

The Essence and Truth of the Soul and its Relation to the Body in Western Philosophy

Saleh Hassanzadeh*

Abstract

Initially, sources such as dreams, the presence of spirits, and the respiration of beings are among the origins of understanding the soul. One of the greatest intellectual problems of the human being is that it has an inner and spiritual imagination of itself, which is difficult to reconcile with a comprehensive scientific understanding of the material world, including the body. We see ourselves as beings with souls and minds, albeit in a world made up of mindless material particles. Now the question is, how can these two imagines be reconciled? Why is it so difficult to imagine the soul along with the body? At least since Descartes, the problem of the soul and the body has become such that how can the relationship between the soul and the body be interpreted? Western philosophers disagree on the concept of "I" with which everyone refers. What can be said to explain these disagreements? Is the subject (I) referred to as a material and a body; Or is it neither a body nor a material? or is it composed of these types? Our goal in this article is to discover and interpret the data by descriptive-analytic method while expressing the Western philosophers' definition of the soul, explain their solution to the relationship between the soul and the body. The finding of this research on the soul can be considered as being; The soul does not fit into any scientific definition and explanation, and we cannot say

* Associate Professor of Philosophy, Allameh TabatabaUniversity, hasanzadeh@atu.ac.ir

Date received: 24/11/2020, Date of acceptance: 11/08/2021



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

what it is, but we can say that it exists and that there are consciousness and life around it.

Keywords: Soul, Truth, Essence, Body, Relation, Western Philosophy.



ماهیت و حقیقت نفس و ارتباط آن با بدن در فلسفه غرب

صالح حسن‌زاده*

چکیده

در نظر آغازین، منابعی مانند رؤیاهما، حضور ارواح و تنفس موجودات از جمله خاستگاه‌هایی است که از فهم آنها تصور نفس پدید آمده است. یکی از بزرگترین مشکلات فکری انسان این است که از خود، تصور درونی و معنوی دارد که تطبیق آن تصور با فهم فراگیر علمی از جهان مادی از جمله جسم، دشوار است. ما خود را موجوداتی دارای نفس و عقل تصور می‌کنیم، البته در جهانی که از ذرات مادی بی‌ذهن تشکیل شده است. حال پرسش این است که چگونه می‌توان این دو تصور را بر یکدیگر انطباق داد؟ چرا مشکل تصور نفس در کنار تصور بدن این قدر دشوار است؟ دست‌کم از زمان دکارت، مشکل نفس و بدن به این شکل درآمده است که چگونه می‌توان ارتباط میان نفس و بدن را تفسیر کرد؟ فلاسفه غرب در مفهوم «من» که هر کس با آن به خودش اشاره می‌کند، اختلاف شدید دارند. در تبیین این اختلافات چه می‌توان گفت؟ آیا آنچه به آن اشاره می‌شود (من)، جسم است و جسمانی؛ یا نه جسم است و نه جسمانی و یا مرکب از این اقسام است؟ هدف ما در این مقاله این است که با کشف و تفسیر داده‌ها به روش تحلیل-توصیفی، ضمن تعریف فلاسفه غرب از نفس، راه‌حل آنان در خصوص ارتباط نفس و بدن را تبیین کنیم. می‌توان یافته این تحقیق درباره نفس را، هست بودن دانست؛ نفس در قالب هیچ تعریف و تبیین علمی نمی‌گنجد و ما نمی‌توانیم بگوییم چیست، لیکن می‌توانیم بگوییم که هست و در پیرامون آن، شعور و حیات وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: نفس، بدن، ارتباط، فلسفه غرب، افلاطون، هگل.

* دانشیار فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، hasanzadeh@atu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۰۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۰



Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

به احتمالی، تصور نفس، به دلیل مترادف دانستن نفس و تنفس، و معادل آن به یونانی «پسوخته» (psyche) در آغاز با تصور هوا و دم پیوند داشته است. همچنین، منابعی مانند رؤیاهای، تصور ارواح و تنفس انسان و موجودات دارای نفس از جمله خاستگاه‌هایی است که از به هم رسیدن آنها تصور نفس پدید آمده است.

در تصور نفس در فلسفه یونانی به سه لغت متفاوت برمی‌خوریم: «پسوخته» خاص نفس، «نئوس» (nous) خاص روح و عقل (Logos)، سه لفظ نزدیک به هم (ژان وال، ۱۳۷۰: ۷۳۲). نخستین فیلسوفی که به تصور نفس و روح (نیوس) اعتبار بخشید، اناکساگوراس بود (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱: ۸۵). البته پیش از وی هراکلیتوس عقل را حاکم بر جهان تصور کرده بود (همان: ۵۵).

به نظر افلاطون نفس در اندیشه فهم مثل و صور است، در حالی که به عقیده فلاسفه جدید، نفس خالق صور و معانی است. در فلسفه غرب در خصوص فهم ماده و نفس تعبیرهای بحث‌برانگیز، وجود دارد و همین موجب گردیده است که برخی طرفدار اصالت روح و برخی هم طرفدار اصالت ماده شوند. برخی از متفکران، سعی دارد که میان عناصر مذهب اصالت روح و مذهب اصالت ماده نوعی تعادل برقرار کند؛ تفکرات دکارت علاوه بر این که خاستگاه فلسفی لایب‌نیتس و اسپینوزا است، منشأ مذهب اصالت تجربه و حتی مذهب اصالت ماده نیز شده است.

در موضوع این پژوهش، فلاسفه غرب در مفهوم «من» که هر کس با آن به خودش اشاره می‌کند، اختلاف شدید دارند. در تبیین این اختلافات می‌توان گفت: آنچه به آن اشاره می‌شود (من)، یا جسم است و جسمانی؛ یا نه جسم است و نه جسمانی و یا مرکب از این اقسام است. بر این اساس بررسی تحقیقی دیدگاه‌های مهم ترین فلاسفه غربی در تعریف نفس و متعلق آن کار مهم و نوآورانه خواهد بود برای کشف حقیقت نفس و تبیین مسایل پیرامون آن؛ کاری که این پژوهش عهده دار آن است.

پیشینه پژوهش، بنابر تحقیق اجمالی نگارنده در پاسخ به پرسش این پژوهش، پژوهشی مستقل که به طور مستقیم به مساله مورد نظر بپردازد، پیدا نشد. البته تالیفاتی هستند که اندک شباهتی با مساله ما دارند، ولی مساله آنان و ما متفاوت است و در عین حال تنها این مقاله تحقیق جامع در خصوص حقیقت نفس و ارتباط آن با بدن از دیدگاه فلاسفه تاثیرگذار در

عرصه فلسفه غرب ارایه داده است (صابری نجف آبادی، 1388). بنابراین، ضرورت این پژوهش به جهت مبنایی بودن آن، قابل توجه است و می‌تواند به عنوان تحقیق پایه در پیش‌برد جنبه‌های علمی و عملی مساله انسان‌شناسی و بحث بقای نفس و معاد به کار آید. علاوه بر این، با توجه به ترویج فراوان تفکرات فلسفه غرب، ضرورت این نوع تحقیق‌ها دوچندان می‌شود. این تحقیق به روش تحلیلی - توصیفی براساس مطالعه متون فلسفه غرب مرتبط با موضوع به تفسیر و کشف داده‌ها می‌پردازد.

۲. مفهوم نفس در فلسفه یونانی

۱.۲ تعریف افلاطون از نفس

مفهوم نفس نخستین بار در فلسفه افلاطون صراحت می‌یابد. وی در آغاز کار در محاوره‌های منون و فیدون درباره نفس سخن می‌گوید. در محاوره منون وجود نفس مرتبط با تذکار (reminiscence) و ضرورت شناخت مستقل از تجربه اثبات می‌شود. زیرا نفس است که اموری را که پیش از آمدن به دنیا، درعالم مثل دیده است به یاد می‌آورد. (Plato, 1999, part I, : 87)

در فلسفه افلاطون، قول به وجود نفس به دو مسیله وابسته است، یکی نسبت میان نفس و بدن و دیگری جاودانگی نفس. در قوانین افلاطون نفس را به عنوان «خود آغازگر حرکت» یا «منشأ حرکت» تعریف می‌کند. چون چنین است نفس بر بدن مقدم است، یعنی نسبت به بدن برتر است و از این رو، باید بر بدن حکومت کند (ibid, book x, 89 e, : 145). وی در تیمایوس می‌گوید: تنها شیء موجودی که به طور خاص دارای عقل است نفس است و این شیء نامریی است. (ibid, Timaeus, 86 b, : 1206). ج ۱: ۲۳۹

به باور افلاطون نفس شامل سه جزء است: جزء عقلانی، جزء همت و اراده و جزء شهوانی (همان: ۲۴۱؛ ژان وال، 1370: ۷۳۵). البته سه جزء داشتن نفس به این معنی نیست که نفس مادی و بُعد دار است. ظاهراً منظور افلاطون از سه جزء، صورت‌ها یا عمل‌کردها یا اصول عملی است، نه اجزاء به معنی مادی (نک: Plato, 1999, republic, book 4, 444, 686).

چرا افلاطون طبیعت نفس را سه جزیی می‌داند؟ در رساله فدروس مقایسه‌ای صورت می‌گیرد که در آن عنصر عقلانی به یک اربهران تشبیه شده است و دو عنصر اراده و شهوانی به دو اسب. (Plato, 1999, Phaedrus, 246:493) یکی از اسب‌ها خوب است، عنصر اراده که یاور عقل است و افتخار را با حیا دوست می‌دارد و اسب دیگر بد است، عنصر شهوی که دوست دار هرزگی‌ها است. اسب خوب به آسانی بر طبق رهبری‌های اربهران رانده می‌شود؛ اسب بد سرکش و دوست دار شهوت جسمانی است.

در محاوره فیدون، افلاطون نفس را از روی الگوی مثل تصور می‌کند (ibid, Phaedo, 65: 47). در محاوره سوفسطایی، به عکس، مثل از روی الگوی نفس تصور می‌شود (ژان وال، 1370 : ۷۳۶). در این محاوره افلاطون می‌خواهد حرکت را در قلمرو مثل وارد کند (نک: Plato, 1999, II, Sophist, : 957). به این صورت افلاطون با وارد کردن حرکت به مثل، آن را به صورت نفس تصور می‌کند. در محاوره فیلبوس نفس به صورت واحد و متعدد به تصور کشیده شده است (Plato, 1999, Philebus, p1086).

بدین ترتیب سرانجام، نفس که بسیط و ساکن به نظر می‌آمد و در حقیقت تنها پس از مرگ ممکن بود رشد کند، در آثار افلاطون چون وحدتی از وحدت و کثرت و یا هم‌چون اتحاد سکون و حرکت تصور می‌شود.

تصور نفس، هر چه باشد افلاطون به بقای آن معتقد است و دلایل زیادی بر آن اقامه می‌کند (ibid, Phaedrus, p: 475؛ کاپلستون، ۱۳۶۸: ۲۴۴). هیچ یک از فیلسوفان اروپایی به اندازه افلاطون در اثبات بقاء روح تحقیق نکرده است. افلاطون در رؤیای ار (Therision of Er) در جمهوریت از ار یاد می‌کند که به دنیای اموات می‌رود و پس از دریافت پاداش و کیفر اعمال خود به زمین بازمی‌گردد (راداکریشنان، 1382، ج: ۲: ۶۵).

۲.۲ تعریف ارسطو از نفس

ارسطو نفس را به عنوان کمال اول، فعلیت تمام برای جسم طبیعی که دارای استعداد حیات بالقوه است؛ یا به عنوان کمال اول برای جسم طبیعی آلی تعریف می‌کند (ارسطو، 1378: ۷۸). نفس که فعل بدن است در عین حال صورت و مبدأ حرکت و غایت است. بدن برای نفس است و هر اندامی غایت و غرض خود را دارد؛ غایت و غرضی که مستلزم

فعالیت است. ارسطو معتقد است که نفس اصل و مبدأ حیاتی در موجودات زنده است. (همان: ۲۰)

ارسطو بخشی از آرای افلاطون را حفظ می‌کند و به آنچه آن را عقل فعال می‌نامد منتقل می‌سازد (همان: ۲۲۴). به عقیده ارسطو، این عقل از بدن جدا است و از بیرون و گویی از در وارد بدن می‌شود. و این قسمت عالی‌ترین بخش نفس است (ژان وال، ۱۳۷۰: ۷۳۷؛ نوسباوم، ۱۳۸۰: ۸۰). به نظر ارسطو در زیر عقل فعال، نفس‌های دیگری پیوسته به تن، وجود دارند. از این رو، به باور وی سلسله مراتبی از نفوس وجود دارد، و نفس مفارق عالی‌ترین آن‌ها است. در طرح مسیله خلود نفس، تعابیر ارسطو با تعبیری که افلاطون به کار می‌برد، فرق می‌کند. چه نفس فعال به نظر ارسطو تا ابد باقی خواهد بود (همان: ۲۲۸). اما صورت‌های دیگر نفس، چون به ماده پیوسته‌اند، باقی نمی‌مانند (ارسطو، ۱۳۷۹: ۳۹۰). به نظر می‌رسد نزدیکی مطالب به آرای افلاطون حکایت از آن دارد که این فصل از سخنان ارسطو متعلق به اوایل کار اوست.

ارسطو پژوهش در روانشناسی را نیز دارای سهم مهمی در شناخت طبیعت می‌شمارد، زیرا آنچه که موجود زنده را از موجودی دیگر جدا و ممتاز می‌کند نفس است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۳). زیست به تعریف ارسطو عبارت است از آنچه که در خود دارای اصل حرکت و سکون است (همان: ۷۶). ما هنگامی می‌گوییم چیزی زنده است که یکی از این صفات در آن یافت شود: اندیشه، یا عقل، احساس، حرکت و سکون در مکان و نیز حرکتی که از لحاظ تغذیه و کاهش یا افزایش در آن وجود دارد (همان: ۸۹).

بنابر اعتقاد ارسطو، از آنجا که نفس، محرک و صورت تن یا جسم است، پس نمی‌تواند مادی باشد. اما از سوی دیگر، چون بنابر فرض خود ارسطو، هیچ صورتی بی ماده نمی‌تواند باشد، پس نفس باید با نوعی ماده همراه باشد. ارسطو می‌کوشد ماده‌ای را معرفی کند که جایگاه روح باشد و آن را گاهی گرما و گاهی دم یا نفس می‌نامد (ر.ک. خراسانی، ۲۵۳۶: ۱۷۹).

نفس و جسم همان رابطه‌ای را با هم دارند که ماده و صورت و به گفته ارسطو پرسش در این باره که آیا نفس و تن هر دو یکی‌اند، به همان اندازه بی‌جا است که پرسش درباره موم و نقشی که بر آن نهاده می‌شود. آن دو هم یکی هستند، و هم یکی نیستند (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۳۷۳). آن دو از لحاظ مفهوم با هم اختلاف دارند، اما از لحاظ هستی از

هم جدایی‌ناپذیرند. از سوی دیگر موجود زنده ترکیبی از نفس و تن نیست، بلکه نفس در جسم نیروی انگیزنده و جسم ابزار طبیعی آن است. هر دو را به همان اندازه می‌توان از هم جدا کرد که چشم را از دیدن یا بینایی. نفس از سوی دیگر هدف یا غایت است و تن و جسم وسیله آن، زیرا طبیعت همه چیز را برای تحقق هدفی ساخته و وسایل لازم آن را فراهم کرده است.

اما از آنجا که تحقق هدف در طبیعت یکباره انجام نمی‌گیرد، بلکه پیشرفت تدریجی و مرحله به مرحله است، همه جانداران دارای فعالیت‌های گوناگون زیستی و روانی نیستند (خراسانی، ۲۵۳۶: ۱۸۰). از اینجاست که ارسطو نفس را دارای این بخش‌ها می‌داند: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی. (ارسطو، ۱۳۷۸: دفتر دوم و سوم)

از میان شکل‌های مختلف نفس یا جان و روان، همه با تن پیوسته‌اند و با زوال آن از میان می‌روند و تنها عقل است که از تن جداست؛ از بیرون بر آن فرود آمده است و بنابراین مرگ ناپذیر و جاویدان است.

از سوی دیگر عقل باید دارای خصلت پذیرنده و دهنده باشد. بدینسان ارسطو به تمایزی میان دو شکل عقل معتقد است. نخست عقل فعال، عقل آفریننده و دوم عقل پذیرنده یا عقل منفعل عقل فعال بخشنده صورت و عقل منفعل پذیرنده صورت است. به اعتقاد ارسطو، عقل پذیرنده تباه‌شدنی است و تنها عقل فعال چون از بیرون آمده تباهی‌ناپذیر و جاویدان است (همان، ۲۱۲، ۲۲۴ و ۲۲۵).

نظریه ارسطو درباره عقل در دوران‌های بعدی، به ویژه در مکتب نوافلاطونی اهمیت فراوان یافت و تفسیرهای مختلف از آن ارائه داده شد. اسکندر افرودیسی، یکی از شارحان آثار ارسطو، عقل فعال را با خدا یکی گرفته است؛ برخی هم این تفسیر را بسیار نامحتمل دانسته‌اند (کاپلستون، ۱۳۷۶: ۳۷۳).

در اینجا پرسش این است که اگر عقل فعال را نباید با خدا یکی گرفت، آیا آن را باید به‌عنوان فردی در هر فرد انسان ملاحظه کرد یا به‌عنوان یک اصل وحدانی در همه آدمیان؟ با توجه به مطالب ارسطو در این خصوص (۱۳۷۸، ۴۹-۵۲) به نظر می‌رسد عقل فعال در همه آدمیان یکسان است؛ عقلی است که در سلسله مراتب، فراتر از خود، عقل مفارق دیگری دارد که در انسان وارد می‌شود و در درون او کار می‌کند و بعد از مرگ فرد باقی می‌ماند. اگر این مطلب را بپذیریم، به طور ضروری این هم درست خواهد بود که

نفس فردی آدمی با ماده‌ای که به آن صورت داده است از میان می‌رود. اگر کسی متمایل به چنین تفسیری باشد، باید مساله دیگری را هم بپذیرد و آن این که به عقیده ارسطو، عقل فعال افلاطون به لحاظ فرد و عدد همان عقل فعال سقراط است.

بنابراین تنها یک عقل وجود دارد، چنانکه در نظر افلاطون هم، اگر نفس و مثال را یکی بدانیم، پس جز یک نفس وجود نخواهد داشت. مسیله دیگری که پیش می‌آید این است که بدانیم آنچه از هریک از ما باقی می‌ماند آیا چیزی است عین آنچه از بقیه افراد می‌ماند، یا نه؟ و نیز آنچه ازلی و ابدی است، آیا امری غیر شخصی نیست، یا هست؛ از این جا بود که سؤالات و بحث‌های فراوانی در قرون میانه میان طرفداران ارسطو، مانند فلاسفه متأثر از مفسران مسلمان فلسفه ارسطو و دیگران پیش آمد.

۳.۲ نظر افلوپین

به نظر افلوپین، احد مبدأ و مصدر همه چیز است خود هیچ‌یک از آنها نیست. هستی و حیات و عقل و نفس و همه جواهر و اعراض از او صادر شده اند. او خود منزه و متعالی از همه آنهاست. اما در عین حال در حقیقت «احد» همه چیز هست.

نکته‌ای که مورد تأکید افلوپین است، نهی و منع از تفکر و چون و چرا در ذات «احد» و خردورزی درباره افعال و صفات او است. مقصود افلوپین این است که وصف «احد» در قالب عبارت نمی‌گنجد و ذات او فراتر از تصور و اندیشه ی بشری است. اما در عین حال، او بر همه هستی احاطه دارد (پورجوادی، 1358، 17 و 18). به نظر افلوپین تنها درباره ی عقل و نفس که پیکر و یا ظاهر احد است می‌توان سخن گفت.

۱.۳.۲ عقل کلی

افلوپین معتقد است نفس فردی جزئی است از نفس کلی که در قالب جسم گرفتار آمده است. وی نفس کلی را یکی از اقانیم سه گانه می‌داند. وی برای وجود عالم مراتبی قایل است که بالاترین مرتبه وجودی احد است و عقل چون از «احد» ناشی و صادر شده است، تصویر و مرآت اوست. چون عقل مرآت و پیکر احد است، به بسیاری از صفات او متصف است. «عقل پیکر احد است و این بدین معنی است که بسیاری از

صفات احد را دارا می‌باشد و مانند اوست، همچنانکه تابش خورشید مانند خورشید است» (افلوپین، 1366، 681 و 715؛ پورجوادی، 30).

بنابراین عقل نیازمند به احد است، چرا که او قیوم است و عقل قایم به اوست. عقل اقنوم دوم است، در حالی که اقنوم اول احد است. همچنان که «احد» مبدع و آفریننده ی عقل است، عقل نیز به نوبه‌ی خود نفس کلی را به وجود می‌آورد و در تفکر افلوپین این نفس کلی اقنوم سوم است. فلوپین همان گونه که عقل را صادر از احد می‌داند، نفس انسان را هم صادر از عقل می‌داند (ر.ک. پهلوان، 1387، 32).

۲.۳.۲. نفس کلی

عقل بر اثر فیضان اقنوم اول صادر می‌شود. بلافاصله به مبدأ خود نظر می‌کند. چون عقل به این جایگاه روی آورد، همانند «احد» می‌شود و از پرتو این همانندی فعل او را که همان فیضان تکرار می‌کند و نفس را به وجود می‌آورد. «چون عقل از فیض آن نظر همانند احد شود، فعل احد را که فیضان نیروی بی‌کران است تکرار می‌کند. نشأه ثانی نمایش عقل الهی است، همچنانکه عقل نیز نمایش احد است. این نیروی فعال که از ذات عقل نشأت گرفته است در اصل از احد می‌باشد» (ر.ک. همان). دیدگاه فلوپین در باره نفس به دیدگاه افلاطون نزدیک است. زیرا به اعتقاد او نفس نه جسم است و نه هماهنگی در اجسام و نه کمال ساختمان جسمانی، بلکه روح ذاتی معقول و متعلق به عالم علوی است. وی هم‌چنین به وجود دو نفس اعتقاد دارد: یکی نفس عالم و دیگر نفوس جزئی افراد که هر دو در نفس کلی مندرج است (پورجوادی، ۱۳۵۸، 44-51). بنا بر آنچه بیان گردید، به نظر فلوپین روح یا نفس حقیقی مجردی است که از ناحیه احد صادر گشته و وارد تن شده است. اما در عین حال نه روح جسم است و نه جسم مکان آن (نک: فلوپین، 1378).

۳. مفهوم نفس در قرون وسطی

۱.۳. نظر اوگوستین

افلاطون از انسان تعریف خاصی داشت. وی انسان را معمولاً یک عقل یا یک نفس در نظر می‌گرفت که برتر از بدن است و از آن استفاده می‌کند. این تعریف مستلزم این است که روح قبل از بدن موجود باشد.

نظر اوگوستین با پذیرش تعریف افلاطونی انسان، روح یا نفس را جوهری برتر و عالی‌تر از جسم می‌داند. نفس در تمام بدن حاضر است و به آن جان می‌بخشد و با آن متحد می‌شود. اوگوستین با پیروی از متفکران یونانی-رومی اظهار داشت که اصولاً آنچه هویت انسان را تشکیل می‌دهد همان نفس یا فکر اوست (ایلخانی، 1382: ۹۲). بنابراین اوگوستین با وجود مخالفت با بعضی از نتایج حاصله از اصول مذهب افلاطون، نتوانست این عقیده را مردود شمارد. وی گفت «انسان دست کم از آن لحاظ که ملحوظ خود اوست، نفس ناطقه‌ای است که تن خاکی میرا را به کار می‌گیرد» (ژیلسون، 1370: ۲۸۷). در جای دیگری نوشت «نفس ناطقه‌ای است که دارای بدنی است» (همان)

منظور اوگوستین از این عبارات این است که نفس ناطقه و بدنی که او دارد، دو شخص متمایز نیست، بلکه انسان واحدی از این هر دو حاصل می‌آید. پس نیت اوگوستین در این باره تصدیق وحدت انسان است ولیکن باید دید که آیا با قبول آن اصول چنین امری امکان می‌پذیرفت؟ پیداست که ممکن نمی‌شد، زیرا اوگوستین همین گونه که اشاره شد، نفس و انسان هر دو را یکسان تعریف می‌کرد. ولیکن او در جایی می‌گفت که انسان نه تنها نفس و نه تنها بدن است، بلکه نفسی است که بدنی را به کار می‌گیرد. اما او وقتی که می‌خواست نفس را تعریف کند، می‌گفت که «نفس جوهری عقلی است که می‌تواند بر بدن حکم راند» (همان: ۲۸۸)

پس به نظر اوگوستین انسان جز نفس خود نیست، یا بهتر آن که بگوییم همان نفس است که انسان است. به هر حال حاصل کلام اوگوستین این است که نفسی را می‌توان نفس نامید که بدن را به کار گیرد و بدنی را می‌توان بدن دانست که در خدمت نفسی باشد و به هر صورت تعریفی که تنها از نفس به عمل آید تعریفی است که شامل کل انسان نیز می‌شود. نکته دیگر این که اوگوستین با الهام از نقاط مشترک فلسفه افلاطون و تفکر مسیحی بدانجا رسید که هم خلود نفس و هم وحدت انسان را بپذیرد. می‌توان در فلسفه او هر دو سر این زنجیر را به دست آورد، بی‌آنکه محل پیوستن آن دو را به یکدیگر آشکارا معلوم داشت.

۲.۳ نظریه طماس آکویینی درباره نفس

مبدأ و خاستگاه نظریه طماس آکویینی درباره نفس، این است که بنا بر نظر ارسطو، نفس صورت بدن است؛ از اینجا نتیجه می‌آید که نفس نه ممکن است پیش از بدن وجود داشته باشد و نه درباره خود دارای شناسایی شهودی باشد. برای این که معنی این بحث را روشن سازیم باید بگوییم که «نفس در نظر آکویینی نه جوهری است که تنها کار صورت از آن برآید، نه صورتی است که آن را نتوان جوهر دانست، بلکه صورتی است که هم جوهریت دارد و هم جوهریت می‌بخشد» (ژیلسون، ۱۳۷۰: ۲۹۷)

نظریه آکویینی درباره نفس بر این عقیده تأسیس شده است که اولاً نفس برای شناختن خود باید در اعمال خویش تأمل نماید، ثانیاً، موجودی که به روالی غیر مادی عمل می‌کند، باید غیر مادی باشد (همان: ۲۹۹؛ ژان وال، ۱۳۷۰: ۳۳۹).

از این رو، آکویینی به نحوی تقریباً شبیه به افلاطون، و با این تفاوت که وی برای نفس وجودی پیش از بدن قایل نبود، نتیجه می‌گیرد که نفس به خودی خود باقی است و فسادناپذیر و نامیرا. در واقع اعمال عقلی و ارادی نفس به وجه غیر مادی آن است (ر.ک. ژیلسون، ۱۳۸۴: ۳۷)؛ بنابراین نفس می‌تواند بدون بدن باقی بماند؛ لیکن همواره از نوعی روابط با بدن، متأثر خواهد بود و رستاخیز بدن را، چون ضرورتی احساس خواهد کرد. نفس به اصطلاح «در افق» قرار گرفته و به ابدیت چشم دوخته است اما قادر نیست که از بدن کاملاً جدا بشود.

در اینجا است که می‌بینیم اصحاب فکر مسیحی حتی در مواقعی که ضوابط ارسطویی و افلاطونی را به صورت ظاهری و لفظی از سر گرفتند، چه معانی جدیدی از آن اراده کردند. به عنوان مثال نفوس انسانی در تفکر مسیحی به صورت جوهر فسادناپذیر در آمده و عمل آن‌ها بدون مدد حواس به ظهور نمی‌رسد و برای تحصیل این مدد به ماده‌ای فعلیت می‌بخشد. این ماده جسمانی را بدن نامیدند، آنگاه که نسبت به اعمال نفس در نظر گرفتند، زیرا این اعمال تنها در چنین ماده‌ای ظاهر می‌شود.

پس بر حسب چنین فلسفه‌ای انسان نه بدن خویش است، زیرا بدن جز به نفس قایم نیست، نه نفس خویش است، زیرا نفس بدون بدن عاری از عمل می‌ماند؛ بلکه وحدت حاصل از نفسی است که به بدن جوهریت می‌بخشد و بدنی است که این نفس در آن قرار می‌گیرد.

۴. مفهوم نفس در فلسفه جدید

۱.۴ نظریه دکارت

دکارت بی‌درنگ پس از گفتن: «من فکر می‌کنم، پس هستم»، می‌پرسد من کیستم؟ و پاسخ می‌دهد: من «جوهر متفکرم، من یک نفسم» (دکارت، 1376، اصل ۵۳:۲۶۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۳۷). دکارت با این شهود عقلانی، پیش از تعریف نفس آن را اثبات می‌کند.

دکارت تنها به یک نفس صرفاً عقلی قایل است، یعنی به نفسی که آن را بتواند از عبارت من فکر می‌کنم، استنتاج بکند. از این رو، دکارت نمی‌تواند نفس‌های دیگری را از غیر از نفس عاقله بپذیرد. زیرا در نخستین لحظه، تنها یک امر را می‌شناسد و آن فکر خود اوست و در این لحظه حتی نمی‌داند که تنی هم دارد. بنابراین در نظریه دکارت تعدد نفوسی که در فلسفه ارسطویی وجود داشت، دیده نمی‌شود.

نفس‌هایی که ارسطو به وجود آن‌ها قایل بود، یعنی نفس‌هایی که در زیر روح خلاق وجود دارند آمیزه‌ای از امر روحی و امر مادی هستند، در حالیکه دکارت می‌خواهد این دو قلمرو وجود را کاملاً از یکدیگر جدا کند: یکی را برای روحانیت و اختیار و دیگری را برای قلمرو مکانیکی نگاه دارد (ژان وال، 1370: 74).

به اعتقاد دکارت، روح یا ذهن یک جوهر است و جسم و بدن جوهر دیگر، زیرا می‌توان تصویری از ذهن و تصویری از جسم حاصل کرد که پایه آن‌ها بر دو دسته از صفات باشد که به نحو روشن و متمایز به تصور درآیند و کاملاً هم از یکدیگر جدا باشند (دکارت، 1381: ۱۰۷). اگر آن دو جوهر از هم استقلال کامل دارند، چگونه در هم‌دیگر تأثیر و تأثر دارند؟ اگر در واقع هم میان این دو جوهر نوعی پیوند وجود داشته باشد، نمی‌توان آن را در خود این جوهر به دست آورد، زیرا آن‌ها هریک دیگری را طرد می‌نمایند. اما دکارت به جوهر خدا هم اعتقاد دارد (دکارت، 1376: ۶۳، اصل ۱۴). بنابراین باید پیوند دو جوهر: روح و ماده یا جسم به نیرویی مربوط باشد که از خدا صادر می‌شود.

دکارت برای اثبات این که نفس مستقل از بدن است، قبل از همه چیز به تمایز میان فعل تعقل و فعل تخیل توجه می‌کند (دکارت، 1381: ۹۴). البته وی در تأمل دوم اثبات می‌کند که من هستم؛ وجود دارم و ذاتاً موجودی متفکرم (همان: ۳۶-۴۹). بعد از این دکارت بیان می‌کند که منظورش از تفکر یکی از اعمال نفس یا ذهن است. صاحب نفس یا ذهن نمی‌تواند در آن شک کند (همان: ۴۰-۴۱).

دکارت بعد از تفکیک میان نفس و بدن برای اتحاد آن‌ها به وسایل مختلف متوسل می‌شود:

۱. نظریه ارواح حیوانی، که بر طبق آن میان امر روحی و امر مادی، ارواح حیوانی وجود دارند؛ این ارواح در آن واحد، هم از قلمرو روحی و هم از قلمرو مادی بهره‌مندند (دکارت، ۱۳۷۶: ۳۲۰).

۲. گاه دکارت، طرح نخستین نظریه‌ای را می‌ریزد که بعداً مالبرانش، به شرح و بسط آن می‌پردازد و آن نظریه مربوط به علل موقعی است؛ بر اساس این، بعضی از تصورات در نفس وجود دارد که به کمک آن‌ها، حرکاتی در بدن به وقوع می‌پیوندد (ژان وال، ۱۳۷۰: ۷۴۲).

۳. راه حل سومی که دکارت پیشنهاد می‌کند، این است که نفس در بدن به مثابه کشتی بان نیست، بلکه در سراسر بدن وجود دارد (دکارت، ۱۳۷۶: ۳۳۱). مفهوم سخن دکارت در این خصوص این است که بدن تنها در کنار هم نهادن اجزاء نیست، بلکه نوعی کل و تمامیت است. بدین ترتیب باید کل نفس را وابسته به کل بدن تصور کرد.

۲.۴ نظریه سه فیلسوف دکارتی

هیچ یک از سه راه‌حلی که دکارت در باره ربط نفس و بدن بیان کرد، رضایت بخش نیست و به همین دلیل جای تعجب نیست که سه فیلسوف دکارتی، اسپینوزا، مالبرانش و لایبنیتس، در برابر مسئله رابطه نفس و بدن قرار گرفته بودند. این گونه بود که آخرین نتایج دکارت، اولین مسئله این فیلسوفان بود.

راه حل اسپینوزا این بود که ذهن (نفس) آدمی حالتی از صفت فکر خداست؛ ذهن ما پاره‌ای از قدرت نامتناهی تفکر است و متعلقی که این ذهن تصور آن است، چیزی جز بدن انسان نیست (ارول ۱۳۸۹: ۷۹). این در نگاه نخست شگفت می‌نماید چرا که ما معمولاً اذهان خود را سازنده تصوراتی بی‌شمار از متعلقاتی بی‌شمار می‌دانیم که بدن مان نیز از جمله همان متعلقات است؛ اما فکر نمی‌کنیم که هر ذهنی، فقط تصور واحدی از شیء واحدی باشد چه رسد به این که آن شیء، بدن خود همان ذهن باشد. با این همه، سخن اسپینوزا در این جا پر مغز است. او ذهن آدمی را نه همچون تصویری ساده بلکه تصور

پیچیده ای می داند درست همان گونه که بدن انسان، جسم بسیار پیچیده ای است و به همین جهت، ذهن آدمی، قابلیت استثنایی دارد (همان).

این نظریه در فلسفه اسپینوزا پیچیدگی پیدا می کند از این جهت که چون نفس آدمی را دارای بخشی از امتداد می داند و به ناچار مطابق با آن است، ناگزیر معتقد می شود که نفس تصور بدن است (اسپینوزا، 1364، بخش دو، ۹۵). اسپینوزا در قضیه ۱۳، از بخش دو می گوید: موضوع تصویری که مفهوم نفس انسان است، جسم، یا حالت معینی از بُعد است، که بالفعل موجود است و نه چیز دیگر (همان: ۸۱). از این قضیه، یعنی نفس جسم یا حالت معینی از بُعد است، استفاده می شود که انسان مرکب از بدن و نفس است و بدن انسان، آن طور که درکش می کنیم، موجود است.

پس وجود انسان وجودی است واحد. درست است که انسان شامل نفس و بدن است و نفس انسان با بدن او متحد است، اما بدن انسان همان انسان است که به عنوان حالتی از صفت امتداد لحاظ شده است و نفس انسان همان انسان است که به عنوان حالتی از صفت فکر اعتبار شده است، پس آن‌ها دو جنبه از شیء واحدند (کاپلستون، 1380، ج ۴: ۲۸۲). بنابراین به باور اسپینوزا، مسیله دکارتی تعامل میان نفس و بدن یک مسیله واقعی نیست؛ زیرا آن‌ها دو جنبه از شیء واحدند، نه دو شیئی جدا تا این که در بین شان تعامل باشد.

به عقیده اسپینوزا، نفس علاوه بر تصور بدن (که همین ماهیت نفس است)، تصور خود را نیز دارد؛ زیرا موجود انسانی می تواند تصویری از نفس خویش داشته باشد. پس او از خود آگاهی بهره مند است (کاپلستون، همان: ۲۸۳). در این صورت ما می توانیم حالتی از فکر را بدون ارتباط با متعلق آن اعتبار کنیم و در آن صورت تصویری از یک تصور خواهیم داشت. «بدین گونه اگر کسی چیزی می داند، با همان عمل می داند که می داند» (اسپینوزا، ۹۶: 1364).

نتیجه نظریه اسپینوزا درباره ماهیت نفس و رابطه آن با بدن، این است که هرگونه خودآگاهی خاستگاه و منشأ جسمانی دارد؛ «نفس هیچ معرفتی از خود ندارد جز از آن حیث که تصورات تغییر حالات بدن را ادراک می کند» (همان: ۹۷).

نظریه اسپینوزا درباره ارتباط میان نفس و بدن به عنوان نمونه خاصی از نظریه صفات و حالات جوهر وی، مورد بحث قرار گرفت. ولی اگر نظریه وی درباره نفس و بدن فی نفسه

مورد مذاقه قرار گیرد، اهمیت عمده آن، تأکید وی بر وابستگی مادی نفس است. اگر نفس تصور بدن باشد لازم می‌آید که کمال نفس مطابق با کمال بدن باشد.

پاسخ مالبرانش به چستی نسبت نفس و بدن، نظریه مبتنی بر علل موقعی است. بنابراین نظریه، افکاری هست که به موقع و به مناسبت حرکات بدن، در ما به وجود می‌آید و حرکات بدنی هست که به مناسبت و به موقع افکار، صورت می‌پذیرد.

مالبرانش سخن را با قبول امتیاز دکارتی میان دو نوع جوهر یعنی جوهر غیر ممتد روحانی و جوهر مادی یا امتداد که قادر به قبول اشکال و حرکات مختلف است آغاز می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۳۳) و از قول به وحدت میان جوهر مادی و امتداد همان نتیجه دکارت درباره صفات را اخذ می‌کند.

به باور مالبرانش هیچ یک از نفس و بدن نمی‌تواند مستقیماً در دیگری تأثیر بگذارد. نظریه او این است که ذهن و بدن دو جوهراند که میان آنها تطابق تام هست، اما تعامل نیست. ذهن فکر می‌کند اما موجب تحریک بدن به معنی اخص این کلمه نمی‌شود. بدن ماشینی است که در واقع به مشیت خداوند با نفس وفق داده شده است، اما نفس آن را به مفهوم ارسطویی کلمه شکل نمی‌دهد (همان: ۲۳۹).

منظور مالبرانش از تطابق میان ذهن و بدن و حوادث طبیعی و روحانی، توازی دو جوهر نفس و بدن و نه تأثیر و تأثر آنهاست. زیرا ارتباط ضروری میان اراده ما، مثلاً به تحریک بازوی ما و حرکت بازو وجود ندارد.

درست است که وقتی که اراده کنیم بازو حرکت می‌کند و ما بدین گونه علت طبیعی حرکت بازوی خودیم. اما علل طبیعی هرگز علل حقیقی نیست. آنها فقط علل موقعی است که فقط بر اثر قدرت و تأثیر اراده الهی عمل می‌کند (همان).

لایب‌نیس مخالف با نظر اسپینوزا قایل به جوهرهای روحی متعدد می‌شود (لایب‌نیس، ۱۳۷۵، بند ۶: ۱۰۹). در نظر لایب‌نیس مناد یا جوهر نفس است و شاخص عمده نفس یا فصل روحانیت آن، ادراک و شعور است (همان، بند ۱۷ و ۱۹: ۱۱۰-۱۱۱)؛ پس در تعریف نفس از نظر لایب‌نیس می‌توان گفت: جوهر مدرک معادل جوهر روحانی است در مقابل جوهر جسمانی (صانعی، ۱۳۸۳: ۳۰۲).

ماهیت و حقیقت نفس و ارتباط آن با بدن در فلسفه غرب (صالح حسن زاده) ۶۷

لایب‌نیس علاوه بر قبول جوهریت و روحانیت نفس، بر خلاف دکارت معتقد نیست که نفس فقط ویژه انسان است؛ جانوران هم دارای نفوس فناپذیر هستند (رسالات جدید: ۶۲، به نقل از همان: ۳۰۳).

با وجود این، لایب‌نیس بر تمایز نفس ناطقه یا روح عاقل از درجات نازل‌تر نفس تأکید می‌کند؛ نفس ناطقه در مقایسه با نفوس نازل‌تر، جلوه‌ای از ذات الوهیت است. (نظام جدید به نقل از همان: ۳۰۷)

لایب‌نیس در جای دیگری در مورد همان تمایز می‌گوید:

از جمله تفاوت‌های دیگری که میان نفس‌های معمولی و ارواح هست، این هست که: نفس‌ها به طوری کلی آینه‌های زنده یا تصویرهای عالم آفریدگان هستند، اما روح‌ها به علاوه تصویرهای خود الوهیت یا خود آفریدگار طبیعت هستند (لایب‌نیس، ۱۳۷۵، بند ۸۳: ۱۸۰)

در خصوص ارتباط میان منادهای روحی و منادهای جسمانی، لایب‌نیس نظریه هماهنگی پیشین بنیاد را عرضه می‌دارد. به باور او خدا حرکات نفس و بدن را به قسمی ترتیب داده است که با هم هماهنگ‌اند، همچنانکه ساعت‌ساز حرکات دو ساعت را هماهنگ می‌کند. (لایب‌نیس، ۱۳۸۱: ۱۷۲، بند ۳۳)

از نظرات اسپینوزا، مالبرانش و لایب‌نیس ملاحظه می‌کنیم که از نظریه دکارت در باب نفس و ارتباط‌های آن با بدن چه مشکلاتی پدید آمد. در پی این مشکلات و عدم راه حل مشخصی برای آن‌ها بود که دیدگاه‌های اصالت تجربه و اصالت ماده مطرح گردید.

۵. اصالت تجربه و مسائل نفس

۱.۵ دیدگاه هابس

در اینجا نسبت اصالت تجربه و اصالت ماده که در تفکرات دو تن از مخالفان دکارت، هابس و گاسندی دیده می‌شود قابل توجه است. هابس مادی مسلکی است که فکر می‌کند هر جوهری جسمانی است و وقتی دکارت می‌گوید نفس جوهر است، هابس چنین تعبیر می‌کند که بنابراین نفس جسم است (دکارت، ۱۳۸۴: ۲۱۴)؛ زیرا به نظر هابس، هر چه جوهر است جسمانی است. (هابس، ۱۳۸۰: ۷۹ و ۹۷)

همچنین هابس این سخن دکارت را که، چون ما فکر می‌کنیم، پس می‌توانیم نتیجه بگیریم که جوهری به نام فکر وجود دارد، فکر یا نفس را رد می‌کند؛ زیرا به گفته او از این که ما گردش می‌کنیم به هیچ وجه نمی‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که جوهری به‌عنوان گردش وجود دارد (دکارت، 1384: 214-217). بنا بر این، به باور هابس، انسان تنها جسم است و نفس و یا روح مجردی در کار نیست.

۲.۵ نظر گاسندی

به نظر گاسندی، با «فکر می‌کنم» دکارت، نه روح شناخته می‌شود و نه نفس، و تنها حقیقتی که به دست می‌آید این است که بگوییم دکارت جسماً وجود دارد (مجتهدی، 1382: 196). منظور گاسندی بیشتر تأکید بر این نکته است که بر خلاف نظر دکارت، شناخت جسم آسان‌تر از شناخت روح است.

همچنین گاسندی می‌گوید: در «فکر می‌کنم»، هستی را به هیچ وجه فکر نمی‌توان دانست؛ آیا باز بهتر نیست که آن را جسم بدانیم. از طرف دیگر کاملاً معلوم است که دکارت نه فقط جسم را کنار گذاشته، بلکه چون ذهن، نفس، فکر و عمل را مترادف می‌داند، عملاً به قسمت عمده‌ی از نفس نیز بی‌توجه مانده است (همان: 195). لازم به ذکر است که دکارت از این اشکال‌ها جواب داده است (ر.ک. دکارت، 1384: 431).

جان کلام گاسندی این است که از «نفس فکر می‌کند» نمی‌توان نفس را شناخت؛ زیرا چنین شناختی، شناخت حقیقی نیست. زیرا شناخت حقیقی مبتنی بر تجزیه و تحلیل است. دکارت عقیده گاسندی را نادرست می‌داند؛ زیرا شناختن نفس به معنی جستجوی صفت اصلی آن است، نه تحلیل آن؛ به باور دکارت همانند نظر افلاطون، نفس امری بسیط است و تجزیه‌پذیر نیست (ر.ک. همان).

۳.۵ نظر لامتری

بعد از گاسندی و هابس، تأثیر دکارت و مخالفان او را در لامتری می‌بینیم. لامتری از اهل تجربه این عقیده را اقتباس می‌کند که همه امور در ذهن ما از احساس ناشی می‌شود (ژان وال، 1370، ص 75).

لامتری با الهام از دکارت گفت: جانوران را دست کم می‌توان به دستگاه‌های مکانیکی صرف مؤول کرد، و این همان نظریه جانور به منزله ماشین است که دکارت به آن قایل بود. اما لامتری با فرارفتن از این هم می‌گوید: هر گاه بتوان جانوران را به ماشین تأویل کرد، چرا نباید این فرآیند را ادامه داد و آدمی را نیز نوعی ماشین شمرد؟ لامتری این موضوع را در کتاب «انسان ماشین‌وار است» مطرح می‌کند (Gilson, 1982, : 174-178). همچنین لامتری درست در مقابل لایب‌نیتس قرار دارد، چه لایب‌نیتس می‌خواست به ماده روحی بدهد، درحالی که لامتری می‌گفت من می‌خواهم روح را به ماده تبدیل کنم (Ibid).

همانگونه که پیشتر اشاره کردیم، تفکرات دکارت علاوه بر این که خاستگاه فلسفی لایب‌نیتس و اسپینوزا است، منشأ مذهب اصالت تجربه و حتی مذهب اصالت ماده نیز هست. مشکلات ناشی از ثنویت تفکر دکارت، در گسترش نظریه‌های مادی و نیز در رشد فلسفه انتقادی کانت مؤثر بوده است. زیرا دلایلی که فلسفه غرب در اثبات جاودانگی نفس و حتی موجود بودن نفس اقامه کرده‌اند از اتقان و استواری چندان برخوردار نبود. شاید بر این اساس بود که کانت گفت: تنها از نظر وجدان اخلاقی می‌توان درباره نفس چیزی گفت. اما این گفته به این معنی نیست که فلسفه مادی در نفی نفس و روح مجرد و جاهت علمی دارد. زیرا هرگاه مذهب مادی، استدلالش به صورت تأویل وجدان و پدیدارهای موجود در آن بر ماده باشد، امکان دارد که تصور وجدان دیگر معنی نداشته باشد؛ اما آیا این گفته در حکم ابطال مذاهب اصالت ماده نیست؟ اگر چنین نگوئیم، دست کم این قول خالی از اشکال است که به نظر طرفداران مذهب مادی نرسیده است. پرسش دیگری که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا تصور ماده واقعاً معنایی دارد؟ و چگونه می‌توان ماده را تعریف کرد.

به نظر عالم فیزیک ماده و واقعیت فیزیکی به صورت عناصر نهایی آن، با حواس قابل ادراک نیست (گلشنی، 1385: ۱۱۱). در این صورت باید در تعریف ماده گفته شود که آن است که دارای خواص مکانیکی است. اما ظاهراً امروزه چنین تعریفی قانع‌کننده نیست؛ پس تعریف ماده امر دشواری است و سرانجام به این نتیجه می‌رسیم که ماده روح و ذهن نیست (همان).

اینجاست که می‌توان از انتقادی که بارکلی از مذاهب مادی کرده، یاد کنیم. سخن بارکلی این بود که ماده تصویری بسیار انتزاعی است که هیچ چیز با آن مطابقت نمی‌کند. به باور

بارکلی تصور جوهری مادی و جسمانی که همه خواص آن را سلب کنیم، چیزی نیست، هیچ است (بارکلی، 1375: ۷۴ و ۲۵ و ۲۳).

۴.۵ اصالت احساس و وجدان

دیدگاه ژان ژاک روسو، با وجود گسترش اصالت ماده در قرن هیجدهم، ژان ژاک روسو، با این مذهب مادی در افتاد که خود در آغاز جزو حلقه اصحاب تجربه بود (برونوفسکی و مازلیش، 1383: ۳۸۵).

روسو با رد اصالت ماده قرن هیجدهم، دوباره عقیده به تضاد میان نفس و ماده را مطرح می‌کند. احساس قلبی روسو، این است که در او و همه انسان‌ها نفسی حضور دارد.

بنابراین در عمق دل ما اصل نظری عدالت و تقوایی هست که ما، به رغم دستورالعمل‌هایمان، به یاری آن، حکم به خوب یا بد، بدون اعمال خود یا اعمال دیگران می‌کنیم؛ و این اصل است که من آن را وجدان می‌نامم (Emile, IV, :252).
به نقل از کاپلستون، 1372، ج ۶: ۹۱)

شاید بتوان گفت ژان ژاک روسو دست کم در برخی از آثار خود در تأمل نفس خود می‌ماند و به سوی نوعی احساس قلبی از هستی، به عنوان فعل‌پذیری کشیده می‌شود (ژان وال، 1370: ۷۵۲). «وجود داشتن یعنی احساس کردن؛ احساس ما بی‌گمان مقدم بر عقل ماست و پیش از آنکه تصوراتی داشته باشیم احساس‌هایی داشته‌ایم» (کاپلستون، همان)

کلمه احساس در اینجا به معنی ادراک بی‌واسطه یا شهود است تا به معنی احساس به معنی ترحم. و این ادراک درونی نشانه وجود علم الهی است. «به ندای احساس درونی گوش کنیم، من عقیده دارم که جهان را اراده توانا و عاقلی اداره می‌کند؛ من این را می‌بینم یا بهتر بگویم حس می‌کنم. من خدا را در درون خود حس می‌کنم» (همان) ستایش روسو از شهود و احساس باطنی بیان‌گر بی‌زاری او از اصالت ماده و مذهب بی‌حاصل اصالت عقل بود که در نیمه دوم قرن هیجدهم رواج داشت. به این صورت روسو با فروغ ماندن در درک و فهم ماهیت و حقیقت نفس، نوعی احساس قلبی یا وجدان را در جای نفس می‌نشانند.

۵.۵ تعریف کانت از نفس

از افکار روسو، به آسانی می‌توان به تفکرات فلسفه کانت رفت. کانت در خصوص نفس، استدلال جدیدی را آغاز می‌کند و با آراء همه فلاسفه جزمی مسلک، اعم از این که موافق دکارت باشند یا نباشند، مخالف است.

کانت معتقد است که ما از صرف داشتن فکر نمی‌توانیم واقعیت جوهر روحی را اثبات کنیم، زیرا که این خود تجاوز از حدود تجربه است (کانت، 1367، ۱۸۱-۱۸۶). این امر، اطلاق مقوله‌ای از فاهمه، یعنی مقوله جوهر، به امری است که ماورای جهان پدیدارهاست؛ چه امری است که خود اساس جهان پدیدارهاست. این امر در حقیقت «من» استعلایی و اصل روح فعالی است که سرچشمه هر گونه فعالیت حکمی ماست و به تبع آن، سرچشمه قوانین طبیعت نیز هست، چه این قوانین طبیعت را ما، در ضمن سازمان دادن به پدیدارها، بنیان می‌نهیم (Kant, 1997, :432-439).

به عقیده کانت علاوه بر «من» استعلایی، «من» تجربی نیز وجود دارد و این من تجربی همان تعاقب افکار گوناگون ماست. اما آیا جوهر روحی نیز وجود دارد؟ این نکته‌ای است که وسیله اثبات آن در دست ما نیست. زیرا قادر نیستیم که از مشاهده این تعاقب پدیدارها یا از مشاهده من استعلایی بگذریم و به شیء فی‌نفسه برسیم (Ibid).

کانت در بیان حقیقت ذات انسان از سه تعبیر وجدان، ذهن و روح یا نفس استفاده کرده است. «وجدان عبارت است از آگاهی ای که فی‌نفسه تکلیف است (کانت، 1384، ۱۶۳-۱۶۵). پس وجدان مبدأ افعال اخلاقی است. جهت اخلاقی رفتار انسان قایم به وجدان اوست. به عبارت دیگر انسان به دلیل برخوردای از وجدان، موجودی اخلاقی است. کانت بین ذهن و روح فرق نهاده است. ذهن در اصطلاح او به معنی دکارتی لفظ، جوهری متفکر، روح یا نفس مجرد، نیست، بلکه آگاهی فیزیکی یا مادی برآمده از احساس و تأثر انفعالی است. (همان)

در مورد روح (نفس) هم کانت می‌گوید ایده نفس (روح) یکی از ایده‌های سه‌گانه استعلایی (خدا، جهان و نفس) است. این ایده از محصولات ضروری عقل است، ولی ما هیچ مفهومی از متعلق آن، یعنی ذات نفس، نداریم. این ایده نتیجه قیاسی است که فاقد مقدمات تجربی است (Kant, 1997, :432-439 and 639-640; Kant, 1992, :320-328). بیشتر دیدیم که دکارت با شهود عقلانی بر اساس «فکر می‌کنم» (307-310, 347-350).

به اثبات تجرد نفس و بقای آن پرداخت. اما کانت منکر شهود عقلانی است و بنا بر این با «فکر می‌کنم» نمی‌توان جوهریت «من» و نفس را اثبات کرد (مجتهدی، 1363، 81). این مطلب به دلیل این است که به نظر کانت فاعل شناسا در فکر می‌کنم، محتوای مستقلى ندارد و در نتیجه نمی‌توان برای آن تجرد و بقایی در نظر گرفت. این نظر کانت در عقل نظری است، اما وی در عقل عملی وجود «خدا» و «نفس» را می‌پذیرد ولی معرفت به آن‌ها را نفی می‌کند. کانت چنین پذیرش بدون معرفت شهودی را شناخت از طریق رمز و تمثیل می‌نامد (ر.ک. کانت، 1367، 211). حاصل سخن کانت در نقد عقل عملی، این است که ما مختاریم، اختیار اساس اخلاق، یعنی انجام فعل نیک و پرهیز از فعل بد است. و خلاف این رذیلت است و چون در این جهان پاداش فضیلت و رذیلت به دست نمی‌آید باید نفس باقی باشد تا پس از مرگ پاداش خود را دریابد. و باید ذاتی (= خدایی) باشد که به فضیلت پاداش مناسب و به رذیلت کیفر فراخور بدهد (نک: کانت، 1384).

۶.۵ دیدگاه هگل در تعریف نفس و روح

در فلسفه هگل نسبت میان نفس و بدن ظاهراً نسبت مضاعف است. به این معنی که هگل از یک سو به نسبتی توجه دارد که در آن یکی از آن دو، بیرونی شدن دیگری و دیگری درونی شدن اولی است. از سوی دیگر، وی به نسبت دیگری اشاره دارد که در آن نفس و بدن را متقابل می‌داند؛ چه می‌گوید نفس به امری نیاز دارد که با آن مقابله کند و نظیر این نیاز در بدن نیز وجود دارد. (ژان وال، 1370: ۷۵۳) بنا بر آنچه از معرفه النفس هگل بیان شد، نفس هم نمود بیرونی بدن و هم مقابل آن است. بدن نیز هم نمود بیرونی نفس و هم مقابل آن است. نکته دیگر این که تأکید هگل بر هست بودن نفس مشعر بر توانمندی است. نفس در این فلسفه همچون فعل کلی ساختن انگاشته شده، به نحوی که تمام بدن تبدیل به امری می‌شود که آن ممکن است جزیی از نفس باشد و به عبارت دیگر به امری تبدیل بشود که جزیی از همین کل ساختن است.

به نظر هگل انسان از یک سو حیوان است و وجود مادی دارد و تابع قوانین طبیعی است؛ از سوی دیگر موجود دارای روح و مظهر زنده از خرد و ذهن است (هگل، ۱۳۶۸: ۳۲-۳۵). روح و ذهن در فلسفه هگل بیش از نفس محوریت دارد (ر.ک. حسن زاده، ۱۳۸۷، ۳۰۸ و ۳۰۹). برخی از مترجمان واژه آلمانی Geist در نظام فلسفی هگل را بر روح

و بعضی دیگر به ذهن برگردانده‌اند. در ترجمه به ذهن بیشتر جنبه عقلانی آن و در ترجمه به روح، مجرد بودن آن مورد تأکید است. (کاپلستون، ۱۳۶۷، ۷، ۲۰۳؛ ستیس، ۱۳۷۰، ج ۲: ۴۴۳). روح و یا ذهن در فلسفه هگل، صرفاً یک ذات یا مفهوم انتزاعی نیست، بلکه امر واقعی و دارای صفات متعین است. (هگل، ۱۳۸۱: ۵۶) در نگاه فلسفی هگل، روح در نهایت سیر تکاملی خود به درجه مطلقیت می‌رسد. روح در مراحل ذهنی و عینی محدود و ناقص، اما فرا رونده به سوی تمامیت بود. «روح مطلق با رفع جدایی ذهنیت و عینیت، آنها را در وحدتی انضمامی یا مشخص جمع می‌کند» (ستیس، ج ۲، ۶۱۳). بنابراین روح مطلق باید در آن واحد هم عین و هم ذهن باشد. این فرآیند را تنها در روح انسانی و از راه آن به دست می‌آورد. مطلق در این مرتبه روح است در ساحت دانش مطلق (کاپلستون، ۱۳۶۷، ۲۲۶، ۷). این گفته بدین معناست که چون فاصله میان عین و ذهن از میان برخاسته و آن دو به وحدت گراییده‌اند، موضوع روح، خود روح است. پس روح خود را می‌اندیشد، یا روح اندیشه خوداندیش است. در واقع روح در یک فرآیند کمالی، از طریق یگانگی جنبه ذهنی و عینی به خویشتن والاتر می‌رسد، یا خود را همچون اندیشه خوداندیش نمایان و محقق می‌سازد. «این خودنمایانگری و تحقق‌بخشی در سه مرحله هنر، دین و فلسفه صورت می‌گیرد» (هگل، ۱۳۸۱، ۱۳۰).

بدین ترتیب به باور هگل روح مطلق در هنر به صورت حسی و به هیأت دیدنی و در دین به صورت تصور و ایده و در فلسفه به شکل تعقل جلوه می‌کند (همان، ۱۲۹)؛ به سخن دیگر ذات مطلق در هنر به صورت زیبایی، در دین به صورت خدا و در فلسفه به صورت حقیقت در می‌آید. در نتیجه می‌توان گفت مطلق تنها در روح مطلق به اصل خود می‌رسد، یا روح مطلق روحی است که به درک و شناخت ذات مطلق تواناست و دین نخستین جایگاه برای این امر است.

۶. نتیجه‌گیری

۱. در فلسفه غرب در خصوص ماده و نفس تعبیرهای متضاد و بحث‌برانگیز، وجود دارد و همین موجب گردیده است که برخی طرفدار اصالت روح و برخی هم طرفدار اصالت ماده شوند. همچنین، مشکلات ناشی از ثنویت تفکر دکارت، در گسترش نظریه‌های مادی و نیز در رشد فلسفه انتقادی کانت مؤثر بوده است.

۲. آنچه از فحوای فلسفه غرب فهمیده می‌شود این است که در ورای کمیت، چیزی وجود دارد که با احساس و تجربه و با وجدان دریافته می‌شود و می‌توان آن را نفس نامید و در عین حال وحدت عمیق آن با بدن و نیز تعالی آن در تقابل با بدن است.
۳. با همه دشواری‌هایی که در تصور مستقل نفس از بدن وجود دارد، این احساس قلبی همواره خواهد ماند که امری به صورت کیفیتی غیر قابل تأویل به امر دیگر، وجود دارد که باید آن را حفظ کرد. بنا بر این، یکی شمردن ماده و کمیت و تعبیر کمی از ذهن هم، که در سعی بسیاری از مادی‌مذهبان مشهود است، توجیه عقل‌پسندی ندارد.
۴. به هر حال در انسان، عنصری حضور دارد که هرگز به کمیت و ماده تأویل‌پذیر نیست؛ و می‌شود گفت آن عنصر، استمرار عمیقی است که توصیف‌های علمی را دست‌رسی به آن نیست و نیز می‌توان نتیجه بحث ما درباره نفس را به اصطلاح یاسپرس، هست بودن دانست؛ زیرا نفس اگر وجود داشته باشد، در قالب هیچ تعریف و تبیین علمی نمی‌گنجد و ما نمی‌توانیم بگوییم چیست، لیکن می‌توانیم بگوییم که هست و در پیرامون آن، شعور و حیات و معنایی وجود دارد.

کتاب‌نامه

- ارسطو (۱۳۷۸)، *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داودی، تهران: حکمت.
- ارسطو (۱۳۷۹) *متافیزیک (مابعدالطبیعه) ارسطو*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- ارول، هریس (۱۳۸۹)، *طرح اجمالی فلسفه اسپینوزا*، ترجمه شهرآیینی، تهران: نی.
- اسپینوزا (۱۳۶۴)، *اخلاق*، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- اسپینوزا (۱۳۷۴)، *رساله در اصلاح فاهمه*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران: سمت.
- بارکلی (۱۳۷۵)، *رساله در اصول علم انسانی*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- برونوفسکی، مازلیش (۱۳۸۳)، *سنت روشنفکری در غرب*، ترجمه لیلا سازگار، تهران: آگاه.
- بل، دیوید (۱۳۷۶)، *اندیشه‌های هوسرل*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: مرکز.
- بوخنسکی (۱۳۷۹)، *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- پارکینسون (1381)، *عقل و تجربه از نظر اسپینوزا*، ترجمه محمدعلی عبداللهی، قم: بوستان کتاب.
- پورجوادی، نصرالله. (1358) *درآمدی بر فلسفه افلوطین*، تهران: انجمن فلسفه ایران.

- پهلوان، احمد (1387) رابطه نفس و بدن از نظر ملاصدرا، قم، بوستان کتاب.
- حسن زاده، صالح، (۱۳۸۷) سیر و تطور مفهوم خدا از دکارت تا نیچه، تهران، علم چرچلند، پاول (۱۳۸۶)، ماده و آگاهی، ترجمه امیر غلامی، تهران: مرکز.
- خراسانی، شرف‌الدین (۲۵۳۶) از سقراط تا ارسطو، تهران: انتشارات دانشگاه ملی ایران.
- دارتیک، آندره (۱۳۷۶)، پدیدارشناسی، ترجمه محمود نوالی، تهران: سمت.
- دکارت (۱۳۷۶)، فلسفه دکارت، ترجمه منوچهر دره‌بیدی، تهران: بین‌المللی الهدی.
- دکارت (۱۳۸۱)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: سازمان سمت.
- دکارت (۱۳۸۴)، اعتراضات و پاسخ‌ها، ترجمه و توضیح علی م. افضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
- راداکریشنان، سرویالی (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه جواد یوسفیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- ژان وال (۱۳۷۰)، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۰)، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داودی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی / علمی و فرهنگی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۴)، تومیسیم، ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، تهران: حکمت.
- سرول، تام (۱۳۷۹)، دکارت، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: طرح نو.
- ستیس، وت (۱۳۷۰)، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری انتشارات امیرکبیر.
- فلوطين. (۱۳۶۶) دوره آثار فلوطين، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- فلوطين، 1378، اتولوجیا، ترجمه، حسن ملکشاهی، تهران، شروش
- صابری نجف آبادی، 1388، بررسی تحلیلی تطور مفهوم نفس از افلاطون تا ملاصدرا، فصلنامه تأملات فلسفی، سال اول، شماره اول.
- صانعی دره‌بیدی (۱۳۸۳)، فلسفه لایبنیتس، تهران: ققنوس.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۴)، جایگاه انسان در اندیشه کانت، تهران: ققنوس.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: شروش و علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۲)، تاریخ فلسفه، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: شروش، انتشارات صدا و سیما.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: شروش و علمی و فرهنگی.

- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۴)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف ثانی، تهران: سروش، صدا و سیما.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۷)، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۴)، *نقد عقل عملی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نورالثقلین.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۵)، *تحلیلی بر دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- لایب‌نیتس (۱۳۷۵)، *منادولوژی*، (مقدمه و شرح از بوترو و دیگران) ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- لایب‌نیتس (۱۳۸۱)، *گفتار در مابعدالطبیعه و نوشتارهای مربوط به آن*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: حکمت.
- مجتهدی، کریم (۱۳۶۳)، *فلسفه نقادی کانت*، تهران: مؤسسه نشر هما.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۲)، *دکارت و فلسفه او*، تهران: امیرکبیر.
- نوسباوم، مارتا (۱۳۸۰)، *ارسطو*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- هگل (۱۳۸۱)، *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، تهران: شفیعی.
- هگل (۱۳۶۸)، *خدایگان و بنده*، ترجمه حمید عنایت، تهران: خوارزمی.

Gilson, Etienne (1982), *The unity of philosophical experience*, USA, New York.

Kant, Immanuel (1997), *Gritigae of pure reason*, Cambridge.

Kant (1992), *Theoretical philosophy*, Cambridge university press.

Plato (1999), *collected dialogues*, edited by Edith Hamilton and Huntington cairns, part I, Princeton university press

Plato (1999), *collected dialogues*, edited by Edith Hamilton and Huntington cairns, part II, Princeton university press