

انسان - که کمیت‌پذیر نیست - تعبیر صحیحی نبوده، برخی به جای واژه‌ی «جزء» واژه‌های «قوه» یا «نیرو» را به کار برده و نفس را دارای سه قوه، سه نیرو یا سه کارکرد دانسته‌اند:

۱- جزء عقلانی؛ گاهی افلاطون این جزء را جز استدلالگر نیز می‌نامد. به واسطه‌ی این جزء انسان به جهان علم و معرفت راه پیدا می‌کند.

۲- جزء با اراده، یا جزء با همت یا جزء با نشاط (البته نشاط در اینجا به معنای فعالیت ارادی است).

۳- جزء آرزومند یا جزء میل‌کننده یا به تعبیر بعضی جزء شهوانی نفس انسان. خود افلاطون گاهی این جزء را جزء خواهان تغذیه و تولید مثل می‌نامد. به نظر افلاطون هر یک از این سه جزء فضیلت خاصی دارد.

فضیلت جزء عقلانی حکمت یا فرزانه‌گی است و فضیلت متناظر با جزء با اراده همت، شجاعت و دلیری و فضیلت جزء آرزومند، عفت<sup>۳۱</sup> و خویشتن‌داری<sup>۳۲</sup>. معمولاً در کتاب‌های تاریخ فلسفه نظریه‌ی سه جزئی نفس را در ابتدا به افلاطون نسبت می‌دهند؛ ولی در بررسی مطلب توضیح می‌دهند که این نظر از فیثاغورس به ارث رسیده است.<sup>۳۳</sup>

#### ۷-۵- تفاوت نظریه‌ی فیثاغورس با نظریه‌ی افلاطون

به نظر می‌آید تفاوت‌هایی بین دو دیدگاه فیثاغورس و افلاطون وجود داشته باشد:

۱- نظریه‌ی فیثاغورس نوعی سنخ‌شناسی انسان است. فیثاغورس فارغ از این که انسان دارای نفس یا روح باشد یا نه، روح و نفس مجرد باشد یا مادی،<sup>۳۴</sup> انسان‌ها را سنخ‌شناسی کرده است. حتی اگر کسی مادی‌گرا باشد و مجرد نفس و روح را منکر باشد، می‌تواند نظریه‌ی فیثاغورس را بپذیرد؛ ولی نظریه‌ی افلاطون به این معنا است که اولاً انسان افزون بر بدن دارای نفس و روح است و ثانیاً روح و نفس ماده و مادی نبوده و مجرد است و ثالثاً روح و نفس دارای سه کارکرد است؛ به دیگر بیان نظریه‌ی افلاطون دارای پیش‌فرض مجرد روح است.





۲ فیثاغورس تاکید بسیار دارد که اسان اراد اسب هر یک ار این سه میل را برگزیند. او می‌گوید هر انسانی باید در زندگی یکی از این سه سنخ را برگزیند؛ یا عاشق حکمت باشد یا عاشق موفقیت یا عاشق لذت.<sup>۳۵</sup>

۳- در نظریه‌ی افلاطون باید بین سه جزء یا سه قوه‌ی نفس نوعی اعتدال برقرار کرد. او نمی‌گوید که دو تا از قوا را به سود قوه‌ی دیگر تعطیل کنیم؛ به نظر او حق هر یک از قوا باید ادا شود. انسان باید طالب نوعی هم‌آهنگی در روح باشد؛ و این هم‌آهنگی متوقف است بر این که حق هر یک از این قوا به خوبی ادا شود؛ یعنی بین اجزا و قوای نفس اعتدال برقرار شود. عدالت در این‌جا به معنای تساوی نیست؛ بلکه به این معنا است که حق هر یک را رعایت کنیم؛ چرا که حق هر کدام با حق دیگری متفاوت است. بیشترین سهم و حق را باید برای جزء عقلانی نفس قایل بود. در مرحله‌ی بعد جزء باهمت، حق و سهم می‌برد و در آخر جزء شهوانی و آرزومند؛ به عبارت دیگر دو جزء دیگر باید تحت فرماندهی نیرو و جزء عقلانی قرار گیرند. به نظر افلاطون نباید و نمی‌توان هیچ یک از دو جزء را به سود جزء دیگر کنار گذاشت. کمال مطلوب انسان هم‌آهنگی روح است؛ در حالی که در نظریه‌ی فیثاغورس انسان باید دست به گزینش زده، از سه سنخ یکی را برگزیند؛ گویی بین سه سنخ یک رابطه‌ی طولی برقرار است. انسان عاشق موفقیت، برتر و والاتر از انسان عاشق لذت و انسان عاشق حکمت فراتر از انسان عاشق موفقیت است؛ در نتیجه باید کوشید از آن دو مرحله فراتر رفت و عاشق حکمت شد.

#### ۶-۷- فلسفه و ارتباط انسان با خدا

همان‌طور که گفتیم فیثاغورس ارتباط انسان با خدا را تنها از طریق فلسفه ممکن می‌داند؛ اما باید توجه داشت به نظر او فلسفه یعنی عشق به حکمت. در زبان یونانی واژه‌ی philo به معنای دوست‌دار یا عاشق و sophia به معنای حکمت است.<sup>۳۶</sup> نخستین کسی که در تاریخ به جای آن که خود را حکیم بخواند، دوست‌دار و عاشق حکمت نامید، فیثاغورس است.<sup>۳۷</sup> او نمی‌گفت من حکیم یا سوفیست هستم؛ بلکه خود را فیلسوف یا عاشق حکمت می‌نامید.

بدین ترتیب رأی فیثاغورس را- که می‌گوید راه رسیدن به خدا فلسفه و فیلسوف شدن است- نباید چنین تلقی و تفسیر کرد که راه رسیدن به خدا





فراگرفتن و آموختن یک سلسله آرا و نظریه‌های فلسفی است. آرا و دیدگاه‌های فلسفی فلسفه نیست؛ بلکه حکمت است. او نمی‌گوید راه رسیدن به خدا حکمت است؛ بلکه می‌گوید عشق به حکمت است. طلب و اشتیاق درونی به حکمت و دانش است که شما را به خدا می‌رساند. انسان باید حقیقت‌طلب و شیفته‌ی حق باشد. این شیفتگی است که انسان را به خدا می‌رساند. حکیم بودن چندان اهمیت ندارد؛ شور و شوق درونی و اشتیاق به حقیقت و حکمت مهم‌تر است. انسان حقیقت‌طلب به خدا می‌رسد.

وانگهی چه بسا کسانی از یک جهت یا برخی جهات به حقیقت رسیده‌باشند؛ اما به خدا واصل نشده باشند. نیل به حقیقت از جهت یا جهاتی غیر از عطش درونی به حقیقت است. عطش و شور و شوق درونی به پی بردن به کنه موجودات سبب پیوند با خدا می‌شود؛ خواه به حقیقت برسیم خواه نرسیم.

چنین تفاوتی را امروزه بین «عالم» از یک سو و «روحیه‌ی علمی» از سوی دیگر قایل هستند. فراوانند عالمان و دانشمندانی که از روحیه‌ی علمی بی‌بهره‌اند و چه بسا انسان‌هایی که روحیه‌ی علمی دارند؛ تشنه‌ی حقیقت و آگاه شدن از کنه اشیا و رابطه‌ی بین آن‌ها هستند ولی عالم نیستند؛ البته اندک عالمان و دانشمندانی نیز وجود دارند که از روحیه‌ی علمی نیز برخوردارند.

روحیه‌ی علمی مستلزم وجود برخی ویژگی‌ها در انسان است؛ قوت نقادی رأی و سخن، ظرفیت و تحمل انتقاد پذیری و... از جمله‌ی این ویژگی‌ها است.<sup>۲۸</sup>

**پی نوشت ها:** پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. مصطفی ملکیان، *راهی به رهایی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت*، چاپ اول، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۱، ص ۲-۲۷۲.
۲. --، *تاریخ فلسفه‌ی غرب*، ج ۱، چاپ اول، تهران، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷، ص ۴ و ۱۰۶-۱۰۸.
۳. همان، ۱ و ۶۸-۶۹.
۴. شرف‌الدین خراسانی (شرف)، *نخستین فیلسوفان یونان*، چاپ دوم، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۳.
۵. همان، ص ۱۷۵.





۶. همان، ص ۱۷۵.
۷. محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، چاپ اول (سه جلد در یک مجلد) تهران، کتاب‌فروشی زوار، ۱۳۶۰، ص ۸؛ شرف‌الدین خراسانی، همان، ص ۱۷۵.
۸. شرف‌الدین خراسانی، همان، ص ۱۷۵-۱۷۶.
۹. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۹؛ شرف‌الدین خراسانی، همان، ص ۱۷۴.
۱۰. شرف‌الدین خراسانی، همان، ص ۱۷۶-۱۷۷؛ فردریک کاپلستون، همان، ج ۱، ص ۳۹-۴۰؛ محمد علی فروغی، همان، ص ۸.
۱۱. فردریک کاپلستون، همان، ج ۱، ص ۳۹-۴۱؛ شرف‌الدین خراسانی، همان، ص ۱۷۶-۱۷۸؛ شارل ورنر، حکمت یونان، ترجمه بزرگ نادر زاده، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۲۲؛ محمد علی فروغی، همان، ص ۸.
۱۲. مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه‌ی غرب، ج ۱، ص ۶۱.
۱۳. شرف‌الدین خراسانی، همان، ص ۱۸۲-۱۸۴.
۱۴. همان، ص ۱۸۷-۱۸۸؛ فردریک کاپلستون، همان، ج ۱، ص ۴۳؛ محمد علی فروغی، همان، ص ۸؛ شارل ورنر، همان، ص ۲۳.
۱۵. مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه‌ی غرب، ج ۱، ص ۶۱-۶۲.
۱۶. همان، ص ۶۲-۶۶؛ فردریک کاپلستون، همان، ج ۱، ص ۴۳-۴۶؛ شرف‌الدین خراسانی، همان، ص ۱۸۸-۱۹۳ و ۱۹۹-۲۰۳.
۱۷. مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه‌ی غرب، ج ۱، ص ۶۶؛ شرف‌الدین خراسانی، همان، ص ۱۹۴-۱۹۶ و ۱۹۹-۲۰۳؛ فردریک کاپلستون، همان، ج ۱، ص ۴۳-۴۴.
۱۸. جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی)، مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ابیات ۷۳۲-۷۳۵.
۱۹. مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه‌ی غرب، ج ۱، ص ۶۶-۶۷؛ شرف‌الدین خراسانی، همان، ص ۲۰۴-۲۰۵؛ محمد علی فروغی، همان، ص ۸.
۲۰. مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه‌ی غرب، ج ۱، ص ۶۷.
۲۱. فردریک کاپلستون، همان، ج ۱، ص ۴۷؛ مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه‌ی غرب، ج ۱، ص ۶۸.



۲۲. مصطفی ملکیان، *تاریخ فلسفه‌ی غرب*، ج ۱، ص ۶۸-۶۹؛ شرف‌الدین خراسانی، همان، ص ۱۷۶-۱۷۹.
23. William Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, first published, New Jersey: Humanities Press, 1996, p. 470.
۲۴. مصطفی ملکیان، *تاریخ فلسفه‌ی غرب*، ج ۱، ص ۷۰-۷۱.
25. William Reese, *ibid.*, p. 622.
۲۶. مصطفی ملکیان، *تاریخ فلسفه‌ی غرب*، ج ۱، ص ۷۲.
۲۷. همان.
۲۸. شرف‌الدین خراسانی، همان، ص ۱۸۴؛ و (William Reese, *ibid.*, p. 622).
۲۹. مصطفی ملکیان، همان، ج ۱، ص ۷۳؛ شرف‌الدین خراسانی، همان، ص ۱۸۴؛ (William Reese, *ibid.*, p. 622).
۳۰. مصطفی ملکیان، همان، ج ۱، ص ۷۴.
۳۱. در عبارت خود افلاطون به جای عدالت عفت آمده است. برخی برای پرهیز از خلط اعتدال با عدالت، واژه‌ی عفت را به کار برده‌اند (نک: مصطفی ملکیان، همان، ص ۷۵، پی‌نوشت ۴).
۳۲. افلاطون، *جمهوری*، کتاب چهارم؛ مصطفی ملکیان، همان؛ شارل ورنر، همان، ص ۹۱-۹۳؛ ویل دورانت، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خویی، چاپ دهم، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، ص ۲۴-۲۵.
۳۳. برای نمونه نک: فردریک کاپلستون، همان، ج ۱، ص ۴۸.
۳۴. شرف‌الدین خراسانی، همان، ص ۲۲۰-۲۲۱.
35. William Reese, *ibid.*, p. 622.
36. William Reese, *ibid.*, p. 573.
37. *Ibid.*
۳۸. ژان فوراستیه، *وضع و شرایط روح علمی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.



# ماهیت نفس و رابطه‌ی آن با بدن از دیدگاه

## ابن‌سینا، ملاصدرا و دکارت

دکتر علی محمد ساجدی\*

### چکیده

پرسش در باره‌ی رابطه‌ی تن و روان از پرسش‌های بنیادین در علم‌النفس فلسفی و روان‌شناسی جدید است که پاسخ به آن روشن‌گر طرز تفکر اندیشه‌وران در باب معرفت نفس می‌باشد.

وجود نفس و مغایرت آن با بدن، ماهیت نفس و مادی یا مجرد بودن آن، نحوه‌ی حدوث و پیدایش آن، چگونگی تکامل و از جمله بقا یا فنای آن، از زمره‌ی مسائلی است که دغدغه‌ی خاطر فیلسوفان بوده و هست.

این جستار کنکاشی است تطبیقی پیرامون موارد فوق از منظر سه تن از فیلسوفانی که در فلسفه، علاقمندی و آفری نسبت به موضوع نفس از خود نشان داده‌اند؛ یعنی ابن‌سینا، صدرالمتهلین شیرازی و رنه دکارت، فیلسوف فرانسوی قرن هفدهم میلادی.

در این تحقیق ضمن معرفی دیدگاه اجمالی هر یک از فلاسفه‌ی فوق، مشکلات و نقاط ضعف و قوت نظریه‌های آنان مورد بحث، مقایسه و تحلیل قرار گرفته و ربط منطقی آرایشان آشکار شده و از این ره‌گذر سیمای کلی علم‌النفس نزد هر یک ترسیم شده است.

### کلید واژه‌ها:

علم‌النفس - ابن‌سینا - ملاصدرا - دکارت - نفس ناطقه‌ی بشری - نفس

حیوانی - قوای نفس - حدوث و بقای نفس

\* عضو هیأت علمی بخش الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز



## مقدمه

دانش پیرامون نفس آدمی دانشی است دیرینه که از ابعاد گوناگون عقلی و دینی مطمح نظر و محل بحث و بررسی دانشمندان اسلامی و سایر متفکران و اندیشمندان جهان بوده است. معرفت نفس را می‌توان در ساحت‌های گوناگون به طریق زیر دسته‌بندی نمود:

۱- از نظر هستی‌شناسی؛

۲- از نظر انسان‌شناسی؛ ۱- در حوزه‌ی مطالعات دینی و عقاید مذهبی؛

۲- در حوزه‌ی اخلاق و تعلیم و تربیت اسلامی؛

۳- از جهت تطبیق با روان‌شناسی جدید.

### ۱- از نظر هستی‌شناسی

بحث از نفس بخش مهمی از مطالعات فلسفی و دانش‌های عقلی را شامل می‌گردد که مطالب مقاله‌ی حاضر عمدتاً ناظر به همین روی‌کرد معرفت‌النفس است؛ زیرا دانشمندان و فلاسفه‌ی اسلامی، متکلمان، عارفان و متصوفه، همگی، همچون سایر فیلسوفان یونانی، مصری و هندی نسبت به مسأله‌ی نفس عنایت ویژه داشته و با بسط و تفصیل در مورد وجود و ماهیت و قوای نفس سخن گفته‌اند.

### ۲- از نظر انسان‌شناسی:

از دیدگاه انسان‌شناسی نیز همواره بحث نفس در سه حوزه‌ی مهم مطالعات دینی، اخلاق و تربیت اسلامی و تطبیق با روان‌شناسی جدید مورد توجه اندیشمندان مسلمان و دیگر متفکران بوده است. در این مقاله در ابتدا مرور اجمالی بر بحث نفس در این سه حوزه خواهد شد و بعد از آن بحث هستی‌شناسی نفس آورده می‌شود.

### ۱-۲- در حوزه‌ی مطالعات دینی و عقاید مذهبی

از منظر مطالعات دینی، مسأله‌ی نفس و معاد همواره از مسائلی اساسی ادیان توحیدی به شمار می‌رفته و از جمله در فرهنگ اسلامی و در خلال آیات و روایات بسیاری، توصیه‌های مکرر در مورد بذل توجه و عنایت خاص انسان به





نفس خویش و کیفیت پرورش و تهذیب آن و شناخت و آگاهی نسبت به صفات، مراتب و درجات آن، مبارزه با عوامل رکود و انحطاط و کوشش در جهت رشد، تعالی و ارتقای آن وجود دارد؛ به گونه‌ای که منابع دینی و متون وحی، خود از سرچشمه‌های مهم کاوش پیرامون نفس انسان تلقی می‌گردد.

البته باید توجه داشت که رویکرد دین به شناسایی نفس از این جهت است که روشی برای وصول به سعادت و کمال نهایی انسان است؛ لذا دعوت آن به معرفت نفس دعوتی است طریقی و نه غایی؛ لذا از رهگذر مطالعاتی دینی می‌توان به شناخت رابطه‌ی نفس و بدن و این که نفس با بدن به لحاظ ذات مغایرت دارد و نفس از ترکیبات جسمانی خالی است، فهم و اراده از آثار نفس است و تدبیر بدن بر عهده‌ی اوست، نفس باقی و پایدار است و با موت و زوال بدن نمی‌میرد و از بین نمی‌رود، نایل آمد. این‌ها و نکات دیگر همگی نکاتی است که می‌توان از قرآن برداشت نمود. به ویژه مسأله‌ی خلود نفس و رابطه‌ی آن با اثبات معاد از دیدگاه دینی بسیار حایز اهمیت است.

## ۲-۲- در حوزه‌ی اخلاق و تربیت اسلامی

نفس<sup>۱</sup> هم موضوع علم‌النفس فلسفی است و هم موضوع علم اخلاق؛ با این تفاوت که در علم اخلاق- چنان‌که در تعریف آن گفته شده است- نفس آدمی از آن جهت که از او افعالی ارادی و اختیاری صادر می‌شود- که مشمول حسن و قبح است و به فضایل (ارزش‌ها) و رذایل (ضد ارزش‌ها) توصیف می‌گردد- مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌گیرد؛ ولی در علم‌النفس فلسفی بحث ارزشی چندان جایگاهی نخواهد داشت.

مع الوصف بسیاری از دانشمندان علم اخلاق در مبادی علم خود از علم‌النفس فلسفی سود جستند؛<sup>۱</sup> زیرا سه اصل وجود، مجرد و قوای نفس را هم‌چون اصل اختیار و اراده‌ی انسان به عنوان اصول موضوعه‌ی این علم شمرده‌اند و مسایل این علم بر پایه‌ی تقسیم قوای نفس به سه قسم عاقله، شهویه و غضبیه و بیان حدود افراط و تفریط و اعتدال آن استوار است. بدین ترتیب بسیاری از دست‌آزده‌های عقل بشری در مورد شناخت نفس و قوای آن به





منزله‌ی خوراک و توشه‌ای برای ادامه‌ی راه عالمان اخلاق و تربیت اسلامی مورد استفاده‌ی آن‌ها قرار گرفته‌است.

## ۲-۳- تطبیق با روان‌شناسی جدید

تحقیق در مبانی نظری و فلسفی روان‌شناسی و کاوش در تاریخچه‌ی آن نه تنها در بین اندیشمندان جهان و فلاسفه‌ی اسلامی بلکه در میان روان‌شناسان جدید نیز معمول بوده است؛ به گونه‌ای که مطالعات مذکور افق دید آن‌ها را گسترده‌تر نموده و آن‌ها را از یک‌سونگری متداول به طرف جامع‌نگری - که لازمه‌ی هر گونه شناخت علمی و خالی از تعصب است - رهنمون می‌گردد؛ چه، در میان آرا و نظریات پیشینیان نیز مایه‌ها و زمینه‌های پر ارزش و نسبتاً جامعی درباره‌ی برخی از مفاهیم روان‌شناسی نوین همچون تفکر، انگیزه و هیجان، ادراک حسی، رابطه‌ی میان تن و روان، روان‌شناسی ادراک، شناخت عقل و مراتب آن دیده می‌شود؛ به ویژه در علم‌النفس ابن‌سینا و از جمله در مباحث پزشکی و روان‌پزشکی او - که در کتاب *قانون* آورده است - مباحث ارزنده‌ای فراروی روان‌پزشکان امروزی قرار می‌دهد.

در مقاله‌ی حاضر به دنبال بحث پیرامون حقیقت و ماهیت نفس و اثبات وجود آن از دیدگاه چند تن از فیلسوفان بزرگ اسلامی به اختصار با آرای دکارت، فیلسوف فرانسوی، در قرن هفدهم میلادی آشنا می‌شویم. قبل از هر چیز شایسته است که جایگاه معرفتی علم‌النفس فلسفه‌ی مشای بوعلی و حکمت متعالیه صدرا معلوم گردد.

## جایگاه معرفتی علم‌النفس در حکمت مشای و متعالیه‌ی صدرا:

ابن‌سینا و شارحان او تا قبل از صدرالمتألهین شیرازی مباحث نفس را علی‌رغم اذعان به تجرد ذاتی نفس در زمره‌ی مسایل طبیعی به شمار آورده و آن را در بخش طبیعیات فلسفه قرار داده‌اند. ابن‌سینا در *طبیعیات شفا*، فن ششم، به طور مفصل و در *طبیعیات اشارات*، نمط سوم، به طور خلاصه و در رساله‌های چندی که بدین موضوع اختصاص داده؛ نظیر *رساله‌ی نفس* که خود به زبان فارسی نگاشته و رساله‌ای عربی تحت عنوان *رساله فی النفس الناطقه و احوالها* و



در کتاب نجات و سایر تألیفات خود در مورد نفس، ماهیت مجرد آن، حدوث و قدم آن، تعلق و رابطه‌ای که با بدن دارد، قوای آن، خلود و بقای آن و ... به بررسی و استدلال پرداخته‌است.

از این رو که نفس برای تدبیر و تکمیل بدن، تعلق به بدن دارد و مبدأ حرکت بدن شمرده می‌شود، ابن‌سینا ترجیح می‌دهد بحث و گفت‌وگوی پیرامون آن را در ضمن طبیعیات مطرح کند؛ چه حرکت از اهم امور طبیعی و از امهات مباحث طبیعیات است؛ در حالی که ملاصدرا بر خلاف ابن‌سینا مبحث نفس را تکمیل‌کننده‌ی علم به مبدأ می‌داند و آن را شاخه‌ای از علم الهی و الهیات فلسفه قرار می‌دهد.

صدرا- که در فلسفه‌ی خود اهمیتی حتی فراتر از حکمت مشا برای علم‌النفس قایل بود- بخش چهارم از مباحث فلسفی خود را به این دانش اختصاص داده و آن را در ضمن سفر چهارم از سفرهای چهارگانه‌ی عرفانی خویش قرار داد.

به عبارت دیگر نفس را از دو منظر کلی می‌توان ملاحظه کرد:

۱- از منظر جوهری بسیط و مجرد؛

۲- از منظر تعلق آن به بدن.

از جهت اول مطالعه پیرامون آن در حوزه‌ی الهیات و از جهت دوم در بخش مربوط به طبیعات قرار می‌گیرد.

### ابن‌سینا و تعریف نفس

لفظ نفس در فلسفه لفظی مشترک میان نفوس نباتی، حیوانی، انسانی و فلکی است که هر یک با توجه به قوای آن، افعال و آثارش تعریف خاص پیدا می‌کند؛ لیکن جنس تعریف در همه‌ی موارد یکی است؛ یعنی یک لفظ برای همه‌ی نفوس ولی به چند معنا اطلاق می‌گردد و ابن‌سینا، خود، بر این معنا تأکید می‌ورزد.

ابن‌سینا در رساله‌ی نفس<sup>۲</sup> جنس تعریف را گاهی "قوه"، گاهی "صورت" و گاهی "کمال" قرار می‌دهد؛ لیکن در پایان، واژه‌ی "کمال نخستین" را بر دو واژه‌ی دیگر ترجیح می‌دهد و نفس را چنین تعریف می‌کند: "نفس کمال اول است مر جسم



طبیعی آلی را؛<sup>۱</sup> و اضافه می‌کند که منظور از جسم طبیعی آلی چنین است که جسم طبیعی به منزله‌ی آلت و ابزاری در دست نفس است برای انجام افعال و آثارش. ملاصدرا نیز در *اسفار*<sup>۲</sup> همین معنا را از "آلی بودن" اراده می‌کند؛ البته برخی در تفسیر آرای وی اصطلاح "آلی" را- که در تعریف فوق به کار رفته است- عبارت از اعضا و جوارح و اجزا و اندام بدن می‌دانند.

اصل این تعریف از ارسطو است؛ ارسطو در کتاب *در باره‌ی نفس* همین تعریف را برای نفس می‌آورد؛ با این تفاوت که دیدگاه ارسطو در این کتاب بیشتر بر مبنای صورت‌انگاری نفس برای ماده‌ی بدنی است و چنین نیست که نفس را به عنوان موجودی بسیط، تجزیه‌ناپذیر و مجرد و مستقل بپذیرد؛<sup>۳</sup> بر خلاف شیخ‌الرئیس که برای نفس جوهریت مستقل و مجرد قایل است که متعلق به جسم می‌باشد؛<sup>۴</sup> همچنین در تعریف فوق منظور از جسم طبیعی در مقابل جسم مصنوعی است و منظور از "کمال اول" در مقابل کمال یا کمالات ثانوی است که عبارت از آثار و افعال ویژه‌ی نفس، حالات و کیفیات نفسانی است. این افعال و آثار هر یک به قوه‌ای از قوای نفس منسوبند که مصدر و منشأ آن‌ها به شمار می‌آیند.

از آن‌جا که در این مقاله قرار نیست به بحث مستقل و مستوفایی پیرامون قوای نفس پردازیم، لذا بی‌مناسبت نخواهد بود اگر فشرده‌ای از آنچه در حکمت بوعلی آمده است به قرار ذیل دسته‌بندی<sup>۵</sup> نماییم:

شش‌گانه‌ی علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مجله‌ی علمی-پژوهشی علوم انسانی

۱- قوه‌ی غذایی

۲- قوه‌ی نامیه

۳- قوه‌ی مولده

۱- قوای نفس نباتی







مرحله‌ی ادراک عقلی که تجرید به نحو کامل صورت می‌پذیرد؛ پس فرق میان حاکم حسی در ادراک و حاکم خیالی و حاکم وهمی و حاکم عقلی در مراتب تجرید است.<sup>۹۰</sup>

### نقدی بر تعریف ارسطویی نفس

ابن سینا لفظ "قوه" را در تعریف نفس ترجیح نمی‌دهد؛ زیرا لفظی مشترک میان چندین معنای مغایر با یکدیگر است.<sup>۹۱</sup> منظور وی چنین است که منطبق حکم می‌کند در تعریف از الفاظ مشترک استفاده نشود؛ اما به نظر می‌رسد همین اشکال در مورد لفظ "کمال اول" نیز وارد باشد؛ به دلیل مشترک بودن آن میان انواع نفوس و هم به دلیل مشترک بودنش میان مفاهیم "حرکت" و "صور نوعیه" که در ادبیات فلسفه اسلامی رایج است.

### صدرالمتألهین و تعریف نفس

به هر تقدیر صدرا تعریف فوق را در مورد نفس پذیرفته و وصف "کمال اول" بودن نفس برای جسم را وصف صور نوعیه برای نوع دانسته و می‌گوید: "کمال اول به معنای چیزی است که نوع بودن نوع به سبب آن فعلیت پیدا می‌کند؛ مانند شکل خاصی که شمشیر یا صندلی دارد و به واسطه‌ی آن از سایر اجسام تمیز داده می‌شود و کمالات ثانوی عبارت از تیزی برای شمشیر است و تمییز و تروی و احساس و حرکت ارادی برای انسان؛ زیرا واضح است که نوعیت نوع به امور یادشده نخواهد بود؛"<sup>۹۲</sup> بلکه این امور اوصاف عرضی انسان شمرده می‌شوند.

به عقیده‌ی صدرا نفس از آن جهت که دارای حیثیت‌های گوناگون است، پس قابلیت تعبیرهای گوناگونی را دارد. نفس از این جهت که توانایی انجام فعل و قابلیت اثرپذیری از فعل (انفعال) را دارد، «قوه» و از این جهت که در ماده حلول می‌کند تا از ترکیب آن با ماده‌ی قابل، جوهر نباتی یا حیوانی پدید آید، «صورت» نام می‌گیرد و در نهایت با توجه به اضافه شدنش به جسم، نوع نبات یا حیوان یا انسان را تحقق می‌بخشد، "کمال" نامیده می‌شود. صدرا در این مطالب بر طبق نظریه‌ی بوعلی در رساله‌ی نفس<sup>۹۳</sup> سخن گفته است و سرانجام، هم‌چون وی اطلاق لفظ کمال را بر سایر واژه‌ها ترجیح می‌دهد.

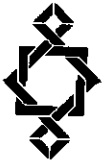
## مقایسه و تحلیل

چنان‌که قبلاً اشاره شد، ابن‌سینا اطلاق واژه‌ی «صورت» را برای نفس نمی‌پسندد؛ چون معتقد است که اگر نفس به منزله‌ی صورتی باشد که منطبق در ماده و جسم است، در این صورت با زوال و انهدام جسم زایل و منهدم می‌گردد و خلود و بقای آن قابل اثبات نخواهد بود؛ در حالی که از دیدگاه صدرالمتألهین<sup>۱۲</sup> نفس مادام که از مرحله‌ی قوه‌ی وجود جسمانی به مرحله‌ی فعلیت عقل مفارق نرسیده باشد، صورتی مادی است و میزان مادیت یا تجرد آن بستگی به میزان قرب و بعد آن از نشئه‌ی عقلی و شدت و ضعف و کمال و نقص آن در مراتب وجودی‌اش دارد.

بنابراین از دیدگاه صدرالمتألهین نفس هم «کمال» است و هم صورت؛ با این تفاوت که اطلاق واژه‌ی کمال به نفس با توجه به تمام مدارج و مراحل نفس از ابتدا تا انتها، یعنی از مادیت و «جسمانیت» تا تبدیل آن به مفارق محض، می‌باشد؛ زیرا در تمامی این مراحل نفس سبب تحقق نوعیت نوع انسان در جسم طبیعی او است؛ بر خلاف واژه‌ی «صورت» (مادی) که تنها بر مراتب اولیه‌ی آن صدق می‌کند.

اکنون سؤال اساسی‌ای که در این‌جا مطرح است و هرگز ذهن و اندیشه‌ی فیلسوفان را رها ننموده، این است که نحوه‌ی تعلق نفس به بدن چگونه است؟ به عبارت دیگر در باره‌ی بیان ماهیت نفس و به دنبال آن تبیین رابطه‌ی میان تن و روان به طور خلاصه چند سؤال زیر لازم می‌آید:

- ۱- آیا نفس جوهر است یا عرض؟
  - ۲- آیا رابطه‌ی نفس با بدن رابطه‌ی جوهری (ذاتی) است یا عرضی؟
  - ۳- نوع اضافه‌ی نفس به بدن چگونه است؟ اضافه‌ی مقولی است یا اضافه‌ی وجودی؟
  - ۴- آیا این مسأله با نظریه‌های پیرامون حدوث و قدم نفس در ارتباط است؟
- و ده‌ها سؤال دیگر از این قبیل که در کتب فلسفی، کلامی و عرفانی پیرامون رابطه‌ی تن و روان مطرح شده‌است.





## چگونگی تعلق نفس به بدن از منظر دو مشرب فلسفی

از جمله مسایل غامض علم النفس - که فیلسوفان هر عصری را به تفکر عمیق برانگیخته - مسأله‌ی رابطه و تعلق نفس به بدن است که بشر با همی دانش‌های روزافزون پیرامون نفس از ابعاد مختلف هنوز به جواب قطعی دست نیافته است. این مسأله اختصاص به حکمت قدیم نداشته و در عصر جدید نیز میان فلاسفه‌ی مغرب زمین، نظیر دکارت و پیروانش، متداول بوده است.

باید دانست که مسأله‌ی فوق با چیستی و ماهیت و ذات نفس ارتباط وثیق دارد. دیدگاه مشائیان پیرامون ماهیت نفس عبارت بود از جوهریت مجرد و مستقل نفس؛ و منشأ و خاستگاه این عقیده نیز می‌توانست نظریه‌ی حدوث و بقای روحانی آن باشد؛ لیکن چنین نظریه‌ای دو اشکال مهم در برداشت:

۱- جوهر بودن نفس با «کمال اول» بودن آن برای جسم در تعارض می‌افتاد؛ زیرا اگر قرار باشد که نفس جوهر مجرد مستقل باشد، باید وجود آن «لنفسه» و اگر کمال جسم است باید وجود آن «لغیره» باشد و این دو حیثیت وجودی با یکدیگر قابل جمع نخواهد بود.

۲- تباین ذاتی مقولات - جوهر باشد یا عرض - از اصول پذیرفته شده در هر مکتب فلسفی است. اینک دو جوهر متمایز با یکدیگر - که هر دو از استقلال وجودی برخوردارند؛ یعنی جوهر مجردی به نام نفس و جوهر مادی به نام بدن - چگونه ممکن است در یک وجود با هم متحد شده و هویت واحدی به نام انسان پدید آورند؛ انسانی که مرکب از جسم و روح است و ترکیب میان آن دو ترکیبی است حقیقی و نه اعتباری؟

پیداست که انضمامی و اعتباری تلقی کردن رابطه‌ی میان آن دو به هیچ روی قابل قبول نیست؛ زیرا در این صورت نفس و بدن به مثابه‌ی دو شیء بیگانه از یکدیگر مجازاً در کنار هم قرار گرفته و از یکی به سوی دیگری راهی نیست و این بر خلاف واقعیت معلوم بشری است؛ چون عقل و تجربه، هر دو، بر تأثیر روان بر جسم و بالعکس صحنه نهاده و مصداق بارز آن را بیماری‌های روان‌تنی دانسته‌اند. بیماری‌های روحی بر جسم و متقابلاً بیماری‌های جسمی بر روح





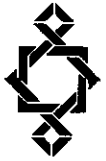
انسان تاثیر به سزا دارد و به طور کلی هر تغییری در اعضای بدن و عمل آن‌ها روی دهد، با تغییراتی در حالات نفسانی ما مقارن و هم‌زمان است.

امروزه در علم پزشکی ثابت شده اختلال در گردش خون و عمل تنفس و ترشحات غدد درونی جریان معمولی دقت و تفکر و احساس و عاطفه را دگرگون می‌کند؛<sup>۱۰</sup> مخصوصاً غده‌های اندوکرین مانند طحال و غده‌ی واقع در جلوی حنجره و غدد فوق کلیه و غیره که مستقیماً مواد محرکه، موسوم به هورمون، در خون ترشح می‌کنند و در چگونگی احساسات و عواطف و تمایلات مؤثر می‌باشند، به خوبی معلوم گردیده است.<sup>۱۱</sup>

بنا به گفته‌ی پزشکان و زیست‌شناسان مغز و سلسله اعصاب بیش از سایر اعضای بدن در نفس و حالات آن دارای دخالت و تأثیرند و این تأثیر یا به واسطه‌ی ساختمان مغز است یا به واسطه‌ی وظیفه و عملی است که این عضو و سلسله‌ی اعصاب انجام می‌دهند. از قدیم نیز برای کیفیات مختلف نفسانی در مغز مناطقی را فرض می‌کردند که آن‌ها را حفره‌ها و تجویف‌های مختلف مغز می‌نامیدند؛ تجویف اول، تجویف وسط، تجویف آخر و سایر اصطلاحات که در ادبیات فلسفی علم‌النفس بوعلی به وفور دیده می‌شود.

به هر حال ماجرای هم‌دستی و امتزاج روح و بدن<sup>۱۲</sup> بسیار عمیق‌تر و شدیدتر از آن است که تصور گردد. افزون بر این، به لحاظ فلسفی نیز، قاعده‌ی «کل حادث مسبوق به ماده و مده» ایجاب می‌کند که برای ظهور هر پدیده‌ی روحی مقدمه‌ای جسمی و مادی و زمانی قایل باشیم. مفاد این قاعده چنین است که مقدم بر هر حادثه‌ای باید زمینه‌های مادی و زمانمند موجود باشد؛ لذا همان‌طور که ظهور میوه بر شاخ درخت جز در محل و در لحظه‌ای خاص صورت نمی‌پذیرد، ظهور و پیدایش نفس در بدن نیز جز در شرایط تعادل بدنی معین (اعتدال مزاجی) تحقق نمی‌یابد و این موضوع با هر دو نظریه‌ی حدوث و بقای روحانی (نظریه‌ی بوعلی سینا) و یا حدوث جسمانی و بقای روحانی، یعنی نظریه‌ی صدرای سازگار است؛ پس چاره‌ای نمی‌ماند جز این که به سمت نظریه‌ی ترکیب اتحادی و حقیقی میان آن دو روی آوریم و تن را مرتبه‌ای از مراتب نفس و نفس را در سراسر بدن انسان و حیوان بلکه در تک تک سلول‌های بدن جاری و ساری بدانیم.





صدرالمتألهین - که نظریه‌ی ترکیب انضمامی نفس و بدن را نمی‌پذیرد - رابطه‌ی میان نفس و بدن را بر دو اصل تأسیسی در حکمت متعالیه‌ی خویش مبتنی نموده و نتایجی از آن به دست می‌آورد که با سایر اصول و قواعد حکمت او هم‌آهنگ و سازگار است.

آن دو اصل عبارتند از: ۱- اصل تشکیک حقیقت وجود؛ ۲- اصل حرکت جوهری.

بر مبنای اصل اول وجود عینی حقیقتی تشکیکی است؛ بدین معنا که حقیقت واحد اما ذومراتب است و در مرتبه‌های شدید و ضعیف، متقدم و متأخر، علت و معلول و ... قرار دارد.<sup>۱۸</sup>

مراتباً غنی و فقراً تختلف کالنور حیثما تقوی و ضعف<sup>۱۹</sup>

و بر مبنای اصل دوم، حرکت در اعراض تابع حرکت در جوهر اشیا است؛ چون عرض به لحاظ وجودی هویتی به جز "برای جوهر بودن" ندارد و عقل نمی‌پسندد که بدون تغییر در ذات و جوهر اجسام تنها اوصاف ظاهری آن‌ها - که جلوه‌هایی از همان ذات و جوهرند - متغیر باشند.<sup>۲۰</sup> و این مطلب دیدگاهی جدید در زمینه‌ی حرکت بود که در نوع خود تحولی شگرف در فلسفه‌ی اسلامی پدید آورد.

اینک در مسأله‌ی تعلق نفس به بدن - که از نظر صدرا نوعی تعلق ذاتی و وجودی است و نه تعلق مقولی و از نوع نسبت و اضافه‌ی بنا به بنا - نفس با توجه به حقیقت وجودی خود سه مرحله از تکامل را پشت سر می‌نهد:

مرحله‌ی اول حدوث آن از بدن است که - گفتیم - صورتی مادی است؛ مرحله‌ی دوم مرحله‌ی کسب کمالات ثانیه‌ی نفسانی است که در این مرحله نفس آلات و قوای جسمانی را به خدمت می‌گیرد تا تبدیل جوهری و استکمال ذاتی خود را به سوی سومین مرحله‌ی تکاملی خود، یعنی مجرد تام عقلی، آغاز کند؛<sup>۲۱</sup> لذا از نظر صدرا نفس در بدو پیدایش هم‌چون هیولای اولی خالی از هر نوع کمال صوری و ادراکی خواه حسی، خواه خیالی و عقلی است و تنها قوه و استعداد محض برای نیل به این امور است؛ لیکن پس از نیل آمدن به مرتبه‌ی ایجاد و انشای صور عقلی مجرد از ماده به فعلیت لایق خود می‌رسد؛ و این همه را در پرتو حرکت جوهری به دست می‌آورد؛ به گونه‌ای که مرتبه‌ها و نشئات مختلف



وجودی خود را پشت سر می‌نهد و با حفظ وحدت شخصی به جوهری از سنخ عقل مفارق مبدل می‌گردد؛<sup>۲۲</sup> پس این دو اصل تأسیسی صدرا هم مبنای تفسیر وی از نحوه‌ی تعلق نفس به بدن است و هم مبنای نظر اختصاصی وی در باب ماهیت و نحوه‌ی حدوث نفس، یعنی نظریه‌ی "جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا" بودن نفس ناطقه‌ی بشری. چنین نفسی برآمده از جسم در پرتو حرکت جوهری و گذر از مراحل نباتی و حیوانی و نهایتاً وصول به مرتبه‌ی تجرد عقلی توانایی تدبیر بدن و حفظ سلامتی بدن از تأثیر عوامل خارجی و وقوع اختلالات اساسی را واجد خواهد بود.

### دکارت و بررسی آرای او پیرامون نفس و رابطه‌ی آن با بدن

دکارت، فیلسوف فرانسوی، از پایه‌گذاران مکتب فلسفی جدید در جهان غرب محسوب می‌شود. هدف اصلی دکارت از بحث‌های فلسفی رسیدن به یک علم واحد کلی است که فقط با دست‌یابی به یک روش معقول کامل و شامل می‌تواند تحقق‌پذیر باشد. فلسفه‌ی دکارت مبتنی بر اصالت عقل است؛ نه اصالت به معنای سنتی آن در دوره‌ی باستان یا قرون وسطی؛ زیرا توجه اصلی دکارت به علوم جدید است و کار اساسی او از لحاظ فلسفه‌ی اولی اثبات نوعی عقل است که عمیقاً مجهز به روش می‌گردد.<sup>۲۳</sup>

گرچه انتقادات زیادی از لحاظ علمی و فلسفی بر دکارت وارد است و برخی نوشته‌های او چون *رساله‌ی جهان و رساله‌ی انسان* - که در زمان خود او هرگز چاپ و منتشر نشد - با وجود نظرگاه جدید او که در آن عصر انقلابی می‌نموده است، امروزه به صورت داستان‌های تخیلی بی‌اعتبار به نظر می‌رسد؛ ولی به هر تقدیر افکار او مظهر انکارناپذیری از نوعی تجدد در جهان غرب است که در قرن هفدهم میلادی در درجه‌ی اول توسط افرادی چون او پایه‌گذاری شده و در قرن هجدهم در صورت جدیدتری عمومیت پیدا کرده که همراه با اصول فیزیک نیوتن به نحوی پایه‌های اصلی عصر روشنگری را بنیان نهاده است.<sup>۲۴</sup>

وی که تحقیق در روش علمی را وجهی همت خود قرار داده بود، کوشید حتی المقدور کاربرست شیوه‌ی تجربی را در دانش‌های عقلی نیز پایه‌ریزی کند و فیلسوفان پس از وی در تعمیم و تسریع آن گوی سبقت را از او ربودند و تا آن‌جا



پيش رفتند که شیوهی استدلال قیاسی را به کلی از اعتبار ساقط نمودند و روش استقرای علمی را در همه‌ی دانش‌ها جای‌گزین آن کردند.

در زمینه‌ی اثبات اموری متافیزیکی نظیر اثبات وجود خدا و نفس و بحث پیرامون ویژگی‌ها و اصاف مجردشان، دکارت مسیر خود را از معرفت‌شناسی آغاز کرد و با همین روش به اثبات وجود آن‌ها دست یافت.

طریقی که دکارت برای اثبات وجود نفس - که مفهومی برای او بیش از هر چیز واضح و متمایز بود- در پیش گرفت، طریقی معرفت‌حضوری به "من متفکر" بود که در ضمن اصلی به نام کوجیتو<sup>۲۰</sup> آن را تبیین کرد:

مقایسه‌ی 'کوجیتوی' دکارت با برهان انسان معلق ابن‌سینا برای اثبات وجود نفس:

قضیه‌ای که دکارت برای عبور از شک معرفتی و حصول یقین به کار برد، این است که: "می‌اندیشم پس هستم." دکارت در کتاب گفتار در روش راه بردن عقل پس از اذعان به خطاهای حسی و به دنبال آن تشکیک در همه‌ی اموری که توسط حس به دام فکر و فهم بشری در می‌افتد، سرانجام به این نتیجه می‌رسد که:

همان دم برخوردارم به این که در همین هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه چیز گذاشته‌ام، شخص خودم که این فکر را می‌کنم، ناچار باید چیزی باشم و توجه کردم که این قضیه‌ی 'می‌اندیشم پس هستم' حقیقتی است چنان استوار و پابرجا که جمیع فرض‌های غریب و عجیب شکاکان هم نمی‌تواند آن را متزلزل سازد؛ پس معتقد شدم که بی‌تأمل می‌توانم آن را در فلسفه‌ای که در پی آن هستم، قایل شوم که مطلقاً تن ندارم و جهان و مکانی که من آن‌جا باشم، موجود نیست اما نمی‌توانم تصور کنم که خود وجود ندارم؛ بلکه برعکس همین که فکر تشکیک در حقیقت چیزهای دیگر را دارم، پیدا هست و یقیناً نتیجه می‌دهد که من موجودم؛ در صورتی که اگر فکر از من برداشته‌شود- هر چند کلیه‌ی امور دیگر که به تصور من آمده، حقیقت داشته‌باشد- هیچ دلیلی برای قایل شدن به وجود خودم نخواهم داشت؛ از این رو دانستم که من جوهری هستم که ماهیت یا طبع او فکرداشتن است و هستی او محتاج به مکان و قائم به شیء مادی نیست و بنابراین



من یعنی روح (نفس) که به واسطه‌ی او آنچه هستیم، هستیم کاملاً از تنم متمایز است؛ بلکه شناختن او از تن آسان‌تر است و اگر هم تن نمی‌بود، روح تماماً همان بود که هست.<sup>۲۷۰</sup>

این برهان که دکارت برای اثبات وجود نفس می‌آورد، به لحاظ عوامل و مبادی بسیار شبیه برهان "انسان معلق" ابن‌سینا در کتاب *اشارات* است؛ آن‌جا که معتقد است:

اگر تو از همه‌ی حواس ظاهری خود غفلت کنی و اندام‌های تو بر وضع و هیأتی باشد که به هیچ روی از برون و انگیزه‌های بیرونی متأثر نگردد و خویشتن را در فضایی آزاد و رها بیابی، می‌بینی که از همه‌ی امور جسمانی خود می‌توانی غافل شوی مگر از ثبوت هستی خویش.<sup>۲۸۰</sup>

به عبارت دیگر ابن‌سینا و دکارت می‌خواهند بگویند اگر آدمی به جسم خود به وسیله‌ی علم حصولی عالم می‌شود و علم حصولی با واسطه‌ی حواس پنج‌گانه برای او حاصل می‌شود، لیکن علم انسان به نفس خویش بی‌واسطه و حضوری است و ممکن نیست انسان بتواند چنین علمی را از خود جدا نماید و برای لحظه‌ای از آن غفلت ورزد؛ زیرا پیوسته با نفی آن به اثبات وجودش می‌پردازد؛ بنابراین همه‌ی آثار و افعال و ادراکات که بر وجود او مترتب است، همگی؛ از یک مصدر و منشأ حکایت دارند و آن وجود نفس ناطقه‌ی اوست.

باید دانست که برهان "انسان معلق" ابن‌سینا در مغرب زمین بیشتر از عالم اسلام شهرت و نفوذ داشته و شاید بتوان گفت فلسفه‌ی جدیدی که دکارت واضع و مؤسس آن بوده و به اصل "کوجیتو" معروف شده، بر پایه و اساس همین برهان فیلسوف شرق استوار است.<sup>۲۹</sup>

دکارت هم‌چنین در تأمل ششم از کتاب *تأملات در فلسفه‌ی اولی* در اثبات وجود نفس و مغایرت ذاتی آن از بدن بر این عقیده است که صفت ذاتی نفس آن است که می‌اندیشد و صفت ذاتی جسم آن است که ممتد است:

.... ماهیت من فقط همین است که چیزی است که می‌اندیشد یا جوهری است که تمام ماهیت یا طبیعتش فقط فکر کردن است و یا آن‌که ممکن است من بدنی



داشته باشم که کاملاً به آن متصل باشم؛ اما چون از یک سو مفهوم واضح و متمایزی از خودم دارم - از آن حیث که فقط چیزی هستم که می‌اندیشد و بدون امتداد است - و از سوی دیگر مفهوم متمایزی از بدن دارم چرا که چیزی است فقط صاحب امتداد و عاری از فکر، پس بدون تردید، این من - یعنی نفس من که من به وسیله‌ی آن هستم، آنچه هستم - کاملاً و واقعاً از بدنم متمایز است و می‌تواند بدون بدن وجود داشته باشد.<sup>۲۰</sup>

به این ترتیب دکارت مانند ابن‌سینا نفس و بدن را دو جوهر جدا از هم و مستقل معرفی می‌کند که در زمان حیات بدن به نوعی با یکدیگر ارتباط دارند. لیکن ماهیت چنین رابطه‌ای بین نفس و بدن چیست و چگونه است؟ یعنی همان سؤال پیچیده‌ای که در میان فلاسفه سابقه‌ی دیرینه داشت، در فلسفه‌ی دکارت نیز پاسخی تازه می‌طلبید.

پاسخ دکارت غده‌ی صنوبری واقع در بخش قدامی مغز بود؛ به عبارت دیگر وی غده‌ی هیپوفیز را ملتقای ارتباط نفس و بدن قلمداد کرد<sup>۲۱</sup> و بر این اساس به نوعی نفوذ و تأثیر میان مغز جسمانی و ممتد و نفس متفکر نامتد قایل شد که می‌توانست حوادث جسمانی را در سلک اندیشه و اندیشه را به سمت تغییر جهت حرکات اشیای ممتد رهبری کند.

معلوم است که چنین راه حلی نمی‌توانست برای مسأله‌ی مورد نظر رضایت‌بخش باشد؛ زیرا می‌توان در مورد غده‌ی مذکور نیز پرسید آیا مادی است یا مجرد؟ اگر مادی است، چگونه شایستگی مجاورت با امری مجرد (نفس) یافته؛ و اگر مجرد است، چگونه با تن خاکی هم‌آغوش گشته است؟

لذا گفته شده<sup>۲۲</sup> است که دکارت در نامه‌ای - که در اواخر عمر خود به یکی از ستاینندگان خویش یعنی پرنسس الیزابت نوشته - دست از امید شسته و به او گفته است که اتحاد نفس و بدن با فکرکردن در باره‌ی آن بهتر فهمیده می‌شود و این یکی از آن رازهایی است که باید قبول کرد؛ بدون آن که آن را فهمید.



## مقایسه، تحلیل و جمع بندی

۱- ابن سینا حقیقت نفس را چیزی می‌داند که مبدأ حرکت است و به نفس فلکی و نباتی و حیوانی و در آخر به نفس انسانی قایل شده‌است. وی با اندک تصرفی تعریف ارسطویی نفس را پذیرفته است؛ لیکن از آنجا که نفس را جوهر مستقل مجرد و روحانیه الحدوث می‌شمارد، ناگزیر است تعلق آن را به بدن از نوع ربط و تعلق عرضی بداند؛ چون ارتباط دو ماهیت مستقل راهی جز این نخواهد داشت. به نظر راقم این سطور نفی وقوع حرکت در مقوله‌ی جوهر منتهی به نفی رابطه و تعلق ذاتی نفس به بدن خواهد شد؛ در حالی که صدرالمتألهین نحوه‌ی ارتباط و تعلق نفس به بدن را از نوع اضافی وجودی دانسته و با قایل شدن به حرکت جوهری و تشکیک وجود برای نفس مراتب، مقامات و نشئات وجودیه‌ی مختلف اثبات نموده و طریقه‌ی نوینی برای حل مسأله‌ی فوق ارائه کرده‌است.

۲- دیدگاه دکارت در مورد تعلق نفس به بدن نیز دارای همان اشکال نظریه‌ی ابن‌سینا است و نظریه‌ی وی در مورد غده‌ی هیپوفیز نیز مشکلی را حل نمی‌کند.

۳- اشکال دیگری که بر نظریه‌ی ابن‌سینا وارد است، این که نفس چنانچه به حسب ذات مجرد کامل است، چگونه چنین موجود تامی در ادراکات باید از مرتبه‌ی عقل بالقوه (عقل مادی) شروع نموده تا به مقام عقل بالفعل و مستفاد برسد؟ آیا همین تکامل تدریجی عقل در مراتب خود دال بر سیر حرکت نفس از ماده به مجرد نیست؟

۴- دکارت در آرای خود پیرامون نفس آن را منحصر به نفس انسانی دانسته که جوهری روحانی است و از سنخ فکر و اندیشه است و به هیچ روی برای حیوان قایل به نفس، چه مادی و چه مجرد، نیست. وی در تصدیق این نکته تردید نمی‌کند که حتی عالی‌ترین حیوانات چیزی جز ماشین‌های صرف نیستند و فاقد هر نوع شعور و ادراکند و تصور او در مورد جسم انسان درست همان تصویری است که در باره‌ی سایر حیوانات است. این دیدگاه که به هیچ وجه قادر نخواهد بود ادراکات جزئی حیوان را در قوه‌ی متخیله و





قوه‌ی واهمه تفسیر کند یا باید هر گونه ادراک جزئی و کلی را از حیوان سلب نماید- که بر خلاف واقعیات موجود است- یا باید بپذیرد که نفس چه در حیوان و چه در انسان ابتدا متحدالوجود با ماده می‌باشد و سرانجام با استکمالات جوهریه متحول می‌گردد تا جایی که هر کدام به فعلیت‌ها و کمالات لایقشان منطبق بر استعداد و حد وجودی می‌رسند و از جمله در مورد انسان این تحولات ذاتیه سبب می‌شود که نفس متحدالوجود با عقل فعال گردد؛ یعنی نگرشی که صدرا نسبت به تحولات جوهری نفس داشته بدین شرح است که: نفس دارای نشئات مختلف می‌باشد؛ قبل از طبیعت به عنوان موجودی مندک و به صورت لف قبل از نشر در ضمن علل مفارق خود؛ و مقرون با طبیعت جسم؛ و پس از مفارقتش از بدن به صورت نشئه‌ی عقلی مجرد و متصف به وصف خلود و بقا.

۵- از نظر شیخ‌الرئیس نفس نباتی و نفس حیوانی، هر دو، جوهری جسمانی‌اند و نه مجرد از ماده؛ لذا همچون سایر صور معدنی در اجسام حلول کرده و با آنها ترکیب می‌گردد؛ از نوع ترکیب انضمامی در حالی که ملاصدرا قایل به تجرد نفس حیوانی است و دلیل وی ادراکات جزئی حیوان است. او می‌گوید تردیدی نیست که حیوان از لذت و رنج خویش آگاه است؛ به همین دلیل همواره در جست‌وجوی عوامل لذت و گریز از عوامل رنج است و این آگاهی درونی حیوان مقتضی آگاهی او به نفس و ذات خویش است و حقیقت آگاهی چیزی جز حضور معلوم برای عالم نیست؛ بنابراین چیزی که عالم و مدرک خویش است، از جهت علم به خویش وجودی لِنفسه دارد؛ پس نفس حیوان- که عالم به خویش است- دارای وجود لِنفسه خواهد بود؛ از سوی دیگر صور جسمانی- که حال در ماده‌اند- وجود لِنفسه نداشته؛ بلکه وجودی "للماده" یعنی وجودی للغير دارند؛ پس هر آنچه وجود "لِنفسه" داشته‌باشد، از ماده و محل مجرد است؛ در نتیجه باید گفت که نفس حیوانی به لحاظ ادراک خود و دارا بودن وجود لِنفسه دارای تجرد است.<sup>۳۳</sup>

البته صدرا برای اثبات تجرد نفس حیوانی به ادله‌ای دیگر نیز تمسک می‌جوید که از باب اختصار از آنها صرف نظر می‌گردد.



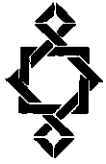
لیکن در مورد تجرد نفس ناطقه‌ی بشری اختلافی میان حکمای اسلامی نمی‌باشد. شیخ‌الرئیس برای تجرد نفس انسان از ماده در رساله‌های مختلفی - که بدین موضوع اختصاص داده است - ادله‌ای ذکر می‌کند که بسیاری از آن‌ها در آثار فلسفی صدرا نیز با تقریر و تحریری جدید وارد شده‌است و صدرا خود نیز مواردی بر آن افزوده است که تفصیل آن‌ها به طول می‌انجامد و در این مجال مختصر نمی‌گنجد.

### پی‌نوشت‌ها:

۱. برای نمونه: رجوع به ملامهدی نراقی، جامع السعادات، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق. ۱۹۸۸ م، ج ۱، ص ۲۷-۶۹.
۲. ابن‌سینا، رساله‌ی نفس، مقدمه و تصحیح دکتر موسی عمید، دانشگاه بوعلی و انجمن مفاخر شهر همدان، ۱۳۸۲، ص ۹ به بعد.
۳. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱۷.
۴. ارسطو، در باره‌ی نفس، ترجمه دکتر علی مراد داوودی، تهران، حکمت، چاپ چهارم، ۱۳۷۸، ص ۷۵ به بعد.
۵. ارسطو، همان.
۶. ابن‌سینا، طبیعیات الشفا، کتاب النفس، قم، انتشارات کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، بی‌تا، ص ۹.
۷. رجوع شود به رساله‌ی نفس ابن‌سینا، ص ۱۲-۲۹، هم‌چنین الاشارات و التنبیها، نمط سوم، به تصحیح مجتبی زارعی (بدون شرح خاصی)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی (بوستان کتاب)، ۱۳۷۱، ص ۲۴۱.
۸. که هر یک جای بحث مشروح دارد و در چارچوب مقاله‌ی حاضر نمی‌گنجد.
۹. ابن‌سینا، رساله‌ی نفس، ص ۲۹.
۱۰. همان.
۱۱. صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۴.
۱۲. ابن‌سینا، رساله‌ی نفس، ص ۳۰.







۱۳. ملاصدرا، پیشین، ص ۱۲، او می‌گوید: "... فهی صورہ مادیه علی تفاوت درجاتها قرباً و بعداً من نشأتها العقلیه بحسب تفاوت وجودها شده و ضعفاً و کمالاً و نقصاً ..."

۱۴. برای مثال احساس درد که امری روحی است میدنی جسمی دارد، و اختلال در سلول‌های مغز که امری جسمی است جنون به دنبال دارد که امری روحی است و یا اندکی ترشح بی رویه‌ی غده‌ی تیروئید خشم‌های مهار نشدنی را موجب می‌شود.

۱۵. علی اکبر سیاسی، علم النفس از دیدگاه ابن‌سینا و تطبیق با روان‌شناسی جدید، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۳، ص ۵۱.  
۱۶. همان.

۱۷. یک نتیجه‌ی اخلاقی هم از این نظریه می‌توان به دست آورد؛ این که شخص سالک طریق هدایت در ضمن سلوک اخلاقی خود می‌بایست به تن‌درستی خود نهایت ارج گذاری داشته باشد و در حفظ و تعادل بدن کوشش ورزد و این امر را به هیچ روی سهل نگیرد، چون جسم مریض نمی‌تواند هم‌نشین نفس سالم گردد و عقل سالم در بدن سالم است و بداند که برای مثال یک بیماری ساده ممکن است راه را بر تأملات بلند و ارجمند عقلانی بر بندد.

۱۸. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۶۸.

۱۹. ملاحادی سبزواری، غرر الفرائد (منظومه حکمت).

۲۰. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۹۶ به بعد.

۲۱. مصباح یزدی، شرح اسفار (ج ۸)، ج دوم، ص ۲۰۳ و ۲۱۰.

۲۲. رجوع شود به ملا صدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۲۸.

۲۳. کریم مجتهدی، رابطه‌ی ما بعدالطبیعه و روش در نظام فکری دکارت، مجله نامه فلسفه، شماره‌های ۶-۷ (پاییز و زمستان ۸۱)، ص ۳۱.

۲۴. همان، ص ۳۸.

۲۵. می‌اندیشم پس هستم: Cogito ergo sum

۲۶. رنه دکارت، اصول فلسفه، اصل هفتم، ترجمه منوچهر صانعی، ص ۴۱ و نیز

همو، گفتار در روش راه بردن عقل، گفتار چهارم، ترجمه محمد علی فروغی،

تهران، ۱۳۱۷، ص ۳۷.





۲۷. رنه دکارت، *گفتار در روش راه بردن عقل*، گفتار چهارم، ترجمه محمد علی فروغی، ص ۳۷ و نیز

Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. by John Cottingham, Cambridge University Press, 1997, p. 53.

۲۸. ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، نمط سوم، به تصحیح مجتبی زارعی (بدون شرح خاصی)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی (بوستان کتاب)، ۱۳۷۱، ص ۲۳۲.

۲۹. ابن سینا، *رساله‌ی نفس*، مقدمه و تصحیح دکتر موسی عمید، دانشگاه بوعلی و انجمن مفاخر شهر همدان، ۱۳۸۲، ص ۱۵.

۳۰. رنه دکارت، *تأملات در فلسفه‌ی اولی*، تأمل ششم، ترجمه دکتر احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۶۹، ص ۸۹ و نیز دکارت، *اصول فلسفه*، ترجمه دکتر منوچهر صانعی، ص ۵۳، هم‌چنین با استفاده از اصل کتاب \*

Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. by John Cottingham, Cambridge University Press, 1997, p. 52.

۳۱. ریچارد پاکین و آروم استرودل، *کلیات فلسفه*، ترجمه دکتر سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ سوم، ۱۴۰۲ هـ. ق.، ص ۱۵۳.

۳۲. پیشین.

۳۳. ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۸، و نیز با استفاده از شرح *اسفار*، ج ۸، تألیف مصباح یزدی، ص ۲۰۷.

ژوبشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی





پښتونستان کالوډ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی