

بررسی تطبیقی تمایز و یگانگی نفس و روح در معانی و کاربردها از دیدگاه ارسطو و ملاصدرا

هادی رزاقی هریکندهئی*

تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۱۶

سمیه جهانیان بهنمیری**

تاریخ پذیرش: ۹۸/۵/۴

چکیده

از مسائل مهم مربوط به انسان و ابعاد وجودی اش، مسأله تمایز و یگانگی نفس و روح است. در حوزه تفسیر و فلسفه اسلامی، غالباً مسأله تعدد روح و نفس کم‌تر مطرح بوده است به این دلیل که این دو را، حقیقت واحد قلمداد نموده و نفس را به جای روح و روح را به جای نفس استعمال کرده و بیان می‌دارند که نفس و روح مفهوم واحدی داشته است و لذا در کلمات مفسرین و بزرگان نفس و روح در کنار هم استفاده شده است. ولی از نظر فلسفی آن‌ها دو مفهوم متفاوت‌اند به این معنا که نفس جوهری است که ذاتاً مجرد ولی در عمل مادی می‌باشد؛ یعنی افعال خود را از طریق ابزارهای مادی انجام می‌دهد؛ بر خلاف روح که ذاتاً و فعلاً مجرد است؛ یعنی همانطور که خود ماده نیست در کنش‌ها و فعالیت‌هایش نیز نیازمند به ابزار مادی نمی‌باشد. قابل ذکر است دانستن این مطلب از آن جهت دارای اهمیت است که اختلاف اندیشمندان در مسائلی مانند تجرد یا عدم تجرد نفس، حدوث نفس و حرکت نفس به سبب عدم تفکیک این دو حقیقت رخ داده است.

کلیدواژه‌گان: انسان، نفس، روح، مجرد، جوهر.

مقدمه

ادبیات تطبیقی یکی از دانش‌های نوپا، مفید و کارآمد در حوزه ادبیات می‌باشد که ادبیات افراد مختلف را به صورت مجموعه‌ای بهم پیوسته و مقوله واحد با اختلافات ظاهری و زبانی مورد بررسی قرار می‌دهد و از این رهگذر علاوه بر اینکه سطح دانش و معلومات افراد را ارتقا می‌بخشد موجب رشد و بالندگی استعدادهای ادب دوستان نیز می‌گردد. همچنین زمینه همسویی و تفاهم مذاهب و مکاتب مختلف و افراد را فراهم می‌سازد (فصلنامه ادبیات تطبیقی، شماره ۲۴: ۸) لذا یکی از مسائل مهم مربوط به انسان و ابعاد وجودی‌اش، که مسأله تمایز و یگانگی نفس و روح است را از دیدگاه/رسطو و ملاصدرا مورد بررسی تطبیقی قرار دادیم.

در حوزه فلسفه اسلامی، مسأله تعدد روح و نفس کم‌تر مطرح بوده است به این دلیل که برخی این دو حقیقت را، حقیقت واحد قلمداد نموده‌اند و خصوصیات نفس در روح را با هم آمیخته و نفس را به جای روح و روح را به جای نفس استعمال کرده‌اند؛ حتی قائلین به تمایز نیز، روح را مرتبه‌ای از مراتب نفس دانسته‌اند و بر این اعتقاد پای فشردند که نفس می‌تواند با حرکت خودش به آن مرتبه دست یابد. این گروه از فلاسفه، نام مرتبه عالی نفس را روح گذاشته و به هیچ وجه تمایز حقیقی برای این دو حقیقت قائل نشده‌اند. این مسأله از آن جهت بیش‌تر تقویت می‌شود که با رجوع به آیات و روایات متوجه می‌شویم در مورد یکی، صراحتاً گفته می‌شود به شما علم اندکی از آن داده شده است:

﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ مِنَ الرَّبِّ وَمَا أُوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (إسراء/ ۸۵)

ولی از نظر فلسفی آن‌ها دو مفهوم متفاوت‌اند به این معنا که نفس جوهری است که ذاتاً مجرد بوده ولی در عمل مادی می‌باشد؛ یعنی افعال خود را از طریق ابزارهای مادی انجام می‌دهد بر خلاف روح که ذاتاً و فعلاً مجرد است؛ یعنی همانطور که خود ماده نیست در کنش‌ها و فعالیت‌هایش نیز نیازمند به ابزار مادی نمی‌باشد. این مسأله از آن جهت اهمیت و ضرورت دارد که اختلاف اندیشمندان در مسائلی مانند تجرد یا عدم تجرد نفس، حدوث نفس و حرکت نفس به سبب عدم تفکیک این دو حقیقت، یعنی تفکیک نفس از روح رخ داده است.

پیشینه تحقیق

قابل ذکر است با بررسی و تحقیق انجام شده پژوهشی مستقل در آثار تألیفی و پژوهشی موجود که به طور مستقیم و در عین حال تخصصی به یگانگی یا تغایر نفس و روح بپردازد، یافت نشده است ولی در برخی از کتب و مقالات در حوزه علوم عقلی و نقلی به بخشی از این مهم توجه شده است، به عنوان نمونه در آثاری چون «حقیقت روح» اثر احمد زمردیان؛ «رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا» اثر احمد پهلوانیان؛ «روح شناسی» اثر سیدابوالقاسم حسینی جبل‌ی گرگانی؛ «معاد» اثر آیت الله حاج شیخ حسین ربانی میانجی؛ «مقالات فلسفی» اثر شهید استاد مرتضی مطهری؛ و کتاب‌هایی که تحت عنوان کلام جدید نوشته شده است به این مسأله پرداخته‌اند و اما در آثار یاد شده یا مشابه آن موضوع به طور مستقل و جامع مورد کنکاش و بررسی قرار نگرفته است. از این رو در تحقیق حاضر به طور جداگانه به مسأله یگانگی یا تغایر روح و نفس از دیدگاه فلاسفه (ارسطو - ملاصدرا) پرداخته است.

مفهوم شناسی

واژه نفس: نفس بر وزن فلس در اصل به معنی ذات است (قرشی، ۱۳۷۱ش: ۶۴) در لغتنامه دهخدا آمده است: «نفس در لغت به معنای جان، روح و روان و نشان دهنده زنده بودن است» (دهخدا، ۱۳۷۳ش: ۲۰۰۰۸).

برخی از لغت پژوهان، واژه «نفس» و «نَفَس» و مشتقات آن دو را دارای یک ریشه دانسته و تلاش کرده‌اند یک معنا را به عنوان معنای اصلی و وضعی این کلمات معرفی کنند و بقیه معانی را به نحوی به آن معنای اصلی مرتبط سازند. ابن فارس می‌نویسد: «[کلماتی که از حروف] نفس [تشکیل یافته‌اند] دارای یک معنای اصلی می‌باشد و آن خروج نسیم است، چه باد باشد یا غیر آن... و جان آدمی را از آن جهت نفس گفته‌اند که پایداری آن به نفس است و نیز خون را از آن رو «نفس» گویند که هرگاه خون از بدن انسان یا حیوان برود، نفس او قطع می‌شود» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۴۶۰). برخی دیگر از لغت پژوهان و مفسران نیز، نفس را کلمه‌ای می‌دانند که در آغاز از خود معنایی مستقل نداشته است، بلکه با اضافه به کلمه دیگر صرفاً دارای نقش تأکیدی بوده است. در این

نظریه «نفس الشیء» معادل با «ذات الشیء» و «عین الشیء» است. از سیبویه نقل شده است که وقتی عرب می‌گوید: «منزلت بنفس الجبل» یا «نفس الجبل مقابلی» مراد از «نفس الجبل» خود کوه است (ابن منظور، بی تا: ۲۳۴).

علامه طباطبائی ضمن تأیید این نظریه، می‌نویسد: «کلمه «نفس» - آنطور که دقت در موارد استعمالش افاده می‌کند - در اصل به معنای همان چیزی است که به آن اضافه می‌شود پس «نفس الانسان» به معنای خود انسان و «نفس الشیء» به معنای خود شیء است و «نفس الحجر» به معنای همان حجر (سنگ) است» (طباطبائی، ۱۳۹۰ش: ۱۲/۳۰۳).

واژه روح: روح به ضمّ (راء) این کلمه در عرف بمعنی روان و روح مقابل جسم و جوهر مجرد است (قریشی، ۱۳۷۱ش: ۱۳۲). ابن فارس اصل واژه روح را مشتق از ریح دانسته، می‌نویسد: «ریح در اصل «روح» بوده و «واو» به دلیل کسره ما قبل به «یاء» بدل شده است». او می‌نویسد: «کلماتی که سه حرف اصلی آنها «ر، و، ح» است یک معنای اصلی دارند که بر انبساط و گسترده‌گی دلالت می‌کند» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۴۵۴).

همچنین در لغتنامه دهخدا گفته شده که «روح کلمه‌ای است مفرد، که جمع آن «ارواح» می‌باشد و در معنای جان و روان به کار گرفته می‌شود و لطیف است و مایه زندگی نفس‌هاست» (دهخدا، ۱۳۷۳ش: ۱۰۸۴۴). آیت الله مکارم در تفسیر خود می‌نویسد: «روح» از نظر لغت در اصل به معنی «نفس» و «دویدن» است «مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش: ۲۵۰».

علامه طباطبائی در مورد معنای اصطلاحی روح می‌فرماید: «روح چیزی است که مایه حیات و زندگی است، البته حیاتی که ملاک شعور و اراده باشد و می‌توان به طور اجمال از آیه شریفه ﴿یوم یقوم الروح والملائکة صفا﴾ و از آیه ﴿تخرج الملائکة والروح الیه﴾ و از آیات دیگر به دست آورد که روح، حقیقت و موجود مستقلی است، و موجودی است دارای حیات و علم قدرت. پس روح، کلمه حیات است که خداوند سبحان آن را در اشیاء به کار می‌برد و آنها را به مشیت خود زنده می‌کند» (طباطبائی، ۱۳۹۰ش: ۱۲/۳۰۳).

حقیقت نفس و روح از منظر ارسطو

ارسطو در تعریف ماهیت نفس می‌گوید که نفس بالضروره جوهر است، بدین معنی که صورت برای جسم طبیعی است که جسم طبیعی حیات بالقوه دارد. اما جوهر صوری، حیات بالفعل دارد و این جوهر، کمال برای جسم طبیعی است. بنابراین نفس، کمال اول برای جسم طبیعی است و جسم طبیعی دارای حیات بالقوه است یعنی نفس انسان برای جسم عالی، کمال به حساب می‌آید (ارسطو، ۱۳۸۰ش: ۳۹۰). به تعبیر دیگر ارسطو نفس را، ماهیت و حقیقت یک شیء می‌داند که شیء بدون آن نفس، تعیین و تشخیصی ندارد. او برای توضیح مطلب یادشده دو مثال ذکر می‌کند که عبارت‌اند از ۱- مثال اول نفس مانند « تبر » است نو تبر بودن یا بریدن نسبت به تبر، مانند نفس نسبت به بدن است. ۲- در مثال دوم او می‌گوید: اگر چشم در واقع حیوان بود، بینایی نفس آن را تشکیل می‌داد زیرا بینایی، جوهر صوری جسم است (ارسطو، ۱۳۸۹ش: ۲۱۴).

او در ادامه می‌نویسد: به نظر نفس و بدن، دو جوهر مستقل از هم نیستند، و رابطه آن دو، از نوع رابطه صورت و ماده است، صورتی که همواره برتر از ماده بوده و به نوعی می‌توان گفت که صورت، علت ماده است. ارسطو در خصوص اهمیت صورت با یک بیان دقیق، تأکیدش بر این است که علت یک شیء را باید در غایت آن جست‌وجو کرد نه در مبدأ آن. یعنی غایت یک شیء که همان صورتش می‌باشد، علت تحقق و تعیین یافتن آن شیء است. پس صورت شیء علت غایی نام دارد. اما در عین حال، صورت بدون ماده نیز تحقق نخواهد یافت (اسی، ۱۳۷۸ش: ۲۲۲-۲۲۳). اگرچه در دیدگاه ارسطو، ارتباط بین نفس و بدن، ارتباطی طبیعی و ارگانیک تلقی می‌شود ولی چگونگی این ارتباط و علاقه تبیین نمی‌شود و جای ابهام و پرسش‌های زیادی را باقی می‌گذارد. از آن جمله اینکه فلسفه ارسطو به این سؤال که آیا برای نفس به حقیقتی مجرد و غیر مادی اعتقاد دارد یا خیر؟ پاسخ نمی‌دهد. اگر حقیقت مجرد نفس پذیرفته شود باز جای طرح این سؤال می‌ماند که چگونه موجودیت غیر مادی می‌تواند صورت برای جسم و یا بدن مادی باشد و با آن اتحاد پیدا کند، به گونه‌ای که هم موجودیت مادی حفظ شود و هم موجودیت غیر مادی؟ و اما در صورتی که او به مجرد نفس انسانی معتقد نباشد، حال هرچند در این صورت بین مبنا و بنای او هماهنگی بوده و دیگر اشکالی بر او وارد نخواهد بود، اما این

نظر با براهین قاطع عقلی که از سوی فلاسفه به ویژه فلاسفه اسلامی بر مجرد نفس مطرح شده سازگاری ندارد. به هر جهت به نظر /ارسطو، همانگونه که ماده بدون صورت، قوه محض بوده و زمانی که ماده با صورت همراه گشت به فعلیت می‌رسد، حال بدن نیز بدون نفس وجودی نداشته و در واقع نفس، سبب حیات بالفعل بدن می‌شود. پس اعتقاد /ارسطو به تلازم ماده و صورت به معنای آن است که با مرگ بدن نفس نابود نمی‌شود. البته /ارسطو این عقیده یادشده خود را در این باره، در کتاب «درباره نفس» بیان داشته، و در آنجا که سخن از عقل فعال و عقل بالقوه به میان می‌آید این مطلب را بیان می‌کند (پهلوانیان، ۱۳۸۷: ۸۴).

نگاه ارسطو به عقل فعال

/ارسطو معتقد است: انسان، علاوه بر نفس و بدن، دارای بخش عقلانی است که این بخش عقلانی بعد از مرگ و فساد بدن، باقی می‌ماند. او معتقد است که همه قوای نفس به استثنای عقل، از بدن جداشدنی و فناپذیرند، اما عقل (نوس)، قبل از بدن وجود داشته و بعد از بدن نیز وجود خواهد داشت (دفتری، ۱۳۹۱ش: ۱۱).

قابل ذکر است عقل برای /ارسطو، جوهری است که موضوع فساد نیست. او درباره عقل، مثال قابل تأملی می‌زند و می‌گوید: عقل چه بسا دچار ضعف و پیری و زوال گردد، اما این مسأله مربوط به پیری اعضای حواس است، اگر به پیرمردی، چشمی سالم و جوانی اعطا شود چه بسا بتواند به روشنی و به خوبی مرد جوان ببیند. پس پیری زائیده انفعال نفس نیست، بلکه نتیجه انفعال، موضوعی است که نفس در آن جای دارد. او مثال‌های دیگری را نیز مانند زوال مستی و بیماری آورده است (رستمی، ۱۳۹۳ش: ۱۰۰) بنابراین عمل اندیشه یا شناسایی انسان، فقط زمانی به ضعف می‌گراید که آلت درونی دچار فساد و زوال گردد. اما عقل به نظر او فی نفسه، انفعال ناپذیر است. عقل موضوع فساد نیست بلکه آنچه فساد می‌پذیرد حالات شیء مرکب است، و عقل بدون تردید، امری است که جنبه الوهیت داشته و انفعال ناپذیر است.

/ارسطو عقل را به منزله یکی از اجزاء و عالی‌ترین اجزای مفارق دانسته است که البته چگونگی ارتباط آن با بدن به خصوص با تصریحی که او بر وحدت نفس دارد، بیان شدنی

نیست مگر اینکه امکان وجود صورت بدون بدن در فلسفه/ارسطو مجدداً بررسی شود. از نظر/ارسطو، عقل مجرد و فنا ناپذیر است دلیل این خلود و فنا ناپذیری نفس عباراتی از او در باب عقل فعال به مثابه جزئی از نفس انسان است. از جمله عبارات/ارسطو، که بر ماندگاری عقل دلالت دارد، عبارات زیر است:

الف) همین عقل است که چون بالذات، فعل است پس به این خاطر مفارق و غیر منفعل و عاری از اختلاط است و تنها اوست که فنا ناپذیر و ازلی است، بنابراین می‌توان گفت عقل فعال، مجرد است.

ب) «اما از اینکه آیا چیزی از این صورت‌ها پس از تباهی شیء مرکب از آن دو باقی می‌ماند خیر؟ مطلبی است که باید درباره آن‌ها پژوهش کرد، زیرا در برخی چیزها هیچ چیز مانع از این امر نیست، به مثل نفس، البته نه همه آن.»

ج) این عقل چنان نیست که گاهی بیندیشد و گاهی نیندیشد، عقل فقط وقتی که مفارق شود چیزی جز آنچه بالذات همان است نیست، و تنها اوست که فنا ناپذیر و ازلی است (با این حال، چون این عقل نامنفعل است، پس یادآوری برای ما حاصل نیست) (همان: ۱۰۲).

ارسطو همچنین در کتاب «درباره نفس»، آنجا که درباره عقل فعال بحث نموده، چنین بیان می‌دارد: «نتیجه این می‌شود: که فقط عقل است که از در {مرگ}، به در خواهد رفت و تنها از بهر خدایان خواهد بود». عبارت دیگری از ارسطو درباره مسأله یادشده چنین است که «عقل بالفعل از خارج به بدن جنین می‌آید، یا به عبارتی دیگر از در وارد می‌شود».

ارسطو نفس را امری مادی برآمده از بدن مادی و در حقیقت، صورت بدن تلقی کرده بود اما درباره این وارد شده به بدن، یعنی عقل بالفعل معتقد است: که مفارق از ماده غیر منفعل و عاری از مخالطت با ماده است افزون بر اینکه ارسطو ورود عقل بالفعل را در زمان جنینی می‌داند. به عبارت دیگر بعد از آنکه خلقت انسان شروع شده مراحل را طی کرده و به مرحله جنینی رسیده است، حال در این زمان عقل بالفعل به بدن وارد می‌شود، در حالی که به اعتقاد ارسطو، نفس هم زمان با شروع خلقت بدن با او خلق می‌شود و تفکیک زمانی بین آن‌ها وجود ندارد، زیرا او نفس را، صورت بدن می‌دانست و

ماده بدون صورن نیز، اساساً موجودیتی ندارد (دفتری، ۱۳۹۱ش: ۱۳). عقل فعال، در صورتی که بخشی از نفس انسان باشد، پس بعد از مرگ بدن، آن بخش از نفس یعنی عقل فعال باقی و جاویدان خواهد بود، اما اگر عقل فعال بخش متمایز از نفس انسان باشد و انسان محصور و محدود به عقل بالقوه با مرگ بدن، نفس نیز نابود می‌شود. البته این امر لازمه سخنان ارسطوست که عقل بالقوه را فانی و عقل فعال را یگانه نامیرا دانست (اکبری، ۱۳۸۲ش: ۱۴۸).

لذا مطابق دیدگاه / ارسطو در نفس انسان دو عقل وجود دارد، یکی عقل فعال و دیگری عقل منفعل. عقل فعال بدون هیچ تردید باقی و پایدار است، ولی عقل منفعل، مطابق رأیی که بیش‌تر مورد قبول است فاسد و ناپایدار است.

رابطه عقل فعال با عقل منفعل

کاپلستون درباره کارکرد عقل فعال چنین توضیح می‌دهد: «به اعتقاد / ارسطو این عقل که به بدن وارد شده است، به یک اصل بالقوه نیازمند است و یک لوح نانوشته نیازمند می‌باشد که بدین وسیله بتواند بر آن صور را منطبع سازد و بدین سان ما تمایز بین عقل فعال (نوس پویتیکوس) و عقل منفعل (نوس پائتیکوس) را به دست می‌آوریم» (فردریک چارلز، ۱۳۸۰ش: ۳۷۵).

/ ارسطو فرق عقل فعال و عقل منفعل را در این می‌داند که عقل منفعل، عقلی است که صاحب معلومات کلیه می‌شود اما عقل فعال عقلی است که معلومات را ایجاد می‌کند. حال با این بیان یاد شده پرسش دیگری در ذهن اندیشمند مخاطب خلجان می‌کند و آن اینکه چگونه عقل فعال می‌تواند یک چیز معلومی را ایجاد کند؟ پس در واقع معلوم باید در ساحتی از وجود موجود باشد تا عقل بتواند بر او احاطه علمی پیدا کند. ما از این احاطه علمی به ادراک تعبیر می‌کنیم این فهم ماست که وی (ارسطو)، آن را عقل منفعل می‌داند. البته / ارسطو در این باره خود چنین توضیح می‌دهد: «و منظور من از عقل (منفعل) چیزی است که نفس به وسیله آن، فکر می‌کند و اعتقاد می‌یابد» (ارسطو، ۱۳۸۹ش: ۲۱۴) پس عقل منفعل، عامل مستقیم شناخت نفس است زیرا نفس به نسبت آن عقل منفعل، می‌اندیشد و همین عقل منفعل است که بالقوه این قابلیت را دارد که

معلومات را بپذیرد. و ظاهراً عقل فعال نیز از طریق همین عقل منفعل است که معلومات را به انسان اعطا کرده و آن را ایجاد می‌کند. اما اینکه عقل فعال چه نوع شناختی را به عقل منفعل و در پی آن به نفس اعطا می‌کند و آیا نفس خود به تنهایی با اجزای خودش قادر به شناخت هست یا خیر! و اگر قادر به شناخت هست حیطة شناختش تا کجاست؟ همه این سؤالات پرسش‌هایی هستند که /ارسطو متعرض پاسخگویی بدان‌ها نشده است و یا به صورت مبهم بدان اشاره کرده است. به هر حال پاسخ به سؤالات فوق نیازمند تحقیقات بیش‌تر و استفاده از منابع دیگر است. قابل ذکر است /ارسطو عقل منفعل را به عنوان متعالی‌ترین بخش از نفس معرفی می‌کند. او در دفتر سوم از کتاب «درباره نفس» آنجا که بحث از عقل منفعل را مطرح می‌نماید در آنجا مهم‌ترین و متعالی‌ترین کار انسان یعنی عمل اندیشیدن را به عقل منفعل نسبت می‌دهد. پس ارسطو عقل منفعل را چیزی می‌داند که نفس انسان به سبب آن می‌اندیشد، می‌فهمد و اعتقاد پیدا می‌کند. یعنی در حقیقت او عقل منفعل را به عنوان ابزاری برای نفس معرفی می‌کند و گویی بدون آن(عقل منفعل)، نفس قادر به فکر کردن و اندیشیدن نیست.

ارسطو و تعدد نفس و روح

حال در تبیین این مطلب هم به بیان یک مسأله بسنده می‌کنیم و آن به شرح ذیل است: ممکن است این پرسش برای بعضی همچنان باقی بماند که آیا ممکن است /ارسطو، عقل را به عنوان مرتبه‌ای از مراتب نفس تلقی نموده باشد که انسان می‌تواند به این مرتبه از وجود یعنی به مرتبه عقل دست پیدا بکند. البته باید دقت شود که با وجود این احتمال همچنان باید /ارسطو را فیلسوفی یگانه انگار تلقی نمود. به عبارت دیگر، این نفس است که با حرکت خودش می‌تواند به مرحله‌ای از کمال برسد که این عقل در او ایجاد بشود.

به نظر می‌رسد چنین احتمالی پذیرفتنی نیست و در فلسفه ارسطویی جایگاهی ندارد. البته برای این مطلب یاد شده نیز می‌توان دلایلی اقامه نمود: دلیل اول اینکه /ارسطو نفس را جوهری می‌داند که حرکت در آن امکان ندارد، حال با این اعتقاد حرکت نفس از مرحله‌ای به مرحله دیگر و رسیدن به مرتبه‌ای به نام مرتبه عقلی نزد /ارسطو امکانپذیر نیست. البته /ارسطو خود این اعتقادش را چنین بیان می‌دارد: «اگر حرکت به عنوان،

خصیصه نفس تعیین شود نفس بد تعریف شده است. او معتقد است که نفس، امور فعالانه را، حرکت می‌دهد، اما خودش حرکت نمی‌کند» (فردریک چارلز، ۱۳۸۰ش: ۳۷۸). بی‌شک، اعتقاد به عدم حرکت نفس در /ارسطو را باید در اعتقاد او به اینکه نفس، جوهر است دنبال کرد. پس با این بیان یادشده روشن شد که /ارسطو اعتقادی به حرکت در جواهر ندارد. پس عدم حرکت نفس در /ارسطو قابل درک است. دلیل دوم بر اینکه عقل فعال را نمی‌توان مرتبه‌ای از مراتب نفس تلقی کرد به تعبیرات خاص /ارسطو نسبت به عقل فعال برمی‌گردد. تعبیراتی از ایشان (همچون: اول «این از خارج به بدن انسان وارد می‌شود» و دوم «از در (مرگ) به در خواهد رفت») نشان می‌دهد که مسأله مراتب وجود آنگونه که در مورد نفس گیاهی و حیوانی مطرح بوده در اینجا مطرح نیست (دفتری، ۱۳۹۱ش: ۱۹).

کاپلستون در مورد اعتقاد /ارسطو به عدم حرکت در جوهر و عقل فعال می‌نویسد: «عقل چنین نیست که گاهی بیندیشد و گاهی نبیندیشد. به نظر می‌رسد که ارسطو تمایزی بین فرد، که گاهی علم دارد و گاهی علم ندارد و عقل فعال که بالذات اصل فعال است قائل می‌شود. پس شاید ارسطو عقل فعال را به عنوان اصلی ملاحظه کرده است که در همه آدمیان یکی است، عقلی که در سلسله مراتب از خود عقل مفارق دیگری دارد که در انسان وارد می‌شود و در درون او کار می‌کند و بعد از مرگ فرد باقی می‌ماند» (فردریک چارلز، ۱۳۸۰ش: ۳۷۸). طبق این بیان یاد شده، این سلسله مراتب اگر وجود داشته باشد در مراتب عقل است نه مراتب نفس. چون که /ارسطو خود درباره عقل چنین بیان می‌دارد: اما در آنچه مربوط به عقل و قوه نظریه است هنوز چیزی آشکار نیست مع ذلک چنان به نظر می‌رسد که آن جنس دیگری از نفس باشد و تنها آن می‌تواند جدا از بدن وجود داشته باشد. لذا این می‌رساند که اولاً: مسأله عقل در /ارسطو را نباید همچون نفس گیاهی و نفس حیوانی، که /ارسطو این‌ها را اجزای جدایی ناپذیر نفس معرفی می‌کند، تلقی کرد و ثانیاً: حال با نفی حرکت نفس، تأیید ورود و خروج عقل در بدن و نیز با وجود این احتمال که /ارسطو اساساً عقل را موجودی دیگر در قبال نفس تلقی کرده است، مسأله مراتب طولی منتفی است و با نفی مراتب طولی این نتیجه به دست می‌آید که /ارسطو معتقد است در انسان افزون بر نفس، موجود دیگری (یعنی نفوس دیگری) وجود دارد که به بدن وارد شده است و بعد مرگ نیز باقی خواهد ماند (ارسطو، ۱۳۸۹ش: ۸۹). به تعبیر دیگر /ارسطو

معتقد به وجود دو نفس در انسان دارد، که یکی نفسی است که او به نام «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» از آن یاد و تعریفش می‌کند و موجود دیگری که او از آن با نام عقل یا عقل فعال یا نوس یاد می‌کند. حاصل کلام/ارسطو این است که:

اولاً: انسان دارای بخش عقلانی است و او این بخش را به دو قسم، یعنی عقل فعال و عقل منفعل تقسیم می‌کند. ایشان عقل فعال را چیزی سوای از نفس تلقی می‌کند اما درباره عقل منفعل آن را یکی از اجزای نفس می‌شمارد که تحت الهامات عقل فعال، معلوماتی را به دست می‌آورد.

ثانیاً: ارسطو نفس را امری مادی برآمده از بدن مادی و صورت بدن تلقی می‌کند اما درباره این وارد شده به بدن، معتقد است این عقل، مفارق از ماده، غیر منفعل و عاری از مخالطت با ماده است.

ثالثاً: او ورود این عقل بالفعل را در زمان جنینی می‌داند یعنی بعد از آنکه خلقت انسان شروع شده مراحل را طی کرده است و به مرحله جنینی رسیده است، این عقل به بدن وارد می‌شود، در حالی که نفس هم زمان با شروع خلقت بدن با او خلق می‌شود و تفکیک زمانی بین آن‌ها وجود ندارد، اگرچه در آثار/ارسطو به صراحت از روح نام برده نشده است، اما طرح مسأله عقل فعال و کیفیت ورودش به بدن جنین و استدلال بر فناپذیری آن، همگی، مؤید این مطلب است: که مراد/ارسطو از عقل فعال همان روح دمیده شده در انسان است که متون اسلامی نیز متذکر آن هستند.

حقیقت نفس و روح از منظر ملاصدرا

گفته شد که به نظر/ارسطو عقل فعال چیزی غیر از نفس است. استفاده از الفاظی همچون بالذات فعل بودن، مفارق و غیر منفعل و عاری از اختلاط، از خارج به بدن وارد شدن، موجودی ازلی و ابدی و الفاظی مشابه، این مطلب را القا می‌کنند که مراد/ارسطو از عقل فعال چیزی جدا و مستقل از نفس و بدن است. مسأله عقل و عقل فعال در آثار ملاصدرا جایگاه ویژه‌ای دارد که خود نیازمند تحقیقی مستقل است. فقط برای اینکه اشاره‌ای به مسأله کنیم و نشان دهیم وی عقل فعال را با بیان ارسطویی پذیرفته است به نمونه‌هایی از کلام او استناد می‌کنیم. ملاصدرا در اشراق سوم از مشهد سوم «الشواهد

الربوبیة» چنین بیان می‌دارد: «اشراق سوم: برای بدست آوردن عقل فعال در وجود هستی‌مان: «همانا برای عقل فعال چند نوع هستی وجود دارد؛ از آن جمله، اینکه: عقل فعال وجود مستقل و فی نفسه دارد و دیگر اینکه وجود و هستی در نفس ما برای خودمان وجود دارد» البته ملاصدرا در «اسفار» نیز به این موضوع یاد شده پرداخته و چنین بیان می‌دارد: «در کیفیت بدست آوردن و کسب عقل فعال در وجود خودمان - یعنی چگونه (عقل فعال) برای نفسمان، که وجود مستقل دارد حاصل می‌شود؟ - بدان که همانا برای عقل فعال چند نوع هستی وجود دارد که از جمله آن یکی این است که عقل فعال وجودی فی نفسه و مستقل دارد؛ و دوّمی، وجودی است که می‌خواهد در نفس ما حاصل شود».

ملاصدرا ضمن اذعان به وجود عقل فعال در وجود انسان می‌کوشد نشان دهد این عقل فعال، وجودی مستقل و جوهری مابین با نفس دارد (دفتری، ۱۳۹۱ ش: ۱۷-۱۸). وی در کتاب «مبدأ و معاد» مطلبی به شرح زیر آورده است: «همانا موجودات جوهری به اعتبار اثرپذیری و اثر گذاشتن به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱- منفعل غیر فعال - یعنی اثرگذار غیر اثرپذیر - که اصطلاحاً از آن به عقول مجرد تعبیر می‌شود.

۲- منفعل غیر فعال - اثرپذیر غیر اثرگذار - و آن، همان جسمی است از آن جهت که جسم است یعنی فقط دارای ابعاد سه گانه - طول، عرض، ارتفاع - می‌باشد.

۳- منفعل فعال، این اقسام از عقول فعال اثر می‌پذیرد و در اجسام اثرپذیر اثر می‌گذارد و حال به این قسم سوم نفوس و صور می‌گویند و امکان وجود این اقسام یاد شده در عقل می‌باشد اما اثبات وجودشان نیاز به برهان و دلیل دارد. بله اجسامی که به کمک حواس دارای وجود آشکار و روشن می‌باشند، این اجسام بنفسه و خود به خود محسوس نبوده بلکه به صورت ظاهری‌اش و صفاتش، اعم از رنگ و شکل (هیأت) و نحوه قرار گرفتنش و... وجودش روشن و آشکار می‌باشد و اما در مورد نفوس و صور، پس (حرکات اجسام و حفظ حقایق اجسام) بر آن‌ها دلالت دارد؛ و اما در مورد عقول مجرد (پس تحریکات نفوس و شوق و اشتیاق) بر آن‌ها دلالت دارد» (شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۶۱). در بیان یاد شده، ملاصدرا از موجودات جوهریه بحث می‌کند. وی هر کدام از جسم، نفس و

عقل را به عنوان موجودی جوهری و مستقل نام برده، اثبات وجود آن‌ها را به لحاظ نحوه تأثیر و تأثرشان با یکدیگر مورد ارزیابی قرار می‌دهد. وی تشخیص وجود اجسام را به وسیله حس ظاهری ارزیابی می‌کند و در ادامه بیان می‌دارد که اگر جسم دارای حرکت است، به دلیل وجود نفسی است در این جسم و اگر نفس حرکت و شوقی دارد این نیز به دلیل وجود عقلی است که سبب این حرکت و شوق می‌شود و مسلم است که این سه جوهر - جسم، نفس، عقل - نمی‌توانند در طول هم قرار داشته باشند، زیرا بیان نحوه تأثیر و تأثر از اساس با مسأله طولی بودن منافات دارد. به عبارت دیگر اگر قائل شویم که ملاصدرا برای عقل در انسان مرتبه‌ای طولی در نظر دارد، حال این مرتبه طولی نفس در واقع خود نفس است که به این مرتبه رسیده است و دیگر صحبت از این که این مرتبه بر نفس تأثیر می‌گذارد، نادرست است.

نکته مهم شباهت نظریه مرحوم آخوند(ملاصدرا) با ارسطو است، هم ارسطو هم ملاصدرا قائل به تمایز بین نفس و این عقل وارد شده به بدن هستند. در بحث کارکرد نفس و عقل فعال نیز نظریه صدرایی با ارسطو هماهنگ است، ارسطو معتقد بود انسان دارای دو گونه عقل است: یک: عقل منفعل که ارسطو آن را جزئی از نفس مطرح می‌کند و دوم: عقل فعال که به اعتقاد ارسطو - این عقل فعال - از بیرون وارد بدن می‌شود و کارش ایجاد معلومات در انسان، از طریق عقل منفعل می‌باشد که این عقل منفعل، جزئی از نفس است. کاپلستون در توضیح عملکرد این عقل فعال چنین توضیح می‌دهد: «به اعتقاد ارسطو این عقل که به بدن وارد شده است به یک اصل بالقوه نیازمند است - یک لوح نانوشته - که بتواند بر آن، صور را منطبق سازد و بدین سان ما تمایز بین عقل فعال (نوس پویتیکوس) و عقل منفعل (نوس پایتیکوس) را به دست می‌آوریم».

قابل ذکر است صدر المتألهین نیز کار عقل فعال را همینگونه می‌داند یعنی: عقل فعال کارش این است که این اصل بالقوه را که ارسطو عقل بالقوه می‌داند به بالفعل تبدیل کند(دفتری، ۱۳۹۱ش: ۲۰) لذا می‌نویسد: «همانا نفس انسان در ابتدای خلقت، نسبت به کمال عقلی و وجود مفارقی حالت بالقوه بودن دارد و اگرچه این نفس نسبت به جسم طبیعی از جهت بعضی از افعالش حالت بالفعل بودن در صورت کمالی خودش دارد و سپس همین نفس به تدریج در تصویر حقایق و افاده علوم و تدوین مسائل و

تربیت سیاسات اساسی، امر عقلی بالفعل می‌گردد و هر زمان که چیزی از محدوده قوه به محدوده فعل برسد- یعنی از بالقوه بودن خارج شود و به بالفعل برسد- حال آن چیز در این حالت نیازمند به یک نیروی است که او را از حالت بالقوه بودن خارج کند و به بالفعل برساند و آن نیرو خود به حدی از کمال عقلی برخوردار باشد که دیگر نیازی به نیروی دیگر نباشد پس در این صورت، امر به بی نهایت پیش نمی‌رود و تسلسل انجام نمی‌پذیرد، بلکه در اینجا این نیرو به فیض علوی منتهی شده و به نور الهی متصل می‌گردد. و حال این نیرو، موجود کامل بوده و فعلیت تمام در نفوس داشته و این نیرو و موجود از هر نقص و کمبود و قوه‌ای مقدس و پاک می‌باشند. پس این نیرو و این موجود است که همه موجودات از جمله نفس انسان را از محدوده قوه خارج می‌کند و به محدوده فعلیت می‌رساند» (شیرازی، ۱۳۶۰ش: ۲۴۶-۲۴۵).

ملاصدرا بیان می‌دارد که نفس انسان در کودکی از حیث کمالات عقلی بالقوه است، اما سپس این قوه به فعلیت می‌رسد و این نیز- یعنی: نفس از قوه خارج شود و به فعلیت برسد- به کمک امر دیگری است که باید کمال عقلی، جزء ذاتش- یعنی: جزء ذات آن امر دیگر- باشد، کمالی که از نقص منزّه می‌شود تا بتواند نفس را از حد قوه به فعلیت برساند.

در جای دیگر ملاصدرا به صراحت بیان می‌دارد که عقل فعال حقایق را از جانب خدای متعال به عقل منفعل الهام می‌کند (دفتری، ۱۳۹۱ش: ۲۰) و حدس و الهام خود تقسیم می‌شود به چیزی که بنا بر سبب افاده برای او و آن همان مشاهده فرشته الهام‌بخش نسبت به حقایق از جانب خداوند و آن همان عقل فعال که الهام‌بخش برای علوم در عقل منفعل می‌باشد همراه او مطلع است و به چیزی که بر علیه او مطلع است تقسیم می‌شود. خلاصه اینکه قسم دوم که حدس و الهام نامیده می‌شود، خود، به دو نوع تقسیم می‌شود که یک نوع آن همان عقلی است که الهام بخش علوم و حقایق از جانب خداوند، آن هم از طریق عقل منفعل به نفس می‌باشد و این عقل همیشه همراه با عقل منفعل است و دائماً افاده می‌کند و مفید برای او می‌باشد. در واقع این عقل، طلوع کننده با او (با عقل منفعل) است، یعنی افاضه عقل فعال به نفس از طریق این عقل منفعل است. و اما نوع دوم عقلی است که همراه عقل منفعل نبوده و طلوع کننده با او نیست بلکه این

عقل نه به نفع او بلکه به ضرر او و بر علیه او می‌باشد و در اینجا عقل فعال بدون وساطت عقل منفعل به نفس افاضه می‌کند» (شیرازی، ۱۳۶۰ش: ۳۴۹). بنابراین به باور ملاصدرا نیز این عقل فعال است که علوم و حقایق را به نفس - از طریق عقل منفعل - الهام می‌کند.

نتیجه بحث

از مجموع آنچه بیان شد از دیدگاه ارسطو انسان دارای بخش عقلانی است و او این بخش را به دو قسم یعنی عقل فعال و عقل منفعل تقسیم می‌کند. ایشان عقل فعال را چیزی سواى از نفس تلقی کرده اما درباره عقل منفعل آن را یکی از اجزای نفس می‌شمارد که تحت الهامات عقل فعال، معلوماتی را به دست می‌آورد. فلذا به نظر ارسطو عقل فعال چیزی غیر از نفس است. استفاده از الفاظی همچون بالذات فعل بودن، مفارق و غیر منفعل و عاری از اختلاط، از خارج به بدن وارد شدن، موجودی ازلی و ابدی و الفاظی مشابه، این مطلب را القا می‌کنند که مراد ارسطو از عقل فعال چیزی جدا و مستقل از نفس و بدن است. ملاصدرا نیز در این خصوص بیان داشته که این عقل فعال است که علوم و حقایق را از جانب خدای متعال به نفس - از طریق عقل منفعل - الهام می‌کند. لذا نتیجه می‌گیریم که مسأله عقل فعال نزد ملاصدرا با عقل فعال ارسطویی کاملاً هماهنگ است، به علاوه نتایج قابل استحصال در بحث عقل فعال ارسطویی که مسأله تعدد نفس و روح یکی از آن نتایج است در نظرات ملاصدرا نیز قابل پذیرش خواهد بود.

اینجانب در پایان مراتب قدردانی خود را از حمایت دانشگاه صنعتی نوشیروانی بابل از اعتبار پژوهشی شماره ۳۹۵/۹۷-۳۷۰ BNUT/ اعلام می‌دارم.

کتابنامه

- ابن زکریا، احمد بن فارس. ۱۴۴۰ق، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق: عبدالله محمد هارون، قم: مکتب الاعلام اسلامي.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. بی تا، **لسان العرب**، بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ارسطو. ۱۳۸۰ش، **متافیزیک**، ترجمه: شرف الدین خراسانی، تهران: نشر حکمت.
- ارسطو. ۱۳۸۴ش، **مابعدالطبیعه**، ترجمه: محمدحسین لطفی تبریزی، تهران: انتشارات حکمت.
- ارسطو. ۱۳۸۹ش، **درباره نفس**، ترجمه: علیمراد داوودی، تهران: نشر حکمت.
- اکبری، رضا. ۱۳۸۲ش، **جاودانگی**، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- پهلوانیان، احمد. ۱۳۸۷ش، **رابطه نفس و بدن از نظر ملاصدرا**، چاپ اول، حوزه علمیه قم: نشر مؤسسه بوستان کتاب.
- دهخدا، علی اکبر. ۱۳۷۳ش، **لغتنامه دهخدا**، چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- شیرازی، صدرالدین محمد. ۱۳۶۰ش، **الشواهد الربوبية**، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شیرازی، صدرالدین محمد. ۱۴۱۰ق، **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۹۰ش، **ترجمه تفسیر المیزان**، مترجم: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، تهران: کانون انتشارات محمدی.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. ۱۴۲۰ق، **القاموس المحیط**، چاپ دوم، بیروت: بی نا.
- قریشی، سیدعلی اکبر. ۱۳۷۱ش، **قاموس قرآن**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- کاپلستون، فردریک چارلز. ۱۳۸۴ش، **تاریخ فلسفه**، تهران: انتشارات حکمت.
- مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۴ش، **تفسیر نمونه**، چاپ اول، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- یونگ، اسی. ۱۳۸۷ش، **پرسش‌های بنیادین فلسفه**، ترجمه: سیدمحمد یوسف ثانی، تهران: انتشارات حکمت.

مقالات

- اکبریان، رضا و ابوالحسن غفاری. ۱۳۸۸ش، «جایگاه نفس در فلسفه ارسطو و ملاصدرا»، فصلنامه خردنامه، شماره ۵۶.
- دفتری، عبدالعزیز. ۱۳۹۱ش، «تعدد روح و نفس در نگاه ارسطو»، فصلنامه علمی- پژوهشی آئین حکمت، شماره ۱۲.

- دفتری، عبدالعزیز. ۱۳۹۲ش، «کاووشی در آرای صدرالمتألهین درباره تعدد نفس و روح»، فصلنامه ذهن، شماره ۵۳.
- رستمی جلیلیان، حسین. ۱۳۹۳ش، «مطالعه تطبیقی درباره تجرد نفس و بقای آن نزد ارسطو و ابن سینا»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۵۲.
- ممتحن، مهدی و محبوبه بهمنی. ۱۳۹۱ش، «بررسی تطبیقی اندیشه‌های علامه اقبال لاهوری و امیر الشعرا شوقی»، فصلنامه ادبیات تطبیقی، سال ششم، شماره ۲۴.

Bibliography

- Ibn Zakaria, Ahmad ibn Faris. 1440 AH ,Dictionary of Comparative Language, research: Abdullah Mohammad Haroon, Qom :Islamic Media School .
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram. No date ,Arabic Language, Beirut: Dar Al-Fekr for Printing, Publishing and Distribution .
- Aristotle. 2001, Metaphysics, translated by Sharafuddin Khorasani, Tehran: Hekmat Publishing. Aristotle. 2005, Metaphysics ,translated by Mohammad Hossein Lotfi Tabrizi, Tehran: Hekmat Publications .
- Aristotle. 2010, About the spirit, translated by Alimorad Davoodi, Tehran: Hekmat Publishing .
- Akbari, Reza 2003, Immortality, Qom: Institute of Bustan Ketab .
- Pahlavanian, Ahmad 2008, The relationship between spirit and body from Mulla Sadra's point of view, first edition, Qom seminary: published by Bustan Ketab Institute .
- Dehkhoda, Ali Akbar. 1994, Dehkhoda Dictionary, First Edition, Tehran: Tehran University Publishing and Printing Institute .
- Shirazi, Sadruddin Mohammad 1981, Al-Shawahid Al-Robubiyyah, second edition, Tehran: University Publishing Center .
- Shirazi, Sadruddin Mohammad 1410 AH, Al-Hekmat Al-Motaaliya Fi Al-Afsar Al-Aghliyat Al-Arba, Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi .
- Tabatabai, Mohammad Hussein 2011, translated by Tafsi Al-Mizan, translated by Seyed Mohammad Baqer Mousavi Hamedani ,Tehran: Mohammadi Publishing Center .
- Firuzabadi, Muhammad bin Yaqub. 1420 AH ,Al-Qamoos Al-Mohit, second edition, Beirut: Bina. Qureshi, Seyed Ali Akbar ,۱۹۹۲ Quran Dictionary, Tehran: Islamic Bookstore .
- Copleston, Frederick Charles. 2005, History of Philosophy, Tehran: Hekmat Publications .
- Makarem Shirazi, Nasser. 1995, Sample Interpretation, First Edition, Tehran: Islamic Bookstore .
- Jung, Asi. 2008, Fundamental Questions of Philosophy, translated by Seyed Mahmoud Yousef Thani, Tehran: Hekmat Publications.

Articles

- Akbarian, Reza and Abolhassan Ghaffari. 2009" ,The position of spirit in the philosophy of Aristotle and Mulla Sadra , "Kheradnameh Quarterly, No. 56 .
- Daftari, Abdul Aziz 2012" ,Multiplicity of soul and spirit in Aristotle's view , "Scientific-Research Quarterly of the Religion of Wisdom, No. 12 .

- Daftari, Abdul Aziz 2013" ,Exploring the views of Sadr al-Muta'allehin on the multiplicity of spirit and soul ,"Mind Quarterly, No. 53 .
- Rostami Jalilian, Hossein. 2014" ,A Comparative Study on the Abstraction of spirit and Its Survival by Aristotle and Ibn Sina ,"Quarterly Journal of Religious Thought, Shiraz University ,No. 52. Examiner, Mehdi and Mahboubeh Bahmani. 2012" ,Comparative study of the ideas of Allameh Iqbal Lahori and Amir al-Sho'ra Shoghi ,"Quarterly Journal of Comparative Literature, Year 6, No. 24.



A comparative study of the distinction and unity of soul and spirit in meanings and applications from the perspective of Aristotle and Molla Sadra

Hadi Razaghi Harikandaei: Assistant Professor, Noshirvani University of Technology Babol

razaghi@nit.ac.ir

Somayeh Jahanian Bahnamiri: Level 3 student of Al-Zahra seminary in Babol

hadi_11s@yahoo.com

Abstract

One of the important issues related to man and the dimensions of his existence is the issue of distinction and unity of soul and spirit. In the field of Islamic interpretation and philosophy, the issue of the multiplicity of soul and spirit has often been less raised because they consider these two as a single truth and use the spirit instead of soul and the soul instead of spirit and state that the spirit and the soul has a single meaning and therefore it has been used together in the words of commentators and elders. But philosophically, they are two different concepts in the sense that the spirit is an essence that is inherently abstract but in material action; That is, it performs its actions through material means; Unlike the soul, which is inherently and currently single; That is, just as it is not matter itself, it does not need material tools in its actions and activities. It is worth mentioning that knowing this matter is important because the differences between thinkers in issues such as abstraction, non-abstraction of spirit, occurrence of spirit and movement of spirit have occurred due to the lack of separation of these two truths.

Keywords : human, spirit, soul, abstract, essence.