

بررسی و تحلیل جاودانگی نفس از منظر دو فیلسوف متأله ابن سینا و توماس

غلامحسین خدري*

علی حیدری فرج**

چکیده

جاودانگی نفوس انسانی همواره از مهم‌ترین دغدغه‌های غالب فیلسوفان خداپاوار بوده است. نظر به اهمیت این اصل، اگر مدعی شویم همه تلاش‌ها و تأملات نفس‌شناسانه فیلسوفان حوزه ادیان ابراهیمی، در اثبات این مسئله و برای تبیین و تثبیت آن به کار گرفته شده است، سخن به گراف نگفته‌ایم. ابن سینا و توماس به عنوان دو تن از بزرگ‌ترین فیلسوفان متأله تلاش گسترده‌ای برای اثبات جاودانگی نفس به کار بسته‌اند. در این نوشتار برآنیم تا آرای آن دو را در خصوص این آموزه حیاتی و بنیادین ادیان و حیانی پس از تبیین، ارزیابی کنیم. با این حال برای این کار ناچاریم تا آرای ارسطو را نیز، به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع فلسفی آنان، که نقطه آغازین و سپس نقطه تفرق آنان بوده است، به بحث گذاریم. این نوشته مشتمل بر دو بخش است: بخش نخست شامل تعریف نفس، کیفیت ارتباطش با بدن و تبیین مفهوم تجرد به عنوان مقدمه اساسی بر اثبات نامیرایی نفس است؛ بخش دوم نیز به تبیین، بررسی، و تحلیل براهین و استدلال‌های نامیرایی نفس از منظر دو حکیم اختصاص داده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: جاودانگی نفس، ارتباط نفس با بدن، براهین نامیرایی نفس، ابن سینا، توماس.

* استادیار فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول) gkhadri@yahoo.com

** کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) aliheidarifaraj@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۲/۲۵

۱. مقدمه

اثبات فلسفی جاودانگی نفس در زمره دعاوی دو فیلسوف مسلمان و مسیحی، ابن سینا و توماس آکویناسی، است. از آنجا که در مبحث ارتباط میان نفس و بدن به طور حتم با قائل شدن به ترکیب اتحادی میان ماده و صورت که دال بر انطباق صورت در ماده دارد، این امر حاصل نمی‌شود نمی‌توان از یک طرف قائل به تعریف ارسطویی نفس شد و از سوی دیگر بر خلود آن پای فشرد.

تبیین این موضوع به رصدکردن سیر تلاش‌های فلسفی در باب نفس‌شناسی از ارسطو و افلاطون گرفته تا ابن سینا و توماس آکویناسی برمی‌گردد. ضرورت دارد بحث را با تعریف نفس آغاز کنیم، سپس به چگونگی ارتباط میان نفس و بدن و آن‌گاه به تأمل و غور در معنای مجرد به مثابه رکن اساسی در انظار این دو فیلسوف بزرگ شرق و غرب در قرون وسطی بپردازیم و سر آخر در تحلیل و ارزیابی ادله و براهین طرفین به کرسی قضاوت بنشینیم تا ببینیم کدام‌یک توانسته‌اند از عهده این مهم برآیند.

۲. تعریف نفس

نفس در نظر ارسطو کمال اول (فعلیت تام) برای جسم طبیعی دارای استعداد حیات بالقوه، یا کمال اول برای جسم طبیعی آلی است (ارسطو، ۱۳۶۹: ۴۱۲ الف ۲۷ و ۴۱۲ ب ۵). روشن است که کمال اول در نظر ارسطو مرادف با صورت است و بنابراین از نظر وی نفس، صورت جسم و بدن است به طوری که بدون آن حیاتی ندارد، زیرا صورت در حدوث و قوامش به ماده نیازمند است. ابن سینا در تعریف نفس چنین آورده است: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه است» (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۲۲؛ ابن سینا، ۱۹۵۲: ۱۵۳؛ ابن سینا، ۱۳۸۳: ۹).

گرچه در بدو امر به نظر می‌رسد که شیخ تعریف معلم اول را کاملاً پذیرفته است، وی در کاربرد صورت به معنای ارسطویی تأمل و تصرفی می‌کند، زیرا صورت به معنای جوهری که در قوامش به ماده نیازمند است به طوری که بدون آن حیاتی ندارد مطلوب وی نیست و به همین جهت است که برای بیان تفاوت عقیده خود با ارسطو چنین می‌گوید: «هر صورتی کمال است ولی هر کمالی صورت نیست، مثلاً ناخدا کمال کشتی است اما صورت کشتی نیست و آنچه از کمال که مفارق با ذات شیء باشد، در واقع نه صورت ماده

و نه حال در آن است، زیرا صورت ماده جوهری است که منطبع در آن و قائم به آن است» (همان: ۱۶). انتخاب لفظ کمال در تعریف نفس از منظر شیخ شایسته تر از لفظ صورت است، زیرا خاصیت صورت، انطباع و حلول در ماده است در حالی که بعضی از مراتب نفوس، مانند نفوس ناطقه انسانی، مجرد از ماده و قائم به ذات است. وی در مباحث نفس‌شناسی اشارات و تنبیهات هم، هنگام بحث در خصوص نفوس فلکی از رأی مشهور مشا که نفوس فلکی را منطبع در ماده می‌دانند، روی برگردانده و در لغافه می‌گوید که نفوس فلکی هم مانند نفوس انسانی مجرد است و در نتیجه منطبع در ماده نیست (الطوسی، ۱۳۸۳: ۱/ ۵۲۴). خواجه نصیر طوسی یکی از بزرگ‌ترین وارثان و شارحان فلسفه بوعلی نیز هنگام تعریف، از نفس تعبیر به کمال می‌کند و علامه حلی نیز در توضیح مطلب بیان می‌دارد که نفس انسانی حال در بدن نیست، پس لازم است که کمال برای نفس نه صورت باشد (الحلی، ۱۴۲۷: ۲۷۵).

ژیلسون معتقد است که مهم‌ترین نکته در آرای ابن سینا راجع به نفس، این است که وی آن را صورت بدن ندانسته، بلکه جوهری مستقل شمرده است و همین رأی وی است که موجب ثبوت تجرد و خلود نفس می‌شود، چنان‌که می‌دانیم این مسئله به واسطه سلسله‌ای از اهل علم از جمله گوندیسالینوس که مترجم آثار ابن سینا به لاتینی بوده، به آلبرت کبیر در قرون وسطی رسیده است (داوودی، ۱۳۸۹: ۲۷۷).

توماس آکوئینی نیز دقیقاً به مانند ارسطو در ابتدا از واژه نفس به معنای گسترده‌ای بهره می‌جوید: «نفس اولین اصل حیات در رابطه با موجودات زنده پیرامون ماست» (Aquinas, Ia., 75, I). نفس اصل یا عامل شاخص یک موجود زنده است که در درجه اول آن را به یک موجود زنده تبدیل کرده و تمام فعالیت‌های حیاتی هر موجود زنده، بدان اتکا دارد. بنابراین می‌توان گفت که نفس آن چیزی است که بین اشیای جان‌دار و بی‌جان تفاوت می‌گذارد (Kenny, 2004: 129). توماس تعریف ارسطویی صورت‌بودن نفس برای بدن را نیز می‌پذیرد در عین حال بر این باور است که نفس موجودی فناپذیر و نامیرا و بذاته باقی است، لذا می‌تواند بدون بدن باقی بماند لکن همواره این نفس بشری از نوعی رابطه با بدن متأثر خواهد بود. به اصطلاح خودش نفس در افق دنیا قرار گرفته است (وال، ۱۳۷۰: ۷۳۹) و به ابدیت چشم دوخته است و لذا قادر نیست که از بدن کاملاً جدا شود.

روشن است که تعریف ارسطویی نفس مستلزم انطباع نفس در بدن و اخلال در بقای آن است. تعریف ارسطو ایجاد و اصطلاح دیگری به نام کمال را داخل در تعریف کرد.

وی بین صورت و کمال فرق گذاشته و کمال بودن را به عنوان جنس در تعریف، ارجح از سایر قیود برای نفس دانسته است. نفس جوهری ذاتاً مجرد است که فقط در مقام فعل و نه ذات، نیاز به بدن دارد و این نیاز نیز برای دستیابی به برخی از کمالات است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۱۲). وی معنی نفس را منطبق بر معنای صورت نمی‌داند و لذا در نظر وی نفس به منزله صورت یا به منزله کمال است (همان: ۱۰). مراد وی از این‌که می‌گوید نفس صورت است این است که کمال است، چه هویت شیء به آن کامل می‌شود (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۱۵۳). بنابراین می‌توان گفت در نظر ابن سینا، نفس با بدن است و نه در بدن (همان). در بدن بودن و انطباق در آن، شائبه حلول را در پی دارد، لکن با بدن بودن، به معنای تصرف، تدبیر، و تعلق نفس به بدن دیگر این ایراد بر آن وارد نخواهد شد. در تعلق تدبیری، با وجود فنای تدبیرشونده، گزندی به تدبیرکننده نمی‌رسد و یگانه چیزی که در این خصوص رخ می‌دهد از بین رفتن ویژگی تدبیر است. از آن‌جا که لازمه تعریف ارسطو، تعلق نفس به بدن به گونه یک تعلقی حلولی و انطباعی است، در بیان ابن سینا این تعلق به شکل تدبیری است نفس صورت بدن است نمی‌تواند جدای از وجود بدن وجود داشته باشد (Bunnin and Yu, 2004: 332) و چنین است که زوال بدن حیات نفس را به مخاطره‌ای عظیم می‌اندازد. به همین دلیل است که خود ارسطو هم بر بقای نفس اصرار نورزید، زیرا احتمالاً به منافات داشتن تعریف خود با خلود نفس واقف بود.

ارسطو نفس و بدن را چنان مستلزم و مرتبط با یکدیگر می‌داند که تفکیک آن‌ها از یکدیگر ناممکن است. با اتخاذ موضع ارسطویی روشن است که باید از نامیرایی نفس دست شست؛ چراکه نفس چنان تنگاتنگ به بدن وابسته است که نمی‌تواند جدای از بدن بقائی داشته باشد (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲ / ۴۹۱). به دیگر بیان، از آن‌جایی که از منظر وی نفس و بدن حقیقت واحدی را می‌سازند، پس ارتباط و پیوندی ذاتی و ماهوی میان آن‌ها برقرار است و چنین است که سرانجام این نظریه به انکار بقا و خلود نفس منجر می‌شود (عثمان، ۱۳۸۷: ۲۰۷). بر این اساس هنگامی که در سنت ارسطو، سخن از ترکیب موجودات از ماده و صورت می‌رود، باید کاملاً متوجه باشیم که منظور آنان چنین نیست که موجودات متشکل از بدن و نفس نامیرا هستند (Kenny, 2004: 25).

۳. چگونگی ارتباط نفس با بدن

نفس‌شناسی ارسطویی در دنیای مسیحیت سرنوشتی مشابه با عالم اسلامی نداشت.

نخستین صاحب‌نظران مسیحی چنان دربارهٔ اتحاد جسم و نفس یقین داشتند و آن را از جمله مهم‌ترین عقاید رسمی می‌شمردند و آنچه امروز محتاج بحث می‌نماید در انظار آنان چندان اهمیت نداشت. آنچه مطلقاً غیر قابل تصور بود، قبول دین مسیح بدون اعتقاد به برانگیخته شدن بعد از مرگ انسان است؛ انسان می‌میرد، تن او می‌میرد، اگر روان او نیز بمیرد، چنان است که همه چیز بی‌آن که چاره‌ای برای آن بتوان جست، از دست می‌رود.

در نظر افلاطون نفس بالذات منشأ حرکت است و چنان‌که در فدرسی می‌خوانیم محرک خویش است. کافی است از همین جا یک قدم دیگر برداریم تا به این نتیجه برسیم که «حرکتی که محرک خویش است» و ما بدان نفس می‌گوییم بالطبع برخوردار از زندگی است و از همین رو نامیراست. بدین سبب اصحاب فلسفه افلاطونی خوش داشتند که بر استقلال ذاتی نفس از بدن یا به عبارت دیگر وجود نفس مجردی که به بدن حیات می‌بخشد، تأکید کنند.

توماس که از قبول بعضی از نتایج حاصله از اصول مذهب افلاطون امتناع می‌ورزید، این عقیده را مردود دانست؛ او گفت که «انسان، لااقل از آن لحاظ که ملحوظ خود اوست، نفس ناطقه‌ای است که تن خاکی میرا را به کار می‌گیرد» (Aquinas, I, 29) او در جای دیگر نوشت «نفس ناطقه‌ای است که دارای بدنی است». در نتیجه وی بر این نظر شد که نفس ناطقه و بدنی که او دارد دو شخص متمایز نیست، بلکه انسان واحدی است که از این دو حاصل می‌آید. پس شکی نیست که او درصدد تصدیق وحدت انسان بود.

در نظر افلاطون نفس در بدن به منزلهٔ زندان یا گوری است، که فرو افتاده است و از همین رو سعی فلسفه به‌تمامی باید این باشد که او را از این محبس یا از این قبر آزاد سازد. شخصی مسیحی به عکس اولاً اتحاد نفس و بدن را خلاف طبیعت نمی‌شمرد بلکه صنع خدا می‌دانست و خدا خود همهٔ آثار صنع خویش را نیکو شمرده است. به همین سبب شخصی مسیحی نمی‌توانست امری را که خلاف طبیعت نیست، نتیجهٔ حاصله از هبوط بینگارد. ثانیاً چون مقصود از فلسفه مسیحی نجات کل انسان بود، فیلسوفی که خود را قائل به این فکر می‌دانست هرگز نمی‌توانست نفس را از بدن رها کند بلکه باید بدن را نیز با نفس نجات دهد و برای این که چنین شود ناگزیر می‌بایست انسان را مرکب به ترکیب جوهری بینگارد و برخلاف آنچه افلاطون می‌پنداشت حاصل انضمام عرضی نفس و بدن به یک‌دیگر نشمارد. بدین ترتیب فلسفه افلاطون با وجود همهٔ مزایای غیر

قابل انکارش، مشکلی را در نهان فلسفه مسیحیت به ودیعت نهاد که غیر قابل رفع می‌نمود. اما نفس بر طبق تعریف ارسطو چنان‌که قبلاً متذکر شدیم، همانا فعلیت یا صورت جسم آلی است که دارای حیات بالقوه باشد و رابطه آن را با بدن به عنوان رابطه کلی صورت و ماده بیان می‌کرد.

از یک لحاظ صورت و ماده جدایی‌پذیرند، زیرا صورت خاصی بالضرورة لازم نیست که برای ماده خاصی اختصاص یابد ولیکن از لحاظ دیگر باید گفت که این دو از یکدیگر لافل در جوهری که وجود انضمامی دارند جدایی‌ناپذیرند، زیرا صوری از این قبیل نمی‌توانند جدا از ماده‌ای باشند و نفس انسانی را چون صورتی از این قبیل بینگاریم، فوراً می‌توان به فواید و مضرات این تعریف پی برد. فوائد آن روشن است. فیلسوفی که قائل به قول ارسطو باشد وحدت جوهری انسان را بدون این‌که با اشکالی مواجه شود، خواهد پذیرفت، زیرا نفس و بدن در نظر او دو جوهر نخواهد بود بلکه هر دو جزء لاینفک یک جوهر به‌شمار خواهند رفت. به‌آسانی می‌توان دریافت که فیلسوفان مسیحی که گرفتار بحث بقای وجود مرکب انسان و اثبات وحدت آن بودند چگونه می‌توانستند از این راه تحصیل اطمینان کنند. برعکس تسلیم‌شدن به رأی ارسطو و نفس را صورت بدن دانستن بدون قبول نتایجی که به ضرورت از این اصل حاصل می‌آید، دشوار بود.

۴. رابطه نفس و بدن

آثار ابن سینا را که ترجمه‌های آن‌ها به لاتین در اوایل قرن سیزدهم به عالم مسیحیت رسید، برای حل مسئله، بسیار مؤثر افتاد. آنچه بدان حاجت داشتند این بود که هم بتوانند خلود نفس را بر طبق فلسفه افلاطون بپذیرند و هم قائل به وحدت انسان به عنوان موجود مرکب از نفس و بدن بر طبق فلسفه ارسطو باشند. ابن سینا درست در همین موقع سر رسید و به همین سبب این آثار تأثیر عمیقی در فلسفه مسیحی در سده‌های سیزدهم و چهاردهم بر جا گذاشت. ابن سینا بر آن بود که هر دو رأی را در باب نفس می‌توان پذیرفت. نفس در حد ذات و ماهیت خود جوهر روحانی بسیطی است که تقسیم نمی‌پذیرد و در نتیجه فساد در آن راه ندارد و از این لحاظ تعریف افلاطون، بیان کافی است. اما از لحاظ مناسبت خود با بدنی که زنده می‌دارد و به مثابه مبدأ تأثیری که در این بدن می‌گذارد و اعمالی که به واسطه آن ظاهر می‌سازد، صورت بدن است از این لحاظ می‌توان گفت که حق با ارسطو بود، یعنی نفس صورت جسم آلی است که دارای حیات بالقوه است.

آلبرت کبیر با این که ترکیب نفس از هیولی و صورت را مردود می‌دانست تعریف حقیقی نفس را همان تعریف ابن سینا دانست، اما هیچ کس بهتر از توماس به این نکته پی نبرد^۱ که این قول حکایت از جمع بین دو رأی دارد و خود کوشید تا اجزای آن را از هر جهت معلوم سازد و در این باره گفت که «هرگاه قصد تعریف نفس را در حد ذات خود کنیم، حق را به افلاطون می‌دهیم و برعکس اگر مقصود ما تعریف نفس از آن لحاظ که صورت بدن است باشد، ارسطو را صائب می‌شماریم».

او از یک طرف اصطلاحات ارسطو را می‌گرفت و در تعریف نفس بر این باور بود که نفس صورت جسم آلی ذی حیات بالقوه است و از طرف دیگر با این که اصول رأی افلاطونی را مردود شمرد و همه نتایجی را که در این باب به تبع اوگوستین از مذهب افلاطون آمده و در فلسفه قرون وسطی دخیل شده بود، کنار نهاده مدعی تصدیق بقای نفوس افراد که برحسب مذهب افلاطونی همین رأی را می‌توان موجه دانست شد. در این جا بود که می‌توانستند بر توماس آکوئینی این ایراد را وارد آورند که فلسفه او نوعی از التقاط و حتی بدترین انواع آن است.

از سوی دیگر ابن سینا که بر باور تفکیک واقعی میان نفس و بدن بود، نفس را جوهری می‌دانست که بالذات مجرد از بدن است. به نظر او جوهریت نفس به همین است که بدن قائم به آن است. بدن قائم به تدبیر و حاکمیت و تصرف نفس بر آن است (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۲۱-۲۲).

به نظر وی نه تنها نفس تابع بدن یا مشترک و متلازم با بدن نیست، بلکه مبدأ جمع و حفظ بدن و در مقایسه با بدن دارای اصالت و تقدم است. از این بیان روشن می‌شود که نفس مرتبط با بدن و مدبر آن است و از علائم این ارتباط این است که با عروض احوالی مانند کراهت و محبت، اندوه و شادی و ترس و امثال آن‌ها که جنبه نفسانی دارد در احوال مزاج نیز دگرگونی پدید می‌آید، مثلاً عمل تغذی بر اثر اندوه اختلال می‌یابد و همین عمل بر اثر شادی قوت می‌پذیرد و به دنبال ترس، موی بر اندام آدمی راست می‌ایستد و نظایر آن (همان: فن ۶، مقاله ۴، فصل ۴). نتیجه کلام شیخ در ارتباط میان نفس و بدن آن که وی نفس را فی حد ذاته مجرد از ماده و مادیات دانسته و رابطه میان آن دو از باب مدیر و مدبر، تسخیر و تصرف است و نسبت این دو به یکدیگر مانند نسبت کارگر به ابزار، پادشاه به کشور، ناخدا به کشتی، یا مرغ به آشیانه است. احوالاتی مانند ترس و محبت ذاتاً مربوط به نفس است، و از آن جا که نفس با بدن تلازم ندارد، ظهور چنین افعالی در نفس، همواره

مقارن با آثار بدنی آن‌ها نیست بلکه عقل می‌تواند مانع بروز احوال خاص نفسانی شود. پس این افعال اولاً و بالذات متعلق به نفس است و ثانیاً و بالعرض با انفعالات بدنی مقارن می‌شود. شیخ انتقادی نیز به ارسطو وارد کرده و می‌فرماید استفاده از آلات بدنی موجب می‌شود که ارسطو به خطا این افعال را به مجموعه وجود انسانی که مرکب از نفس و بدن است منسوب سازد. چنین است که در فلسفه ابن سینا نفس و بدن هیچ رابطه ذاتی با هم ندارند، بلکه یک رابطه عرضی بین این دو حاکم است و از هم جداشدنی هستند (De Boer, 1903: 139). این بیان به خوبی نشان می‌دهد که ارتباط نفس و بدن چنان نیست که فنای یکی، وجود دیگری را به مخاطره اندازد.^۲

آکویینی نیز مانند ابن سینا معتقد است که نفس، جوهری قائم بالذات است که وجودی لافسه دارد و نفس بدون بدن تمام فعالیت‌های خود را حاصل نمی‌کند، اما جایی که توماس از ابن سینا فاصله می‌گیرد این است که وی مجموع و توأم نفس و بدن را جوهر قائم بالذات می‌داند نه فقط نفس را و لذا در نظر توماس نفس و بدن جوهر ناقصی هستند که با یکدیگر و با انضمام به هم یک جوهر واحد را تشکیل می‌دهند (Capleton, 1955: 160). به باور او، نفس یک جوهر تام نیست، حتی پس از مفارقت از بدن برای این که نفس انسان باشد ضروری است که با بدن یک انسان متحد شود. نفس نمی‌تواند به چیزی معرفت پیدا کند یا اراده کند مگر دارای بدنی باشد (Kenny, 2004: 28). لذا توماس این حقیقت را با این سخن اظهار می‌کند که نفس انسان مادام که مفارق از بدن است در وضعیت غیر تام به سر می‌برد. به باور وی هرگز ارتباط تسخیری و تدبیری بین نفس و بدن نیست بلکه این‌ها با هم یک واحدی را به وجود می‌آورند. تمام ادراکات حاکی از یک فرایند اشتراکی و اتحادی جسمانی - روانی است. زمانی که ما احساس داریم، این درواقع کل انسان است که آن احساس را درک می‌کند و لذا این نفس یا بدن به تنهایی نیست که هر یک به تنهایی و جدا آن احساس را داشته باشند. اتحاد نفس با بدن به نفع نفس است و برای تکامل ذات آن است، اما این وابستگی نفس به بدن به عنوان نقطه آغازین معرفت شرطی لازم و نه کافی است. درواقع ذاتاً نفس وابستگی به جسم و بدن ندارد زیرا مجرد است، اما بالعرض و برای استكمال نفس به بدن لازم است. عروض احوالی مانند ترس و شادی و غم مربوط به موجودی واحد مانند انسان است. ظهور این افعال اولاً و بالذات تعلق به فرد انسانی که مجموع ترکیب اتحادی نفس با بدن را به وجود می‌آورد، مربوط می‌شود. عبارات توماس و تفسیری که او از جوهریت نفس و رابطه‌ای که بین نفس و بدن حاکم

است، ارائه می‌دهد در واقع می‌تواند تهدیدی جدی برای مسئله نامیرایی و جاودانگی نفس باشد. اگر چنان ارتباط محکمی بین روح و بدن وجود دارد که این هر دو با هم جوهر تام و کاملی به نام انسان تشکیل می‌دهند، چگونه امکان‌پذیر است که با وجود این ارتباط عمیق و محکم بین این دو جوهر ناقص، فساد یکی خللی در دیگری ایجاد نکند و صرفاً با اثبات تجرد نفس مسئله را حل شده انگاشت؟

اگر این سینا در اثبات معاد جسمانی با چالش عظیمی مواجه بود و فلسفه‌اش نمی‌توانست جواب‌گوی این مهم باشد، اما به نظر می‌رسد در توماس نیز، با وجود تلاش‌های او در این زمینه، کیفیت معاد جسمانی چندان روشن نیست و به درستی مشخص نشده که پس از فنای بدن چگونه در روز رستاخیز همراه با این نفس مجرد، بدنی وجود دارد و اساساً کیفیت جسمانیت معاد چگونه است؟

۵. تجرد رکن اساسی جاودانگی و نامیرایی نفس

از مهم‌ترین مفاهیم به‌کاررفته در کلام حکما در اثبات نامیرایی یا جاودانگی نفس، مفهوم تجرد است؛ این نقش در مسئله مورد نظر چنان مهم است که می‌توان بین دو مفهوم تجرد و بقای نفس نسبت تساوی برقرار کرد. روح حاکم بر براهین و استدلال‌های هر دو حکیم مسلمان و مسیحی در راستای اثبات نامیرایی نفس تجرد آن است، به طوری که می‌توان مدعی شد فهم دقیق بقا و جاودانگی نفس نزد ایشان در گروهی مذاقهٔ بیش‌تر پیرامون تجرد نفس است (ژیلسون، ۱۳۸۴ الف: ۳۵۶؛ کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲/ ۴۹۲).

مجردبودن نفس نزد ارسطو بستگی به این دارد که مجرد را به چه معنی بگیریم. اگر تجرد بدین معنی باشد که نفس در مقایسه با بدن، وجودی متعین و مستقل و مشخص دارد، در آن صورت در نظر ارسطو مطمئناً نفس مجرد نیست، زیرا که صورت بدن است و در عین این‌که غیر از ماده است جز در ماده نمی‌تواند محقق شود. اما چنان‌چه نفس، صورت بدن باشد و صورت با وجود ملازمتی که با ماده دارد مفهومی مستقل از آن و متقابل با آن است زیرا به دلیل تقابلی که میان ماده و صورت است و اصلتی که صورت در مقایسه با ماده دارد صورت هم علت غایی و حتی به یک معنی علت فاعلی است که مبدأ سازنده است، در آن صورت جنبهٔ مادی نفس یک‌سره از بین می‌رود و دیگر نمی‌توان نفس را از انواع اجسام و از متعلقات آن‌ها دانست و بدنی در بدن دیگر پنداشت. با این لحاظ در نظر ارسطو نفس مجرد از ماده است (داوودی، ۱۳۸۹: ۳۸-۳۹).

۱.۵ ابن سینا و براهین تجرد

براهینی که ابن سینا در اکثر آثار خویش برای طرق متفاوت اثبات تجرد نفس بدان تمسک کرده است را می‌توان در دو مقام دسته‌بندی کرد: دسته‌ای ناظر به مقام عمل و کارکرد نفس است و پاره‌ای دیگر از این طریق که نفس محل معقولات است و با اثبات تجرد صور معقوله، تجرد نفس را ثابت می‌کند. شیخ‌الرئیس قائل است که نفس ناطقه نه جسم و نه قائم به جسم است، بلکه جوهری مجرد و قائم به ذات است. او برای تجرد نفس، دلایل شش‌گانه‌ای در *اشارات* اقامه کرده است که یکی از آن جمله، فهم او به جمله رمزی ارسطو برمی‌گردد که نفس ناطقه جوهری است که محل معقولات است لذا نمی‌توان آن را جسم یا جسمانی دانست، زیرا اگر جسم باشد، ناچار اجزای آن جسم باید نسبت‌هایی با اجزای این معنی داشته باشد و بدین ترتیب خود آن معنی نیز منقسم به اجزا می‌شود.

دلایل بوعلی در *اشارات* برای اثبات تجرد نفس بدین شکل طراحی می‌شود که وی در ابتدا استدلال له تجرد نفس را از راه عدم انقسام و بساطت حقایق معقوله دانسته و بدین ترتیب بر عدم انقسام محل آن که قوه عاقله است تمسک جسته و چون همه اجسام ذاتاً انقسام‌پذیرند پس نفس انسانی نباید جسم و جسمانی باشد (ابن سینا، ۱۳۸۴: نمط ۳، فصل ۱۶). دومین برهان وی مبتنی بر اثبات این دو اصل محقق می‌شود که هر عاقلی معقول و هر معقولی عاقل است و از آن‌جا که نفس، خود را تعقل می‌کند، پس هم عاقل و هم معقول خود است و چیزی که هم عاقل و هم معقول باشد تغییر و تبدیل‌پذیرد پس نفس مجرد و غیر مادی است (همان: فصول ۱۹-۲۲). استدلال دیگر وی مبتنی بر برهان خلف است؛ اگر تعقل وابسته به ابزار جسمانی بود باید با عروض خستگی و فرسایش بر آلات جسمانی، تعقل هم چنین می‌گشت، در حالی که چنین نیست. چهارمین برهان وی به این نحو گره خورده است که تکرار و سختی و شدت کار، قوای جسمانی را خسته می‌کند، اما قوه عقلانی چنین نیست. پنجمین دلیل وی به واسطه برهان خلف چنین شکل می‌گیرد که اگر ادراک فقط به وسیله اندام‌ها و ابزار جسمانی صورت می‌گرفت، در آن صورت باید نتوانیم خود و ابزار ادراکی و نیز عمل ادراک خودمان را درک کنیم، چون برای درک آن‌ها ابزار نداریم، در حالی که چنین نیست. ششمین استدلال وی بر تجرد نفس بدین قرار است که اگر قوه عاقله در محل جسمانی که همانا نفس می‌نامیم منطبق باشد، باید هرگز آن محل را ترک نکند یا هرگز از درک آن محل غافل نشود و حال آن‌که چنین نیست (همان: نمط ۷، فصول ۲-۵).

واضح است، چهار دلیل آخر شیخ برای تجرد نفس، در مقام تعقل نفس است بدین معنی که وقتی نفس انسانی ملکه اتصال به عقل فعال را به جهت دریافت حقایق کلی پیدا کرد، دیگر نیازی به آلات جسمانی ندارد. ابن سینا در *شفا* نیز با براهین هشت‌گانه یا به تعبیری نه‌گانه (← ابن سینا، ۱۳۷۸: ۳۰۱) به اثبات تجرد نفس می‌پردازد که البته اکثر این استدلال‌ها تکرار بیانات/ اشارات است (همان: مقاله ۵، فصل ۲).

۲.۵ تجرد نفس نزد توماس

در نظر توماس، نفس من حیث هی، حقیقتاً جوهری عقلانی است (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۳۳۷). نفس یک موجود غیر جسمانی و مجرد است، زیرا بسیاری از چیزهایی که ما درک می‌کنیم جسمانی نیستند، بنابراین قوه ادراک یا عقل نمی‌تواند جسمانی باشد (Aquinas, S. C. G. 2: 49). نفوس بشر به علت آن‌که مجرد و روحانی هستند، پس از مرگ فناپذیرند و برخلاف موجودات دیگر که با اختلال در مرکب، نفوس متعلقه هم از بین نمی‌روند. توماس اعتراف می‌کند که نفس بشری پس از مرگ به صورت یک موجود مجرد و غیر مادی است، اما دیگر این نفس به طور دقیق کلمه یک شخص انسانی نیست، زیرا واژه «شخص» دلالت بر کل جوهر مرکب از وحدت نفس و بدن دارد، اما در هر حال اختلال در بدن تأثیری در این خصیصه ذاتی نفس که همانا تجرد و غیر مادی بودن اوست نمی‌گذارد. اگرچه نفس در حالت مفارقت از بدن و در حالت جدایی میان مرگ و روز قیامت دیگر در وضع طبیعی خود قرار ندارد و بلکه جهت‌گیری طبیعی او همانا سیر در وحدت، میان او و بدن کماکان باقی است تا روز رستاخیز چنین اتفاقی بیفتد و معنای رستاخیز هم در نظر توماس چنین است. توماس دو دلیل برای تجرد نفس اقامه می‌کند: در ابتدا از طریق ذهن به عنوان یکی از قوای نفس و دیگری از طریق ماهیت و عملکرد آن‌که این دو بیان‌گر وجود نفس به عنوان یک امر غیر مادی است. اگر نفس انسان جسم بود هیچ جسمی را نمی‌شناخت و از آن‌جا که نفس قادر به تعقل درباره اجسام است پس ذاتاً با هرگونه جسمانی بیگانه است و از آن‌جایی که آدمی اعمالی را انجام می‌دهد که جسم را در آن هیچ‌گونه سهمی نیست، پس نفس صورتی است که جسم هیچ سهمی در آن ندارد (ژیلسون، ۱۳۸۴ ب: ۳۵۶). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، این استدلال توماس، مانند برخی از برهان‌های ابن سینا که شرح آن گذشت، ناظر به کارکرد نفس در مقام تعقل است. دلیل دیگر توماس له تجرد نفس مبتنی بر تأکید و دلالت بر ویژگی ذاتی نفس که همانا

روحانیت اوست، است؛ یعنی شوق و میل ذاتی نفس به سوی هستی ابدی است، زیرا طبق قاعدهٔ توماس، ممکن نیست که شوق طبیعی و ذاتی، عبث باشد (همان: ۴۱۱).
گرچه براهین بقای نفس و اثبات معاد در زبان این دو فیلسوف متأله، همانا تجرد و غیرمادی بودن نفس است، اهمیت و ارزش تلاش بوعلی در جهت تحقق این مهم با ارائهٔ استدلال‌های دقیق و متکثر، بیش از پیش آشکار می‌شود. براهین متعدد بوعلی در مقابل استدلال‌های توماس را می‌توان ناشی از جولان فلسفی ذهنی شیخ و دقت عقلی‌ای که او در این زمینه به خرج داده است دانست.

۶. نامیرایی و جاودانگی نفس از منظر ابن سینا

ابن سینا تلاش درخور تحسینی در زمینهٔ بقای نفوس کرد، به طوری که می‌توان گفت اثبات تجرد و جوهریت نفس، مستقل و مفارق بودن عقل فعال از افراد، اثبات جاودانگی عقل هیولانی و اظهار ادله فراوان مبتنی بر جوهریت نفس ناطقه و دلایل انفصال و بساطت و شباهت وی همه و همه در راستای اثبات فلسفی جاودانگی نفس به عنوان یکی از امور مهم ادیان الهی از جانب این حکیم الهی است. در نظر وی، تشخیص عقول یا نفوس افراد انسانی بعد از زوال بدن، مسلم و محرز است. بنابراین، تمایز و تغایر نفوس افراد انسانی از یکدیگر در حیات اخروی که در فلسفهٔ فارابی مورد تشکیک یا لااقل محتاج به تأویل بود، در فلسفهٔ ابن سینا نص صریح و محکمی پیدا می‌کند (داوودی، ۱۳۸۹: ۳۴۳). لذا بعد از فساد جسم، تشخیصی که نفس به سبب مزاج خاص آن جسم حاصل کرده بود همچنان باقی است و عبارت دیگر، ماهیت نفس از همهٔ لواحق اضافی و قیود مکانی و زمانی فارغ نمی‌شود، زیرا اگر چنین شود باید نفوس به یکدیگر ملحق شوند و ماهیت واحد، برای آن‌ها حاصل شود یعنی همان رأیی که فارابی ظاهراً بدان میل کرده است. اما در شیخ ماهیت در ذاتش قبول اختلاف نمی‌کند: «فالنفس مجرد ماهیه فقط، فلیس یمکن ان تغایر نفس نفساً بالعدد و الماهیه، لا تقبل اختلافاً ذاتياً، و هذا مطلق فی کل شیء». فان الاشياء التي ذواتها معان فقط فتکثر نوعیاتها، انما هو بالحوامل و القوابل و المنفعلات» (ابن سینا، ۱۹۸۲: ۲۲۲).

ابن سینا در مقام اثبات نامیرایی و جاودانگی نفس به دو شیوه عمل می‌کند: اول این‌که در سایهٔ تبیین رابطهٔ نفس و بدن به این امر مهم می‌پردازد که خود این شیوه نیز به دو بیان تقریباً متفاوت عرضه می‌شود که یکی از راه عدم تعلق ذاتی نفس به بدن و دیگری به واسطهٔ

عدم علیت بدن برای نفس با عنایت به مباحث علل اربعه است. در شیوه دوم وی استدلال‌هایی را برای اثبات عدم نامیرایی و تباهی نفس به طور کلی صورت‌بندی می‌کند. شیوه اول بر اساس تجرد و جوهریت نفس گره می‌خورد این است که تعلق نفس به بدن به گونه‌ای نیست که نفس، منطبع بر جسم بوده و قائم به جسم باشد، بلکه از جسم، فقط برای آلت و ابزار برخی کارهایش بهره می‌گیرد. بنابراین، اگر جسم بر اثر مرگ نتواند ابزار نفس باشد، آسیبی به جوهر و ذات نفس نمی‌رسد، بلکه نفس با استناد به علل عالیّه خویش بر بقای خود ادامه می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۸۴: نمط ۷، فصل ۱). روشن است که شیخ در این برهان تصریح می‌کند که اولاً، نفس منطبع در جسم نیست چنان‌که صورت در ماده است و ثانیاً، تعلق نفس به بدن ذاتی نیست و نیاز نفس به بدن فقط در مقام ابزار و آلت است.

بیان دوم از شیوه اول شیخ بدین طریق صورت‌بندی می‌شود که هر چیزی که با فساد چیز دیگر نابود شود باید نوعی تعلق بدان داشته باشد و این تعلق یا این‌طور است که وجودش متأخر از آن باشد، یا تقدم ذاتی به آن داشته باشد یا این‌که تعلق این شیء به آن به طور تکافو در وجود است. اگر این تکافو برای آن ذاتی باشد نه عرضی، پس هریک از نفس و بدن ذاتاً به دیگری مضاف‌اند و بنابراین جوهر نخواهند بود در حالی که جوهرند. اگر تکافو امر عرضی باشد، هریک از آن دو که فاسد شوند اضافه عارض دیگر باطل می‌شود و ذات آن به فساد این اضافه از نظر این‌که این تعلق است فاسد نمی‌شود. اگر تعلق نفس به بدن به طور تعلق چیزی باشد که وجوداً متأخر از آن است پس بدن علت و جوهر نفس است و علل چهار قسم است. سپس بوعلی به فاسدبودن هر چهار قسم می‌پردازد و سرانجام این قسم را بررسی و ابطال می‌کند که تعلق نفس به بدن تعلق متقدم در وجود باشد. در پایان شیخ چنین نتیجه می‌گیرد که «فقد بطل انحاء التعلق کلها، و بقی ان لا تعلق للنفس فی الوجود بالبدن، بل تعلقه فی الوجود بالمبادی الاخر التی لا تستحیل و لا تبطل» (ابن سینا، ۱۹۸۲: ۲۲۵).

ابراهیم مدکور مؤلف کتاب *در باره فلسفه اسلامی* از این برهان ابن سینا به نام برهان انفصال یاد می‌کند و در پایان مدعی می‌شود که این برهان با آنچه ابن سینا در خصوص حدوث نفس گفته است در تناقض است. به باور وی، در مسئله حدوث، ابن سینا نفس را با جسم مرتبط می‌سازد و در مسئله خلود آن را به طور کلی منفصل از جسم می‌داند. در مسئله حدوث می‌گوید که نفس جز به بدن تعیین و تخصص نمی‌یابد و در مسئله خلود

می‌گوید که نفس بدون بدن متعین و متخصص است و کوشش او برای رهایی از این تناقض‌گویی‌هایی که غزالی هم بر آن خرده گرفته بیهوده است. سپس مدکور می‌افزاید که این برهان اگر هم مقبول واقع شود این امر را اثبات می‌کند که موت و فنای نفس بر اثر فنای بدن نیست ولی چه مانعی دارد که نفس به علت دیگری فانی شود؟ مدکور در پایان چنین نتیجه می‌گیرد که شیخ بعد از اقامه برهان اول به ضعف آن پی برده و با ارائه سایر براهین درصدد جبران این نقیصه برآمده است (مدکور، ۱۳۸۷: ۲۳۱). اما در خصوص مدعای ایشان به نظر می‌رسد که بخشی از کلام ابن سینا در این برهان که بیان‌گر آن است که نفس در وجود یافتن به کلی منفصل از بدن است، موجب بدفهمی کلام او از جانب امثال مدکور شده است. حال آن‌که شیخ به هیچ وجه ارتباط نفس و بدن در پیدایش را به طور کلی و تماماً قطع نمی‌کند، بلکه بدن را در شمار علل اعدادی و بالعرض نفس محسوب می‌کند. آن‌چه شیخ منکر آن است علت بودن بدن برای نفس به عنوان یکی از علل چهارگانه وجود یا ماهیت است (ابن سینا، ۱۹۸۲: ۲۲۴؛ ابن سینا، ۱۳۸۳: ۵۶).

اما در مورد ادعای دوم ایشان خاطر نشان می‌کنیم که مدعای ابن سینا در این استدلال، عدم تباهی نفس بر اثر فساد بدن است و تباهی نفس به دلیل سایر عوامل نظیر اراده خداوند، از حوزه بحث خارج است. به عبارت دیگر، فساد نفس از سه حالت خارج نیست: بر اثر فساد بدن، بر اثر فساد درونی، و از ناحیه علل و مبادی عالی نظیر اراده خداوند یا عقل فعال. تلاش شیخ در این برهان برای دفع یکی از محتمل‌ترین توهّمات زوال نفس یعنی نابودی بر اثر تباهی بدن است پس می‌توان گفت ابن سینا در این برهان فساد نفس بر اثر نابودی بدن را ابطال می‌کند و در برهان دیگر عدم تباهی نفس از ناحیه خود را و این هر دو با هم، نامیرایی نفس را به‌تمامه ثابت می‌کند و این دو برهان در واقع مکمل یکدیگرند و اقامه سایر براهین منافاتی با استحکام و قوت برهان اول ندارد.

در شیوه دوم، شیخ برهان خویش را از طریق بسیط و جوهر بودن نفس ارائه می‌دهد هر آن‌چه می‌تواند به سببی فاسد و تباه شود، قوه موت و فساد قبلاً در آن موجود است به طور کلی قبل از فساد نیز فعلیت بقا در آن محقق است. همواره چنین است که دو جهت فنا و بقا در شیء واحد قابل جمع نیست، لذا لازم است ذات شیء مرکب از ماده و صورت باشد در حالی که نفس بسیط است (ابن سینا، ۱۹۸۲: ۲۲۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۸: فصل ۴، مقاله ۶). وی در اشارات تقریر دیگری از این برهان ارائه می‌دهد: «از آن‌جا که جوهر عاقل ما اصل و بسیط است، مرکب از قوه‌ای که قبول فساد می‌کند و با قوه ثبات مقارن

باشد نیست، بلکه اگر نفس به مثابه چیزی که اصل و بسیط است اخذ نشود، بلکه مانند مرکب از چیزی چون هیولا و چیزی چون صورت اخذ شود، ما سخن را متوجه یکی از دو جزء آن که اصل و بسیط است می‌کنیم. وجود اعراض در موضوع آن‌هاست بنابراین قوه فساد و حدوث آن‌ها در موضوعات آن‌هاست و در خود اعراض ترکیبی فراهم نشده است و هرگاه چنین باشد، امثال این جواهر نفسانی پس از آن‌که به علل خود واجب گشته و بدان‌ها ثبات یافته‌اند در ذات خود قابل فساد نیستند» (ابن سینا، ۱۳۸۳: نمط ۷، فصل ۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۸: فصل ۴، مقاله ۶).

۷. توماس و ادله نامیرایی نفس

توماس آکوئینی نیز به مانند ابن سینا استدلال‌هایی برای اثبات فلسفی بقا و جاودانگی نفس ارائه کرده است که می‌توان آنان را به پنج دسته تقسیم‌بندی کرد: الف) استدلال‌هایی که از طریق اثبات تجرد نفس به مقصود نائل می‌شوند؛ ب) استدلال مبنی بر عدم تباهی نفس به طور کلی؛ ج) براهین مبنی بر عدم تباهی نفس با وجود تباهی جسم؛ د) ادله‌ای جهت اثبات نامیرایی نفس با توجه به کارکرد نفس؛ ه) استدلال از طریق بساطت نفس که دال بر نامیرایی آن دارد.

دسته اول براهین، اثبات جاودانگی نفس صرفاً از طریق تجرد و بساطت نفس ارائه می‌دهد و برخلاف ویلیام اکام، که یگانه راه اثبات فناپذیری نفس را مکاشفه و وحی می‌دانست، از طریق برهان عقلی و فلسفی درصدد اثبات تجرد نفس و فناپذیری آن است. او از طریق تجرد نفس، بقای شخصی نفوس را اثبات می‌کند یعنی نفس حتی بعد از مفارقت از بدن، فرد و باقی است اگرچه ماده‌ای وجود نداشته باشد. درواقع استدلال توماس بر فناپذیری نفس همانا غیر جسمانی بودن یا مجرد بودن نفس است (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۳۴۳). زیرا چنانچه مجرد بودن بدین معنا باشد که وجودش به وجود اعضا و جوارح جسمانی به طور ذاتی گره نخورده باشد، آن‌گاه ظاهراً به دنبالش بقای نفس پس از مرگ را به دنبال خواهد داشت. توماس همچنان بیان می‌کند که موجود معقول پایدارتر از موجود محسوس است. عقل بالقوه پذیرنده صور معقول است و تباهی‌ناپذیر است. بنابراین نفس انسان که عقل بالقوه بخشی از آن است تباهی‌ناپذیر است (Aquinas, 1905: 197). به باور توماس نفس صورتی ماندگار است و بدین علت است که نامیراست؛ ما باید ثابت کنیم که اصل و اساس عقلی‌ای که ما آن را نفس انسانی می‌نامیم فسادناپذیر است، زیرا هر چیزی ممکن

است از دو راه ذاتی یا عرضی فساد یابد، اما این غیر ممکن است که هر جوهری به طور عرضی و از راه فساد یا تبدیل چیز دیگری فساد یابد یا تغییر کند بنابراین هر آنچه وجود بذاته دارد فقط می‌تواند بذاته نابود شود، اما نفس انسان محال است که فساد پذیرد، زیرا هر جوهری، که صورتی است، بنابر تعریف فسادناپذیر است. در واقع آنچه بنا بر تعریف به یک موجود تعلق دارد نمی‌تواند از آن سلب شود. بنابراین، هم‌چنان که ماده امکان وجود است صورت هم فعل وجود یافتن است (Aquinas, Ia, 76, 5). صورت‌های عرضی می‌توانند زوال پذیرند مثلاً رنگ یا شکل شمع نمی‌تواند وجود داشته باشد هنگامی که خود شمع از بین رفته است. اما در خصوص صورت‌های جوهری‌ای که وجود بذاته دارند، چنین نیست. بنابراین نفس حیوان هنگامی که خود حیوان زوال می‌پذیرد به تباهی می‌گراید، اما نفس انسانی یک وجود قائم بذاته است یعنی فقط در صورتی نابود می‌شود که خودش از بین برود (Kenny, 2004: 142). با دقت در این عبارات روشن می‌شود که این بیان اولاً مبتنی بر تفاوت بین صورت‌های عرضی و صورت‌های جوهری است؛ بدین نحو که صورت‌های عرضی به واسطه می‌توانند نابود شوند چراکه وجودی لغیره دارند و نابودی موضوع آن‌ها برابر است با نابودی خود آن‌ها در حالی که صورت‌های جوهری چنین نیستند. دوماً، فرق اساسی بین صورت جوهری حیوان و انسان وجود دارد که دومی قائم بذاته است برخلاف اولی.

دلیل دیگر توماس بر بقای نفس بدین ترتیب صورت‌بندی می‌شود که هیچ صورتی تباهی نمی‌یابد مگر به واسطه ضد آن، یا تباهی موضوعی که در آن قرار دارد، و یا این‌که با از میان رفتن علت آن از بین برود. اما نفس انسان نمی‌تواند به واسطه ضد آن تباهی یابد، چراکه هیچ ضدی ندارد، زیرا به واسطه عقل بالقوه نفس در مورد تمام اضداد شناخت و پذیرش دارد. با تباهی موضوعی که در آن قرار دارد نیز از میان نمی‌رود، زیرا چنان‌که پیش‌تر نشان دادیم نفس انسان صورتی است که برای وجود به جسم وابسته نیست. در نهایت، با از میان رفتن علت آن نیز تباهی نمی‌یابد، زیرا نمی‌تواند هیچ علتی جز آنچه جاودان است داشته باشد. بنابراین نفس انسان به هیچ‌وجه تباهی نمی‌یابد (Aquinas, 1905: 197).

دسته سوم استدلال‌های توماس بر جاودانگی نفس مبتنی بر این است که با فساد بدن، نفس فاسد و فانی نمی‌شود. اگر نفس انسان با از میان رفتن جسم تباهی یابد، پس باید با تضعیف جسم نیز تضعیف شود. لکن نفس با تضعیف جسم ضعیف نمی‌شود. بنابراین، نفس با از بین رفتن بدن فاسد نمی‌شود. این استدلال یک قیاس استثنایی است که از رفع تالی رفع مقدم را نتیجه گرفته است. بیان تالی نیز بدین صورت است که قوه فاهمه نفس، نه

ذاتاً و نه عرضاً نیازمند هیچ عضو جسمانی نیست و نه با کهولت سن و نه هرگونه تضعیف جسم، تضعیف نمی‌شود (ibid: 198).

وی همچنین به شبهه‌ای هم در این خصوص پاسخ می‌دهد که می‌گوید انسان و حیوان در پیدایش شبیه به یک‌دیگرند یعنی از راه تولید مثل؛ پس همان‌گونه که برای حیوان پایانی متصوریم انسان نیز پایان و تباهی دارد. پاسخ توماس به این شبهه این است که گرچه این که انسان و حیوان در پیدایش شبیه به هم هستند اما این مطلب در مورد ابدان صحیح است و نه در خصوص نفوس آن‌ها. ابدان حیوان در به وجود آمدن نفس حیوان نقش ایفا می‌کنند در حالی که نفس انسانی الهی است.

ادله چهارم توماس بر بقای نفس، پایان‌ناپذیری فعالیت‌های نفس پس از مرگ جسم است. آکوینی در یکی از آثارش اشکالی را بدین ترتیب ذکر می‌کند که هیچ جوهری نمی‌تواند عاری از هر فعالیتی وجود داشته باشد. از سوی دیگر، تمام فعالیت‌های نفس با فنای جسم پایان می‌پذیرد. پس نفس نمی‌تواند پس از مرگ بدن باقی بماند. توماس در پاسخ مستشکل بیان می‌دارد که این ادعا که هیچ فعالیت نفس پس از جدایی آن از جسم نمی‌تواند باقی بماند نادرست است، زیرا فعالیت‌هایی که از طریق اعضا انجام نمی‌گیرند، همچون فاهمه و اراده، باقی می‌مانند. هرچند آکوینی به تفاوت میان فهم نفس هنگام با بدن بودن و مفارقتش از بدن اذعان دارد، اما باید توجه کنیم که نفس جداشده از جسم مانند زمان وحدت با جسم فهم نمی‌کند؛ زیرا همه چیز بنا به آنچه هست عمل می‌کند. اکنون، هرچند که هستی نفس انسان به هنگام وحدت با جسم، بدون وابستگی به جسم، کامل است اما همچنان جسم، نوعی منزل و پذیرای آن است. از این رو، فعالیت شایسته نفس، که فاهمه است، هرچند از آن‌جا که از طریق اعضای جسمانی انجام نمی‌گیرد مستقل از جسم است، اما موضوع آن، که تصویر ذهنی است، در جسم است. از این رو، تا زمانی که نفس در جسم قرار دارد، نمی‌تواند بدون تصویر ذهنی فهم کند یا به یاد بیاورد، مگر با قوه معرفت و خاطره که در آن تصویرهای ذهنی شکل گرفته و در دسترس قرار می‌گیرند و در نتیجه این روش فاهمه و یادآوری باید زمانی که جسم کنار گذاشته می‌شود کنار گذاشته شود، اما هستی نفس جداشده فقط به خود تعلق دارد و عاری از جسم است، از این رو، فعالیت‌های عقلانی نفس با موضوعاتی همچون تصویر ذهنی، که در اعضای جسمانی قرار دارند، انجام نمی‌گیرد بلکه نفس، به شیوه عقلی که کاملاً جدا از جسم وجود دارد، مستقلاً فهم می‌کند و برای فاهمه کامل‌تر می‌تواند از موجودهای برتر تأثیرات بیش‌تری بپذیرد (ibid: 201).

برهان چهارم توماس به کارکرد نفس استوار است. شمول معرفت و شناخت نفس برای ماهیات همه اجسام و نه فقط قسم خاصی از آنان است. توماس بر این باور است که اگر نفس آدمی مادی می‌بود باید به شیء به‌خصوصی اختصاص می‌یافت همچنان که مثلاً عضو بینایی فقط توانایی ادراک رنگ را دارد. اما نفس انسانی چنین نیست پس نفس انسانی وجودی غیر مادی و مجرد دارد (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲/ ۴۹۲). آکوینی از طریق معرفت نفس به خود نیز پی به مجرد آن می‌برد. او بر این باور است که اگر نفس ناطقه جسمانی بود نمی‌توانست به خود بیندیشد (همان). درواقع، خودآگاهی یکی از مهم‌ترین دلایل تجرد و غیر جسمانی بودن نفس انسانی است.

از جمله دلایل دیگر توماس له نامیرایی نفس، همانا بساطت نفس است؛ توماس بیان می‌کند که نفس هیچ جزئی ندارد تا به آن اجزا تجزیه شود و از بین رود. وی بر این باور است که زوال هنگامی رخ می‌دهد که ماده صورتی را که قبلاً واجد آن بوده از دست بدهد، اما مبرهن شده است که نفس هیچ ماده‌ای ندارد وجود بذاته صورت، نمی‌تواند صورت را از دست بدهد. یک صورت جوهری نمی‌تواند از بین برود (Kenny, 2004: 142).

دلیل دیگری که توماس به طور متواتر در کتب و رسالات برای فناپذیری و بقای نفس از آن یاد می‌کند، استدلال از وجود یک اشتیاق و میل ذاتی در انسان، ورای زمان و مکان و از روی آگاهی و شعور به سوی فناپذیری نفس است. چنان‌که در کتاب جامع‌الهیات گاهی هم به عنوان یک نشانه و علامت بر غیر مادی بودن نفس از آن یاد کرده است. از آنجایی که مهم‌ترین استدلال توماس له بقای نفس مبتنی بر تجرد نفس است، خود او هم احساس می‌کرد که این برهان کشش این‌چنینی نداشته باشد، لذا این‌طور بود که در هنگام اتمام کتاب بر علیه دربارۀ عقل واحد ابن‌رشد، استناد به کتاب مقدس و وحی را کارگشا می‌داند تا براهین عقلی.

۸. نتیجه‌گیری

از آن‌جا که مسئله جاودانگی می‌تواند یکی از موارد مبهم فلسفه ارسطو باشد، زیرا از یک طرف اتحادی میان نفس و بدن ایجاد کرده که با فنای بدن شکی نباشد که نفس هم فانی است و از طرف دیگر راه‌گریزی برای مسئله باقی گذاشت، زیرا وی معتقد است که عقل که عالی‌ترین مظهر قوه تعقل است، می‌تواند جوهر مستقلی باشد که بعد از فنای بدن، باقی باشد. این بحث ابتدا در ابن‌سینا و سپس توماس مسیر خاص خود را طی کرده است.

تفکر افلاطونی مبتنی بر بقای نفس مورد امعان نظر هر دو فیلسوف یعنی توماس و ابن سیناست. توماس از طریق تجرد نفس اثبات بقای شخصی نفوس را قائل است و ابن سینا براهین تجرد و جوهریت نفس برای او از طریق فلسفی اثبات شده و در نظر وی عقل فعال مفارق از افراد است، بنابراین اثبات جاودانگی را در حق عقل هیولانی یا به عبارت دیگر در حق جوهر نفس ناطقه، امری مسلم شمرده است. دلایل انفصال و بساطت و شباهت نزد وی برای همین منظور اقامه شده است.

به جرأت می‌توان این ادعا را مطرح کرد که همه کتب و رسائل ابن سینا که موضوع آن‌ها بحث درباره نفس است، به قصد اثبات بقای نفس یا معاد تحریر یافته است. در نظر شیخ تشخیص عقول یا نفوس افراد انسانی بعد از زوال بدن امری مسلم و محرز شمرده شده است. بنابراین، تمایز و تغایر نفوس افراد انسانی از یک‌دیگر در حیات اخروی که در فلسفه فارابی در معرض تشکیک یا لااقل محتاج تأویل بود، در فلسفه ابن سینا نص صریح و محکمی به خود پیدا می‌کند.

با دقت و تأمل در مباحث این نوشتار و در خلال آرای ابن دو فیلسوف ای بسا بتوان نوعی عدم انسجام و تعارض در آرای توماس مشاهده کرد. وی که از یک طرف قائل به اتحاد و تعلق ذاتی بین نفس و بدن و اصرار بر قول ارسطوست که شرح آن گذشت، به نظر می‌رسد هنگام تبیین نامیرایی نفس از موضع پیشین خود دست شسته است. او که در یکی از این دلایل از بدن به عنوان نوعی منزل و سکنی برای نفس یاد می‌کند، ظاهراً منکر تعلق ذاتی بین نفس و بدن است. توماس در جای دیگر از عدم تعلق ذاتی نفس به بدن به عنوان یکی از براهین نامیرایی نفس یاد می‌کند که این مطالب بازگشت به قول شیخ است. مدور از واقعیت نیست که ادعا کرد، موضع توماس در تعریف نفس و رابطه نفس و بدن، حداقل با پاره‌ای از براهین وی در اثبات نامیرایی در تضاد و قابل جمع نیست. در حالی که در ابن سینا این آشفتگی دیده نمی‌شود؛ ابن سینا یک رابطه منطقی و منسجم بین تعریف نفس، کیفیت رابطه نفس و بدن با توجه با تعریف نفس، و اثبات نامیرایی بر پایه مباحث پیشین خویش ترسیم می‌کند. به نظر می‌رسد که این تشویش توماس، محصول نوعی جدال درونی و تردید وی در انتخاب موضع ارسطویی و آموزه‌های مسیح است. شاید توماس هم احساس می‌کرد که اساساً این براهین کشش اثبات فلسفی برای جاودانگی نفس را ندارند بلکه استناد به کتاب مقدس و وحی بیش‌تر کارگشاست تا براهین عقلی و فلسفی.

پی‌نوشت

۱. به نظر توماس (همانند ارسطو) نفس صورت جسم آلی نظام‌یافته‌ای است، ولی درنهایت نفس و جسم دو جوهر کاملاً مستقل نیستند، بلکه میان آن دو وحدت واقعی است. نتیجه این وحدت نوعی شخصیت و تفرد است و اگر چنین چیزی نباشد، نفس نمی‌تواند به خود ادراک داشته باشد. «من منفرد» را همان «خویشتن» می‌توان دانست. البته منظور او این نیست که سرنوشت نفس تابع سرنوشت جسم باشد، زیرا نفس ذاتاً غیر از جسم است و بعد از زوال و نابودی جسم باقی می‌ماند (مجتهدی، ۱۳۷۳: ۱۵).
۲. در فلسفه ملاصدرا نیز تعلق نفس به بدن ذاتی است. نفس و بدن در خارج یکی هستند، نفس با بدن فرقی ندارد نفس یعنی خود بدن و بدن هم یعنی خود نفس (← حائری یزدی، ۱۳۸۰: ۱۴۸، ۱۵۰). به نظر می‌رسد انتقاد ملاصدرا به امثال شیخ است که تعلق نفس به بدن را عرضی می‌دانند و نه ذاتی، اما این قول با بیان توماس هم متفاوت است، زیرا صدرا هم می‌پذیرد که نفس مدبر بدن است و منشأ انجام افعال آدمی است و نیاز نفس به بدن در حدوث است و نه در بقا. به بیان صدرا دیگر نمی‌توان مدعی شد که انسان ترکیبی از روح و بدن است بلکه بدن و روح شیء واحدی هستند (همان: ۱۳۹).

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۸). *النفس من کتاب الشفا، تحقیق آیه‌الله حسن‌زاده آملی*، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *رساله نفس*، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۴). *الاشارات و التنبيهات*، قم: البلاغة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۲). *مبحث عن القوی الانسانية یا النفس علی سنة الاختصار*، قاهره.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۲). *کتاب النجاة، نقحه و قدم علیه دکتر سلیمان دنیا، بیروت: دار الافاق*.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *التعلیقات*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ارسطو (۱۳۶۹). *دربارۀ نفس*، ترجمه و تحشیه علی مراد داوودی، تهران: حکمت.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۰). *سفر نفس*، به کوشش عبدالله نصری، تهران: نقش جهان.
- الحلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۷ ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق و تعلیق آیه‌الله حسن‌زاده آملی، قم: الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین.
- داوودی، علی مراد (۱۳۸۹). *عقل در حکمت مشا*، تهران: حکمت.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۵). *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، قم: تبلیغات حوزه علمیه.

- زیلسون، اتین (۱۳۸۴ الف). تومیسسم، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: حکمت.
- زیلسون، اتین (۱۳۸۴ ب). روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علی مراد داوودی، تهران: علمی و فرهنگی.
- طوسی، الخواجه نصیرالدین (۱۳۸۳). شرح الاشارات و التنبیها، تحقیق آیه الله حسن زاده آملی، الجزء الاول من الحکمة، قم: بوستان کتاب.
- عثمان، عبدالکریم (۱۳۸۷). روان شناسی از دیدگاه غزالی و دیگر دانشمندان اسلامی، ترجمه سیدمحمد باقر حجتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه، ترجمه ابراهیم دادجو، ج ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
- مجنهدی، کریم (۱۳۷۳). «کلام از نظر توماس آکوینی»، کیهان فرهنگی، س ۱۱، ش ۷.
- مدکور، ابراهیم بیومی (۱۳۸۷). درباره فلسفه اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: نگاه.
- وال، ژان (۱۳۷۰). بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران: خوارزمی.

- Aquinas, Thomas (1905). *Of God and his Creatures*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, Burnes and Oates: London.
- Aquinas, Thomas (1987). *Suma Theologica*, London: Sheed and Ward.
- Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles*, London: University of Notre Dame.
- Bunnin, Nicholas and Jiyuan, Yu (2004). *Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Oxford.
- Capleston, F. C. (1955). *Aquinas*, Harmondsworth: Penguin.
- De Boer, T. J. (1903). *The History of Philosophy in Islam*, Groningen.
- Kenny, Anthony (2004). *Aquinas on mind*, John Marenbon (ed.), New York.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی