

فلسفه دین، دوره ۱۶، شماره ۱، بهار ۱۳۹۸
صفحات ۷۵-۹۰ (مقاله پژوهشی)

رابطه نفس و بدن و تأثیر آن بر جاودانگی از دیدگاه ابن سینا و توماس آکوئینی

سیدمحمدعلی دیباجی^۱، فاطمه بارانی^{۲*}

۱. دانشیار، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دین، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۶/۶/۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱/۱۸)

چکیده

مسئله جاودانگی نفس در فلسفه ابن سینا و توماس آکوئیناس دو نظریه جداگانه است، اما در زوایایی اشتراک دارد. ابن سینا در تکمیل مبتکرانه علم النفس معلم اول، قید کمال را در تعریف نفس وارد و به جای صورت نشاند تا از تجرد نفس سخن گوید و در تبیین رابطه نفس و بدن بر شأن تدبیری نفس پای فشرده و نه بر اتحاد ذاتی و جوهری بین آن دو. توماس با پیروی از آموزه سینوی جاودانگی نفس، صورت بودن نفس برای بدن را چنان تقریر کرد که ترکیبی از آموزه ارسطویی و دیدگاه ابن سینا باشد، ولی در تبیین نحوه ارتباط نفس جاودانه با بدن میرا، نظریه روشنی ارائه نکرد که رابطه ذاتی و در عین حال گسست پذیر نفس با بدن را نشان دهد.

واژگان کلیدی

ابن سینا، توماس آکوئینی، جاودانگی، رابطه نفس و بدن.

مقدمه

پژوهش در باب نفس در علوم عقلی همواره یکی از دغدغه‌های اصلی پژوهشگران است. اندیشمندان و علم‌پژوهان با عینک تیزبین دانش و تجربه، به‌نوبه خود در این مسیر گام‌هایی برداشته‌اند. اما فیلسوفان در این میان نگاه ویژه‌ای به مسئله مذکور داشته‌اند و از زوایای مختلفی نفس آدمی را کاویده‌اند. برای آدمی از دیرباز این پرسش مطرح بود که آیا با مرگ بدن، روح و نفس نیز می‌میرد و انسان نیز به خاکستری مبدل و پس از چندی در عرصه بیکران هستی محو می‌شود؟ یا اینکه اساساً مطلب از قرار دیگری است؟ چنین است که جاودانگی (immortality) نه صرفاً یک مسئله دینی، بلکه به‌عنوان یک دغدغه فلسفی مطرح می‌شود؛ زیرا انسان فی‌نفسه درد جاودانگی دارد و روح تشنه و کنجکاو آدمی به دنبال یافتن پاسخ مناسبی است. شأن فیلسوف در این است که در جست‌وجوی یافتن پاسخ برای این پرسش‌های بنیادین باشد. از میان فیلسوفان جهان باستان، افلاطون و ارسطو را می‌توان یاد کرد که با دو رویکرد متفاوت به شناخت و پژوهش پیرامون نفس پرداخته‌اند.

ارسطو با مطرح کردن نظریه ماده و صورت برای تبیین جهان، نفس را همان صورت بدن دانسته و به ارتباط ذاتی و جوهری بین این دو قائل است. دیدگاه او در نظریه ابن‌سینا و توماس آکوئینی مورد نظر و ملاحظه است، بنابراین ما در بررسی نظریات ابن‌سینا و توماس، ناگزیر باید به نظریات ارسطو هم بپردازیم. در این مقاله به مسئله جاودانگی در پرتو ارتباط نفس و بدن خواهیم پرداخت. در آغاز، از اهمیت نفس‌شناسی و جایگاه شناخت آن سخن می‌گوییم، سپس از صورت یا کمال بودن نفس برای بدن و چگونگی رابطه نفس و بدن ذکری به میان خواهیم آورد و در آخر، به بررسی و تبیین جاودانگی با عنایت به ارتباط بین نفس و بدن از منظر ابن‌سینا و توماس آکوئیناس خواهیم پرداخت.

اهمیت نفس‌شناسی و جایگاه شناخت آن

اهمیت نفس پژوهشی از دیرباز ذهن متفکران و فیلسوفان را به خود مشغول کرده است و

هر یک به فراخور علاقه و انگیزه خود، از دریچه‌ای به این موضوع نگریسته‌اند. ارسطو در یکی از آثار خویش، اهمیت تحقیق و پژوهش در خصوص نفس را متذکر می‌شود، چرا که نفس، اصل و مبدأ حیات در موجودات زنده است. اما بحث درباره نفس را مسئله دشواری می‌داند. همچنین نفس را علت و اصل بدن موجودات زنده می‌داند که دارای سه ویژگی منشأ حرکت، علت غایی و در نهایت به‌عنوان جوهر واقعی (علت صوری) است. وی شناخت نفس را از مسائل علم طبیعی می‌داند، زیرا هر سه ویژگی یعنی حرکت، علیت و جوهریت، در علم طبیعی به‌صورت اصلی و فرعی بحث می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۳۷۳).

علاقه‌ای که ابن سینا به مباحث نفس‌شناسی نشان داده بی‌سابقه است (مدکور، ۱۳۷۸: ۱۶۰). چنانکه هیچ‌یک از حکما و فلاسفه یونانی و اسلامی به‌اندازه ابن سینا در مسئله نفس، بحث و دقت نداشته و در حل معضلات و مشکلات مربوط به نفس، سعی و اهتمام نکرده است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۶). همان‌گونه که از کلام ارسطو برمی‌آید، شناخت نفس در زمره مسائل علم طبیعی است، زیرا هر سه ویژگی نفس ارسطویی، یعنی حرکت و علیت و جوهریت، از مباحث اصلی یا ضمنی علم طبیعی هستند (دیباچی، ۱۳۸۵: ۵۷).

اما ابن سینا در ابتدای فن ششم طبیعیات، در خصوص ابعاد علم النفس می‌گوید: وقتی ما شناختیم که نفس کمال است، با آن تعریفی که به‌طور مفصل درباره کمال گفتیم، آنگاه ماهیت نفس را هنوز نشناخته‌ایم، بلکه نفس بدون ماهیت را شناخته‌ایم. نام نفس نه از جهت جوهریتش، بلکه از آن نظر که مدبر بدن است و با آن مقایسه خواهد شد، بر نفس اطلاق می‌شود و به همین دلیل است که در تعریف نفس بدن هم وارد می‌شود. به این ترتیب مطالعه نفس، از جمله مباحث علم طبیعی شده، زیرا به بررسی نفس از آن جهت می‌پردازد که نفس است. بررسی نفس از جنبه ارتباط مادی با حرکت است، اما برای آنکه ذات نفس را بشناسیم، بحث (و علم) دیگری را به‌صورت مستقل مطرح می‌کنیم (ابن سینا، ۱۹۵۶: ۱۴).

توماس آکوئینی به مباحث انسان‌شناسی به‌طور کلی و علم النفس به‌طور خاص، توجه فراوانی داشته است. مفهوم نفس در نظر وی، وسیع‌تر از مفهوم نفس انسان است و چون

به طور کلی در نظر گرفته شود، می توان آن را: نخستین فعل جسمی دارای اعضا که قادر بر انجام دادن افعال حیاتی است، تعریف کرد (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۳۵۵).

نفس به مثابه صورت و کمال بدن

ابن سینا در تعریف نفس، کمال را می آورد؛ چرا که این تعریف دلالت بهتری بر معنای نفس دارد و همه انواع نفس را به همه وجوه شامل می شود و از سویی نفس را می توان نسبت به صدور افعال از وی قوه نامید. وقتی که می گوئیم کمال است، بهتر از این است که می گوئیم نفس قوه است، زیرا برخی از اموری که از نفس صادر می شود، از سنخ حرکت و برخی دیگر از سنخ احساس و ادراکند. چگونگی صدور این افعال برای نفس نه به آن گونه است که نفس آن را ایجاد می کند، بلکه به این معناست که نفس آن را می پذیرد و حرکت دادن و تحریک نفس، نه به این معناست که نفس نیروی پذیرش آن را دارد، بلکه به این معناست که وی آن را انجام می دهد و حرکت ایجاد می کند (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۴۳).

برخی از نویسندگان گفته اند که ابن سینا در اعتقاد به اتحاد نفس و بدن، از این جنبه که نفس را صورت بدن می داند، تابع ارسطوست؛ با این تفاوت که معلم اول این اتحاد را کامل می پنداشت و معتقد بود که همان گونه که نقش از موم جدانشدنی است و زندگی مستقل ندارد، نفس هم نمی تواند زمانی از بدن جدا شود و زمان دیگری به آن رجوع کند. در واقع ابن سینا تحت تأثیر افلاطون و نوافلاطونیان یا به تبعیت از دیانت اسلام، در نظر ارسطو تغییر مهمی وارد کرده است. وی اتحاد نفس را بنا بدن به این اعتبار که نفس صورت و کمال بدن است و به وسیله آن کارهایی را که جنبه مادی دارند، انجام می دهد، ولی با این حال می تواند بی یاری بدن مصدر کارهایی واقع شود و پس از تن، زنده و باقی بماند، آن را از بدن متمایز و جدا می کند (سیاسی، ۱۳۳۲: ۱۷). اما به نظر می رسد که این سخن کاملی نیست. ابن سینا هیچ گاه نفس را صورت نخواند، اما کمال را به گونه ای تفسیر می کند که صورت را هم دربردارد. شاید همین مطلب منشأ برداشت توماس از کلام او شده که نفس را صورتی متفاوت با دیگر صورتها خوانده است.

ابن‌سینا گاهی نفس را صورت یا قوه می‌خواند؛ اما در نهایت کمال را بر دیگر تعریف‌ها ترجیح می‌دهد. وی بیان می‌کند «اما قوت خواندن بدن سبب بود که از وی افعالی در وجود می‌آید، اما صورت خواندن بدن سبب، شاید مادتی بفعل در وجود آید بنفس، اما کمال خواندن بدن سبب شاید که معنی جنس نوع می‌شود، لکن اما اگر ما خواهیم که حد نفس کنیم، کمال اولی‌تر باشد در حد و رسم او از معانی دیگر است» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۹).

شیخ‌الرئیس همچنین بیان می‌کند که نفس را به قیاس از افعالی که از آن صادر می‌شود، صحیح است که قوه نامند؛ و به قیاس از ماده‌ای که در آن حلول کرده و از اجتماع نفس و آن ماده نبات و حیوان حاصل شده است، می‌توان صورت نامید و باز صحیح است که چون جنس به‌توسط آن کامل می‌شود؛ و در انواع عالی یا سافل نوع می‌شود، کمال نامید (ابن‌سینا، ۱۳۴۸: ۱۰ - ۹). اما او همچنان از نفس به‌عنوان کمال یاد و دلیلی هم در این زمینه بیان می‌کند. دلیل اول بر اینکه نفس را کمال بدانیم بهتر است تا صورت بدانیم، این است که هر کمالی صورت است، اما هر صورتی کمال نیست؛ چنانچه پادشاه کمال کشور و کشتیبان کمال کشتی است، با آنکه صورت کشتی و کشور نیستند (ابن‌سینا، ۱۳۴۸: ۱۰).

بوعلی بین صورت و کمال فرق گذاشته و کمال را به‌عنوان جنس، در تعریف ارجح از سایر قیود برای نفس دانسته است (خدری، حیدری فرج، ۱۳۹۲: ۶۸). نفس انسانی جوهری قائم بالذات است که منطبق در ماده نیست، بلکه مفارق از ماده است و نیاز او به بدن، برای دستیابی به برخی از کمالات خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۵۲۹). اما باید گفت مراد وی از اینکه می‌گوید نفس صورت است، کمال بوده؛ چرا که هویت شیء با آن کامل می‌شود (خدری، حیدری فرج، ۱۳۹۲: ۶۸). در واقع ابن‌سینا نفس را منطبق بر معنای صورت نمی‌داند و اگر از یک حیث نفس را صورت می‌شمارد، فوری قول خود را محدود می‌شمارد، تا با صورتی که منطبق در ماده و متلازم با آن است، اشتباه نشود. از نظر وی نفس به‌مثابه صورت یا به‌منزله کمال است. یا وقتی می‌گوید نفس صورت است، این معنا را دارد که کمال است، چه هویت شیء با آن کامل می‌شود (داوودی، ۱۳۴۹: ۲۷۷).

توماس مانند ارسطو نفس را صورت ماده متشکل (یعنی بدن) می‌داند. یعنی از نظر

توماس کار نفس در ابتدا نه به حرکت در آوردن یک جسم، بلکه جسم ساختن یک جسم است. جسد یک جسم نیست، بلکه نفس است که موجب وجود جسمی آن می‌شود (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۳۵۶). به عبارت دیگر توماس در جامع الهیات، نفس را به عنوان اصل نخستین حیات تعریف می‌کند، البته این گونه نیست که هر اصل حیاتی، نفس باشد؛ همان طوری که چشم اصل دیدن است، اما این به آن معنا نیست که چشم، نفس باشد. توماس معتقد است که اصل نخستین حیات نمی‌تواند جسمانی و متعلق به جسم باشد. در این صورت هر بدنی اصل نخستین زندگی می‌بود و نفس که اصل نخستین زندگی است، نمی‌تواند بدن باشد، اما فعل بدن است. بنابراین ضروری است که اصل عقلانی (که نفس نامیده می‌شود) جوهر و فسادناپذیر باشد (Aquinas, 1911 : 482).

صورت بودن نفس در نظر فیلسوف آکوئینی به توضیح و تفسیر نیاز دارد. ژیلسون که خود فیلسوفی نوتوماسی است، در تفسیر دیدگاه توماس می‌گوید آنچه توسط آن وجودی از قوه به فعل درمی‌آید، صورت خاص و فعل آن وجود است. جسم انسان تنها هنگامی که نفس آن را حیات می‌بخشد و به جنب و جوش درمی‌آورد، به حقیقت شایسته نام انسان است. بنابراین در حقیقت نفس، صورت بدن محسوب می‌شود (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۳۶۴).

اما درست است که صورت، محصل است و به ماده وجود می‌دهد؛ اما چنین نیست که کاملاً از ماده بی‌نیاز باشد. تعبیر صورت بودن نفس، در ظاهر با جاودانگی و استقلال نفس سازگار نیست و نمی‌توان بین آنها توافقی ایجاد کرد. شیخ‌الرئیس به خوبی متوجه این نقیصه شده و مراد خویش از صورت بودن نفس را بیان کرده است. منظور ابن‌سینا از اینکه می‌گوید نفس صورت است، این بود که کمال است، چون هویت شیء به وسیله آن کامل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۲۱). ابن‌سینا در نفس شفا بیان می‌کند با آنکه صورت محصل ماده است و به وی وجود می‌دهد، ولی از ماده بی‌نیاز نیست. بنابراین هرگاه به نفس صورت بگوییم، شامل نفوس مجرد نمی‌شود که ذاتی مجردند، شاهد سخن مذکور آن است که اگر موجود مستقلی ارتباط تدبیری با چیزی داشته باشد، به وی صورت نمی‌گویند، ولی کمال آن گفته می‌شود، مثلاً پادشاه که نسبت به شهر سمت تدبیری دارد، صورت شهر نیست، اما

کمال آن است. بنابراین بهترین لفظی که هم معنای جامعی بین فعل و انفعال دارد و هم معنایی را دربردارد که حاوی صورت بوده و شایسته است که برای نفس به کار رود، نفس است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۴۲).

در نگاه توماس به‌عنوان یک فیلسوف مشایی، نفس صورت است، اما نه صورتی مانند صورت‌های دیگر و به بیان دیگر، یک صورت غیرمادی و مجرد. گویا این ویژگی اخیر، یعنی تفاوت بودن با دیگر صورت‌ها، برون‌رفتی برای رهایی از معضل ارسطویی در باب نفس است و در عین‌حال بین آموزه‌های ارسطویی و مسیحیت توازن ایجاد می‌کند. توماس نفس را صورت و فعل نخستین یک جسم زنده می‌داند و اعمال حیاتی را انجام می‌دهد. نفس در جسم، ایجاد وحدت و ترکیب می‌کند و به آن سامان می‌بخشد. نفس به‌عنوان صورت اصل فعلیت و عمل است، و به‌عنوان فعل نخستین نفس، علت افعال ثانوی یعنی افعال و اعمال بدن خواهد بود (ایلخانی، ۱۳۹۱: ۳۹۸). وی معتقد است که واژه نفس به معنای مبدأ و اصل حیات است و به خودی خود، هر موجود زنده‌ای و حتی گیاهان آن را دارد (اینگلس، ۱۳۸۸: ۱۱۳).

توماس در جای دیگر و دقیقاً در راستای الگوی ارسطویی قوه و فعل و ماده و صورت، ترکیب ماده و صورت را به ساختار همه جواهر مادی تعمیم می‌دهد و بر پایه این الگو، به تبیین جهان زیر ماه می‌پردازد. اما او در این تبیین، استثنایی قائل می‌شود و آن مجرد بودن صورت ناطقه آدمی است.

ژیلسون دیدگاه وی را چنین توضیح می‌دهد: در همه جواهر مادی، ترکیبی از ماده و صورت وجود دارد. در این گونه جواهر، وجود بالفعل از طریق صورت به ماده می‌رسد؛ یعنی تنها یک فعلیت وجودی برای کل مرکب، یعنی برای کل جوهر که شامل ماده، صورت، کمیت و کیفیت آن می‌شود، موجود است. در انسان همین اصل صادق است، با این تفاوت که وجودی که در آن زمان به ماده منتقل می‌شود، دیگر وجود صورت بسیط نیست، بلکه وجود، موجودی مجرد بوده که ماهیت آن با فعلیت وجود خاص خودش عینیت یافته است. به تعبیر توماس، فعلیت وجودی مناسب با آن صورت است که به همین

جهت، وجود کل جوهر مرکب یعنی انسان را تشکیل می‌دهد. وی اظهار می‌کند که نفس وجود جوهری دارد و با این وصف، در وجودش با بدن سهیم است. نفس بدن را در فعلیت خاص وجودیش پذیرا می‌شود (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۳۴۰).

هرچند ژیلسون تلاش می‌کند که نفس‌شناسی توماس را سازگار با جاودانگی نشان دهد و در این عبارات اخیر، از تجرد صورت آدمی سخن می‌گوید، به نظر می‌رسد کوشش او چندان موفقیت‌آمیز نیست. توماس در ترسیم رابطه نفس و بدن به صراحت بیشتری صورت بودن نفس برای ماده را به رخ می‌کشد و پیوندی ناگسستنی بین نفس و بدن ایجاد می‌کند. در جای خود بیشتر در این زمینه سخن خواهیم گفت.

رهیافت شهودی بر اثبات وجود نفس، راهی به تجرد و جاودانگی

یکی از نکات مهمی که در نفس‌شناسی بوعلی سینا ارتباط عمیقی با جاودانگی دارد، دیدگاهی است که به راه یا دلیل انسان معلق در هوا معروف شده که وی برای اثبات وجود نفس ارائه کرده است. می‌توان گفت که این نگرش ابن‌سینا در نفس‌شناسی افلاطون ریشه دارد، اما در نوع خود شیوه‌ای ابداعی است و شیخ‌الرئیس با این شیوه، برای رهایی از اشکال‌هایی که فیلسوفان پیشین با آنها مواجه بوده‌اند، نگاه دیگری به ماهیت و وجود نفس را مطرح می‌کند.

ابن‌سینا در اشارات بیان می‌کند: «به خویشتن آئی، و بیندیش، هرگاه تندرست باشی، بلکه در غیرحالت تندرستی هم، در وقتی که چیزی را که به‌درستی دریابی، آیا از هستی خود غافل و بی‌خبری؟ و خودت را اثبات نمی‌کنی؟ گمان ندارم که بینا خودش را اثبات نکند و از خود غافل باشد. بلکه خوابیده در خوابش و مستی، از خود غفلت ندارد، هرچند که دریافت ذات خود را از یاد ببرید. و اگر فرض کنی که خودت در آغاز آفرینش با خرد و هیأت درست آفریده شده‌ای و فرض شود که دارای وضع و هیأتی هستی که اندام خود را نبینی و اعضای خود را لمس نکنی، بلکه آن اجزا در هوای آزاد معلق باشد، در چنین حالتی خود را خواهی یافت که جز از ثبوت هستی خود، از همه چیز غافل» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۵۹).

انسان معلق ابن سینا، انسانی است که از همه چیز غافل بوده، اما از ذات خویش غافل نیست؛ این نشان می‌دهد که نفس حال در بدن یا وابسته به آن نیست. اینکه ابن سینا نفس را تدبیرکننده بدن می‌داند، به نحوی به تجرد نفس از بدن هم اشاره دارد.

او با این دلیل علاوه بر وجود نفس، تجرد آن را هم اثبات کرده است، زیرا هر چند انسان نه علم به جهان خارج داشته باشد و نه علم به اعضای بدن خویش، فاقد علم به خویش نیست. به همین دلیل می‌توان پذیرفت که نفس انسان امری غیر از بدن او است و به همین دلیل، جوهری مفارق است. زیرا در غیر این صورت باید درک نفس، ملازم با درک بدن بود و حال آنکه چنین نیست (احمدی‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۵۷). وقتی با این شیوه، تجرد نفس فی‌الجمله اثبات شد، در واقع دلیلی برای پذیرش جاودانگی نفس به دست آمده است.

نسبت ترکیب نفس و بدن و تأثیر آن در جاودانگی

ارسطو تبیین خوبی از وحدت جوهری انسان ارائه می‌دهد. او می‌گوید اگر نفس عبارت از همان صورت بالقوه باشد که دارای حیات است، آنگاه هر فرد انسانی جوهری محسوب می‌شود که از اتحاد ماده و صورت تشکیل شده است، با این تفاوت که در این دیدگاه انسان جوهری مادی شبیه به دیگر جواهر می‌شود. او فسادپذیر است و در لحظه مرگ، صورت او به حالت بالقوه برمی‌گردد، در حالی که ماده بدنش به وجود ادامه می‌دهد و بالقوه پذیرای صورت دیگری است. به نظر می‌رسد که شخص باید بین جاودانگی و وحدت جوهری انسان، یکی را انتخاب کند.

ژیلسون بر این باور است که ابن سینا نفس را از دو جنبه بررسی می‌کند، نخست، فی حد ذاته می‌توان به تعریف نفس پرداخت که در این صورت، نفس باید به عنوان جوهر مجرد از ماده در نظر گرفته شود و در مرتبه بعد، آن را در ارتباط با بدن منظور کرد که در این فرض، باید به عنوان صورت تصور شود. در نتیجه اگر نفس را فی حد ذاته ملاحظه کنیم، جوهر مجرد خواهد بود و می‌توانیم با افلاطون موافق باشیم و اگر آن را در ارتباط با بدن در نظر گرفتیم، نفس صورت خواهد بود و می‌توانیم با ارسطو موافقت کنیم (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۳۳۳).

ژیلسون پس از تحلیل سطحی و ناقص مذکور در مورد دیدگاه ابن‌سینا، به سراغ توماس رفته و با عبارات دقیق‌تری دیدگاه او را تحلیل می‌کند. او می‌گوید توماس ترکیب نفس و بدن را یک ترکیب قوه و فعل می‌نامید. او سبب گسترش این تفکر شده بود که قوه و فعل در حکم دو مقوم برای موجودات متناهی است. به یک معنا وقتی که توماس چنین تعبیری به کار می‌برد، منظور واقعیش این است که همه جواهر از جمله جواهر مجرد (فی‌المثل ملایکه) حداقل از دو عنصر مقوم تشکیل شده‌اند که نسبت یکی از آنها به دیگری، همچون نسبت قوه به فعل است. به عبارت دیگر در همه موجودات به غیر از خداوند، ترکیبی از قوه و فعل در کار است. آنچه فعلیت محسوب می‌شود، در جانب صورت قرار دارد. به همین جهت قوه در جانب ماده قرار می‌گیرد. در یک ترکیب، قوه همان نقشی را ایفا می‌کند که ماده نسبت به صورت دارد. در این حالت نه فعلیت باید لزوماً صورت باشد و نه قوه ضروری است که ماده باشد. از این رو بیان می‌کند که باید قائل شد که نفس، جوهر است؛ زیرا مرکب از ماهیت صورت مجرد و فعلیت وجود است. در چنین جوهر عقلانی، نسبت ماهیت به وجود، همان نسبت قوه به فعل است. در این مقام ما به موجودی برمی‌خوریم که از دو عنصر، یکی بالفعل و دیگری بالقوه تشکیل شده است. این نحوه از ترکیب، شاخصه جواهر متناهی است و از آنجایی که بر نفس هم منطبق می‌شود، نفس انسان فی حد ذاته جوهر است و از آن حیث که در ساختار خود هیچ‌گونه مادیتی دربر ندارد، ماهیت بسیطی دارد (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۳۳۳).

ژیلسون به درستی می‌گوید که در واقع آنچه مسیحیان به دنبال آن بودند، این بود که هم بتوانند خلود نفس را بر طبق فلسفه افلاطونی بپذیرند و هم قائل به وحدت انسان به‌عنوان موجود مرکب از نفس و بدن بر طبق فلسفه ارسطو شوند، اما درباره دیدگاه ابن‌سینا با سخنی غیرمحققانه معتقد است که وی بر آن بود که هر دو رأی را در باب نفس می‌توان پذیرفت. نفس در حد ذات یا از لحاظ ماهیت خود جوهر روحانی که تقسیم نمی‌پذیرد و در نتیجه فساد در آن راه ندارد، از این لحاظ بیان افلاطون بیان قانع‌کننده‌ای است. اما به لحاظ مناسبت خود با بدنی که زنده می‌ماند و به‌عنوان مبدأ تأثیری و اعمالی که به‌واسطه

آن ظاهر می‌کند، صورت بدن. از این لحاظ می‌توان گفت که حق با ارسطو بود یعنی نفس صورت جسم آلی بود که دارایی حیات بالقوه است (ژیلسون، ۱۳۷۹: ۲۹۳). ژیلسون در این سخن اصرار دارد که دیدگاه ابن‌سینا را ترکیبی از دو دیدگاه افلاطون و ارسطو ببیند. این کار او قضاوتش را در نوآوری ابن‌سینا دچار خدشه می‌کند و اثرپذیری توماس آکوئینی از وی را مغفول می‌گذارد. در عین حال خود او به اشکالی که در دیدگاه توماس وجود دارد، اشاره می‌کند و می‌گوید: تلقی وحدت انسان محکوم به این حکم است که نفس همراه ترکیبی که خود نفس صورت آن است، باید از بین برود. وحدت ارسطویی صورت جوهری را نمی‌توان بر نفسی اطلاق کرد که خدا بی‌واسطه در بدن خلق کرده است و می‌تواند از آن جدا شود (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۵۲۱).

کاپلستون که فیلسوفی نوتوماسی است، در وجه جمع بین صورت بودن و تجرد نفس در نظر توماس می‌گوید: توماس معتقد است که انسان فردی است که نه تنها درمی‌یابد، بلکه تعقل می‌کند و می‌فهمد، احساس می‌کند. آدمی بدون داشتن بدن نمی‌تواند احساس را به کار بگیرد، بنابراین اتحاد نفس و بدن، اتحادی طبیعی است. نفس دارای فهم فطری نیست و باید مفاهیم خود را با اتکا به تجربه حسی (که برای آن نیازمند به‌کارگیری بدن است) بسازد. پس نفس به این دلیل که نیازمند بدن است، بالطبع صورت بدن و متحد با آن است. اتحاد نفس و بدن به ضرر نفس نیست، بلکه به نفع نفس است، وجود ماده برای صورت است نه برعکس؛ به این دلیل نفس با بدن متحد شده است که بتواند بر طبق طبیعت خود عمل کند. توماس بر وحدت آدمی، اتحاد کامل نفس و بدن، تأکید داشت و معتقد بود که بین نفس و قوای نفس و خود قوا، تمایزی واقعی وجود دارد (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۴۸۳).

کاپلستون تضاد صورت بودن و مستقل بودن نفس را این‌گونه رفع‌شدنی می‌خواند: با در نظر گرفتن معرفت‌شناسی توماس آکوئینی و تأکید او نخست بر این نکته که تجربه حسی منشأ تصورات آدمی است، و دوم بر نقش خیال در تشکیل چنین تصوراتی، شاید گمان شود که وقتی او می‌گوید ذهن آدمی ذاتاً وابسته به بدن نیست، دچار تناقض شده است. همچنین شاید این معنا به ذهن متبادر شود که نفس در حالتی که از بدن جدا

می‌شود، از فعالیت عقلانی ناتوان خواهد بود. اما در پاسخ باید گفت که نیازمندی ذهن به بدن در فعالیت‌هایش، از این جنبه نیست که بدن عضو فعالیت‌های ذهنی است، زیرا این کار ذهنی صرف است و به این سبب وقتی با بدن متحد شود، بدن موضوع طبیعی ذهن آدمی در این جهان واقع می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۴۹۳).

اما ابن‌سینا در طبیعیات شفا در باب اینکه نفس از بدن متمایز است، می‌گوید: اگر نفس جسم باشد یا کل بدن است، که در آن صورت اگر عضوی مفقود می‌شد، نفس انسان هم از بین می‌رفت؛ در حالی که می‌توان فرض کرد که من نمی‌دانم دست یا پا دارم، ولی من هستم ... اما اگر کل بدن نباشد، پس باید عضوی از بدن باشد؛ در این صورت، یک شیء باید از یک جهت هم مورد آگاهی به من و هم آگاهی به آن عضو باشد، اما آگاهی به عضو، آگاهی به من نیست و ما اعضای داخلی بدن خود مثل قلب و مغز را به وسیله احساس، تجربه و نقل می‌شناسیم (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۲۲۶ - ۲۲۴).

فلسفه سده سیزدهم وارث دو نوع طرز تفکر افلاطونی و ارسطویی است. ارسطو اعتقاد داشت که انسان مرکب از نفس و بدن است؛ اما افلاطون معتقد بود که انسان فقط نفسش است و جوهر مستقلی بوده که به این عالم نزول پیدا کرده و از هستی قبلی خویش جدا شده است. نفس اصل حیاتی و حاکم بر بدن است. بدن صرفاً به اصل ابتدایی خود می‌اندیشد که با جدایی از بدن، به آن نائل می‌شود. وی اعتقاد داشت که بدن برای نفس ناخوشایند است و با بدن بودن، به معنای مجازات نفس خواهد بود. اما توماس معتقد بود که انسان مرکب از ماده و صورت است. انسان از دیدگاه توماس ماهیت واحدی محسوب می‌شود که از دو جوهر (روحانی و مادی) تشکیل شده است. توماس قائل به اتحاد خیلی نزدیکی میان نفس و بدن بود نسبت به افلاطون و افلاطونیان (Oguejiofor, 2001: 33 - 34).

توماس آکوئینی در باب رابطه نفس و بدن، مسیری کاملاً منطقی را می‌پیماید و به لوازم فلسفه خویش پایبند است؛ یعنی چون او نفس را به‌مثابه صورت برای بدن گرفته و ترکیب بین ماده و صورت در چنین مواردی ترکیبی اتحادی است، پس می‌توان و باید که مجموع مرکب نفس و بدن را به‌عنوان یک کل لحاظ کنیم.

توماس پس از آنکه بر ترکیب ذاتی و جوهری بین نفس و بدن پای می‌فشرد، سعی بسیار دارد که نشان دهد با وجود این اتصال و پیوند ذاتی، چنین نیست که نفس به بدن وابسته باشد، بلکه این بدن است که به نفس وابسته خواهد بود. این همه تأکید و تلاش برای عدم وابستگی نفس به بدن، آن هم بعد از ترسیم تصویر اتصال و پیوند جوهری میان آنها، به چه دلیل است؟ آیا دلیلی غیر از این وجود دارد که با وجود این پیوند مستحکم و ذاتی، سایه زوال و مرگ بدن بر روی نفس می‌افتد و او نیز دچار چنین سرنوشت تلخی می‌شود؛ در حالی که طبق اعتقادات او یا بر مبنای تأثیری که از دیدگاه ابن سینا گرفته است، نمی‌خواهد نفس را فانی بداند؟

توماس بیان می‌کند که ضروری است اصل عقلانی که نفس نامیده می‌شود؛ جوهر و مجرد باشد؛ زیرا عقل انسان می‌تواند به خودش و همه اشیا و ابدان شناخت پیدا کند؛ اما چیزی می‌تواند به اشیا متعین شناخت پیدا کند که ماهیت اشیا را درون خود نداشته باشد، چون ماهیت متعین مانع از شناخت اشیا می‌شود، همان‌طور که شخص بیماری که زبانش تلخ است، همه چیز را تلخ می‌یابد و شیرینی را درک نمی‌کند. وی می‌گوید اگر نفس جسم و جسمانی باشد، نمی‌تواند به اشیا شناخت پیدا کند؛ بنابراین نفس جوهر عقلانی و مجرد است. وی مجرد نفس را دلیلی برای جاودانگی نفس می‌داند (Aquinas, 2002, Question 75/ V 1: 5).

توماس گفته است که قوه عاقله (که نفس انسانی نامیده می‌شود) فسادناپذیر است، به این علت که: یک چیز به دو نحو از بین می‌رود یا به نحو ذاتی یا به نحو عرضی، ممکن است که یک چیز به نحو عرضی از بین برود یا به وجود بیاید، این فانی شدن از طریق به وجود آمدن و از بین رفتن چیز دیگری است؛ اما جوهر فی نفسه به وسیله به وجود آمدن یا از بین رفتن چیز دیگری فاسد نمی‌شود. نفوس حیوانی فی نفسه نیستند، در حالی که نفوس انسانی فی نفسه‌اند. نفوس حیوانی فاسد می‌شود زمانی که جسم آنها فاسد می‌شود، در حالی که نفوس انسانی نمی‌توانند فاسد شوند، مگر اینکه فسادشان فی نفسه باشد (Aquinas, S.T: 478).

عبارات توماس و تفسیری که از جوهریت نفس و رابطه حاکم بین نفس و بدن ارائه می‌دهد، در واقع تهدیدی جدی برای مسئله نامیرایی و جاودانگی نفس است. اگر چنان ارتباط

محکمی بین نفس و بدن وجود دارد که این هر دو با هم، جوهر تام و کاملی به نام انسان را تشکیل می‌دهند؛ چگونه ممکن است با وجود این ارتباط عمیق و محکم بین این دو، جوهر ناقص فساد یکی، خللی در دیگری ایجاد نکند (خدری، حیدری فرج، ۱۳۹۲: ۷۳).

نتیجه‌گیری

ارسطو نفس را صورت بدن دانسته و توماس نیز همین مسیر را در پیش گرفته است. از آنجایی که صورت، رابطه ذاتی و جوهری با ماده دارد، صورت دانستن نفس زوال‌پذیری نفس در اثر فساد بدن را به‌دنبال دارد. در واقع او با اتحادی که بین نفس و بدن ایجاد کرد، جاودانگی نفس را زیر سؤال برد. توماس برای رهایی از این چالش، گاه رابطه بین نفس و بدن را کم‌رنگ جلوه می‌دهد تا عدم وابستگی نفس به بدن پررنگ شود. اما اتصال و ارتباط جوهری و ذاتی بین نفس و بدن، چنان در علم‌النفس فیلسوف آکوئینی برجسته است که راه را بر توجیه و تفسیر قدرتمندی که جاودانگی را نتیجه دهد، می‌بندد.

ابن‌سینا با آگاهی از تبعات تعریف نفس به‌عنوان صورت، خود را به آموزه‌های معلم اول در این مورد محدود نکرد و به‌جای صورت، در تعریف نفس از کمال بهره برد. بوعلی سینا با غیرذاتی خواندن رابطه بین نفس و بدن بیان کرد که نفس، جوهری مستقل و در مقام ذات مجرد است که فقط نیاز فعلی به بدن دارد. به باور بوعلی نفس با بدن است و نه در بدن. نفس تدبیر بدن را بر عهده دارد، اما حال در بدن نیست.

جاودانگی انسان اگر تنها بر مجرد نفس از بدن مبتنی باشد، پس‌گیزی از اثبات مجرد نیست. اما مجرد نفس با صورت بودن آن ناسازگار است. اینکه بگوییم نفس صورتی متفاوت با دیگر صورت‌هاست، در اثبات مجرد آن کافی نیست و هنوز معضل ترکیب با بدن را حل نمی‌کند. در واقع قول به رابطه ذاتی نفس و بدن که توماس آکوئینی، به تبع از ارسطو قائل به آن بوده است، راه را هم بر اثبات مجرد وهم بر اثبات جاودانگی می‌بندد، در حالی که نظریه ابن‌سینا در مورد رابطه عرضی (یا فعلی) نفس با بدن، هر دو مانع را برطرف کرده است.

کتابنامه

۱. ابن‌سینا (۱۳۸۷). *نفس شفا*، ترجمه و شرح محمد حسین نایب‌جی، چ دوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی.
۲. _____ (۱۳۹۱). *التعلیقات*، مقدمه، تحقیق و تصحیح سید حسین موسویان، چ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳. _____ (۱۹۵۶). *الفن السادس من الطبيعيات (علم النفس) من كتاب الشفاء*، بتصحيحه يان باكوش: مطبعة المجمع العلمي التشكوسلوفاسكي.
۴. _____ (۱۳۸۳). *رسالة نفس*، موسی عمید، چ دوم، همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۵. _____ (۱۳۷۵). *ترجمه و شرح اشارات و تنبيهات*، حسن ملک‌شاهی، چ سوم، تهران: سروش.
۶. اینگلس، جان (۱۳۸۸). *درباره آکوئیناس*، ترجمه بهنام اکبری، چ اول، تهران: حکمت.
۷. ایلخانی، محمد (۱۳۹۱). *تاریخ فلسفه قرون وسطا و رنسانس*، چ دوم، تهران: سمت.
۸. ژیلسون، اتین (۱۳۸۴). *تومیسسم*، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، چ اول، تهران: حکمت.
۹. _____ (۱۳۸۹). *روح فلسفه در قرون وسطا*، علیم‌راد داوودی، چ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۰. _____ (۱۳۸۴). *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد محمدرضایی، سید محمود موسوی، چ اول، قم: تبلیغات حوزه علمیه.
۱۱. داوودی، علی‌مراد (۱۳۴۹). *عقل در حکمت مشاء*، چ اول، تهران: حکمت.
۱۲. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه*، جلد ۱، چ دهم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. _____ (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه*، جلد ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، چ هفتم، انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۴. مدکور، ابراهیم بیومی (۱۳۸۷). *درباره فلسفه اسلامی*، ترجمه عبدالحمید آیتی، چ اول، تهران: انتشارات نگاه.
۱۵. احمدی زاده، حسن (۱۳۹۱). مقایسه دیدگاه ابن سینا و ارسطو درباره ماهیت نفس و بدن و نتایج این دیدگاه در زندگی پس از مرگ، اندیشه نوین دینی، سال هشتم، شماره ۳۱: ۱۶۴ - ۱۴۷.
۱۶. دیباجی، محمد علی (۱۳۸۵). *نوآوری‌های ابن سینا در علم النفس*، فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم، سال هشتم، شماره ۱، ۹۰ - ۵۳.
۱۷. خدری، غلامحسین؛ حیدری فرج، علی (۱۳۹۲). *بررسی و تحلیل جاودانگی نفس از منظر دو فیلسوف متأله ابن سینا و توماس، فلسفه و کلام، حکمت معاصر*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال چهارم، شماره اول: ۸۵ - ۶۵.
۱۸. سیاسی، علی اکبر (۱۳۳۲). *نفس و بدن و رابطه آنها با یکدیگر در نظر ابن سینا و دیگران*، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال اول، شماره ۲: ۳۸ - ۱۲.
19. Aquinas, Thomas (1911). *summa theologia*, London, burns oates washbourne LTD
20. _____ (2002). *The Treatise on the Human Nature*, summa Theologiae la 75-89, Robert pasnau, Hackett publishing company, the united states of America.
21. Oguejiofor, J.obi (Josephat obi) (2001). *The philosophical significance of immortality in Thomas Aquinas*, the United state of America, University press of America.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی