

نحوه حصول ارتباط نفس انسانی با بدن و نحوه فعالیت نفس انسانی در بدن از نظر ابن سینا و آکوئیناس

نوشین عبدی ساوجیان^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۵

چکیده: با تأمل در آراء ابن سینا و آکوئیناس می‌توان دریافت که دو فیلسوف مباحث مربوط به نفس انسانی و بدن را در دو مقام بررسی می‌کنند. در مقام اول نحوه حصول ارتباط نفس انسانی با بدن را واکاوی می‌کنند و در مقام دوم نحوه فعالیت نفس انسانی در بدن را جستجو می‌کنند؛ به بیان دیگر با نگرش تحلیلی می‌توان دریافت که از نظر دو فیلسوف نفس انسانی به‌منظور کسب کمال، در مواجهه با بدنی مستعد، دو مقام را طی می‌کند. در مقام نخست نفس انسانی به‌عنوان امری نامتعین به بدنی معتدل مزاج می‌پیوندد که در نتیجه این ارتباط نوع محصل یعنی انسان پدید می‌آید و در مقام دوم نفس انسانی به‌عنوان امری متعین فعالیت خود را آغاز می‌کند. حاصل تحلیل این است که اختلاف نظر دو اندیشمند در نحوه حصول ارتباط نفس انسانی با بدن، ناشی از نگرش ایشان به مسأله «اتحاد» است، چنان‌که ابن سینا به دنبال عدم پذیرش اتحاد، ارتباط نفس انسانی با بدن را نوعی ارتباط تدبیری می‌نامد، حال آن‌که آکوئیناس با پذیرش اتحاد، رابطه نفس انسانی با بدن را از نوع اتحاد می‌بیند؛ هم‌چنین در مورد نحوه فعالیت نفس انسانی در بدن هر دو فیلسوف معتقدند نفس به‌منظور انجام فعالیت خویش در بدن نیازمند واسطه‌ای است که به اصطلاح ابن سینا روح بخاری و به اصطلاح آکوئیناس روح جسمانی یا روح حیاتی نام دارد. بر این اساس تلاش می‌شود ضمن بررسی علت نیاز نفس به بدن از سوی دو اندیشمند، آراء هر یک از دو فیلسوف به تفکیک در دو مقام بررسی و تحلیل شود، تا از این طریق وجوه اشتراک و امتیاز دو نظریه روشن شود.

واژگان کلیدی: نفس انسانی، بدن، ابن سینا، آکوئیناس

How to Communicate between Human Soul and the Body and How the Human Soul Works in the Body for Avicenna and Aquinas

Noushin Abdi Savoijan

Abstract: Reflecting on the comments of Avicenna and Aquinas loose doubt about opposition to them concerning how to communicate between human soul and the body. Two seemingly opposite theories; Avicenna believes that the human soul is required by communication with the body. However, Aquinas believes that the human soul does not need for intermediaries to unite with the body. To resolve the apparent opinions between the two theories; with analytical approach it becomes clear that each of the philosophers with two different perspectives to consider when considering the connection between human soul and the body. First perspective states that human soul is related to the body as form, and the second perspective states that activity of the soul in the body begins. The resulting analysis is not only that the two theories are not contradictory of each other but, if a dispute occurs about the question of how to make the connection between human soul and the body is due to their view of unity. As Avicenna rejects unity he calls the connection between human soul and the body as a kind of thoughtful connection, while Aquinas adopts unity, sees the connection between human soul and the body as a kind of union. However, both philosophers know the human soul needs to communicate with the body. Both philosophers believe that in order for the human soul to carry out its activities in the body, mediation is needed or as Avicenna puts it “bokhari” spirit, and Aquinas corporal’s (or vital) spirit.

Keywords: Human Soul, Body, Avicenna, Aquinas

مقاله

خلاً موجود میان مجرد و مادی و ویژگی‌های خاص هر یک، سبب طرح پرسش‌هایی از جمله این پرسش می‌شود که نحوه ارتباط نفس مجرد انسانی با بدن مادی و نحوه فعالیت نفس در بدن چگونه ممکن است؟ تلاش جهت پاسخ‌گویی به این مسئله، نه تنها دغدغه فیلسوفان معاصر که مورد بحث فیلسوفان یونان نیز بوده است؛ یعنی به دورانی از فلسفه باز می‌گردد که فیلسوفان نه از لحاظ ارتباط تجرد و مادیت، بلکه جهت یافتن پاسخی به چگونگی ارتباط نفس انسانی، به‌عنوان موجودی ثابت مربوط به عالم ثابت، با بدن، به‌عنوان موجودی متغیر و متعلق به عالم پدیده، به بررسی مسأله پرداختند. از جمله فیلسوفان یونان که در این زمینه می‌اندیشد، افلاطون است که نفس را (نیروی) محرک بدن می‌داند و مانند زمام‌دار حکومت^۱ می‌انگارد و تلاش می‌کند رابطه میان نفس و بدن را از این طریق توجیه نماید؛ ارسطو نیز رابطه میان نفس و بدن را رابطه صورت منطبع در ماده و متحد با ماده می‌بیند.^۲ این مسأله ذهن فیلسوفان دوره میانه یا قرون وسطی را نیز به خود مشغول می‌دارد، با این تفاوت که در این دوره بحث از مجرد و ماده نیز برای فیلسوف مطرح است و اکنون فیلسوف می‌بایست به دنبال پاسخی باشد که نفس را نه تنها به‌عنوان محرک یا صورت صرف، که به‌عنوان جوهری مجرد نیز در نظر گیرد. از جمله اندیشمندانی که با این شیوه به بررسی مسأله پرداختند می‌توان به دو فیلسوف دوره میانه، ابن سینا و توماس آکوئیناس، اشاره کرد که مبانی فلسفی ایشان آمیخته‌ای از اعتقادات ارسطو و اعتقادات خاص خودشان است و همین امر سبب ارائه نتایجی از سوی دو فیلسوف می‌شود که از وجوه اشتراک و امتیاز برخوردار است. بر این اساس در نوشتار حاضر علت نیاز نفس انسانی به بدن از نظر دو فیلسوف بررسی و مقایسه می‌شود و پس از آن نحوه حصول ارتباط نفس انسانی با بدن و نحوه فعالیت نفس انسانی در بدن، به تفکیک و در دو مقام تحلیل و مقایسه می‌شود.

علت نیاز و حصول ارتباط نفس انسانی با بدن از نظر ابن سینا

از نظر ابن سینا نفس انسانی به‌منظور کسب مبادی تصویری و تصدیقی، قدرت بر استدلال و در نهایت رسیدن به عالی‌ترین مرتبه کمال خود، یعنی فعلیت یافتن قوه عاقله، از بدن کمک می‌گیرد.^۳ کیفیت انتفاع نفس انسانی از حواس، این‌گونه است که نفس به‌واسطه جزئیاتی که حس دریافت می‌کند، معلومات چهارگانه‌ای را کسب می‌کند که عبارت‌اند از:

1. Plato 1994: 70.

2. Aristotle 1995: 412b.

۳. ابن سینا ۱۳۸۵: ۳۰۴؛ ابن سینا ۱۳۸۳: ۴۰.

Abdi Savoijan

الف. مبادی تصور؛ طریقه حصول این تصورات چنین است که نفس از راه تجرید و با حذف علائق و لواحق مادی از صور محسوس جزئی، ضمن در نظر گرفتن اشتراکات و امتیازات و نیز ذاتیات و عرضیات آنها، در نهایت کلیات مُفَرَدَه یعنی کلیات خمس را انتزاع می‌کند. حصول این مبادی تصویری برای نفس به کمک قوای خیال و وهم امکان‌پذیر است.

ب. قدرت تشخیص نسبت‌های چهارگانه میان کلیات مُفَرَدَه؛ به این طریق که چنان‌چه نسبت میان مفاهیم اولی و بدیهی باشد، خود در نفس حاصل می‌شود و اگر نسبت بدیهی نباشد از راه یافتن حد وسط به دست می‌آید.^۱

ج. تحصیل مقدمات تجربی؛ به این صورت که نفس به کمک حس، محمولی را که حکم به آن نیاز دارد برای موضوعی که حکم‌اش ایجابی یا سلبی است و یا تالی لازم برای یک مقدم را می‌یابد. به واسطه یافتن این قبیل نسبت‌ها، یعنی نسبت میان محمولات و موضوعات و یا تالی و مقدم‌ها، اعتقادی برای نفس حاصل می‌شود که به واسطه حس به دست آمده است.^۲

د. کسب اخباری که به واسطه شدت تواتر^۳ تصدیق به آنها حاصل می‌شود.^۴
ابن سینا پس از بیان نحوه حصول معلومات برای نفس به کمک حس اظهار می‌دارد که کمک قوای حسی و خیالی و سایر قوای بدنی به نفس عاقله صرفاً جهت کسب این معلومات است و پس از آن این قوا مانع نفس به شمار خواهند آمد، و نفس را از انجام فعل خاص خود باز خواهند داشت. به همین جهت نفس، پس از استكمال از راه قوای بدنی و استمداد از قوا، راه خود را به تنهایی ادامه می‌دهد و افعال خود را به انجام می‌رساند.^۵ بر این اساس می‌توان گفت از نظر ابن سینا نقش معرفتی بدن برای نفس، یعنی کمک بدن به نفس جهت تقویت قوه نظری تا آن‌جاست که نفس را بر ساخت انواع استدلال اعم از برهان، استقراء و تمثیل قادر می‌سازد.

علت نیاز نفس انسانی به بدن و نحوه حصول اتحاد نفس با بدن از نظر آکوئیناس

از نظر آکوئیناس نفس از جهتی به تنهایی یک امر متعین است و از جهت دیگر امر متعین نیست. الف. نفس از آن جهت که جوهر است، به سبب جوهریت خویش، به تنهایی یک امر متعین به شمار

۱. ابن سینا ۱۳۸۵: ۳۰۴؛ ابن سینا ۱۳۸۳: ۴۱.

۲. ابن سینا ۱۳۸۵: ۳۰۵؛ ابن سینا ۱۳۸۳: ۴۲.

۳. همانجا.

۴. همانجا.

۵. ابن سینا ۱۳۸۵: ۳۰۵؛ ابن سینا ۱۳۸۳: ۴۲.

۶. ابن سینا ۱۳۸۵: ۳۰۶؛ ابن سینا ۱۳۸۳: ۴۲.

عبدی ساوجیان

می‌رود؛ چنان‌که دست یا پا به لحاظ جوهریت خویش یک امر متعین محسوب می‌شوند.^۱ ب. نفس در مقایسه با طبیعت انسانی، به تنهایی یک امر متعین نیست، بلکه ترکیبی از نفس و بدن را می‌توان یک امر متعین نامید.^۲ به بیان دیگر با توجه به آن‌که بخشی از طبیعت انسانی را نفس و بخش دیگر را بدن تشکیل می‌دهد، ترکیبی از نفس و بدن را یک امر متعین گویند و این بیان حاکی از نیاز نفس به بدن است. نفس ناطقه با این وصف در نظام طبیعت پایین‌ترین مکان را در میان جواهر عقلی اشغال می‌کند و چنان است که گویی بر روی زمین واقع است^۳ و به همین جهت از شناخت حقیقت آن‌گونه بهره‌مند نیست که جواهر عقلی بالاتر یعنی فرشتگان بهره‌مندند. بنابراین ناگزیر است از راه امور جزئی و به واسطه حواس شناخت را حاصل نماید. یعنی می‌بایست هم دارای قوه فهم باشد و هم دارای قوه احساس و از آن‌جا که فعل احساس بدون ابزار مادی انجام نمی‌شود، شایسته است که نفس با یک بدن متحد شود تا به واسطه بدن و به جهت داشتن قوه احساس عضوی مناسب باشد برای احساس کردن.^۴

از سوی دیگر آکوئیناس اظهار می‌دارد که نفس و بدن هیچ یک موضوعی مجزا و یا شخصی متمایز نیستند. بلکه هر یک بخشی از انسان را تشکیل می‌دهند و از اتحاد آن دو جوهر یگانه واحدی به نام انسان حاصل می‌شود.^۵

هم‌چنین وی معتقد است نفس نیازمند بدنی با مزاج معتدل است.^۶ به بیان دیگر از نظر وی بدن برای نفس ضروری‌ست، از آن جهت که قوه حسنی نیازمند یک اندام با مزاج معتدل است. بدین جهت لازم می‌آید که نفس عاقل با یک بدن مرکب اتحاد یابد که دارای مزاج معتدل است و به دلیل دور بودن از اضداد شأن خاص خود را داراست.^۷

با مقایسه نظر دو فیلسوف در مورد علت نیاز و حصول ارتباط نفس انسانی با بدن می‌توان نتیجه گرفت که هر دو فیلسوف می‌پذیرند که نفس انسانی پیش از حصول ارتباط با بدن، در مقایسه با طبیعت انسانی، امری نامتعین است و به‌منظور نیل به غایت و حصول کمال از بدن کمک می‌گیرد، با این تفاوت که ابن‌سینا معین بودن بدن را صراحتاً اعلام می‌کند،^۸ اما در خصوص عدم تعین نفس به صراحت سخن نمی‌گوید، حال آن‌که آکوئیناس عدم تعین نفس را آشکارا بیان می‌کند، لکن به معین بودن بدن به‌طور صریح اشاره نمی‌کند.

1. Aquinas 1981: 379.

3. Aquinas 2006: 205.

5. Ibid, 366.

7. Ibid.

2. Ibid, 366.

4. Aquinas 1981: 378.

6. Ibid, 379.

دو مقام از منظر دو فیلسوف

با تأمل در آراء ابن سینا و آکوئیناس می‌توان دریافت که دو فیلسوف مباحث مربوط به نفس انسانی و بدنی را در دو مقام بررسی می‌کنند. در مقام اول نحوه حصول ارتباط نفس انسانی با بدن را واکاوی می‌کنند و در مقام دوم نحوه فعالیت نفس انسانی در بدن را جستجو می‌کنند؛ به بیان دیگر با نگرش تحلیلی می‌توان دریافت که از نظر دو فیلسوف نفس انسانی به‌منظور کسب کمال، در مواجهه با بدنی مستعد، دو مقام را طی می‌کند. در مقام نخست، نفس انسانی به‌عنوان امری نامتعین به بدنی معتدل مزاج می‌پیوندد که در نتیجه این ارتباط نوع محصل یعنی انسان پدید می‌آید و در مقام دوم، نفس انسانی به‌عنوان امری متعین فعالیت خود را آغاز می‌کند. بر این اساس تلاش می‌شود آراء هر یک از دو فیلسوف به تفکیک در دو مقام بررسی و تحلیل شود، تا از این طریق وجوه اشتراک و امتیاز دو نظریه روشن شود.

نحوه حصول ارتباط نفس انسانی با بدن از نظر ابن سینا

از عبارات ابن سینا چنین برمی‌آید که وی به‌منظور بیان نحوه حصول ارتباط نفس انسانی با بدن، با استناد به آراء ارسطو و افلاطون و گذر از سه مرحله، در نهایت نظر خود را اعلام می‌دارد. در مرحله اول وی با توجه به ویژگی مجرد نفس و مادیت بدن و نیز استناد به اصل امتناع اتحاد بر اساس مبانی فلسفی خویش، نتیجه می‌گیرد که اتحاد نفس مجرد با بدن مادی محال است؛ در مرحله دوم پس از مطالعه آراء ارسطو در زمینه ارتباط نفس با بدن، به این نتیجه می‌رسد که آن بخش از سخن ارسطو که نفس را صورت برای بدن می‌داند، پذیرفتنی است، اما آن بخش که صورت را متحد با بدن و منطبق در بدن می‌بیند، پذیرفتنی نیست؛ زیرا لازمه اتحاد استحاله ذات است و تبدیل ذات محال است^۱ و به همین جهت اشاره می‌کند که نفس در مقایسه با نوعی که حاصل آن است به اصطلاح صورت نامیده می‌شود^۲؛ و نیز می‌گوید نفس در مقایسه با جسم صورت محسوب می‌شود، اما نه صورت منطبق در ماده^۳، بلکه مفارق از ماده و قائم به ذات. ویژگی عدم انطباع برای ابن سینا از چنان اهمیتی برخوردار است

۱. ابن سینا ۱۳۸۵: ۱۶.

۲. ابن سینا ۱۳۸۵: ۳۲۸؛ ابن سینا ۱۳۷۹: ۸۸.

۳. ابن سینا ۱۳۸۵: ۱۵ و ۱۹.

۴. ابن سینا ۱۳۷۹: ۲۱۲.

عبدی ساوجیان

که وی از آن برای اثبات بقای نفس کمک می‌گیرد و این‌گونه استدلال می‌کند که از آن‌جا که موضوع صور معقول منطبع در جسم و متقوم به آن نیست، بلکه جسم آلت آن محسوب می‌شود، در صورت قطع ارتباط نفس با جسم هنگام مرگ، به جوهر نفس آسیبی وارد نمی‌شود و نفس که موجودیت خود را از جواهر باقی دریافت می‌کند، باقی می‌ماند؛^۲ و نیز معتقد است که نفس، به سبب عدم انطباق در بدن، می‌تواند در بدن به هر نحو تصرف کند و آن را از مقتضای طبیعت خود برگرداند.^۳ در مرحله سوم ابن‌سینا به‌منظور بیان نوع رابطه میان نفس انسان و بدن به پیروی از نظر افلاطون (که مورد قبول ارسطو نیز واقع می‌شود) رابطه تدبیری نفس انسانی برای بدن را می‌پذیرد و اعلام می‌دارد که نوع رابطه نفس انسانی با بدن از نوع رابطه تعلقی و تدبیری است.^۴

نحوه حصول ارتباط نفس انسانی با بدن از نظر آکوئیناس^۵

اظهارات آکوئیناس در خصوص نحوه ارتباط نفس انسانی با بدن حاکی از آن است که وی به‌منظور حصول نتیجه، آراء ابن‌سینا، ارسطو و افلاطون را پیش‌فرض می‌گیرد و این‌گونه پیش می‌رود که نخست ویژگی تجرد نفس و مادیت بدن را از ابن‌سینا می‌پذیرد. اما از آن‌جا که نظر ابن‌سینا را در خصوص ارتباط تدبیری نمی‌پسندد، در گام بعدی به نظر ارسطو روی می‌آورد و اتحاد صورت با ماده را از ارسطو وام می‌گیرد، زیرا آن را با مبنای خویش سازگار می‌یابد. سپس به‌منظور توجیه کیفیت اتحاد از اصطلاح «تماس نیرویی»^۶ افلاطون کمک می‌گیرد و در نهایت نظر خود را این‌گونه اعلام می‌دارد که نوع ارتباط نفس انسانی و بدن از نوع اتحاد جوهری صورت با ماده است و اتحاد نیز از نوع تماس نیرویی است که مختص جواهر عقلی است و به‌واسطه این تماس اتحاد میان جواهر عقلی با جسم ممکن می‌شود.^۷

۱. ابن‌سینا ۱۳۸۳: ۵۶.

۲. طوسی: ۱۳۸۴: ۸۶۱.

۳. سیاسی ۱۳۳۳: ۳۵.

۴. ابن‌سینا ۱۳۷۹: ۷۴.

۵. به‌منظور آشنا شدن با آراء توماس و حفظ امانت و نیز به دلیل عدم ترجمه متون توماس، پیش از بررسی و تحلیل آراء وی، نخست ترجمه‌ای از متون انگلیسی توماس در اختیار خواننده محترم قرار می‌گیرد.

۶. آکوئیناس در کتاب شرح درباره نفس ارسطو تأکید می‌کند که از نظر افلاطون نفس صورت بدن نیست، بلکه محرک بدن است: Aquinas 1951: 243.

Abdi Savoijan

آکوئیناس به طرق مختلف به صورت بودنِ نفس انسانی برای بدن اشاره می‌کند. از جمله این که می‌گوید: «آن اصل که انسان ابتداءً به واسطه آن درک می‌کند، خواه عقل نام گیرد و خواه نفس عاقله، صورت بدن است.»^۱؛ و نیز می‌نویسد: «نفس که فعل^۲ وجود بدن انسان را اعطاء می‌کند، صورت بدن است.»^۳؛ و نیز اشاره می‌کند که: «طبیعت هر چیز از طریق فعل آن معلوم می‌شود، و فعل خاص انسان فهمیدن است، زیرا به واسطه همین فهم است که انسان بر همه حیوانات برتری می‌یابد. بنابراین انسان باید نوع خود را از آن چه مبدأ این فعل است دریافت کند و از آن جا که نوع هر چیزی از صورت آن اخذ می‌شود، مبدأ عقلی، صورت خاص انسان است.»^۴

از نظر آکوئیناس اتحاد میان نفس انسانی و بدن اولاً بدون نیاز به هر گونه واسطه صورت می‌پذیرد. ثانیاً نوع خاصی از اتحاد است که مختص جواهر عقلی است. بر این اساس، پس از بیان دلایل آکوئیناس بر رد هر گونه واسطه، نظر وی در مورد کیفیت اتحاد میان نفس انسانی و بدن تحلیل و بررسی می‌شود.

اتحاد نفس انسانی با بدن بدون نیاز به واسطه از نظر آکوئیناس

به اعتقاد آکوئیناس نفس بدون هیچ واسطه‌ای با بدن متحد می‌شود، خواه این واسطه صورت‌های خیالی باشد، چنان که ابن رشد معتقد است، یا قوای بدن باشد، چنان که برخی قائل اند، یا روح جسمانی باشد چنان که برخی دیگر مدعی شده‌اند^۵ وی پیش از ارائه دلایل خود مبنی بر اتحاد بی واسطه نفس و بدن، نخست آراء قائلان به وجود واسطه را بررسی و نقد می‌کند. سخنان وی این گونه قابل تحلیل است که واسطه‌ها در دو دسته کلی قرار می‌گیرند: الف. واسطه‌های عرضی، ب. واسطه‌های جوهری. روش آکوئیناس در بررسی این آراء مقابل چنین است که در آثار مختلف خود نخست به کلیه آراء قائل به واسطه اعم از واسطه‌های عرضی و جوهری اشاره می‌کند، و پس از اعلام نظر نهایی خود،

1. Aquinas 1981: 370.

۲. با توجه به کاربردهای مختلف واژه «فعل» از نظر آکوئیناس، برای این واژه سه معنی در ارتباط با نفس می‌توان در نظر گرفت:

الف: فعل به معنای صورت؛ در این معنی نفس در حکم صورت بدن و یا علت صوری است.

ب: فعل به معنای اصل وجود و اصل حیات، نفس به واسطه این معنی علت ایجاد و علت حیات است.

ج: فعل به معنای مبدأ حرکت و فعالیت، یعنی نفس، علت فعالیت و علت حرکت است.

3. "Consequently the soul is that, which gives the human body its act of existing... Therefore, the human soul is the form of the body" - Aquinas 1949: 5.

4. Aquinas 1981: 370; Aquinas 1949: DQS 6.

5. Aquinas 2006: 212.

عبدی ساوجیان

می‌کوشد یکایک آراء را بررسی و نقد نماید.^۱ در این بخش پس از ذکر برخی آراء مقابل، نظر نهایی آکوئیناس بیان می‌شود.

برخی آراء قائلان به وساطت اعراض و دلیل آکوئیناس بر ردّ وساطت اعراض

با توجه به این که آکوئیناس سخن مخالفان را در بندهای مختلف و از قول خود ایشان نقل می‌کند، در این قسمت به روش خود وی مطالب ارائه می‌شود.

۱. به نظر می‌رسد که نفس به‌عنوان صورت از طریق واسطه با بدن متحد می‌شود، زیرا یک صورت با ماده خاص خودش متحد می‌شود و ماده هر صورت در وضعیت خاصی آماده دریافت صورت می‌شود. مقصود از این وضعیت خاص وجود اعراض خاص یک ماده است، مانند گرما و خشکی که عوارض خاص آتش‌اند. بنابراین یک صورت با ماده خودش از راه وساطت اعراض خاصی متحد می‌شود، و اعراض خاص امور جان‌دار، قوای نفس آن‌هاست. بنابراین نفس به‌عنوان صورت از طریق قوای خود با بدن متحد می‌شود.^۲

۲. نفس با هر بدنی متحد نمی‌شود، بلکه با بدنی متحد می‌شود که با آن تناسب داشته باشد؛ بنابراین باید میان نفس و بدن تناسبی وجود داشته باشد، یعنی نفس با بدن به‌واسطه یک نسبت متحد می‌شود.^۳

۳. یک نفس طبیعتاً با یک بدن خاص متحد می‌شود، اما این بدن با این حقیقت این بدن می‌شود که دارای ابعاد واقعی و محدودی است. بنابراین نفس از راه وساطت ابعاد محدود با بدن متحد می‌شود.^۴

۴. آنچه هنگام فساد و خرابی وحدت اجزایش زائل می‌شود، واسطه‌ای میان اجزایش هست. با این وصف وقتی نفس از بدن جدا می‌شود، وحدت نفس و بدن زائل می‌شود، گرمای طبیعی بدن کاهش می‌یابد و رطوبت اولیه تحلیل می‌رود؛ بنابراین می‌توان گفت اموری مانند گرما و رطوبت واسطه میان نفس و بدن‌اند.^۵

۵. آکوئیناس دلیل خود را بر ردّ واسطه‌های عرضی این‌گونه بیان می‌کند که اگر چنان‌که افلاطونیان^۶ معتقدند، نفس ناطقه با بدن نه مانند صورت و ماده بلکه تنها به‌عنوان محرک با متحرک اتحاد یابد و ۱. آکوئیناس در آثار مختلف خود به تفصیل دلایل مقابل را بیان می‌کند و پاسخ می‌دهد، برای مطالعه رجوع شود به:

St; SCG; QDA; DQSC.

۲. به‌منظور عدم اطالۀ کلام و رعایت حجم مقاله، تنها به ذکر برخی آراء توماس بسنده می‌شود.

3. QDA: 52.

4. Ibid. 53. 12.

5. Ibid.17.

6. Ibid.16.

۷. آکوئیناس فصل ۵۷ از کتاب SCG را به نظر افلاطون راجع به اتحاد نفس با بدن اختصاص می‌دهد، و نیز رجوع شود به:

Aquinas 1981: 377.

Abdi Savoijan

نفس چونان ملوان در کشتی لحاظ شود، چیزی مانع وساطتِ امور عرضی میان نفس و بدن نیست، بلکه وساطتِ امور عرضی ضروریست، زیرا از جانب نفس نیرویی لازم است تا بدن را حرکت دهد و از طرف بدن میل و استعدادی خاصّ باید باشد تا به واسطهٔ نفس حرکت داده شود؛ اما اگر نفس ناطقه به‌عنوان صورتِ جوهری^۲ با بدن متحد شود، محال است یک امر عرضی میان نفس و بدن یا میان هر صورت جوهری و ماده‌اش واسطه شود، زیرا ماده به‌واسطهٔ صورت جوهری، که در حکم علتِ وجودی ماده است، وجود بالفعل می‌یابد و موجودیت برای ماده نخستین فعلیت به شمار می‌رود. بنابراین محال است امور عرضی پیش از صورت جوهری، و در نتیجه پیش از نفس، در ماده وجود داشته باشند.^۳ وی در جای دیگر می‌نویسد: چنین نیست که پیش از نفس ناطقه به‌عنوان صورت جوهری، صورت عرضی دیگری در بدن موجود باشد، زیرا اولاً یکشی به‌واسطهٔ یک صورت عرضی به صفتِ وجود متصف نمی‌شود، بلکه به خصوصیتی عرضی و اعتباری متصف می‌گردد؛ ثانیاً یک صورتِ عرضی چنان نیست که بتوان گفت با وجود آن یک ماده مطلقاً موجود می‌شود یا با رفع آن مطلقاً فاسد می‌شود. بلکه تنها به‌واسطهٔ یک صورت جوهریست که برایشی وجود یا فساد مطلق حاصل می‌شود.^۴

برخی آراء قائلان به وساطت جواهر و دلیل آکوئیناس بر ردّ وساطت جواهر

بر اساس آنچه آکوئیناس به نقل از آراء مقابل با نظر خود بیان می‌کند، واسطه‌های جوهری واسطه‌هایی از نوع روح، صورت و جسم یا بدن است که در این قسمت به تعدادی از این آراء اشاره می‌شود:

۱. به نظر می‌رسد علت پیوند میان دو چیز امری باشد که رفع آن مستلزم توقف اتحاد آن دو چیز باشد، حال از آن‌جا که به دنبال قطع تنفس نفس از بدن جدا می‌شود، تنفس که جسمی لطیف است، واسطهٔ اتحاد میان نفس و بدن است.^۵

۲. چنان‌که افلاطونیان می‌گویند نفس ناطقه دارای یک بدن فسادناپذیر است که به‌طور طبیعی با آن متحد است و به‌واسطهٔ آن است که با بدن فسادپذیر انسان متحد می‌شود.^۶

1. Aquinas 1981: 379.

۲. تفاوت صورت جوهری با صورت عرضی از نظر آکوئیناس این است که صورت عرضی سبب ایجاد یک شیء نیست، بلکه شیء را این‌گونه که هست می‌سازد، چنان‌که گرما فقط شیء را گرم می‌کند، نه این‌که آن را ایجاد کند و از همین مطلب نتیجه می‌گیرد که در انسان صورت جوهری دیگری غیر از نفس ناطقه وجود ندارد و این نفس بالقوه متضمن تمام صورت‌های اخس از خود است: Aquinas 1981: 376.

3. Ibid. 379.

4. Ibid. 376.

5. Ibid. 380.

6. Ibid; QDA. 54.

عبیدی ساوجیان

۳. نفس با بدن به واسطه یک روح جسمانی متحد می‌شود.^۱

۴. نفس به واسطه نور که نوعی جسم است، با بدن متحد می‌شود.^۲

آکوئیناس وساطت هر نوع واسطه جوهری را رد می‌کند و آراء قائلان به آن را پوچ می‌انگارد.^۳ دلیل وی در این خصوص چنین است که اگر چنان‌که افلاطونیان معتقدند، نفس ناطقه به‌عنوان محرک با بدن اتحاد یابد، ضرورتاً لازم می‌آید که بدن پیش از ایجاد توسط نفس، به واسطه صورت جوهری دیگری موجود باشد و حاصل این استلزام موجودیت بدن به دو وجود است؛ و اگر نفس ناطقه به‌عنوان صورت جوهری با بدن متحد شود، محال است که صورت جوهری دیگری غیر از نفس در انسان یافت شود، زیرا نفس هستی بخش مطلق بدن است و بدن با آمدن نفس مطلقاً ایجاد می‌شود و با رفع آن مطلقاً از بین می‌رود. و بنابراین پذیرش صورت جوهری دیگر علاوه بر نفس، مستلزم عدم افاضه مطلق وجود از ناحیه نفس است و این یعنی اولاً نفس ناطقه صورت جوهری نیست، ثانیاً با آمدن نفس ناطقه بدن ضرورتاً وجود نمی‌یابد و با رفع آن ضرورتاً فاسد نمی‌شود و این دو لازمه هر دو آشکارا خطا هستند.^۴

آکوئیناس علاوه بر ارائه دلیل خود مبنی بر اتحاد بدون واسطه نفس با بدن، به دلایلی از ارسطو نیز متوسل می‌شود و به نقل از ارسطو می‌گوید: «هم‌چنان‌که شکل با موم، بدون نیاز به یک جسم واسطه، اتحاد می‌یابد نفس نیز این‌چنین با بدن متحد می‌شود»؛^۵ و نیز می‌گوید: «یک صورت بدون واسطه با ماده‌اش متحد می‌شود، نفس نیز با بدن به‌عنوان یک صورت متحد می‌شود، بنابراین نفس بدون واسطه با بدن متحد می‌شود».^۶

برقراری تماس میان نفس و بدن از نظر آکوئیناس

به اعتقاد آکوئیناس میان نفس و بدن نوعی تماس برقرار است. وی به‌منظور مشخص نمودن نوع تماس میان نفس و بدن، پس از تقسیم تماس به دو نوع کمی و نیرویی، اعلام می‌دارد که نوع تماس نفس با بدن از نوع تماس کمی، که مختص اجسام است، نیست؛ بلکه با توجه به غیرمادی بودن نفس و مادیت بدن، تماس میان آن دو تماس نیرویی است.^۷

آکوئیناس سه وجه تمایز میان تماس کمی و تماس نیرویی قائل است^۸ که عبارت‌اند از:

1. St. 380.

2. Ibid.

3. Ibid.

4. Ibid. 377.

5. Ibid, 380.

6. QDA.54.

7. "There are two kinds of contact; of 'quantity', and of 'power'" - Aquinas 1981: 364; Aquinas 2006: 164.

8. Aquinas 2006: 165.

Abdi Savoijan

الف. به واسطه تماس نیرویی، موجود بخش ناپذیر می تواند موجود بخش پذیر را مَس کند. حال آن که در تماس کمی، یک امر بخش ناپذیر تنها به واسطه یک نقطه قابل مَس شدن است، زیرا نقطه نیز به طریقی دیگر بخش ناپذیر است.

ب. تماس کمی تنها با توجه به نهایات و ابعاد حاصل می شود. در حالی که تماس نیرویی تمامشی مَس شده را لحاظ می کند، زیرا از راه تماس نیرویی یکشی به لحاظ بالقوه بودن متأثر می شود و به حرکت درمی آید و بنابراین قوه شی در نظر گرفته می شود و نه ابعاد (نهایات) کل، و این کل شیء است که مَس می شود.

ج. در تماس کمی، آنچه تماس پیدا می کند نسبت به آنچه با آن تماس حاصل می شود، خارجی ست و درشی مَس شده نفوذ نمی کند، حال آن که در تماس نیرویی که به جوهر عقلی اختصاص دارد، جوهر مَس کننده می تواند بدون مانع درون مَس شونده نفوذ کند و با آن متحد شود. زیرا جوهر عقلی با توجه به این که غیرمادی اند و نسبت به اجسام از مرتبه بالاتری از فعلیت برخوردارند، اجسام را متأثر می کنند و آنها را به جنبش وامی دارند.^۱

بر اساس آنچه ذکر شد می توان گفت از نظر آکوئیناس میان نفس و بدن نوعی رابط تأثیر و تأثیری برقرار است. به این معنی که نفس، که به عنوان یک جوهر عقلی، نسبت به بدن از فعلیت بیشتری برخوردار است، بدن را به جنبش وامی دارد و متأثر می کند.^۲ وی این نوع از تأثیر و تماس را نوعی مَس یا لمس کردن می نامد که مختص جوهر عقلی ست و به واسطه آن اتحاد میان جوهر عقلی با جسم ممکن می شود^۳ و جوهر آن بدون مانع در جسم نفوذ می کند^۴ و صورت آن بر جسم نقش می بندد.

کیفیت اتحاد انسانی با بدن از نظر آکوئیناس و مطالعات فرنگی

آکوئیناس در خصوص نحوه اتحاد نفس با بدن، با توجه به اقوال مختلف، به سه نوع اتحاد اشاره می کند و پس از رد دو نوع از اقسام سه گانه اتحاد، در نهایت نظر خود را اعلام می دارد. از نظر وی اقسام سه گانه اتحاد عبارت اند از: الف. اتحاد از راه ترکیب یا اختلاط، ب. اتحاد از راه تماس نیرویی صرف، ج. اتحاد جوهری از راه تماس نیرویی.

از نظر آکوئیناس اتحاد نفس با بدن نه از راه ترکیب و نه از راه تماس صرف، بلکه از طریق اتحاد جوهری حاصل می شود. بدین لحاظ در این قسمت پس از بیان دو نظر مقابل و نقد آنها توسط آکوئیناس، نظر نهایی وی بیان می شود.

1. Ibid.

2. Aquinas 1981: 364; Aquinas 2006: 165.

3. Aquinas 2006: 166.

4. Ibid.

عبدی ساوجیان

الف. گروهی معتقدند نفس و بدن از راه ترکیب و اختلاط با یکدیگر متحد می‌شوند، در حالی که از نظر آکوئیناس اتحاد جوهر عقلی با جسم از راه ترکیب یا اختلاط ممکن نیست؛^۱ زیرا: اولاً، لازمه اختلاط تغییر در ذات اجزاء مرکب و از دست دادن طبیعت خاص اجزاء مرکب است. این نوع تغییر مختص اموری است که ماده‌شان یکی است و در ارتباط با یکدیگر فعال و منفعل‌اند. حال آن‌که جوهر عقلی به دلیل غیرمادی بودن، ماده مشترک با جسم ندارد و بنابراین قابل ترکیب با جسم نیست.^۲

ثانیاً، اجزاء مرکب پس از آمیختن با یکدیگر، حالت بالفعل خود را از دست می‌دهند و تنها بالقوه باقی می‌مانند، زیرا اگر اجزاء مرکب همان حالت بالفعل و اولیه خود را حفظ کنند، مرکب شکل نمی‌گیرد؛ اما جوهر عقلی فسادناپذیر است و هرگز فعلیت خود را از دست نمی‌دهد.^۳

ب. گروه دیگر معتقدند نفس تنها به‌عنوان محرک با بدن اتحاد می‌یابد. در این اتحاد نفس هرگز در حکم صورت برای بدن لحاظ نمی‌شود^۴، بلکه میان نفس و بدن تنها تماس نیرویی برقرار می‌شود. این نظر که به افلاطون نسبت داده می‌شود، از نظر آکوئیناس مردود است. از جمله دلایل وی جهت رد این ادعا عبارت است از:

اولاً، از تماس نیرویی صرف میان نفس و بدن، یک موجود مطلقاً واحد پدید نمی‌آید، حال آن‌که از اتحاد نفس و بدن یک انسان حاصل می‌شود.^۵

ثانیاً، اموری که در وجود متضاداند، عملکرد واحدی ندارند. بلکه به‌لحاظ صدور از فاعل، افعال متعددی از آن‌ها صادر می‌شود. گرچه در نهایت ممکن است فعل واحدی از آن‌ها صادر شود، مانند افراد متعددی که یک قایق را می‌کشند، اما در این حالت اگرچه عمل کشیدن قایق فعل واحدی است، اما فعل‌های کشیدن قایق متعدد است؛ زیرا فعل حاصل صورت و نیروست و آنچه که صور و نیروهای متعددی دارد، باید فعل‌های متعدد نیز داشته باشد؛ اما افعال مشترک میان نفس و بدن (به غیر از فعل مختص نفس، یعنی ادراک عقلی، که بدن در آن سهیم نیست) مانند ترس، خشم و احساس مشخص است که افعال نفس و بدن با هم است و نه هر یک به تنهایی. بنابراین ضروری است که نفس و بدن وجود واحدی داشته باشند.^۶

ثالثاً، لازمه این‌که نفس ناطقه به‌عنوان محرک با بدن اتحاد یابد این است که بدن، به‌عنوان متحرک،

1. Ibid, 166.

2. Ibid, 164.

3. Ibid, 165.

۴. برای مطالعه دلایل مخالفان اتحاد صورت و بدن رجوع شود به:

a. SCG. 2.56. 14-18; 57. 2.

b. St. 1. 76. 1.

c. DQSC. 2.

5. Aquinas 2006: 169.

6. Ibid, 169.

Abdi Savoijan

دارای صورت جوهری دیگری غیر از نفس باشد، درحالی که محال است غیر از نفس ناطقه، صورت جوهری دیگری در انسان وجود داشته باشد.^۱

آکوئیناس به دنبال ردّ نظر دو گروه مقابل، نظر خود را در خصوص اتحاد نفس و بدن بیان می‌کند. از نظر وی نحوهٔ ارتباط نفس و بدن، همان است که ارسطو پیشنهاد می‌کند و آن این است که نفس ناطقه صورت بدن است.^۲ سپس به منظور اثبات ادعای خویش، نخست این اصل را در نظر می‌گیرد که یک فعل به سه طریق به یک شخص نسبت داده می‌شود:

الف. آن فعل به واسطهٔ کلّ شخص انجام شود، چنان که یک پزشک به واسطهٔ کلّ خودش معالجه می‌کند.

ب. آن فعل به واسطهٔ جزء شخص انجام پذیرد، چنان که یک فرد به واسطهٔ چشم خود می‌بیند.

ج. آن فعل به واسطهٔ یک صفتِ عرضی انجام شود، مانند وقتی که گفته می‌شود یک فرد سفیدپوست بنایی را می‌سازد، که در این حالت سفیدی صفتِ عرضی است برای بنا.^۳

آکوئیناس پس از بیان اصل فوق، به سراغ فعل ادراک می‌رود تا مشخص کند فعل ادراک به چه طریق از طُرُق سه گانهٔ مذکور به انسان نسبت داده می‌شود. از نظر او فعل ادراک به واسطهٔ یک صفتِ عرضی بر انسان حمل نمی‌شود؛ زیرا ادراک به انسان نسبت داده می‌شود از آن جهت که انسان است؛ به بیان دیگر ادراک به انسان از آن جهت که ناطق است نسبت داده می‌شود و نطق محمول ذاتی انسان است. از سوی دیگر وی معتقد است که نمی‌توان گفت انسان به واسطهٔ کلّ خودش درک می‌کند. یعنی نمی‌توان گفت فعل ادراک از کلّ انسان ناشی می‌شود چنان که افلاطون معتقد است، زیرا اساس این ادعا بر یگانگی نفس انسانی با انسان است و نتیجهٔ آن این است که فقط فعل ادراک از انسان صادر می‌شود، حال آن که چنین ادعایی درست نیست و روشن است که انسان نه تنها ادراک بلکه احساس نیز دارد.^۴ آکوئیناس به دنبال ردّ دو قسم از اقسام سه گانهٔ نسبت فعل ادراک با انسان، نتیجه می‌گیرد که فعل ادراک از جزء انسان ناشی می‌شود و از آن جا که فعل ادراک را متعلق به نفس می‌داند، به این نتیجه می‌رسد که نفس جزئی از انسان است؛ و از سوی دیگر با توجه به این که فعل احساس را ناشی از بدن می‌بیند، نتیجه می‌گیرد که جزء دیگر انسان بدن است. با این وصف می‌توان گفت از نظر آکوئیناس نفس به عنوان صورت با بدن به عنوان مادهٔ خود، از طریق تماس نیرویی و بدون واسطه متحد می‌شود.^۵

با توجه به آن چه گذشت روشن می‌شود که نظر ابن سینا و آکوئیناس در مورد نحوهٔ حصول ارتباط

1. Aquinas 1981: 377.

2. Ibid, 76, 370.

3. Ibid.

4. Ibid.

5. Ibid.

عبدی ساوجیان

نفس انسانی و بدن متأثر از مبنای اعتقادی ایشان است. چنان که ابن سینا به دنبال ردّ اتحاد، رابطه میان نفس انسانی و بدن را رابطه‌ای تعلّقی و تدبیری می‌بیند، حال آن که آکوئیناس با پذیرش اتحاد، (و به دنبال رد دو نوع اتحاد، یعنی اتحاد از راه ترکیب و اتحاد از طریق تماس نیرویی که به آن اشاره شد) در نهایت به اتحاد جوهری روی می‌آورد، اما در این باره که آیا ارتباط میان نفس انسانی و بدن نیازمند واسطه است یا خیر، می‌توان گفت هر دو فیلسوف به اتفاق رابطه میان نفس انسانی و بدن را بی‌نیاز از واسطه می‌دانند.

نحوه فعالیت نفس انسانی در بدن از نظر ابن سینا

در بخش پیش روشن شد که ابن سینا برقراری ارتباط میان نفس انسانی با بدن را بی‌نیاز از واسطه می‌داند؛ اما با شروع فعالیت نفس، وجود برخی موانع از جمله تقابل میان نفس مجرد و بدن مادی، و نیاز قوای نفس به معروض مناسب، وی را بر آن می‌دارد که به منظور توجیه نحوه فعالیت نفس در بدن، به «واسطه»، «معروض» و «مَرکَب» ی به نام «روح بخاری» روی آورد. با این وصف ابن سینا فعالیت نفس را پس از تعلّق به بدن، منوط به وجود واسطه‌ای می‌داند که نه مجرد صرف و نه مادی صرف است. واسطه‌ای که با داشتن ماهیت مستقل و انجام وظایف مختص به خود، نفس را در تدبیر بدن و رسیدن به کمال یاری می‌رساند.^۱

روح بخاری به تعبیر ابن سینا جرم لطیف حارّی است که از امتزاج اخلاط و بخاریت آن‌ها به نسبت محدود حادث می‌شود^۲، و به عنوان یک واسطه و وظیفه حمل قوا را به عهده می‌گیرد.^۳ نسبت این روح به لطافت اخلاط مانند نسبت اعضاء به انبوهی یا کثافت اخلاط است؛ یعنی همان‌گونه که اعضاء بدن از انبوهی اخلاط حادث می‌شوند، روح بخاری نیز از لطافت اخلاط حادث می‌شود.^۴ مزاج روح بخاری مختص به خودش و به حسب حمل قوای مختلف متغیّر است.^۵ روح بخاری نخست در قلب متولد می‌شود و مادام که در قلب است، روح حیوانی نامیده می‌شود، سپس بخشی از آن به مغز می‌رود و روح نفسانی نام می‌گیرد و سرانجام به کبد می‌رود و روح طبیعی نامیده می‌شود.^۶

۱. ابن سینا ۱۳۸۵: ۳۸۵.

۲. ابن سینا ۱۳۶۳: ۹۹. نکته: ابن سینا در کتاب المبدء والمعاد از واژه «جرم» برای توصیف روح بخاری استفاده می‌کند، در حالی که در کتاب النفس واژه «جسم» را به کار می‌برد: «... جسم لطیف نافذ» - ابن سینا ۱۳۸۵: ۳۵۷؛ و نیز بهمنیار ۱۳۴۹: ۸۲۶.

۳. ابن سینا ۱۳۸۵: ۳۵۸؛ ابن سینا ۱۳۶۳: ۹۵؛ ابن سینا ۱۳۸۳، دانشنامه علائی: ۱۳۰.

۴. ابن سینا ۱۳۸۵: ۳۵۸.

۵. همانجا.

۶. ابن سینا ۱۳۶۳: ۹۵؛ حسن زاده آملی ۱۳۸۷: ۳۵۳.

ابهام در جایگاه وجودشناختی روح بخاری

نکته قابل توجه در مورد روح بخاری این است که گرچه ابن سینا با طرح چنین واسطه‌ای سعی در توجیه نحوه تدبیر نفس انسانی و چگونگی پراکنده شدن قوا در بدن و نحوه خدمت رسانی قوا به نفس دارد، اما به نظر می‌رسد سخنان وی در خصوص ویژگی‌های روح بخاری و نحوه عملکرد آن به عنوان واسطه، خالی از ابهام نیست و در مقابل پرسش‌هایی مانند پرسش‌های زیر سکوت اختیار می‌کند؛ و البته نه تنها ابن سینا بلکه شارحان و مفسران وی نیز تا امروز تنها به ذکر آن چه از سوی وی به ایشان رسیده است، بسنده می‌کنند و از ابهام موجود نمی‌کاهند. برخی از پرسش‌های وجودشناسانه در ارتباط با روح بخاری عبارت‌اند از:

الف. مقصود از «حار» در توصیف روح بخاری چیست؟ و آیا می‌توان آن را نوعی انرژی به شمار آورد؟

ب. مقصود از «بخاریت» چیست؟ و آیا اصطلاح بخار برای جسم، به حقیقت است یا مجاز؟ به بیان دیگر آیا جسم با تعریف خاص خود می‌تواند از ویژگی بخاریت برخوردار باشد. یا این که واژه بخار صرفاً به دلیل فقدان واژه مناسب جعل شده است؟

ج. مقصود از «جسم لطیف» چیست؟ آیا روح بخاری با داشتن ویژگی‌هایی چون لطافت، بخاریت، حرارت و سریان، هم‌چون یک جسم مادی و متعلق به عالم طبیعت است یا این که به دلیل افاضه از اجرام سماوی و شباهت به آن‌ها از دو ویژگی مادیت و تجرد برخوردار است؟ به سخن دیگر آیا روح بخاری نه ماده محض و نه مجرد محض است، بلکه با خاصیتی بینابین شایسته و ساطت میان مجرد و ماده است و یا این که تنها به دلیل لطافت و سریان، خاصیتی غیر از جسم دارد؟

د. آیا روح بخاری در نوع خویش، منحصر به فرد است؟
 ه. روح بخاری چگونه حامل قواست؟ آیا قوا در آن منطبق می‌شوند، یا حلول می‌یابند یا عارض بر آن می‌شوند؟ آیا در جریان حمل، روح بخاری از قوا متأثر می‌شود؟ و سرانجام این که جایگاه وجودشناختی روح بخاری چیست؟ و دیگر این که روح بخاری به واسطه کدام یک از حواس ظاهری یا باطنی درک می‌شود؟

چنان که اشاره شد پاسخ به پرسش‌هایی از قبیل پرسش‌های بالا نیازمند واکاوی دقیق اصطلاحات و تعبیر ابن سینا از سوی مفسران و شارحان وی است و تحقیقی مختص به خود را می‌طلبد، اما با استناد به برخی عبارات وی شاید بتوان تا حدی از ابهام موجود کاست؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت روح بخاری با خاصیتی بینابین واسطه میان مجرد و مادی است^۱؛ و نیز با توجه به این که ابن سینا مزاج

۲. ابن سینا ۱۳۸۵: ۳۵۸.

۱. شرح العیون فی شرح العیون، حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۳۵۳.

عبدی ساوجیان

روح بخاری را مختص به خودش می‌داند^۱ می‌توان این‌گونه اظهار داشت که وی روح بخاری را نوع منحصر به فرد می‌داند که با این وصف متأثر از قوا نخواهد بود.

نحوه فعالیت نفس انسانی در بدن از نظر آکوئیناس

آکوئیناس، به دنبال اعلام نظر خود در خصوص اتحاد بی‌واسطه نفس با بدن، اشاره می‌کند که گرچه میان نفس و بدن واسطه‌ای وجوددهنده وجود ندارد^۲ و نفس به‌عنوان علت ایجابی با بدن متحد می‌شود، اما وجود واسطه میان نفس و بدن جهت حرکت و تغییر ضروری است.^۳ وی این نظر را هنگام بررسی نظر گروهی که نفس را (نیروی) محرک می‌دانند به‌صراحت اعلام می‌کند و می‌پذیرد که اگر نفس صرفاً به‌عنوان یک محرک با بدن متحد شود، وجود واسطه میان نفس و بدن ضروری است؛^۴ در جای دیگر به پیروی از ارسطو اظهار می‌دارد که نخستین ابزار قوه محرک نوعی روح است^۵ و نیز می‌گوید اعضا به‌واسطه روح حیاتی^۶ حرکت می‌کنند.^۷

نکته قابل توجه این است که گرچه آکوئیناس فعالیت نفس انسانی را منوط به وجود روح واسطه می‌داند و هستی این روح را می‌پذیرد، اما چپستی آن را چندان واکاوی نمی‌کند و با این‌که درباره سایر موضوعات به تفصیل بحث می‌کند، هنگام سخن گفتن از روح جسمانی^۸ به عباراتی کوتاه و در ضمن مباحث دیگر بسنده می‌کند و بر سخن ارسطو نیز مطلب خاصی نمی‌افزاید و گویی از توصیف ابن‌سینا در باب روح بخاری نیز بهره نمی‌گیرد و به اندازه او نیز در توجیه و توصیف جنبه وجودشناختی روح جسمانی تلاش نمی‌کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با تأمل در آثار ابن‌سینا و آکوئیناس می‌توان گفت که گرچه هر دو فیلسوف به پیروی از مکتب مشاء شهره‌اند و ردپای ارسطو در جای‌جای آثار ایشان به چشم می‌خورد، اما اتخاذ دو مبنای متفاوت از سوی دو فیلسوف نتایج متقابل را نیز به دنبال دارد. بر این اساس می‌توان گفت نظر دو فیلسوف در مورد نحوه حصول ارتباط نفس انسانی با بدن و نحوه فعالیت نفس انسانی در بدن، از وجوه اشتراک و امتیازی برخوردار است که در ذیل به آن اشاره می‌شود:

۱. همانجا.

2. Aquinas 2006: 212.

3. Ibid.

4. Aquinas 1981:379.

5. Ibid, 380.

6. vital spirit

7. Aquinas 2006: 212.

8. corporeal spirit.

وجوه مشترک دو نظریه

۱. ابن سینا و آکوئیناس معتقدند نفس انسانی در مقایسه با طبیعت انسانی امری نامتعین است، که پس از حصول ارتباط با بدن و متعین شدن فعالیت خود را در بدن آغاز می‌کند. با این توضیح که ابن سینا از عدم تعین نفس مانند آکوئیناس به صراحت سخن نمی‌گوید و با تحلیل آراء وی می‌توان این نتیجه را به دست آورد.

۲. ابن سینا و آکوئیناس رابطه نفس انسانی و بدن را در دو مقام بررسی می‌کنند.

الف. مقامی که نفس انسانی در حکم علت ایجادی، بدون نیاز به واسطه، بدن را وجود می‌بخشد و در نتیجه این پیوند، حقیقت وجودی انسان یعنی نوع محصل شکل می‌گیرد.

ب. مقامی که نفس انسانی در حکم علت حرکت و تغییر، فعالیت خود را آغاز می‌کند.

۳. از نظر ابن سینا و آکوئیناس نفس انسانی به منظور انجام افعال خود نیازمند واسطه‌ای است که ابن سینا آن را روح بخاری می‌نامد و آکوئیناس از آن با نام روح حیاتی یا روح جسمانی یاد می‌کند.

۴. جایگاه وجودشناختی روح واسطه از نظر هر دو فیلسوف با ابهام مواجه است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت ابن سینا و آکوئیناس در پاسخ به پرسش‌های هستی‌شناسانه در باب روح واسطه سکوت اختیار می‌کنند و این ابهام تا امروز به قوت خود باقی است.

وجوه افتراق دو نظریه

۱. از نظر ابن سینا نفس انسانی به مثابه صورت برای بدن است، اما به معنای واقعی صورت نیست. زیرا از نظر او نفس انسانی صورت منطبع در ماده نیست و قیام به ماده ندارد، بلکه جوهری قائم به ذات است که ویژگی‌های پیش از تعلق را هم چنان حفظ می‌کند، حال آن‌که از نظر آکوئیناس نفس انسانی صورت متحد با بدن است، صورتی که در ماده رسوخ می‌کند و در کل بدن نفوذ دارد.

۲. عدم پذیرش اتحاد از سوی ابن سینا سبب می‌شود که وی رابطه نفس انسانی با بدن را رابطه‌ای تعلقی و تدبیری بنامد؛ و در مقابل، پذیرش اتحاد از سوی آکوئیناس موجب می‌شود که وی رابطه نفس و بدن را اتحاد جوهری قلمداد کند.

منابع

— ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن زاده الآملی، بوستان

عبدی ساوجیان

- ابن سینا، التعليقات، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۹.
- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده الآملی، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- ابن سینا، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- ابن سینا، رساله نفس، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا ۱۳۸۳.
- ابن سینا، طبیعیات، دانشنامه علائی، ۱۳۰، با مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمد مشکوه، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، همدان، ۱۳۸۳.
- بهمینار، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۴۹.
- حسن زاده آملی، حسن، شرح العیون فی شرح العیون، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- سیاسی، علی اکبر، علم النفس ابن سینا، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۳.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، تحقیق حسن زاده الآملی، بوستان کتاب، ۱۳۸۴.

- Aquinas, St. Thomas, *Summa Theologica*, Complete English Edition in Five Volume, Translated by Fathers of the English Dominican Province, Christian Classics, 1981.
- Aquinas, Saint Thomas, *Summa Contra Gentiles, Book Two: Creation*, Translated, with an Introduction and Notes, by James F. Anderson, Notre Dame, 2006.
- Aquinas, Thomas, *Quaestiones Disputatae de Anima, Translated as the Soul*, by John Patrick Rowan, St Louis & London, 1949.
- Aquinas, *Disputed Questions on Spiritual Creatures*, Translated by Marry C. Fitzpatrick and John J. Wellmuth, Marquette University Press, 1949.
- Aquinas, St. Thomas, *Commentary on Aristotle's De Anima*, Translated by Kenelm Foster, O.P., and Sylvester Humphries, O. P. Intro-

Abdi Savojyan

duction by Ralph McInerny, Notre Dame, Indiana 1951.

- Aristotle, *On the Soul*, Translated by J. A. Smith, in the Complete Works of Aristotle, Sixth Printing, 1995.
- Plato, *Timaeus*, Translated by Benjamin Jowett, in the Collected Dialogues of Plato, Edited by E. Hamilton and H. Cairns, Princeton University Press, 15th Printing, 1994.

