می‌شود و همین عمل در اثر شادی قوت می‌پذیرد؛ (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۳۰۷ / ۲) 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

از نظر ابن‌سینا، انسان به نفس خود - یعنی چیزی که از آن به «من» تعبیر می‌کنیم - علم حضوری و شهودی دارد. به عبارت دیگر، انسان خویشن خویش را جز به خود درنمی‌یابد و در این موضوع، مدرک و مدرک هر دو یکی هستند و یکی از دیگری غائب نیست. خواجه در شرح اشارات می‌گوید: «إن الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه لا يقوى غير نفسه ولا بتوسط شيء آخر» (همان: ۲۹۴) بنابراین علم به نفس وجود آن، امری آشکار و

شهودی است که احتیاج به دلیل و برهان ندارد؛ تا آنجاکه حتی آدمی که در خواب فرو رفته یا در حالت مستنی 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؛ از جمله تنبیه مشهوری که ابن‌سینا در اشارات بیان می‌کند که به تمثیل «انسان معلق» مشهور شده است. وی انسانی را فرض می‌کند که از حیث عقل و اندام دارای صحت کامل است و در هوای طلق که محسوس به کیفیتی خاص از حرارت و برودت نیست، معلق باشد؛ به‌نحوی که هیچ امری را خارج از بدن خود احساس نکند و در عین حال، هیچ عضوی از اعضای بدنش را نبیند و اعضای بدنش هیچ‌گونه ملامسی 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 از این رو وجود نفس ثابت می‌شود. به‌همین دلیل می‌توان پذیرفت که نفس 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 الحيوانية بالقسمة الاولى قوتان: محركة و مدركة»، «و اما النفس الناطقة الانسانية، فتقسم قواها أيضاً إلى قوه عاملة و قوه عالمه». (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 تكون حقيقته متمثلة عند المدرك». (همو، ۱۴۰۳ / ۲: ۳۰۸) حقیقت شیء مدرک 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 حکماء مشاء استفاده می‌کند و ادراک را به‌نحوی تعریف می‌کند که مستلزم برقراری اضافه میان عالم و معلوم یا مدرک و مدرک می‌باشد.

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

قوای نفس انسانی را به عقل عملی و عقل نظری تقسیم می‌کند. قوای نفس انسانی از حیث عقل عملی، قوایی هستند که به اعتبار تأثیرشان بر بدن برسی می‌شوند و قوای انسانی از حیث عقل نظری، قولی هستند که به اعتبار تأثیرشان از موفق خود در جهت استكمال جوهر نفسانی مورد توجه واقع می‌شوند. (همان: ۳۵۲ – ۳۵۳) ابن سینا همچنین با برشمردن مراتب قوای نفس از حیث عقل نظری، آنها را به صورت مرتبه عقل هیولانی، عقل بالملکه و عقل بالفعل ترسیم کرده، هریک از این مراتب را با مراتب نور در آیه «اللَّهُ تُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» تطبیق می‌دهد (همان: ۳۵۳ – ۳۵۴) 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». (۹۶: ۱۳۶۳)

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

در نفس‌شناسی ارسطو، رابطه میان بدن و نفس به مثابه 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 استلزمات را برای دیدگاه ارسطو درباره رابطه نفس و بدن برشمرد. مجموعه‌ای از مباحث دراین باره مطرح می‌شوند که باید دید ارسطو چه راه حلی برای آنها ارائه می‌کند. برخی از این مباحث با مسئله وجودت 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 به‌تهایی و مفارق از بدن وجود داشته باشد.

ممکن است پرسش‌ها و مباحثی که به مسئله وجودت 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 وجودت ماده مجسمه و شکل ظاهری آن مطرح‌اند، بحث‌های چندان مهم و جدی‌ای نیستند. بنابراین باید گمان کنیم مسئله وجودت نفس و بدن نیز اهمیت شایانی دارد. این پاسخ یا راه حل ساده‌ای است که ارسطو

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

2. Hylomorphism.
3. Mental states.

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 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 - 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 جدایزیری و بقای نفس پس از تابودی بدن به‌دست آورد.

یکی از ناسازگاری‌ها در آموزه هیلومورفیسم ارسطویی به نگاه ارسطو به بدن 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 در حقیقت؛ 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. ازسوی دیگر، 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 در هر حال و با وجود هر شکل و صورتی، ماده‌ای که به عنوان برنز مورد استفاده قرار گرفته است، هیچ تغییری نمی‌کند. ازاین‌رو برنز تنها بالعرض به صورت 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 بالذات با نفس ارتباط پیدا می‌کند و نفس صورتی جوهري 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.

- 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 بالذات 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.

جاداپذیری نفس از بدن و بقای آن پس از نایودی بدن، مسئله چالش برانگیز دیگری است که پس از مسئله وحدت نفس و بدن می‌تواند پرسشی اساسی پیش روی آموزه هیلومورفیسم ارسطوی 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 ارسطوی، تلاش کردند تا هم دلایل فلسفی قانع‌کننده‌ای بر اثبات بقای نفس پس از مرگ بیابند و هم دریی 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 وسطاً ابتکار این راه حل را در توماس آکوینی باز یافت (Gilson, 1940: 179).

ازنظر افلاطون، نفس بالذات منشأ حرکت است و چنان‌که در فایدوس ملاحظه می‌کنیم، نفس «محرك خویش» است. (Plato, 1997 c: 524) درنتیجه چون نفس محرك خودش است، بهره‌مند از حیات و ازاین‌رو نامیرا و فناپذیر 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 مدرسي خوش نمی‌آمد، مورد توجه قرار گرفت.

طبق نظر ارسطو، رابطه نفس و بدن از مصاديق 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 مدرسي با این مشکل مواجه بود که اگر وحدت جوهری انسان و ترکیب

اتحادی نفس و بدن را - چنان که ارسطو می‌گوید - بپذیرد، دیگر به آسانی نمی‌توانست به استدلال افلاطون مبنی بر تجرد و اصالت نفس گردن نهاد. بنابراین بارادوکس چالش برانگیز با همان دوراهی افلاطونی - ارسطویی برای فیلسفان مدرسی این بود که چگونه می‌توانند هم استدلال‌های افلاطون مبنی بر خلود و جاودانگی را بپذیرند و هم وحدت جوهربنده انسان بهمثابه موجودی مرکب از نفس و بدن را تبیین کنند. بسیاری از حکماء مدرسی برای یافتن برونو رفتی از این چالش، راه حل را در دیدگاه ترکیبی این‌سینا یافتند؛ دیدگاهی که در آن سعی می‌شد هر دو جنبه افلاطونی و ارسطویی مسئله حفظ شود و در عین حال راه حل قانع‌کننده‌ای برای این مسئله بهارمغان آورد. بهزعم این‌سینا، 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 فسانانپذیر 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 این‌سینا آن را بیان می‌کند، کارگری است که وقتی سوال می‌شود «لو 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 به عنوان کارگر خطاب می‌شود. (ابن‌سینا، بی‌تا ب: ۴۴) نفس نیز در ذات خود جوهربنده بسیط و فنانپذیر است؛ اما از لحاظ عمل بهمثابه صورتی برای بدن است.

بنابراین این‌سینا با تفکیک میان حیث ذاتی نفس ازحیث عملی یا حیث ارتباطش با بدن توانست برونو رفتی از معضل افلاطونی - ارسطویی درباره رابطه نفس و بدن بیابد. همین راه حل بعدها با تأکید و تبیین بیشتری در آثار برخی حکماء مدرسی مانند بناونتورا^۱ و آلبرت کبیر مورد تأیید و توجه جدی قرار گرفت.

(Gilson, 1940: 181)

البته بهزعم زیلیسون، هرچند تلاش این‌سینا برای پیدا کردن راه حلی برای مسئله ارتباط نفس و بدن که هم افلاطونیان را خشنود سازد و هم ارسطویان را خرسنده، تأثیر بسزایی در فلسفه مسیحی گذاشت و بسیار مورد تمجید حکماء مسیحی قرار گرفت؛ اما بهترین راه حل 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 دل مشغولی‌های ارسطو و این‌سینا در سرتاسر آثارشان بوده است. این اهمیت برای این‌سینا و نیز دیگر فیلسفانی که علاوه بر فلسفه، دغدغه دینی و کلامی نیز

1. Bonaventura.

داشته‌اند، دوچندان می‌نماید؛ چراکه مسئله ارتباط نفس و بدن در صورتی که با توجه به آموزه هیلومورفیسم ارسسطوی تفسیر شود، استلزماتی هم به لحاظ فلسفی و هم از منظر کلامی دریی خواهد داشت. یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های متكلمان و فیلسوفانی که تلاش کرده‌اند تا با بهره‌گیری از آموزه‌های فلسفی به تبیین و تفسیر معقولی از تعالیم دینی پردازنند، مسئله معاد و زندگی پس از مرگ است. ارسسطو با اتخاذ نگرش هیلومورفیستیک به ارتباط نفس و بدن توانست از عهده تبیین حیات پس از مرگ به خوبی برآید و این معضل را تا مدت‌ها برای پیروان فلسفه مشاء به جای 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 میان برود و درنتیجه جایی برای پس از مرگ برای انسان باقی نخواهد ماند. این در حالی است که ابن‌سینا علی‌رغم پذیرفتن بسیاری از مبانی ارسسطو در نفس‌شناسی با تفکیک مقام ذات نفس از مقام فعل آن توانست به خوبی از عهده تبیین حیات اخروی انسان برآید. ابن‌سینا در نهایت بر این باور شد که نفس در ذات خود، جوهری بسیط و فناناً پذیر است؛ اما این ازلحاظ عمل است که به مثابه صورتی برای بدن تلقی می‌شود. همین حیث ذاتی و فناناً پذیری نفس است که ضامن بقا و حضور آن در حیات پس از مرگ می‌باشد.

منابع و مأخذ

۱. ابن‌سینا، ۱۳۶۳، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۲. ———، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۰م، *الطبعيات (شفا)*، تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید، قاهره، جامعة القاهرة.
۳. ———، ۱۴۰۳ق، *الاشارات والتنبيهات*، شرح نصیرالدین طوسی، شرح الشرح قطب الدین رازی، قم، انتشارات بلاغة.
۴. ———، بی‌تا الف، *النجاة*، به اهتمام مصطفی افندی المکاوی و الشیخ محی‌الدین الصبری، قاهره، جامعه القاهره.
۵. ———، بی‌تا ب، *رساله نفس*، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی ایران.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربي.
۷. گانتری، دبلیو. کی. سی، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه یونان* ۳، فیثاغورس و فیثاغوریان، ترجمه مهدی قوام‌صفیری، تهران، فکر روز.
۸. نوسیام، مارتا، ۱۳۷۴، ارسسطو، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
۹. یگر، ورنر، ۱۳۷۶، پایدایا، ترجمه محمد‌حسن لطفی، تهران، خوارزمی.

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.

