

بررسی نظریه‌ی ارسطو و ابن‌سینا در باب نفس و نسبت آن با بدن^۱

مهدیه طباطبایی^۲

کارشناس ارشد فلسفه اسلامی، دانشگاه آزاد سبزوار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، سبزوار، ایران

علی حقی^۳

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد، گروه فلسفه، مشهد، ایران

چکیده

یکی از مسائلی که همواره ذهن فیلسوفان را در تاریخ فلسفه به خود مشغول داشته است، مسأله‌ی نفس و نسبت آن با بدن است. ارسطو و ابن‌سینا؛ دو فیلسوف مشائی، با دو نگرش خاص به این مسأله نگریستند. ارسطو نفس را در ترکیب اتحادی با بدن در نظر گرفت که با از بین رفتن بدن، نفس نیز از بین می‌رود. اما ابن‌سینا با مبانی دینی خودش، نفس را به عنوان جوهری مستقل از بدن مطرح کرد که بدون بدن نیز می‌تواند به حیات خودش ادامه دهد. در این جستار تلاش شده است تا به بررسی دو رویکرد فیلسوف مشائی از دو حوزه متفاوت؛ یعنی ارسطو و ابن‌سینا، به این مسأله پرداخته شود.

واژه‌گان کلیدی: نفس، بدن، نسبت نفس و بدن، کمالات اولیه، کمالات ثانویه.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۱۰/۱۹ تاریخ تصویب: ۱۳۹۳/۲/۲۵

۲. پست الکترونیک: mahdiye.tabatabae@yahoo.com

۳. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): Hagi@ferdowsi.um.ac.ir

مقدمه

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.^۱

در این جستار در پی تبیین نفس و نسبت آن با بدن در ارسطو و ابن‌سینا هستیم. ارسطو با دیدگاه ماده‌انگارانه‌ی خود و به عنوان فیلسوفی طبیعت‌گرا به این مسأله پرداخت و بنابراین به نتایجی رسید که جایگاهی برای جاودانگی نفس پس از بدن نتوانست قائل شود. وی نفس را صورت بدن می‌داند که در ترکیب اتحادی با بدن قرار دارد، بنابراین با از بین رفتن بدن، نفس نیز از بین می‌رود. در مقابل ابن‌سینا به عنوان فیلسوف مسلمان و با مبانی اسلام، به شکلی این مسأله را مطرح کرد که نه تنها نفس را به عنوان جوهری مستقل از بدن مطرح کرد، بلکه قائل بود که نفس می‌تواند پس از مرگ به حیات خود ادامه داده و جاودان باشد. در این جستار به تبیین مسأله‌ی نفس و نسبت آن با بدن نزد ارسطو و ابن‌سینا می‌پردازیم.

نفس در فلسفه ارسطو

در نظام فلسفی ارسطو میان مفهوم‌های «نفسانی» (= روانی) و «آلی» و «زنده» یا ذی حیات ارتباط بسیار نزدیک وجود داشت و او «جسم طبیعی آلی» را «موجود زنده بالقوه» نامید، و نفس را انتلیخیا یا تحقق فعلی آن موجود زنده‌ی بالقوه یا موجود آلی دانست. ارسطو نفس را این‌گونه تعریف کرد: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است».^۲

برای شرح این تعریف باید معانی هر کدام از اجزاء تعریف را چنان که ارسطو آورده بود روشن ساخت. جسم طبیعی به اصطلاح ارسطو در مقابل جسم صناعی و جسم تعلیمی قرار دارد.

۱. احمدی زاده، حسن، «مقایسه دیدگاه ابن‌سینا، ارسطو در بهره ماهیت نفس و نتایج این دیدگاه‌ها در زندگی پس از مرگ»، فصلنامه/اندیشه دینی، سال هشتم، ۱۳۹۱ش، ص ۱۴۷.

۲. ارسطو، درباره نفس، ترجمه علی مراد داوودی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ش، ص ۴۱۲.

صفت آلی که برای جسم آمده است به این معناست که جسم دارای آلاتی باشد که هر کدام از آن‌ها برای فعالیت خودداری غایتی است، یعنی جسم باید مرکب از اجزاء غیر متشاکلی باشد که هر کدام از آن‌ها عمل خاص خویش را دارد. چنین جسمی آماده برای حیات است، یعنی قابل آن است که بتواند زندگی کند، ولی هنوز این استعداد و قابلیت در او ظهور نکرده و به کار نیفتاده است. این معنا همان است که به حیات بالقوه، تعبیر می‌شود و در واقع به اصطلاح ارسطو جسم آلی، جسمی است که دارای حیات بالقوه است، این هر دو به یک معناست و منظور از حیات از نظر ارسطو بالقوه است که جسم تغذی کند و نمو یابد و خود به خود فساد پذیرد.

در این جا مقصود از جسم، جسمی است که دارای صفت معینی است. یعنی جسم ذی حیات است، جسم با نفس یکی نیست.^۱ زیرا که جسم ذی حیات محمول موضوعی نیست بلکه آن خود حامل و ماده است.^۲

در نتیجه، نفس بالضروره جوهر است، بدین معنا که صورت برای جسمی طبیعی است که دارای حیات بالقوه است. اما جوهر صوری کمال است.^۳ کمال بدین معناست که آن شروط مادی که حیات جسم آلی مقتضی آن‌هاست تحقق یابد و تحقق آن‌ها این حیات بالقوه را فعلیت بخشد و چون جسم به آن مرحله رسد، یعنی حیات در آن فعلیت یابد، گوییم که دارای نفس گردید. در واقع جسم آلی تمام اوصاف لازم را برای این‌که بتواند

۱. مفاد استدلال ارسطو این است که جسم جوهر است. و در میان اجسام، اجسام طبیعی را می‌توان جوهر نامید. اما این اجسام طبیعی که جوهر هستند، اما بعضی از آن‌ها دارای حیات، یعنی دارای نفس است (زیرا که حیات و نفس مترادف است)؛ پس اجسام طبیعی ذی حیات نیز جوهر خواهند بود. چون جوهر، گاهی به معنای ماده و گاهی به معنی صورت و گاهی به معنای شیء مرکب از ماده و صورت می‌آید. اینک می‌خواهد ببینیم که جسم طبیعی ذی حیات به کدام یک از این معانی، جوهر است. جوهر به معنای ماده نیست، زیرا که ماده تعین ندارد، و به معنای صورت هم نیست، زیرا که صورت محض فارغ از هرگونه جسمانی است. پس ناچار از نوع دیگر جوهر، یعنی جوهری مرکب از ماده و صورت خواهد بود. اما جسم ذی حیات، مرکب از جسم به معنای اخص و ذی حیات است. پس جسم ذی حیات را با خود حیات، که همان نفس است اشتباه نباید کرد.

۲. جواب از ایراد مقدری است، و آن این‌که، چون حیات، محمول ذاتی برای موضوع خویش، یعنی برای جسم ذی حیات است و جزء معینی از این موضوع خود محمولی برای همان موضوع خواهد بود، حیات را نمی‌توان از جسم متمایز دانست. ارسطو پاسخ داد که جسم ذی حیات کلاً موضوع است و چیز دیگری جز موضوع یا به عبارت دیگر، جز ماده نیست، پس حیات یا نفس که صورت است، کاملاً از جسم متمایز می‌شود.

۳. ارسطو، درباره نفس، ترجمه علی مراد داوودی، تهران، انتشارات حکمت، ص ۴۱۲.

حیات یابد حائز است و در این اوصاف تنها جنبه تشریحی، که بدن مرده نیز واجد آن است، معتبر نیست، بلکه علاوه بر آن، جنبه‌ی وظایف الاعضایی نیز اعتبار دارد. چنین بدنی به منزله ماشینی است که قابلیت به کارافتادن را برای بدن حاصل کند و این قابلیت دوم همان است که ارسطو کمال اول جسم نامید و نام آن را نفس گذاشت.

فعلیت دارای دو مرحله است: مرحله‌ی اول مانند علمی است که شخص را حاصل است ولی هنوز به کار نمی‌رود؛ اما اگر چنین علمی به کار افتد، یعنی مثلاً شخص عالم، تفکر علمی دارد. این نشانه آن است که او دارای تفکر است و قدرت تفکر دارد. آن را آغاز کند و به کار اندازد، به درجه‌ی کامل‌تر و بالاتری از فعلیت می‌رسد.

مرحله اول فعلیت همان است که در تعریف ارسطو به نام کمال اول آمده که مرادف با «قوه‌ای که تعیین یافته» یا «فعلی که به کار نیفتاده است» می‌باشد. بدین ترتیب نفس فعل اول یا کمال اول برای جسم زنده است، اما به کار رفتن قوای آن کمال ثانی یا فعل اکمل است. کسی که در خواب است حیات او مرحله‌ی اول فعلیت را حائز است، یعنی چنین کسی دارای نفس است، منتهی قوای نفس او، غیر از قوه‌ی نباتی، در حال سکون است. حیات بالقوه، ماده‌ای است که حیات بالفعل، یعنی کمال اول حیات، صورت نفس است. نسبت نفس به جسم مثل برندگی به تبر یا مثل بینایی به چشم است. به تعبیر خود ارسطو، هرگاه تبر جسم طبیعی آلی بود برندگی او را نفس او می‌دانستیم. وقتی که نفس صورت بدن یا فعلیت قوه‌ی بدن باشد، بر طبق قاعده‌ی وحدت عمل سه‌گانه آن را هم علت صوری، هم علت غایی و هم علت فاعلی نسبت به تمام احوال و تغییراتی که بدن حاصل آن‌هاست، اعم از تغییرات مکانی یا کیفی یا کمی باید شمرد.^۱

بنابراین

۱. نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است.
۲. تأکید می‌شود که نفس از جسم جدایی‌ناپذیر است.
۳. اگر عقل فعلیت برای هیچ بدنی نباشد از مابقی نفس آن را استثناء می‌کنیم. به هیچ وجه تجرد برای نفس باقی نمی‌ماند و به این سبب بر نقص تعریف می‌شود. این مسأله ارسطو قرین ابهام است که اگر نفس صورت بدن است چرا و چگونه عقل داخل در این مفهوم نمی‌شود و بین عقل و قوای نفسانی چه نسبتی وجود دارد.

۱. داوودی، علی مراد، عقل در حکمت مشاء، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۷ش، ص ۳۷.

ارتباط نفس و بدن در فلسفه ارسطو

ارسطو با دقت خاص خود و با اصرار تمام، بر نظریاتی تاخت که در اساس با نظریه‌ی خود او بسیار نزدیک بودند، و کوشید تا نظریه‌ی خود را از عقایدی که با آن قرابت دارند ولی عین آن نیستند جدا سازد. این کوشش گاهی سبب شد که در عقیده‌ی خود او درباره‌ی نفس، دوگانگی، بیش از آن چه براستی وجود دارد، نمایان گردد.^۱

ارسطو مطرح کرد: آیا برای نفس صفات و افعالی می‌توان یافت که خاص آن باشد، یا تمام احوال نفس به موجود زنده‌ای که مرکب از نفس و بدن است تعلق دارد؟ در صورت نخستین نفس وجودی مستقل خواهد داشت یا لااقل از آن لحاظ که دارای چنان افعالی است استقلاللی برای آن متصور خواهد بود، اما در صورت دوم استقلاللی که برای نفس قائل می‌شویم تنها جنبه‌ی انتزاعی و منطقی خواهد یافت، چنان که خواص ریاضی اجسام را از خواص طبیعی آن‌ها منتزع می‌کنیم و جداگانه تصور می‌نماییم، ولو در عالم واقع مفاهیم ریاضی را وجودی جدا از اشیاء طبیعی نباشد.^۲

بسیاری از امور نفسانی چنین است. یعنی چنان با بدن تلازم دارند که تفکیک آن‌ها از یکدیگر ممکن نیست. ظهور هر حالتی در نفس مستلزم ظهور حالتی معین در بدن است. به همین سبب در تبیین یکی از احوال نفسانی به بیان علت عقلی آن که به منزله‌ی غایت و صورت است نمی‌توان اکتفا کرد. بلکه علاوه بر آن، باید حالت بدنی را نیز که مقارن با ظهور آن کیفیت نفسانی است ملحوظ داشت و در تبیین و تعریف آن کیفیت وارد ساخت. این نظریه را که احتمالاً مبدع آن فیولائوس^۱ است، در هنگام بررسی رساله‌ی *فایدون افلاطون*، به دقت آزمودیم و آن را به این جمله، که هسته‌ی واقعی آن نظریه است، برگرداندیم، «فرایندهای روانی، نتیجه فعالیت عوامل بدنی هستند». شباهت این جمله با جمله‌ی ارسطو، که گفت: «نفس، انتلخیای جسم طبیعی آلی است» آشکار است. معنای هر دو جمله و هم‌چنین این جمله ارسطو که «نفس چیزی از بدن است» این است که فرض وجود شی‌ای

1. Aristotle, *On youth, Life and Death and Respiration*, ros translation, Axford, 1995, p.201.

۲. همو، *الاشارات و التنبيهات*، شرح نصیرالدین طوسی، شرح الشرح قطب‌الدین رازی، قم، انتشارات بلاغ،

خاص، ماوراء طبیعت و غیر جسمانی به عنوان حاصل و مولد اعمال ووظایف روانی، فرضی نادرست است.^۱

مثلاً در تبیین خشم تنها نمی‌توان گفت که حالتی است که برای حمله و انتقام در نفس ما پدید می‌آید، بلکه باید تغییری را که مقارن این حالت در قلب ما و حرارت بدن ما حاصل می‌شود بر این بیان افزود و متمم آن گردانید. همین امر است که علم نفس را جزئی از علم طبیعت می‌سازد،^۲ ارسطو به اندازه‌ای در بیان ملازمت نفس با بدن اصرار ورزیده بود که می‌توان بعضی از اقوال او را چنین تعبیر کرد که گویی تقدم و اصالت با احوال بدنی است و افعال نفس تابعی از این احوال متغیر است. زیرا او گفت که اگر شروط بدنی که مقارن با بعضی از عواطف مانند خشم یا ترس است تحقق یابد خود آن عواطف نیز به ظهور رسند و این در وقتی است که علل روحی برای ظهور آن‌ها بسیار ضعیف یا اصلاً معدوم باشد.^۳

اما باید دانست که از نظر ارسطو، نفس صورتی برای بدن است. صورت هرچیزی غایتی برای آن است و علت صوری که همان علت غایی است تقدم بر علت مادی دارد. نفس مقدم بر بدن است. هرگونه ترکیب مادی که فراهم می‌آید برای وصول به غایتی است و هرگونه تغییر به اقتضای همان غایت است.^۴

در نتیجه،

۱. اوضاع و احوال بدنی با تحریک غایی نفس تبیین می‌شود، یعنی نفس محرک حقیقی قابلیت بدن و تغییرات حاصله در آن است.

۲. مطالعه‌ی طبیعت زنده را از جهت نفس آغاز کرد که علت صوری است نه از جانب بدن که علت مادی است.

نمی‌توان به جدایی نفس و بدن قائل بود. زیرا هر صورتی با ماده قریب خود تشکیل شیء واحدی را می‌کند. منتهی ماده بالقوه همان شیء است و صورت بالفعل همان شیء است. بنابراین نفس و بدن با یکدیگر موجود زنده‌ای از نوع معین را به وجود آورند، بحث مربوط به این که نفس و بدن چگونه با یکدیگر اتحاد می‌یابد، موردی ندارد.

۱. تئودور، گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵ش ج ۳، ص ۱۴۰۱.

2. Kenny, Anthony, *Aquinas and Being*, Oxford University Press Inc, 2002, p.58.

۳. ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، شرح نصیرالدین طوسی، شرح الشرح قطب‌الدین رازی، صص ۲۵-۱۹.

۴. داوودی، علی مراد، عقل در حکمت مشاء، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۷ش، صص ۱-۳۰.

نفس انسان نیست که «من» او را تشکیل می‌دهد. بدن انسان مانند سایر اشیاء محسوس، جنبه خارجی نسبت به نفس او ندارد، بلکه این دو با یکدیگر در اتحاد طبیعی است. بنابراین عقیده‌ای نظیر عقیده‌ی دکارت که وجود نفس را اولین امر یقینی برای انسان دانست که حتی وجود بدن را امری تبعی شمرد و تعقل را موقوف به نفس انگاشت، به نظر ارسطو، صحیح نمی‌تواند بود. از همین رو است که به قول ارسطو، هر صورت نوعیه‌ای جز به ماده‌ای که خاص آن صورت است تعلق نمی‌گیرد، اگر چه در افراد یک نوع شاید چنین نباشد، یعنی اختلافاتی که از فردی به فرد دیگر در احوال ماده به ظهور می‌رسد موجب تغییر صورت نوعیه در آن‌ها نمی‌گردد. پس نوع خاصی از نفس همواره با بدن خاص آن نوع متلازم است. به همین سبب اعتقاد به وجود نفس مجرد از بدن و اعتقاد به امکان حلول نفس در ابدانی که از انواع مختلف است، چنان که قبلاً گفتیم، درست نیست.

اگر موجود زنده بمیرد، بدن او از میان می‌رود. یعنی ماده‌ی این موجود، کیفیتی را که مولد ترکیب آلی مخصوص متناسب با غایتش است و حیات را در او پدیدار ساخت از دست می‌دهد. هم‌چنین با مرگ موجود زنده و زوال ترکیب بدنی، نفس این موجود، یعنی قدرت عامله و صورت نوعیه‌ی او نیز دیگر وجود ندارد.

بنابراین نفس و بدن هر دو با هم به وجود می‌آید و هر دو با هم از میان می‌رود. زیرا نفس را در همان حال که صورت بدن است مجرد و مفارق از آن به شمار آورد. این نظریه ارسطو او را به سختی گرفتار کرد.

بعضی معتقد بودند که نفس نوعی از ایتلاف^۱ است، زیرا ایتلاف امتزاج و ترکیب اضداد است. بدن هم مرکب است از اضداد. این نظر مشهور که در محاوره‌ی فیدن مورد بحث قرار گرفت و در کتاب درباره نفس ارسطو نیز ذکر شد، مبتنی بر این است که اجتماع عناصری که بدن را پدید آورده است، خاصه وجه ترکیب این عناصر و طرز مخالفت آن‌ها با یکدیگر، چنان است که ایتلاف و توافقی در این ترکیب پدید می‌آید و همین ایتلاف اجزاء بدن است که نفس نام می‌گیرد.^۲

ایتلاف عبارت است از نسبتی معین یا ترکیبی از اشیاء ممزوج است و نفس نه این می‌تواند بود و نه آن. به علاوه، تحریک ناشی از ایتلاف نیست، بلکه ناشی از نفس است.

1. Harmony

۲. داوودی، عقل در حکمت مشاء، ص ۳۳.

اجمالاً تمام فلاسفه آن را صفت اصلی نفس می‌دانند.^۱ اما منظور ارسطو از وحدت نفس و بدن تأیید این عقیده نیست. چه ایتلاف اجزاء بدن نسبت به ترکیب آن‌ها امر بعدی و تبعی است. و حال آن که نفس مانند هر صورتی علت غایی ماده‌ی خویش است و نسبت به آن تقدم دارد. نفس نیرویی است که ترکیب خاص بدن را نتیجه می‌دهد. بنابراین نفس، با وجود ملازمت و اتحادی که با ترکیب بدن دارد، ایتلاف و توافق حاصل از این ترکیب نیست، بلکه صورت آن یعنی علت غایی آن است.^۲

نفس در فلسفه ابن‌سینا

ابن‌سینا موضوع نفس را در حکمت طبیعی مطرح کرد و علت این امر را نیز آن دانست که ذات حیوان و نبات از دو چیز مرکب است؛ نفس که صورت محسوب می‌شود و جسم که ماده به شمار می‌رود. وی معتقد بود نفس امر واحدی است. مفیض قوا به بدن و قوا که هر یک اختصاص به فعل خاصی دارند به عنوان واسطه و آلت در افعال نفس مورد استفاده قرار می‌گیرند. اما فاعل حقیقی جمیع افعال، خود نفس است. شیخ در شفا هنگام برشمردن مذاهب مشهور در امر نفس، به مذهب مذکور به عنوان رأی مختار خود اشاره می‌کند.^۳ در تعلیقات بر خلاف بعضی مشائین که قوا را در ادراک مستقل می‌دانند، مطلق ادراک را فعل نفس شمرد.^۴ در اشارات تأکید کرد که اصل جمیع قوا- اعم از مدرکه و محرکه- نفس است.^۵

در حکمت مشاء، نفس به صورت اشتراک لفظی هم بر نفوس ارضی (عالم تحت قمر) و هم بر نفوس سماوی (عالم فوق قمر) اطلاق می‌شود؛^۶ ابن‌سینا نفس را مبدأ حرکت دانست و به نفس فلکی و نباتی و حیوانی و در آخر به نفس انسانی قائل شد. چنان که از سایر تألیفات او بر می‌آید، مانند ارسطو نفوس نامبرده را این‌گونه تعریف کرد: «نفس کمال اول

۱. ارسطو، درباره نفس، ترجمه علی مراد داوودی، ص ۴۰۸.

۲. داوودی، علی مراد، عقل در حکمت مشاء، ص ۳۳.

۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، الطبيعيات، كتاب النفس، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ص ۳۴۲.

۴. همان، ص ۲۳.

۵. ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، ص ۳۰۶.

۶. ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح نصیرالدین طوسی، شرح الشرح قطب‌الدین رازی، ص ۲۸۹.

برای جسم طبیعی است.^۱ منظور ابن‌سینا از کمال اول این است که نفس مبدأ صدور افعال و آثاری مانند احساس و تحریک است و خود این آثار و افعال کمال ثانی جسم به شمار می‌آیند و جسم در این مورد به معنای ماده نیست بلکه به معنای جنس است.

جسم بر دو قسم است؛ طبیعی و صناعی. جسم طبیعی خود بر دو قسم است؛ آلی و غیر آلی. جسم آلی آن است که کمالات ثانیه آن یعنی افعال و آثار آن به وسیله آلات صدور می‌یابد. نفس کمال اول جسم طبیعی آلی است و چنین جسمی همان است که جسم زنده می‌نامیم. یعنی جسمی که مصدر افعال حیات به اعانت آلات است یا جسمی که برای آن قوه صدور این افعال به وسیله آلات حاصل است.^۲ شیخ معتقد است که نفس جوهر است، زیرا می‌تواند بدون جسم یافته شود، ولی جسم بدون نفس باقی نمی‌ماند.^۳

اما آیا این کمال اول یعنی نفس، همان حیات است یا این که مفهوم آن دو با یکدیگر مغایر است؟ معمولاً حیات را بدین معنا می‌گویند که جسم چنان باشد که افعال منسوب به حیات مانند نمو و تغذی و غیره بتواند از آن صادر شود.^۴ بنابراین طبق این تعریف می‌توان نفس را از دیدگاه ابن‌سینا این‌گونه تعریف کرد: نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه است. این تعریف حاکی از نفس به معنای جنس آن است. زیرا نفس جنسی است مشتمل بر چند قسم نباتی و حیوانی و فلکی.

نفس به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه» نفوس عالم تحت قمر - اعم از نبات و حیوان و انسان - را در بر می‌گیرد. ابن‌سینا در *طبیعیات نجات* بیان کرد که نفس به‌عنوان جنسی واحد و مشترک به سه قسم تقسیم می‌شود. با توجه به این سه قسم، او تعریف هر یک از نفوس نباتی، حیوانی و انسانی را چنین ارائه کرد:

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 ادراک جزئیات و حرکت ارادی است.

۱. ابن‌سینا، *النجات*، به اهتمام مصطفی افندی المکاوی و الشیخ محیی‌الدین الصبری، ص ۱۵۳.

۲. ابن‌سینا، *الشفاء*، زیر نظر ابراهیم مدکور و غیره، ص ۱۵.

۳. همان.

۴. حنا الفاخوری، خلیل الجر، *تاریخ فلسفه اسلامی در جهان اسلامی*، ج ۲، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، انتشارات فرانکلین، ۱۳۵۸ش، ص ۴۷۰.

«نفس انسانی» کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، از آن جهت که ناطق است و دارای استنباط رأی و مدرک کلیات است.^۱

ابن سینا در مباحث علم النفس خود، هم روش تحلیلی را به کار برد و هم روش ترکیبی. او در روش تحلیلی، ضمن عنوان‌بندی کامل به ذکر همه‌ی بخش‌های این علم پرداخت و در ترکیبی، اعمال و وظایف نفسانی را به ترتیب از ساده‌ترین آن‌ها و نزدیک‌ترین‌شان، فطرت و غریزه تا کامل‌ترین و نمودارترین آن‌ها مورد بحث قرار داد. وی قصد داشت میان وظایف نفسانی رابطه‌ای منطقی ایجاد کند، به طوری که وظیفه یا کارکرد که در درجه پایین‌تر قرار دارد، در ضمن وظیفه و یا کاری که در درجه بالاتر است یافت شود و هر مرتبه‌ی فروتری در خدمت مرتبه‌ی فراتر باشد. به شیوه‌ای که وظایف بالاتر واجد وظایف پایین‌تر بوده و بر آن‌ها سمت ریاست داشته باشند.^۲

نسبت نفس با بدن در دیدگاه ابن‌سینا

تعریف ابن‌سینا حدی نیست که بیانگر ماهیت نفس باشد؛ بلکه توصیفی از نفس است که از حیث نسبت آن با بدن بیان شده است. از همین‌رو حکمای مشاء بحث از نفس را در مباحث طبیعیات مطرح کردند. بنابراین آنان واژه نفس را برای دلالت بر ماهیت نفس وضع نکردند؛ 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 بگیریم و از روی این جنس به تعریف آن مبادرت کنیم. چراکه جوهر جزء عقلی ندارد و از این‌رو نمی‌توان جنسی برای آن قائل شد.^۳ از آن‌جا که افعال نفس در بدن یا به‌وسیله آن به ظهور می‌رسد، می‌توان گفت نفسی که ابن‌سینا آن را تعریف کرد، تدبیرکننده افعال بدن است. از این‌رو ضابطه‌ای که او در تعریف نفس بیان کرد، مشتمل بر ذکر جسم یا به‌عبارت‌دیگر، مشتمل بر ذکر بدن است. از نشانه‌های این نسبت آن است که با پدید آمدن احوالی مانند کراهت، محبت، اندوه، شادی و

۱. ابن‌سینا، *النجاة*، به اهتمام مصطفی افندی المکاوی و الشیخ محیی‌الدین الصبری، صص ۲۲۰ و ۳۱۹.

۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء، الطبیعیات*، کتاب النفس، تحقیق حسن حسن زاده آملی، صص ۳۱-۳۰.

۳. ابن‌سینا، *الطبیعیات (شفا)*، تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید، ص ۹.

ترس که جنبه نفسانی دارد، در احوال مزاج آدمی نیز دگرگونی رخ می‌دهد.^۱ برای نمونه، عمل تغذیه در اثر اندوه دچار اختلال می‌شود و همین عمل در اثر شادی قوت می‌پذیرد؛^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.^۳ جسم انسان در نظر بو علی ماده مرده‌ای نیست که حیات بر آن افزوده شده باشد. حیات سراسر عالم را فرا گرفته و این حیات از خالق عالم که مبدأ همه نیکی‌ها است سرچشمه می‌گیرد. این اصل حیات نه تنها در انسان و حیوانات و نباتات تجلی کرده است بلکه تمام موجودات را سوای عناصر اربعه در دامن خود فرا گرفته است. فقط چهار عنصر فاقد حیات است و حجم آن‌ها به نظر بوعلی ناچیز است مخصوصاً در مقایسه با افلاک.

معمولاً حیات را بدین معنا می‌گیرند که جسم چنان باشد که افعال منسوب به حیات مانند نمو و تغذی و غیره بتواند از آن صادر شود. اما جسم برای این‌که چنین باشد، یا محتاج شیء دیگری غیر از خودش است، چنان‌که کشتی برای این‌که مصدر منافع تجاری باشد محتاج وجودی غیر از خود کشتی به نام ملاح است و پیداست که در این صورت نفس به معنای حیات نمی‌تواند بود. یا محتاج شیء دیگری نیست، چنان‌که شیء گرم به سبب حرارتی که در خود آن است می‌تواند اشیاء دیگر را بسوزاند. اگر حیات چنین باشد به سبب ظاهر با نفس یکی است ولیکن در واقع چنین نیست.^۴ بنابراین نفس را از آن جهت که کمال جسم یا بدن است مدبر آن شناختیم و نه جوهر ذات آن را و از این روست که از نفس در طبیعیات بحث می‌شود. می‌دانیم که در طبیعیات از آن جهت از نفس بحث می‌شود که علقه‌ای به ماده و حرکت دارد و این حیث جهت اضافی نفس است.^۵

ابن‌سینا نفس را کمال بدن دانست. وی با تقسیم کمال به کمال اول و ثانی، بیان کرد که کمال اول آن است که نوع به سبب آن به صورت فعل نوعیت می‌یابد، مثل شکل برای

۱. احمدی زاده، حسن، «مقایسه دیدگاه ابن‌سینا، ارسطو در بهره ماهیت نفس و نتایج این دیدگاه در زندگی

پس از مرگ»، فصلنامه/اندیشه دینی، سال هشتم، ۱۳۹۱ش، ص ۱۵۶.

۲. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، شرح نصیرالدین طوسی، شرح الشرح قطب‌الدین رازی، ص ۳۰۷.

۳. همان، ص ۱۹۲.

۴. داوودی، علی مراد، عقل در حکمت مشاء، ص ۲۷۴.

۵. فعالی، محمد تقی، ادراک حس از دیدگاه ابن‌سینا، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶ش، ص ۱-۵۰.

شمشیر و کمال ثانی امری است که در فعل و انفعال خود تابع نوع شیء است، مثل بریدن برای شمشیر و فکر و احساس برای انسان.^۱

بوعلی درباره بهتر بودن کاربرد صورت یا کمال در تعریف نفس، نفس را صورت و صورت را کمال دانست نوشت:

تعریف نفس به کمال بهتر است؛ زیرا هر صورتی کمال است، اما هر کمالی صورت نیست. مثلاً سلطان کمال شهر است اما صورت آن نیست. بنابراین کمال‌های مفارق (نفس)، در حقیقت صورت ماده و فی‌الماده نیستند؛ زیرا صورت منطبق در ماده و قائم به آن است. البته مگر این که قرارداد شود که به کمال نوع، صورت نوع گفته می‌شود.^۲

در واقع ابن‌سینا نفس را مانند ناخدایی می‌داند که کشتی‌اش را رهبری می‌کند؛ همان‌طور که کشتی بدون ناخدا نمی‌تواند به مسیر خود ادامه دهد، بدن هم بدون نفس نمی‌تواند به فعالیت خود ادامه دهد.

نتیجه

ارسطو و ابن‌سینا به عنوان دو فیلسوف مشاء، از دو زاویه خاص و با دو نگرش خاص به مسأله‌ی نفس و نسبت آن با بدن درنگریستند. ارسطو به عنوان فیلسوفی طبیعی و به شکلی ماده‌انگارانه و زیست‌شناسانه به این مسأله پرداخت. به همین دلیل جایگاه برتری برای نفس نسبت به بدن قائل نشد. در ابتدا ارسطو به جدایی نفس و بدن معتقد بود، اما در آخر به وحدت جوهری نفس و بدن معتقد شد، زیرا از این طریق توانست غایت درونی موجود زنده را تبیین کند. اما نفس به‌عنوان جوهری مستقل از ماده مطرح نشد و او نتوانست نظریه‌ای متقن در باب نفس و بدن ارائه کند. از نظر وی نفس و بدن در ترکیب با هم جوهر مستقلی را شکل می‌دهند که دارای کمالات و کارکردهایی است و بنابراین با از بین رفتن بدن، نفس نیز از بین می‌رود.

اشکالاتی در این زمینه به ارسطو وارد می‌شود. وی نفس را تنها کمالات اولیه و بالقوه بدن می‌نامد که با از بین رفتن بدن این کمالات نیز از بین می‌رود، اما پرسشی که در این جا

۱. ابن‌سینا، *النجاة*، به اهتمام مصطفی افندی المکاوی و الشیخ محیی‌الدین الصبری، ص ۱۰.

۲. همان.

مطرح است این است که کمالات بالقوه‌ای که ارسطو آن‌ها را نفس می‌نامد، مادی‌اند یا مجرد؟ اگر بگوییم مادی است دوباره این پرسش مطرح می‌شود که وجه تمایز آن از بدن چیست؟ اگر بگوییم مجرد است می‌توان گفت که پس نفس می‌تواند با از بین رفتن بدن به حیات خود ادامه دهد.

ابن‌سینا با تبعیت از ارسطو در اصل تعریف نفس، دست به ابتکارهایی زد تا مشکلاتی را که گریبان‌گیر ارسطو بود را نداشت. ابن‌سینا به عنوان فیلسوفی الهی و با گرایشات دینی‌اش، نفس و بدن را به عنوان دو جوهر مستقل از هم در نظر گرفت و بیان کرد که تمام کمالاتی که بدن دارد به واسطه‌ی نفس است. نفس را جوهری ذاتاً مجرد دانست که در عین این‌که در آن اثر می‌گذارد از آن اثر نیز می‌پذیرد. در واقع از نظر ابن‌سینا نفس، مبدأ کمال بدن و مفارق از آن است. بنابراین نفس مدبر بدن است و بدن بدون نفس نمی‌تواند به فعالیت‌های خود ادامه دهد.

در واقع ارسطو با اتخاذ نگرش هیلومورفیستیک (ترکیب جسم از هیولی و صورت = اتحاد ماده و صورت) به نسبت نفس و بدن نتوانست از عهده تبیین حیات پس از مرگ به خوبی برآید. زیرا در صورت ترکیب اتحادی نفس و بدن، باید با مرگ، نفس هم به پایان برسد. در نتیجه دیگر جایی برای بقاء پس از مرگ باقی نمی‌ماند. اما ابن‌سینا علی‌رغم پذیرفتن بسیاری از مبانی ارسطو در نفس‌شناسی، با تفکیک مقام ذات نفس از مقام فعل آن توانست به خوبی حیات اخروی را تبیین کند. ابن‌سینا در نهایت دارای این باور شد که نفس در ذات خود، جوهری بسیط و فناپذیر است و سبب بقا و جاودانگی نفس پس از مرگ است.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء، الطبيعيات، کتاب النفس*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ش.

همو، *الشفاء*، زیر نظر ابراهیم مدکور و غیره، قاهره، مطبعة امیریه، ۱۹۵۳.

همو، *النجاه*، به اهتمام مصطفی افندی المکاوی و الشیخ محیی‌الدین الصبری، بی‌تا، قاهره، جامعه القاهرة.

همو، *الاشارات و التنبيهات*، شرح نصیرالدین طوسی، شرح الشرح قطب‌الدین رازی، قم، انتشارات بلاغه، ۱۴۰۳ق.

- همو، *الاشارات و تنبيهات*، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۳۷۸ش.
- همو، *الطبیعیات (شفا)*، تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید، قاهره، جامعه القاهرة، ۱۳۸۰ش.
- همو، *دربارۀ نفس* (ترجمه کتاب احوال النفس)، به اهتمام مرحوم دکتر موسی عمید، تهران، انتشارات انجمن نشر آثار ملی، ۱۳۳۰ش.
- ارسطو، *دربارۀ نفس*، ترجمه علی مراد داوودی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ پنجم ۱۴۱۳ق/۱۳۸۹ش.
- احمدی زاده، حسن، «مقایسه دیدگاه ابن سینا، ارسطو در بهره ماهیت نفس و نتایج این دیدگاه در زندگی پس از مرگ»، فصلنامه/ندیشه دینی، سال هشتم، ۱۳۹۱ش.
- تئودور، گمپرتس، تئودور، *متفکران یونانی*، ج ۲ و ۳، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵ش.
- حنا الفاخوری، خلیل الجر، *تاریخ فلسفه اسلامی در جهان اسلامی*، ج ۲، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، انتشارات فرانکلین، ۱۳۵۸ش.
- داوودی، علی مراد، *عقل در حکمت مشاء*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۷ش.
- فعالی، محمد تقی، *ادراک حس از دیدگاه ابن سینا*، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.

Aristotle, *On Youth, old age, Life and Death and Respiration*, ros translation, Oxford, 1995.

Kenny, A., *Aquinas and Being*, Oxford University Press Inc., 2002.