

سیری در اندیشه‌های علم‌النفسی ارسطو، ابن‌سینا و دکارت

عبدالله فتیحی*

چکیده

مباحث علم‌النفس فلسفی در میان سایر مسائل فلسفی جایگاه ویژه‌ای دارد که اهمیت آن با توجه به نتایجی که در سایر حوزه‌های فلسفی و اعتقادی دارد بر هیچ‌کس پوشیده نیست. ارسطو، ابن‌سینا و دکارت در این میان به نحوی و هرکدام در برهه‌ای انسان‌شناسی فلسفی را متحول ساخته و پاسخ‌هایی که هریک به پرسش‌های علم‌النفس فلسفی داده‌اند تاکنون محور بحث‌های فلسفه در این حوزه بوده است.

ما در این مقاله برآنیم که در سیری کتابخانه‌ای در آراء سه تن از بزرگ‌ترین فلاسفه تاریخ به تفسیر و تبیین مهم‌ترین مواضع ارسطو، ابن‌سینا و دکارت در این بحث همچون روش تحقیق در علم‌النفس فلسفی، چیستی نفس، رابطه نفس و بدن، احوال نفسانی و خلود نفس بشتینیم.

کلیدواژه‌ها: نفس، کمال اول، جسم طبیعی، جسم آلی، ماده، صورت، جوهر، عقل فعال، عقل منفعل.

مقدمه

پس از ایشان به نقل برخی از مورخان فلسفه، می‌توان از فیثاغوریان نام برد. فیثاغوریان با توجه به اینکه محور افکار و اعمال دینی - مرتاضی خود را در اندیشه تزکیه و تطهیر قرار داده بودند اعتقاد به تناسخ را که طبیعتاً به ارتقا و ترفیع فرهنگ نفسانی رهنمون می‌شد تقویت کردند.^(۲) تعالیم فیثاغورث که احتمالاً برخاسته از عقاید ارفه‌ای در یونان باستان است^(۳) او را به اقرار به نفس و امی دارد و بالتبع این رأی در میان شاگردان و اتباع او هم رسوخ می‌کند. پس از وی می‌توان از هراکلیتوس نام برد؛ فیلسوفی که اگرچه اعتقاد به نفس دارد اما تبیین آراء او در این باره بسیار مشکل می‌نماید.^(۴) این گونه به او نسبت می‌دهند که او گفته است: بین نفس آدم و عقلی که در عالم محیط بر ما منتشر است ارتباط تنگاتنگی وجود دارد.^(۵) امپیریکس فیلسوف دیگری است که درباره نفس نظر می‌دهد. به اعتقاد وی که گویی در آن متأثر از عقاید ارفه‌ای است، نفس هابط از مقرّ اعلی و دارای اصلی فوق طبیعت است که به جهت ارتکاب معصیتی که از کینه مایه می‌گرفت از مقرّ سعدها طرد شد.^(۶)

از دیگر فلاسفه پیش از افلاطون که درباره نفس مطالبی مطرح کرده است آناکساگوراس است. او برای جهان هستی مبدأی قایل است که جان یافتن نبات و حیوان و انسان را به او نسبت می‌داد.^(۷) مدتی بعد نفس‌شناسی با سقراط جان تازه‌ای می‌گیرد. او نیز مانند سوفسطاییان به اصالت انسان قایل شد، منتها انسان را از لحاظ اخلاقی ملحوظ داشت. به جای فرد - بدان معنا که در روان‌شناسی جدید آورده‌اند - شخص را - باز همان معنا که اخیراً اصلاح کرده‌اند - قرار داد. وی نفس را از جنبه عقلی و اخلاقی مورد توجه قرار داد و تن انسان را جایگاه روان و روان را حاکم بر آن شمرد و با این کار، انسان را در ورای

تفلسف همواره به عنوان تأثیرگذارترین بخش تاریخ اندیشه، یکی از ارکان مهم تاریخ تکامل بشریت و جوامع بشری است. در گاه‌شماری تاریخ فلسفه از سه دوره فلسفه یونان، قرون وسطا و جدید یاد می‌شود و در این دوره‌ها سه فیلسوف بزرگ را می‌توان نام برد که افکار آنها تا مدت‌ها پیشرو و محور مباحث فلسفی بوده است. این سه فیلسوف ارسطو، ابن‌سینا و دکارت نام دارند و مباحثی که ایشان در حوزه‌های مختلف فلسفی مطرح کرده‌اند هنوز هم جزء جدی‌ترین بحث‌های فلسفی است. یکی از اساسی‌ترین بحث‌های این فلاسفه مطالبی است که ایشان درباره نفس مطرح ساخته‌اند. مباحث انسان‌شناسی در کنار خداشناسی و جهان‌شناسی مثلی را تشکیل می‌دهند که در طول تاریخ محور اساسی اندیشه بشر بوده است و در این میان، خودشناسی یا همان علم‌النفس جایگاه ویژه خود را دارد. موضوعاتی از قبیل چیستی نفس، چگونگی ارتباط نفس و بدن، بقا و خلود نفس و... جزء مهم‌ترین پرسش‌های فلاسفه و متفکران می‌باشد. در این جستار سعی بر آن است که با سیری اجمالی در آثار این سه فیلسوف، پاسخ‌های ایشان در حوزه علم‌النفس به سؤال‌های طرح شده مرور شود.

۱. نفس‌شناسی پیش از ارسطو

اگرچه در نظرگاه متدینان، اعتقاد به نفس به عنوان جوهری در کنار بدن مربوط به زمان اولین پیامبر و به تعبیری اولین انسان می‌شود، اما در میان فلاسفه و البته در نوشته‌های فلسفی، اعتقاد به نفس به عنوان حقیقتی که غیر این بدن‌های مادی است برای اولین بار توسط هومر در «اودیسه»، بلکه به نوشته‌های عصریان که چهار هزار سال پیش از میلاد نوشته شده بود مطرح شده است.^(۱)

اما ارسطو اهمیت ویژه‌ای برای این بحث قایل است، چنان‌که کتاب مستقل، مفصل و مشبع وی درباره‌ی نفس جای هیچ‌گونه تردیدی در این ادعا باقی نمی‌گذارد. بعد از ارسطو از ابن‌سینا و دکارت می‌توان یاد کرد که هرکدام با مباحث مفصلی که در فلسفه خود راجع به نفس می‌آورند تأثیرات بسزایی در تفکرات بعد از خود دارند. در ادامه، به صورت تطبیقی به بررسی مهم‌ترین دعاوی این سه فیلسوف در حوزه علم‌النفس می‌پردازیم.

۲. روش تحقیق در علم‌النفس

ارسطو

ارسطو در ابتدای تحقیق خود درباره‌ی نفس اذعان می‌کند که معرفت متقین در باب نفس مطلقاً و به هر جهت از دشوارترین امور است؛ چراکه این پژوهش در میان بسیاری از امور دیگر نیز مشترک است و با توجه به اینکه هر علمی نسبت به متعلق خود روش خاصی را اقتضا می‌کند این مشکل دو چندان می‌شود. حتی اگر بدیهی باشد، روش تحقیق ما در این بحث نوعی از برهان یا تقسیم یا طریقه دیگری است. بسیاری از مسائل و شکوک در تعیین اصولی که باید پژوهش ما از آنها آغاز گردد به جای خواهد ماند.^(۱۱)

در ادامه نیز چنان به نظر می‌رسد که ارسطو برای تحقیق درباره‌ی نفس روش خاصی را پیشنهاد نمی‌کند، بلکه با توجه به وجوه مختلف نفس روش‌های برهان، تقسیم و استقرا را مفید می‌شمارد.^(۱۲)

ارسطو مدعی است که هر تصور و علم کاملی از سه اصل یا مبادی به دست می‌آید. تعاریف حقایق منطقی و احکام وجودی اینها مبادی تمام براهین آن علم‌اند، اما ارسطو در اثر خود، آن‌گاه که سعی می‌کند مبادی چند حوزه تحقیق را به دست آورد، معمولاً درگیر تمیز و تبیین

کیفیات متعدد متغییر محسوس ذات واحد ثابت معقولی انگاشت که آن را فاعل معرفت و منشأ فعل دانست.^(۸)

افلاطون مهم‌ترین فیلسوف دوره پیش از ارسطویی است که برای اولین بار نفس را از هر جهت غیر جسمانی دانست. در فلسفه او هرگونه نظری که بر حسب آن بتوان نفس را به عنصری یا خلیطی از عناصر تأویل کرد و از این راه جنبه روحانی و تقریر فوق طبیعی نفس را انکار داشت مردود شناخته شد.^(۹) او در اثبات رأی خود دلایلی می‌آورد.

از نظر او، نفس به عالم اجسام هبوط کرده است و خود را در این خاکدان با ماده و صورت همراه می‌بیند، لکن قصد آزاد شدن از آن را دارد و شرط چنین رجوعی فراغ از عالم مادی است. بدین ترتیب، کشاکشی در درون آدمی پدید می‌آید که با سیر جدالی عقل می‌توان نفس را از مرحله محسوسات به طریق نجات انداخت. نکته دیگر این است که او معرفت را ناشی از احساس نمی‌داند؛ چراکه اگر چنین بود بیمار که احساس بیماری دارد می‌بایست بهتر از طبیب آن را بشناسد. این بحث او را بر آن می‌دارد که درباره‌ی مناسبات نفس که منشأ معرفت و بدن است و نیز درباره‌ی حیات آلی انسان تحقیق کند و در این کاوش به نتایجی برسد؛ از جمله اینکه نفس عاقله هر فردی از افراد انسان از خلود برخوردار است و این قوه فناپذیر است - که گویی همین اعتقاد از عوامل مقبولیت او نزد متکلمان اوایل مسیحیت بوده است - و نیز اینکه امراض روحی علل خارجی و بدنی خاص به خود دارد. عواملی از قبیل عدم رعایت تعادل در بین مصرف طبیعی بدن و بدن مایتضلل و... را در این امراض مؤثر می‌داند و به همین دلیل است که سرزنش انسان‌ها به جهت تباخویی و بدکارگی را دور از انصاف می‌پندارد.^(۱۰) به هر حال، سخنان او در زمینه روان‌شناسی و تربیت قابل توجه می‌باشد.

عنوان «حکمت یا فلسفه مشرقی»^(۱۷) که دارای صبغه‌های نوافلاطونی و افلوپینی است مؤیدی بر این نکته باشد. به هر حال، روش ابن‌سینا در روان‌شناسی به لحاظ بنیاد و اصول ارسطویی و اکثراً دارای همان دستاوردهاست، مگر اینکه در اینجا نیز عناصری از بینش نوافلاطونی با آن آمیخته است. مزیت روان‌شناسی ابن‌سینا در برابر الگوی ارسطویی آن، یکی در تفصیل و توضیح کامل‌تر برخی از مباحثی است که ارسطو به اختصار متذکر آنها می‌شود^(۱۸) و دیگری در روش استدلال و پایبندی به اصولی است که در منطق حجّیت آنها را به اثبات رسانده است، به گونه‌ای که در مباحثی همچون اثبات نفس، خود آگاهی انسان، تغایر نفس در بدن و جاودانگی روح، به ویژه کاملاً برهانی و بی‌نظیر، اندیشه خود را ارائه کرده است و اگر در جایی به مشاهده حسی یا استقرا تکیه می‌کند از آن جهت است که آنها را جزء تجربیات یا حدسیاتی می‌انگارد که در نظر وی از مبادی برهان هستند.^(۱۹)

خلاصه اینکه تلقی جدایی نفس و بدن در اندیشه ابن‌سینا و جوهر غیرطبیعی انگاشتن آن، او را به بحث‌های متافیزیکی نزدیک‌تر می‌کند و به همین دلیل، با وجود اینکه بحث علم‌النفس را در ذیل طبیعات می‌آورد اما صبغه متافیزیکی بحث او بر دیگر روش‌ها غلبه دارد.

دکارت

در بازگویی روش دکارت دو مرحله برای این بحث می‌توان فرض کرد. در مرحله اول باید بگوییم که اساساً دکارت به زعم خود اندیشه‌اش را با شک در همه چیز آغاز می‌کند. در واقع به عقیده او، ما هیچ چیزی را نباید حقیقت بشماریم، مگر آنکه بدیهی و روشن و متمایز باشد.^(۲۰) او در جست‌وجوی روشی بود که همه محاسن

مفاهیم بنیادی موضوع است، بلکه می‌کوشد تا مفاهیم کلیدی را که به نحو مبهمی در شیوه‌های معمولی گفت‌وگو وجود دارند روشن و آشکار کند^(۱۳) و این روش در این بحث هم کاملاً دنبال می‌شود. نکته دیگر اینکه ارسطو در تحقیقات روان‌شناسی خود جنبه فیزیکی فعالیت‌های روانی را کاملاً مقدم می‌داند. البته ارسطو اطلاعات دقیقی از فرایندهای فیزیولوژیک به وجود آورده حالات روانی نداشت، اما این فقدان او را از پرداختن به این مسئله اساسی باز نداشت.^(۱۴)

به هر حال، ارسطو یک فیلسوف زیست‌شناس است و حیات را پیوستاری می‌داند که از پست‌ترین و ساده‌ترین موجودات زنده آغاز می‌شود و به عالی‌ترین و پیچیده‌ترین آنها ختم می‌گردد^(۱۵) و این تلقی بی‌تردید در روش روان‌شناسی او مؤثر خواهد بود؛ چه اینکه وی اساساً گرایش به این طرز فکر نداشت که نفس را به عنوان جوهر فوق طبیعی بداند.

ابن‌سینا

مشهور است که مهم‌ترین عناصر بنیادی فلسفه مشاء و در رأس آن ابن‌سینا، برگرفته از آراء ارسطو است، اما باید گفت علی‌رغم اینکه ارسطو در نظر ابن‌سینا «امام حکیمان و دستور و آموزگار فیلسوفان»^(۱۶) است، پیروی ابن‌سینا از ارسطو نه تنها با تعصب و کورکورانه نیست، بلکه گاه‌گاه و اینجا و آنجا در ساختار تفکر مشائی نوآوری می‌کند، به تفصیل می‌پردازد و گاه به آن می‌افزاید. ضمن اینکه ابن‌سینا از ارسطویی پیروی می‌کند که او را شناخته و در نظر خود دارد، چه اینکه با مروری کوتاه بر آثار وی می‌توان دریافت که آثار ابن‌سینا و آراء او به ویژه در الهیات و علم‌النفس تا چه حد با آراء ارسطو متفاوت است و چه بسا تلاش او برای برپا کردن فلسفه‌ای نوین با

باشد یا اینکه به عنوان پیش‌فرض بحث تلقی شود - به وضوح در روش بررسی و تحقیق از چیستی و عوارض نفس تأثیر می‌گذارد و به تعبیری، جنبهٔ متافیزیکی فعالیت‌های روانی را بیشتر به رخ می‌کشد و این از نکته‌های مهمی است که به هیچ وجه نباید مورد غفلت قرار بگیرد.

۳. چیستی نفس

ارسطو

ارسطو نفس را یکی از اقسام جوهر معین صورت می‌انگارد^(۲۶) که در بدن حلول کرده و به آن فعلیت می‌دهد و به تعبیر خود او، نفس ماهیت جسمی است که دارای کیفیت معینی است،^(۲۷) اما هر جسمی نمی‌تواند ماده نفس قرار بگیرد؛ زیرا اجسام طبیعی بر دو قسمند: برخی از آنها دارای حیاتند و بعضی دیگر حیات ندارند. از اینجا نتیجه می‌شود که هر جسم طبیعی دارای حیات جوهر است، منتها جوهری که مرکب از ماده و صورت است و چون مقصود از جسم در اینجا جسمی است که دارای صفت خاصی است - یعنی جسم صاحب حیات - جسم با نفس یکی نخواهد بود؛ چراکه جسم ذی‌حیات خود حامل و ماده است. در نتیجه، نفس جوهر است؛ بدین معنا که صورت برای جسم طبیعی دارای حیات است و جوهر صورتی کمال است. پس نفس کمال برای جسمی است که دارای چنین طبیعتی است، لیکن کمالی است شبیه به علم نه به کار بردن علم؛ چراکه خواب نیز مانند بیداری مستلزم وجود نفس است. از همین رو، تعریف نفس چنین می‌شود: کمال اول برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است؛ یعنی جسم آلی.^(۲۸)

آنچه گفته شد، خلاصه‌ای از بیان ارسطو در تعریف نفس است که طبق آن می‌توان تمام اجسام دارای حیات^(۲۹) را دارای نفس نیز دانست، اما کدام‌یک از

شیوه‌هایی را که در منطق و جبر و هندسه به کار می‌رفته است داشته باشد و هیچ‌یک از معایب آنها را نداشته باشد و در «گفتار در روش» مدعی است که چنین روشی را یافته و در کاربرد آن هم تا حدی موفق بوده است.^(۲۱)

در قاعده چهارم «قواعد هدایت ذهن» می‌گوید: «یافتن حقیقت به روش نیاز دارد»^(۲۲) و در قاعدهٔ بعد مدعی می‌شود: «اگر بناست ما به حقیقتی برسیم، روش کلاً عبارت است از نظم و ترتیب اشیایی که بینش ذهنی ما باید متوجه آنها باشد. اگر قضایای مبهم و پیچیده را قدم به قدم به قضایای ساده تبدیل کنیم و آن‌گاه در حالی که تحقیق خود را با درک شهودی تمام قضایایی که مطلقاً ساده‌اند شروع می‌کنیم بکوشیم تا از طریق گام‌های دقیقاً مشابهی به شناخت تمام قضایای دیگر ارتقا یابیم، این روش را دقیقاً اجرا کرده‌ایم»^(۲۳)

بنابراین، رعایت سادگی و بساطت و دوری از غموض و پیچیدگی در عین ترتیبی که ریاضی‌گون است، از اصول فلسفه دکارت به شمار می‌رود. نکتهٔ دیگری که باید به آنچه گفته شد افزود این است که دکارت به آنچه پیشینیان در موضوع گفته‌اند توجه نمی‌کند و یا کمتر توجه می‌کند. او در ذیل قاعده دهم «قواعد هدایت ذهن» می‌گوید: من اعتراف می‌کنم که تمایل طبیعی من چنان است که هیچ وقت نخواسته‌ام تابع استدلال‌های دیگران باشم، بلکه بر آن بودم که ادله را کشف کنم تا به عالی‌ترین ارضای عقلی دست یابم؛^(۲۴) به گونه‌ای که حتی گاهی تأمل در آنچه دیگران گفته‌اند - مانند اینکه در مقام بیان ماهیت انسان، حیوان ناطق را ذکر می‌کنند - را دور شدن و دشوار شدن بحث می‌انگارد.^(۲۵)

با وجود همهٔ اینها، دوگانه‌نگاری دکارت در بحث تمایز نفس و بدن - خواه این تمایز محصول فکر و اندیشه و مبتنی بر «اصول فلسفه» و «قواعد هدایت ذهن»

اجسام طبیعی دارای حیات بالقوه‌اند و آیا این تعریف در مورد آنها جامع و مانع است؟

در پاسخ به سؤال اول، ارسطو هر جسمی را که رشد و نمو کرده و دارای اعضا و آلاتی است، هرچند در منتهای سادگی، صاحب حیات و جسم آلی می‌داند، اما در خصوص پاسخ به سؤال دوم معتقد به این می‌شود که با توجه به اشتراک اجسام صاحب حیات در این تعریف و نیز با توجه به مراتبی که در انواع نفس می‌توان فرض کرد، باید گفت نفس تعریف واحدی ندارد و باید در مورد هر یک از این انواع به اختصاص سخن گفته شود^(۳۰) و این امر البته مختص به نفس نیست، بلکه در هر محمول مشترک دیگر همچون شکل کلی نیز صادق است.^(۳۱)

ابن سینا

ابن سینا با وجود تبعیت از ارسطو در اصل تعریف نفس، دست به ابتکارهایی زده که اجمال آنها را از نظر می‌گذرانیم. وی در رساله حدود می‌گوید:

نفس در دو موضع متفاوت به کار رفته است و در هر کدام تعریف ویژه‌ای دارد؛ به یک معنا برای انسان، حیوان و نبات و به معنای دیگر بر انسان و فلک اطلاق می‌گردد. در معنای نخست نفس، کمال جسم طبیعی آلی تلقی می‌شود که بالقوه دارای حیات است و در معنای دوم جوهر مجرد و کمال جسم است که از روی اختیار و به یاری عقل جسم را حرکت می‌دهد.^(۳۲)

بنابراین، می‌توان گفت که اطلاق نفس بر نفوس ارضی و سماوی به اشتراک لفظی است و هرکدام تعریف خاص به خود را دارد.^(۳۳) نکته دیگری که ابن سینا در تعریف نفس می‌افزاید این است که اگرچه نفس کمال است، اما صورت به معنای ارسطویی آن نیست. توضیح آنکه اگر نفس را

صورت معنا کنیم باید آن را نسبت به آنچه نفس در آن حلول می‌کند قیاس کنیم ولی اگر نفس را از آن حیث که محصل جنس بوده و نوع را پدید می‌آورد لحاظ کنیم باید آن را کمال بخوانیم و فرق ماده و صورت هم به آن است. ماده «بشرط لا» از حمل است و هر معنای دیگری که با آن تصور می‌شود زاید بر آن و مغایر با آن است که از ترکیب آن دو - ماده و صورت - فردی از ماهیت محقق می‌شود که هر یک از اینها جزء آن خواهند بود. اما جنس «لا بشرط» از حمل است؛ یعنی مشروط بر آن نیست که نتوان آن را با معنای دیگری مقارن ساخت، بلکه به معنای متعدد ضمیمه می‌شود بی‌آنکه این معنای زاید بر ماهیت آن باشد و به همین دلیل، قابل حمل بر معنای کامل خود - یعنی نوع - پیش از تحصل به واسطه فصل و بعد از آن می‌باشد. اما ماده علاوه بر اینکه مانند جنس محتاج به عقل به واسطه معنای دیگری است، مشروط به این نیز هست که معنای دوم با معنای ماده مغایر نیز باشد، به گونه‌ای که از ترکیب آنها ماهیت جدیدی پیدا شود.^(۳۴) بنابراین، جنس اعم از ماده و کمال اعم از صورت خواهد بود.^(۳۵) بنابراین، نفس کمال است نه صورت و اگر آن را صورت بنامیم نیز باید معنای کمال را از آن اراده کنیم؛^(۳۶) یعنی توجه بدین معنا کنیم که معنایی غیرمتعین و غیرمتحصّل به وسیله این صورت متعین و متحصّل می‌شود. این معنای نامتعیّن جسم یا بدن است و نفس مبدأ است که به قوه حیات در آن فعلیت می‌دهد و این بدان دلیل است که کمالاتی که ذات جداگانه دارند در حقیقت صورت ماده نیستند و خود آنها نیز در ماده نیستند؛ زیرا صورتی که در ماده هست آن صورتی است که منطبع در ماده و قائم به آن باشد^(۳۷) و با این تفسیر دیگر لازم نیست که نفس مقارن یا متلازم بدن باشد و بدین ترتیب نفوس مفارقه هم داخل در تعریف خواهند بود.^(۳۸)

دکارت

دکارت راهش را در بررسی چیستی انسان با آنچه ارسطو و ابن‌سینا ذکر می‌کنند متفاوت می‌داند. او پس از تأمل اول که در همه چیز شک کرده است می‌گوید: من... قبلاً خودم را بی‌گمان انسان می‌دانستم اما انسان چیست؟ آیا بگویم: حیوان ناطق است؟ قطعاً نه؛ زیرا مستلزم این است که تحقیق شود که حیوان چیست و ناطق کدام است؟ و ناخودآگاه درگیر بی‌نهایت سؤال‌های دشوارتر و بغرنج‌تر دیگر شوم.^(۳۹) از این رو، به جای اینکه با بررسی افکار پیشینیان خود را مشغول کند تصمیم می‌گیرد که در افکاری که پیش از این درباره خود داشته است کاوش نماید. اما با این مشکل روبه‌رو می‌شود که شاید تمام آنچه درباره خود می‌اندیشید موجودی به غایت نیرومند و شریر مهارت خویش را در راه فریفتن به کار برده است و سپس سؤال می‌کند که با این حال، آیا باز هم می‌توانم چیزی بیابم که آن را یقیناً متعلق به خودم بدانم؟^(۴۰)

در پاسخ به این سؤال این‌گونه می‌گوید: این موضوع که من شک می‌کنم، می‌فهمم و رغبت دارم، به خودی خود کاملاً بدیهی است. همچنین یقینی است که قدرت تخیل در من هست، هرچند ممکن است این تخیل‌ها واقعی نباشد. و همچنین دارای احساس هستم، هرچند ممکن است همه اینها نمودهایی کاذب باشد، اما قطعی است که من می‌بینم، می‌شنوم و... این همان احساس است. باری، من همانم که احساس می‌کنم و آن هم چیزی به جز تفکر نیست^(۴۱) و تنها همین تفکر است که به ذات نفس تعلق دارد؛ زیرا هرچند امور بسیاری هست که من هنوز به آنها علم ندارم ولی چون آن چیزی را که درک می‌کنم کافی است به من اجازه دهد که با آن به عنوان تنها دارایی خود وجود داشته باشم، یقین دارم که خدا می‌توانست مرا بدون داشتن آن صفات غیرمعلوم خلق کند.

در نتیجه، آن صفات اضافی به ماهیت نفس تعلق ندارد؛ زیرا به عقیده من آن چیزی که شیء ممکن است بدون آن هم وجود داشته باشد در ماهیت آن مندرج نیست.^(۴۲) وی آنچه را برای رسیدن به پاسخ اینکه انسان چیست بیان داشته، کافی می‌داند و معتقد است: تنها چیزی که در مفهوم صحیح نفس گنجانده شده است فکر و صفات آن است که هیچ‌کدام هم مادی نیستند^(۴۳) و نباید توقع داشت که نفس با رنگ، بو یا مزه تبیین شود یا - مثلاً - با میزان نمک، گوگرد یا جیوه به کار رفته در آن معلوم شود؛ زیرا هر تحقیقی به فراخور موضوع روش خاصی برای بررسی دارد.^(۴۴)

با این همه، دکارت اعتراف می‌کند شناخت جامع و کاملی از نفس ارائه نداده است؛ زیرا شناخت جامع شامل همه ویژگی‌هایی است که در شیء معلوم وجود دارد و فقط خداست که می‌تواند شناخت جامعی از همه چیز داشته باشد و او به دنبال شناخت جامع نیست، بلکه می‌خواهد تمایز واقعی میان دو چیز را بفهمد و برای حصول آن احتیاجی به شناخت جامع از آن شیء نداریم.^(۴۵)

رابطه نفس و بدن

ارسطو

ارسطو ارتباط نفس و بدن را از نوع ارتباط ماده و صورت می‌داند؛ بدن ماده و نفس صورت آن است. ماده و صورت در عین حال که دو جوهرند، لکن ماده جوهری بالقوه است که در آن هیچ جنبه‌ای از فعلیت یافت نمی‌شود و صورت جوهر است که تحصیل‌بخش ماده است. این دو بعد از ترکیب جوهری را تشکیل می‌دهند که همان جسم است و از آن‌رو که ترکیب نفس و بدن ترکیبی چینی است، جدایی نفس از بدن در عالم عین به هیچ‌وجه ممکن نیست:

هدایت و حفاظت آن را نیز بر عهده دارد.^(۴۹) سبب این تشبیه این است که غایت اصلی از کشتی بی‌ناخدا حاصل نمی‌شود، اگرچه کشتی‌بان و کشتی هر دو دارای وجودهای منجاز بوده و می‌تواند مفارق از کشتی و کشتی مفارق از آن محقق شود، اما همان‌گونه که بیان شد، دیگر غرض اصلی از آن کشتی محقق نخواهد شد و همان‌طور که ملّاح مفارق از کشتی است و مبدأ حصول کمال کشتی است، نفس هم مبدأ کمال بدن و مفارق از آن است.^(۵۰) بنابراین، نفس مدبّر بدن است و به همین جهت است که در مقام قیاس با بدن در تعریف آن بدن اخذ می‌شود، چنان‌که بنا در تعریف بانی آن‌گاه که با ساختمان مقایسه می‌شود دخیل است، اگرچه از آن حیث که بانی یک انسان است بنا در تعریف آن هیچ دخالتی ندارد.^(۵۱)

دکارت

دکارت نیز همچون ابن‌سینا معتقد است که نفس بکلی جوهری متمایز از بدن است؛ چراکه به تعبیر خود او، هیچ چیز جز فکر شک‌اندیشش حقیقت یا وجودی ندارد و تحقیق در اینکه این موجود شک‌اندیش چیست به این نتیجه می‌انجامد که وجود ما نیازی به امتداد، شکل، واقع بودن در مکان یا چیز دیگری از صفات بدن یا جسم نیست. بنابراین، نفس یا اندیشه خود مقدم بر مفهومی است که از بدن خود داریم^(۵۲) و این اندیشه نه تنها مقدم بر آن، بلکه بدیهی‌تر از آن است، به گونه‌ای که حتی اگر بدن وجود نداشته باشد شناخت ما نسبت به اندیشه همچنان به قوت خود باقی است.^(۵۳) اما اگر چنین است، چرا همگان بدین‌سان به چنین شناختی نمی‌رسند؟ دکارت در اصل دوازدهم اصول فلسفه این پرسش را این‌گونه پاسخ می‌دهد: «آن‌ان که تفکر فلسفی منظمی نداشته‌اند در این باره عقاید دیگری دارند و هرگز به تمایز

اگر بخواهیم تعریفی کلی که منطبق بر تمام انواع نفس باشد به عمل آوریم باید بگوییم که نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است و نیز از همین‌روست که موردی برای بحث راجع به اینکه نفس و بدن یک چیز است نمی‌ماند، چنانچه این بحث را در مورد موم و نقشی که بر آن است و به طور کلی در مورد ماده یک شیء معین و آنچه این ماده از آن اوست نمی‌کنند.^(۴۶)

از آن‌رو که هر صورتی با ماده قریب خودش شیء واحدی را تشکیل می‌دهند جدایی نفس از بدن ناممکن است. نکته دیگری که ذکر آن در اینجا لازم است این است که در نظر ارسطو نفس استقلال از بدن ندارد و اساساً انسان موجودی مرکب از نفس و بدن است که یکی از انواع جسم طبیعی بوده و از همین‌روست که نفس دارای افعال و یا صفات مختص به خود نیست، بلکه تمام احوال نفس به موجود زنده‌ای که مرکب از نفس و بدن است تعلق دارد. بنابراین، استناد خشم یا نظایر آن به نفس بدان می‌ماند که ادعا شود نفس است که می‌بافد یا بنا می‌کند و... و این بی‌تردید باطل است؛ زیرا اینها حالات جسمانی انسان است و نه نفس فقط. و بی‌شبهه بهتر است که نگوییم نفس شفقت می‌ورزد، می‌آموزد یا می‌اندیشد، بلکه بگوییم که انسان به وسیله نفس خود چنین می‌کند^(۴۷) و اساساً معلوم نیست که به همان ترتیبی که ملّاح کمال کشتی است نفس نیز کمال بدن باشد.^(۴۸)

ابن‌سینا

از نظر ابن‌سینا، نفس جوهری است ذاتاً مجرد که در عین اینکه در آن اثر می‌گذارد از آن اثر نیز می‌پذیرد. در مقام تشبیه، رابطه نفس با بدن همچون رابطه ناخدا با کشتی است. ملّاح در عین اینکه مستقل از کشتی است، اداره و

نفس و بدن وجود ندارد؛ مثلاً، موقع عمل اراده من، خداوند بازوی مرا به حرکت درمی‌آورد.^(۶۰) و سرانجام در خصوص اعتقاد دربارهٔ تقدم وجودی و نه معرفتی و اثباتی - نفس بر بدن باید گفت که اگرچه در عبارات دکارت چندان توجهی به این مسئله دیده نمی‌شود، اما ظاهر برخی کلمات وی چنین می‌نماید که او قایل بر تقدم بدن بر نفس است، چنان‌که در کتاب **گفتار در روش** می‌گوید:

نفس حیوانی برای زنده بودن این بدن ضروری و لازم است و خداوند بدو نفس ناطقه را در بدن نیافریده است، بلکه فقط در قلب قسمتی از حرارت‌هایی را برانگیخته که باعث زنده بودن این بدن است و البته آن حیات انسانی نیست، بلکه حیات حیوانی می‌باشد همچنان که حیوانات دیگر نیز آن را دارا هستند و حیاتی است بدون فکر و مدخلیت نفس ممتاز آدمی که طبع آن فکر کردن است. آنگاه خداوند نفس ناطقه را می‌آفریند و به بدن ملحق می‌سازد و از آن به بعد اعمال اختصاصی انسان از او صادر می‌شود.^(۶۱)

۵. احوال نفسانی

ارسطو

در این بخش، سخن از این خواهیم راند که حالاتی همچون خشم و اندوه، شادی، ترس، تخیل و... که در انسان پدیدار می‌شود تنها منتسب به نفس است یا اینکه به حقیقت مرکب از نفس و بدن باز می‌گردد. همان‌گونه که گذشت، ارسطو قایل به ترکیب اتحادی نفس و بدن است؛ از این رو، در تبیین این حالات همواره باید حالت خاصی را در بدن که مقارن با آنها ظاهر می‌شود نیز در نظر داشت و در تبیین و تعریف آن کیفیت

دقیقی میان نفس خویش و بدن پی نبرده‌اند.^(۵۴) مسئلهٔ دیگر این است که بدانیم دکارت چگونه این‌طور قاطعانه در مورد تمایز نفس و بدن سخن می‌گوید. دکارت پاسخ این سؤال را در کتاب **اعتراضات و پاسخ‌ها** چنین بیان می‌کند که برای اثبات تمایز واقعی میان دو چیز، کافی است بفهمیم که هر یک از آن دو به تنهایی کاملند و نفس یک موجود کامل است، همان‌طور که جسم و بدن هم یک موجود کامل است. کامل بودن در اینجا به معنای این است که یک جوهر دارای صور یا صفاتی باشد که برای تشخیص جوهر بودن آن کفایت می‌کند و انسان این دو جوهر را با دو مفهوم مختلف ادراک می‌کند. بنابراین، هرگز جای شکی وجود نخواهد داشت آنها واقعاً متمایزند.^(۵۵)

پرسش دیگری که دکارت دغدغهٔ آن را داشته این است که رابطه این دو جوهر چگونه است؟ وی در پاسخ به این پرسش متمسک به نظریهٔ «ارواح حیوانی» می‌شود که بر طبق آن، میان امر روحی و امر مادی ارواح حیوانی وجود دارند که در آن واحد هم از قلمرو روحی و هم از قلمرو مادی بهره‌مندند و غدهٔ صنوبری را به حرکت درمی‌آورند که بخشی از مغز بوده و در آن اتحاد صور خیالی امکان‌پذیر است و با بخش‌های دیگر مغز فرق دارد.^(۵۶)

تلفیق این دو تلقی مختلف، یعنی تأکید بر امتیاز میان نفس و بدن و نیز قبول و سعی در تبیین تأثیر متقابل آن دو و وحدت جامع انسان، در پاسخ دکارت به آرنو به روشنی منعکس است.^(۵۷) این دو تلقی مختلف توازنی دشوار در نظریهٔ دکارت ایجاد کرده است که با توجه به آن می‌توان دریافت که چرا بعضی از دکارتیان همچون گلینکس^(۵۸) قایل به نظریهٔ علل موقعی^(۵۹) شده‌اند که به موجب آن، هیچ فعل و تأثیر متقابل علی و معلولی میان

وارد کرد. از این روست که اگر شروط بدنی مقارن با بعضی عواطف مانند خشم یا ترس تحقق یابد، خود آن حالات نیز به ظهور می‌رسد، هر چند علل روحی برای ظهور آنها بسیار ضعیف یا اصلاً معدوم باشد.^(۶۲) بنابراین، در تبیین هر حالاتی از حالات نفسانی باید کیفیت مقارن که در بدن ظهور می‌یابد نیز ملحوظ شود، به گونه‌ای که حتی حرّف و صنایع نیز باید به مجموعه نفس و بدن اسناد داده شوند.^(۶۳) در نتیجه، انفعالات نفس مانند شجاعت و ترس از ماده طبیعی حیوانات مفارقت‌ناپذیر است.^(۶۴)

ابن سینا

اما ابن سینا برخلاف ارسطو معتقد است که علی‌رغم ارتباط قوی نفس و بدن که تأثیر در یکی دیگری را هم متأثر می‌کند - چنان‌که در اثر اندوه عمل تغذی مختل می‌شود و در اثر شادی تغذی تقویت می‌شود - اشتراک نفس و بدن در این احوال به نحو تساوی و بدون اصالت و تقدم مورد مناقشه است و این احوال و افعال اصالتاً متعلق به نفس هستند و از همین روست که ظهور این حالات در نفس همیشه مقارن با آثار بدنی آنها نیست. ضمن اینکه عقل می‌تواند مانع احوال خاص نفسانی همچون اندوه و شادی نیز باشد، اما نمی‌تواند از ظهور لذات یا آلام بدنی ممانعت کند.^(۶۵) بنابراین، همه این حالات و حتی حرف و صنایع مثل بنایی از افعال خاص نفسانی است نه از افعال مشترک میان نفس و بدن. و این فرق بین ارسطو و ابن سینا بی‌تردید محصول نگاه‌های متفاوت این دو فیلسوف به مهم‌ترین مسئله علم‌النفس یعنی چیستی نفس و نحوه ترکیب آن با بدن است که ابن سینا با اعتقاد به مفارقت بودن حقیقت نفس و مبدأ کمال بودن آن برای قوای بدن، خود را از ارسطو جدا می‌کند که تفصیل آن در بخش‌های پیشین بیان شد.

دکارت

دکارت نیز برخلاف ارسطو حالات نفسانی را تنها منتسب به نفس می‌داند، اما نه از طریقی که ابن سینا برای وصول به این مقصود پیموده است. او این‌گونه می‌اندیشد که هر جوهری دارای یک صفت اصلی است و صفت اصلی نفس، فکر است و همیشه چنین است که یک صفت در جوهر طبیعت و ذات جوهر را تشکیل می‌دهد و بقیه صفات تابع آن است. در مورد نفس اندیشنده نیز همه خواصی که ما در یک نفس می‌یابیم چیزی جز صور متفاوت فکر نیست.^(۶۶)

بدین سان، تخیل، احساس و اراده چنان به نفس اندیشنده وابسته‌اند که تصور آنها بدون تصور اندیشه غیرممکن است.^(۶۷) و اساساً مضاف بر فهمیدن، خواستن، خیال کردن و حتی حس کردن نیز چیزی جز فکر و اندیشه نیست.^(۶۸)

بنابراین، حالاتی مثل احساس نیز اصالتاً تابع نفس هستند، اگر چه ممکن است در برخی موارد شروع این حالات از بدن باشد، اما به علت اینکه انطباعات بدنی به وسیله رشته‌های عصبی به مغز می‌رسد.^(۶۹) و مغز هم محل تقرر نفس است،^(۷۰) در نفس هم منطبق می‌شوند.^(۷۱) و به طور کلی احساسات یا ادراکات حسی تأثیرات گوناگون ذهن ما یا افکاری است که مستقیماً از این حرکات برمی‌خیزد.^(۷۲)

خلود و بقای نفس

ارسطو

همان‌گونه که گذشت، ارسطو رابطه نفس و بدن را با نظریه ماده و صورت تشریح کرد، و ابتدائاً به طور منطقی باید در بحث جاودانگی هم طبق همان مبنا حرکت کند و به عدم امکان جدایی نفس از بدن همان‌طور که در دیگر

صورت، وجود همزمان فعلیت و طبیعت خود عقل با فعلیت و طبیعت شیء خارجی مزاحم خواهند بود. بنابراین، عقل پیش از اندیشه صرفاً بالقوه است؛^(۷۹) یعنی بالقوه همه معقولات است و زمانی که عملاً تعقل می‌کند دارای معقولات بالفعل می‌شود و چون آنچه دانش را پدید می‌آورد کلیات است و کلیات به یک معنا در خود نفس هستند عقل برای اینکه بالفعل شود به چیزی خارج از خودش نیاز ندارد.^(۸۰) بنابراین، عقل به این معنا - به معنای کسی که دستور زبان می‌داند نه به معنای اینکه قوه عالم شدن را دارد - بالقوه همه معقولات است و مانند لوحی نانوشته بالفعل هیچ‌یک از معقولات نیست، اما وقتی صورت بی‌ماده یکی از چیزها را تعقل کرد بالعقل آن صورت می‌شود.^(۸۱) این سیورورت و شدن عقل نیاز به چیزی دارد که همه معقولات را بسازد. در واقع، یک «نوس» وجود که از راه شدن همه چیز می‌شود. نوس دیگری نیز وجود دارد که همه آن چیزها را می‌سازد. این نوس گونه‌ای ملکه است که شبیه نور است؛ زیرا به یک معنا نور است که رنگ‌های بالقوه را رنگ‌های بالفعل می‌کند.^(۸۲)

ارسطو در ادامه چهار ویژگی جدا، غیرمنفعل، نامیخته و بالذات فعل را برای نوس برمی‌شمرد که سه‌تای آنها دقیقاً ویژگی‌های عقل بالقوه‌اند، اما ویژگی چهارم مخصوص عقل فعال است.^(۸۳) این عقل فعال همیشه تعقل می‌کند.^(۸۴) و این عقل یعنی عقل فعال جزئی از نفس آدمی است و به هیچ وجه فناپذیر نیست، برخلاف عقل منفعل که فسادپذیر است. عبارت ارسطو به روشنی بر این مدعا دلالت دارد: «این نوس - عقل فعال - چنین نیست که گاهی بیندیشد و گاهی هم بیندیشد. فقط وقتی جدا شد همان است که هست و تنها این است که فناپذیر و ازلی است.»^(۸۵)

صور قایل است معتقد باشد، اما او برای این صورت خاص صفاتی را ذکر می‌کند که با وجود آنها دیگر مسئله به این راحتی‌ها قابل رفع نخواهد بود. ارسطو در دفتر سوم درباره نفس سخن از عقل به میان می‌آورد و یکی از اقسام آن را ازلی و جاودانه می‌انگارد. بدین ترتیب، تفاسیر مختلفی برای نظریه ارسطو درباره نفس و جاودانگی یا فناپذیر بودن آن مطرح می‌شود. به هر حال، مسئله این است که آیا تمام نفس بعد از انحلال ماده و صورت فانی می‌شود یا نه؟ و اگر تمام آن فانی نمی‌شود جزئی که ازلی و جاودانه است چه ارتباطی با نفس و بدن دارد؟

برای روشن شدن مطلب لازم است مسئله را از چند گام پیش‌تر بررسی کنیم. ارسطو سه مرتبه برای نفس تصور می‌کرد. اولین و پایین‌ترین مرتبه «غذاییه»^(۷۳) یا همان نفس نباتی است. مرتبه بالاتر از آن، مرتبه «نفس حیوانی» است که علاوه بر تغذیه دارای احساس و حرکت مکانی نیز هست.^(۷۴) اما انسان علاوه بر داشتن قوه غذایی که در عین حال که مولده است دارای احساس و عقل^(۷۵) نیز هست و داشتن این قوه تنها به انسان و موجودات شبیه به او یا برتر از او منحصر است،^(۷۶) ارسطو قوه ناطقه و عقل انسانی را معمولاً با نام «نوس» یاد می‌کند. عقل چیزی غیر از نفس نیست، بلکه جزئی از آن است.

فصل چهارم دفتر سوم از کتاب درباره نفس با این جمله آغاز می‌شود: «در مورد آن جزء نفس، که نفس به وسیله آن می‌شناسد و فکر می‌کند...» به نظر ارسطو ماهیت عقل که فصل ممیز انسان است غیر از قوای دیگر نفس است^(۷۷) و دارای دو کارکرد عملی و نظری است. عقل نظری فلسفه اولی را تولید می‌کند، در صورتی که عقل عملی همواره به دنبال هدف معینی است.^(۷۸) عقل در اندیشه خود باید بجز استعداد خاص پذیرفتن صور معقول طبیعی از آن خودش نداشته باشد؛ زیرا در غیر این

می‌خواهد و چون این کمال دست داد روان دیگر به تن نیازی ندارد و از آن بی‌نیاز می‌شود، به ویژه اگر به نیرو و ملکه استواری برای رسیدن به کمال‌های تعقلات دست یابد که در آنها اصلاً نیازی به چیزی جسمانی و توجیهی به جهان اجسام یافت نمی‌شود و نیز ثابت شده است که علت وجود آن ماندنی است و چون تن تباه شود در واقع، چیزی تباه شده است که روان را در وجود خود بدان نیازی نیست و موجب تباهی ذات او یا جلوگیری از افعال و تعقلات او نمی‌شود. با این‌همه، علت وجودش باقی و ماندنی است و این موجب بقای روان پس از تباهی تن است.^(۸۹)

ابن‌سینا در اثبات بقا و زیستن نفس پس از مرگ تن، در *شفاء و النجاة* فصلی را به این بحث اختصاص می‌دهد^(۹۰) و در این فصول استدلال‌های مفصل و دقیقی برای جاودانگی نفس ذکر می‌کند که ذکر آنها از حوصله و غرض این نوشته خارج است. اجمالاً باید بگوییم قول به خلود نفس در نظریات فلسفی ابن‌سینا کاملاً برجسته است و به هیچ وجه با آنچه ارسطو در این حوزه بیان کرده بود و یا آنچه دکارت بعدها در این باره بیان نمود قابل مقایسه نیست.

دکارت

مباحث دکارت در این مورد بیشتر متفرع بر تمایز نفس و بدن است. وی این دو جوهر را مستقل تلقی می‌کند و مدعی است که - مثلاً - اگر پا، بازو یا عضو دیگری از بدن جدا شود یقین داریم که با این کار چیزی از نفسم قطع نمی‌شود.^(۹۱) دکارت از همین تمایز نفس و بدن نتیجه می‌گیرد که این دو جوهر قلمروی مستقل دارند و نفس انسان جاودان خواهد بود. اما آیا حقیقتاً از تمایز نفس و

جمله «وقتی جدا شد»، آشکارا بر این دلالت دارد که جزئی از انسان است و از آن جدا خواهد شد و عبارت «تنها این است که ازلی است»، دال بر این است که قوای دیگر انسان همگی از بین رفتنی است حتی عقل منفعل، چنان‌که فاصله در کلمات بعد متذکر این نکته نیز می‌شود.^(۸۶)

به هر حال، با توجه به آنچه گفته شد، عبارات ارسطو که در ابتدا به سختی با جاودانگی نفس قابل جمع به نظر می‌رسد، با نظریه خلود و بقای نفس هیچ منافات و مخالفتی ندارد، بلکه مؤید آن بوده و درصدد اثبات آن نیز هست و اینکه برخی^(۸۷) خواسته‌اند نظریه ارسطو را در این باره تنها در پرتو مبانی حاضر - مثل صورت بودن نفس برای بدن و یا نظریه محرک نخستین و تطبیق آن با عقل نزد ارسطو - تبیین کرده و مخالف جاودانگی نفس بنمایانند، تلاشی بیهوده مرتکب شده‌اند و شاید ارسطو به سلسله مراتب پیوسته‌ای عقیده دارد که از نازل‌ترین موجودات مادی آغاز می‌شود و به انسان و اجسام آسمانی و عقول و خدا می‌رسد. عقل فعال موجود در انسان یکی از عالی‌ترین اعضای این سلسله مراتب است که اعضای دیگر و از جمله خدا در بالاتر از او قرار دارند.^(۸۸)

ابن‌سینا

ابن‌سینا نیز همچون ارسطو - به عقیده ما - قایل به بقا و جاودانگی روان است. نظریه وی درباره بقا و جاودانگی نفس در این جملات کوتاه یافت می‌شود.

نفس انسانی که محل معقولات است، جوهری است که نه جسم است و نه در قوام و وجود ذات خود نیازمند به جسم است و نه در نگه‌داشت صورت‌های عقلی و نه در کارهای ویژه خود، بلکه تعلق آن به تن برای این است که تن افزاری باشد برای آن در راه دست‌یابی به هرگونه کمالی که

بدن می‌توان جاودانگی نفس را نتیجه گرفت؟

خود دکارت به این سؤال چنین پاسخ می‌دهد:

شما می‌گویید که از تمایز نفس و بدن بقای نفس نتیجه نمی‌شود؛ زیرا این تمایز مانع از این نمی‌شود که بگوییم خدا هنگام خلق نفس طبیعی به آن عطا کرده است که دوره وجود آن باید همزمان با دوره حیات جسمانی خاتمه یابد. من قبول دارم که نمی‌توانم مدعی شما را رد کنم؛ زیرا من آن قدر به خود جرئت نمی‌دهم که بگویم با قوه عقل بشر مسائلی را به نتیجه برسانم که به اختیار خدا بستگی دارد. معرفت فطری نشان می‌دهد که نفس غیر از بدن است و یک جوهر است، اما بدن انسان، از آن حیث که با سایر اجسام فرق دارد تماماً از هیأت اجزای آن و دیگر اعراض مشابه ساخته شده است و بالاخره مرگ بدن کاملاً به انقسام یا تغییر شکل آن بستگی دارد. اما هیچ دلیل یا نمونه‌ای را نمی‌شناسیم که ما را قانع کند که مرگ یا فناى جوهری چون نفس، باید از چنان علت ضعیفی مانند تغییر شکل ناشی شود که چیزی بیش از یک حالت نیست و در واقع، آن هم نه حالتی از نفس، بلکه حالت جسم که واقعاً متمایز از نفس است. اما این سؤال که آیا نفوس انسانی همزمان با نابودی ابدانی که خدا آنها را با این نفوس متحد کرده است نابود می‌شوند، سؤالی است که به قدرت الهی مربوط می‌شود؛ پس پاسخ آن هم بر عهده خداست و چون خداوند به ما وحی کرده است که این ناسوبی نفس هرگز رخ نخواهد داد پس حتی کمترین شکی باقی نمی‌ماند. (۹۲)

با توجه به آنچه نقل شد، به نظر می‌رسد تمام سخن دکارت این باشد که اولاً، نفس و بدن دو جوهر متمایز و

مستقل‌اند؛ ثانیاً، عللی که بدن را به زوال می‌برد - همچون تغییر شکل و اعراض و یا انقسام - نمی‌تواند موجب زوال نفس شود؛ ثالثاً، هیچ دلیل موجهی وجود ندارد که هر جوهری نابود شدنی است؛ رابعاً، تا آنجا که به خدا مربوط می‌شود خداوند نفس را جاودانه خلق کرده است و به وسیله انبیای خود ما را از این مسئله آگاه ساخته است. (۹۳)

نتیجه‌گیری

۱. ارسطو برای تحقیق درباره نفس با توجه به وجوه مختلف نفس روش‌های برهان تقسیم و استقرا را مفید می‌شمارد و در تحقیقات روان‌شناسی خود جنبه فیزیکی فعالیت‌های روانی را کاملاً مقدم می‌داند. اما ابن‌سینا با تلقی فوق طبیعی دانستن نفس خود را به بحث‌های متافیزیکی نزدیک‌تر می‌کند، از این‌رو، سعی دارد که صبغه متافیزیکی بحث را حفظ کند، البته دکارت نیز با تکیه بر اصولی که به زعم خود برای هدایت ذهن تولید کرده است سعی دارد که تصویری نواز مباحث فلسفی در این زمینه ارائه کند.

۲. ابن‌سینا با وجود ابتکارهایی که در تعریف نفس دارد در اصل تعریف از ارسطو تبعیت می‌کند، اما دکارت مسیر تازه‌ای را پیموده و معتقد می‌شود که تنها چیزی که در مفهوم صحیح نفس گنجانده شده است فکر و صفات آن است که هیچ‌کدام مادی نیست.

۳. ارسطو درباره کیفیت ارتباط نفس و بدن به هر حال نمی‌تواند مثال کشتی و کشتی‌بان را بپذیرد، اما ابن‌سینا نفس را ذاتاً مجرد از ماده می‌داند که در عین اینکه مستقل از بدن است اداره، حفاظت و هدایت آن را نیز برعهده دارد و این دوگانه‌انگاری البته در دکارت به اوج خود می‌رسد و او نفس را به کلی کامل و مستقل از بدن می‌داند.

۴. ابن‌سینا برخلاف ارسطو معتقد است که علی‌رغم

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ارسطو، دربارهٔ نفس، ص د و ه
- H. R. Parkinson (ed), *An Encyclopedia of Philosophy*, p. 383.
- ۲- همان، ص ح؛ فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمهٔ سید جلال‌الدین مجتوی، ج ۱، ص ۴۱-۴۳.
- ۳- ارسطو، همان، ص ح.
- ۴- همان، ص یا.
- ۵- همان، ص یا و یب.
- ۶- همان، ص به.
- ۷- همان، ص یج.
- ۸- همان، ص کد.
- ۹- همان، ص کز.
- ۱۰- همان ص کط و لد.
- ۱۱- همان، ص ۳ و ۲.
- ۱۲- همان، ص ۸ و ۲.
- ۱۳- جی. ال. اکریل، *ارسطوی فیلسوف*، ترجمهٔ غلامرضا اعوانی، ص ۳۲۵-۳۲۶.
- ۱۴- همان، ص ۱۸۰-۱۸۳.
- ۱۵- همان، ص ۱۷۹.
- ۱۶- ابن‌سینا، *دانشنامهٔ علائی*، تحقیق و تصحیح احمد خراسانی، ص ۱۱۱.
- ۱۷- این مسئله نخستین بار توسط نالینو خاورشناس ایتالیایی در نشریهٔ ایتالیایی «مجله مطالعات خاوری» مطرح گردید که ترجمهٔ عربی آن در کتاب *التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیه* اثر عبدالرحمن بدوی یافت می‌شود.
- ۱۸- سیدکاظم موسوی و همکاران، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۴، ص ۱۷.
- ۱۹- ابن‌سینا، *الاشارات و التنبيهات مع الشرح للطوسی*، ج ۱، ص ۴۶۶؛ همو، *الشفاء*، ص ۱۱۱.
- ۲۰- رنه دکارت، *قواعد هدایت ذهن*، ترجمهٔ منوچهر صانعی، ص ۱۱.
- ۲۱- تام سورل، *دکارت*، ترجمهٔ حسین معصومی، ص ۲۰.
- ۲۲- رنه دکارت، *قواعد ذهن*، ص ۱۷.
- ۲۳- همان، ص ۲۷.
- ۲۴- همان، ص ۵۷.
- ۲۵- رنه دکارت، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمهٔ احمد احمدی، ص ۲۶.
- ۲۶- ارسطو، همان، ص ۷۵.
- ۲۷- همان، ص ۸۰.
- ۲۸- همان، ص ۷۶-۷۹.
- ۲۹- منظور از صاحب حیات اجسامی است که تغذی می‌کنند، نمو می‌یابند و خود به خود فنا می‌پذیرند. (رک: ارسطو، همان، ص

ارتباط قوی نفس و بدن، اشتراک نفس و بدن در احوال نفسانی به نحو تساوی و بدون اصالت و تقدم مورد مناقشه است و این احوال اصالتاً متعلق به نفس هستند. دکارت نیز چنین می‌اندیشد، اما نه از طریقی که ابن‌سینا برای وصول به این مقصود پیموده است.

۵. اگرچه عبارات ارسطو به سختی با جاودانگی نفس قابل جمع به نظر می‌رسد، لکن دقت در آنها حکم می‌کند که ارسطو به عکس درصدد اثبات آن نیز هست. ابن‌سینا نیز در *شفاء و نجات* فصلی به این بحث اختصاص می‌دهد و استدلال‌های مفصلی برای جاودانگی نفس اقامه می‌کند، اما دکارت در اثبات جاودانگی با تأکید بر اینکه دلیلی برای نابودی نفس وجود ندارد دست به دامن انبیا و دعاوی وحیانی می‌شود.

- ۶۵- ابن‌سینا، *الطبیعیات من کتاب الشفاء*، فن ششم؛ همان، فصل چهارم از مقاله چهارم.
- ۶۶- رنه دکارت، *اصول فلسفه*، ص ۷۳ و ۷۴.
- ۶۷- همان، ص ۷۴.
- ۶۸- همان، ص ۴۴؛ همو، *تأملات در فلسفه اولی*، ص ۳۰، تأمل دوم.
- ۶۹- ناگفته نماند که دکارت تأثیر بین بدن و نفس را می‌پذیرد و برخی از این حالات را محصول تعامل و برآیند انطباعات بدنی که بالنفس متحد است می‌داند، اما در عین حال آنها را نیز تابع نفس می‌شمارد (رک: رنه دکارت، *اصول فلسفه*، اصل ۹ و ۱۹۰).
- ۷۰- رنه دکارت، *اصول فلسفه*، ص ۱۱۷ و ۱۱۸.
- ۷۱- همان، ص ۱۲۱.
- ۷۲- همان، ص ۱۱۶ و ۱۱۸.
- ۷۳- همان، ص ۱۱۶ و ۱۱۷.
- ۷۴- توثریتیکون.
- ۷۵- توکینتیکون.
- ۷۶- دیانوتیکون.
- ۷۷- ارسطو، همان، ص ۸۵-۹۵.
- ۷۸- همان، ص ۸۹.
- ۷۹- همان، ص ۲۵۹ و ۲۶۰.
- ۸۰- همان، ص ۲۱۳ و ۲۱۴.
- ۸۱- مهدی قوام‌صفری، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، ص ۳۲۲-۳۱۵.
- ۸۲- ارسطو، همان، ص ۲۵۲ و ۲۵۳ / دیوید راس، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام‌صفری، ص ۲۲۷ و ۲۲۸.
- ۸۳- ارسطو، همان، ص ۲۲۴ و ۲۲۵.
- ۸۴- رک: همان، ص ۲۱۲-۲۱۴ و ۲۱۹-۲۲۱ و ۲۲۶.
- ۸۵- همان، ص ۲۲۶.
- ۸۶- همان، ص ۲۲۶-۲۲۸.
- ۸۷- همان.
- ۸۸- رک: دبلیو. کی. سی گاتری، *تاریخ فلسفه یونان*، ج ۶؛ مارتا لوسبام، *ارسطو*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، بخش نفس و عقل.
- ۸۹- دیوید راس، همان، ص ۲۳۶.
- ۹۰- سیدکاظم موسوی و همکاران، همان، ج ۴، ص ۲۰، به نقل از: *النکت و الفوائد ابن‌سینا*، ص ۱۷۷ و ۱۷۸.
- ۹۱- ابن‌سینا، *الطبیعیات من کتاب الشفاء*، فن ششم، ص ۲۰۲-۲۱۰ / همو، *النجاة*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، ص ۱۸۵-۱۸۷ / همو، *الاشارات والتنبیها*، نمط سوم، فصل ۱۶.
- ۹۲- رنه دکارت، *تأملات در فلسفه اولی*، ص ۹۸، تأمل ششم.
- ۹۳- همو، *اعتراضات و پاسخها*، ص ۱۱۷ و ۱۷۶.
- ۷۶).
۳۰- ارسطو، همان، ص ۹۴-۹۹.
۳۱- همان، ص ۹۶.
۳۲- ابن‌سینا، *رسالة حدود*، ترجمه محمدمهدی فولادوند، فقره ۲۵.
۳۳- ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیها مع الشرح للطوسی*، ج ۲، ص ۳۴۳.
۳۴- ابن‌سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ترجمه حسن حسن‌زاده آملی، ص ۲۱۵-۲۲۲.
۳۵- ابن‌سینا، *الطبیعیات من کتاب الشفاء*، فن ششم، ص ۱۱.
۳۶- همان، ص ۱۰.
۳۷- همان.
۳۸- همان، ص ۱۱.
۳۹- رنه دکارت، *تأملات در فلسفه اولی*، ص ۲۶.
۴۰- همان.
۴۱- همان، ص ۳۰ و ۳۱.
۴۲- رنه دکارت، *اعتراضات و پاسخها*، ترجمه علی. م. افضلی، ص ۲۲۷.
۴۳- همان، ص ۴۷۱.
۴۴- همان، ص ۴۴۳ و ۴۴۴.
۴۵- همان، ص ۲۷۸.
۴۶- ارسطو، همان، ص ۷۸ و ۷۹.
۴۷- همان، ص ۵۰.
۴۸- همان، ص ۸۳.
۴۹- ابن‌سینا، *الطبیعیات من کتاب الشفاء*، فن ششم، ص ۱۲.
۵۰- همان.
۵۱- همان، ص ۹.
۵۲- رنه دکارت، *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی، ص ۴۱ و ۴۲؛ همو، *اعتراضات و پاسخها*، ص ۱۴۸.
۵۳- همان، ص ۴۶.
۵۴- رنه دکارت، *اصول فلسفه*، ص ۴۷.
۵۵- رنه دکارت، *اعتراضات و پاسخها*، ص ۲۷۹ و ۴۸۴.
۵۶- ژان وال، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۷۴۲.
۵۷- رنه دکارت، *اعتراضات و پاسخها*، ص ۲۸۱ به بعد.
58. Geulinx.
59. Occasionalism.
۶۰- فردریک کاپلستون، همان، ج ۴، ص ۱۵۷.
۶۱- محمدعلی فروغی، *سیر حکمت در اروپا*، بخش دکارت ترجمه *رسالة گفتار در روش*، ص ۲۵۸-۲۵۹.
۶۲- ارسطو، همان، ص ۹ و ۱۰.
۶۳- همان، ص ۴۹ و ۵۰.
۶۴- همان، ص ۸-۱۰.

- منابع
- ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات مع الشرح للطوسی*، بیروت، النعمان، ۱۴۱۳ق.
- ، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تصحيح حسن حسن زاده آملی، قم، مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۸ق.
- ، *الشفاء*، بی تا، بی جا، بی نا.
- ، *الطبیعیات من كتاب الشفاء*، قاهره، دارالکتب العربی، ۱۹۷۵م.
- ، *النجاة*، تحقیق محمدتقی دانش پژوه، تهران، بی نا، ۱۳۶۴.
- ، *دانشنامه علانی*، تهران، دهخدا، ۱۳۵۳.
- ، *رسالة حدود*، ترجمه محمدمهدی فولادوند، تهران، سروش، ۱۳۶۶.
- ارسطو، *دریارة نفس*، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.
- اکریل، جی. ال، *ارسطوی فیلسوف*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، حکمت، ۱۳۸۰.
- دکارت، رنه، *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، الهدی، ۱۳۷۱.
- ، *اعتراضات و پاسخها*، ترجمه علی. م افضلی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- ، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
- ، *قواعد هدایت ذهن*، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۲.
- راس، دیوید، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷.
- سورل، تام، *دکارت*، ترجمه حسین معصومی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار، ۱۳۶۷.
- قوام صفری، مهدی، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران، حکمت، ۱۳۸۲.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، تهران، سروش، ۱۳۶۷.
- گاتری، دبلیو. کی. سی، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه حسن فتحی و مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۶.
- لوسبام، مارتا، *ارسطو*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
- موسوی، کاظم و همکاران، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰.
- وال، ژان، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۰.
- Parkinson, G. H. R., *An Encyclopedia of philosophy*, London, Rout ledge, 1988.