

بررسی تأثیر نفس‌شناسی ابن‌سینا در آرای ویلیام اوورنی

سهراب حقیقت*

چکیده

از جمله پژوهش‌ها در عالم فلسفه، بررسی تأثیر و تأثر فلاسفه در یکدیگر است. با ترجمه کتاب ششم طبیعیات شفا به زبان لاتین، نفس‌شناسی ابن‌سینا مورد توجه فلاسفه مدرسی قرار گرفت. ویلیام اوورنی جزء فیلسوفانی است که از نفس‌شناسی ابن‌سینا تأثیر پذیرفته است؛ اما این تأثیرپذیری مغفول مانده است. می‌توان گفت نحوه مواجهه اوورنی با ابن‌سینا مسبب اصلی این غفلت است؛ چرا که این فیلسوف پارسی تأثیرپذیری خود را از ابن‌سینا یا اظهار نمی‌کند و مطالب وی را به خود نسبت می‌دهد یا اظهار کرده و بعداً به اگوستین نسبت داده شده است و یا تحریف می‌کند. ویلیام اوورنی تحت تأثیر ابن‌سینا برای توجیه خودآگاهی و اثبات وجود نفس و تغایر آن با بدن فرضیه انسان معلق را مطرح می‌کند؛ ولی آن را به خود نسبت می‌دهد. همچنین بیان ابن‌سینا را در تجرد نفس ذکر می‌کند؛ ولی این بحث امروزه به نظریه اگوستینی معروف شده است. در بحث بقای نفس، اوورنی نظریه ابن‌سینا را که به بقای فردی نفوس قائل است، تحریف و نظریه وحدت نفوس را به ابن‌سینا نسبت داده است نظریه‌ای که با تصور

* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران
(ac.haghighat@azaruniv.ac.ir)

مسیحیت از حیات اخروی ناسازگار بوده و در نتیجه، این تحریف منجر به مخالفت کلیسا با ترویج اندیشه ابن‌سینا شده است. بررسی نظریه اوورنی درباره نفس و احکامش و مقایسه آن با آرای ابن‌سینا با استفاده از روش تحلیلی - تطبیقی ساختار این پژوهش را تشکیل می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: نفس، خودآگاهی، تجرد، انسان معلق، بساطت، ابن‌سینا، ویلیام اوورنی.

بیان مسئله

شکی نیست که ظهور اندیشه‌های فلسفی در جهان مسیحیت حاصل ترجمه از زبان‌های عربی و یونانی است و بدون فهم نظام فلسفی ابن‌سینا، فهم فلسفه مسیحی از سده دوازدهم میلادی به بعد چه از حیث تکوین و تکمیل و چه از حیث اندیشه‌های فلسفی، عاری از دقت و به‌دوراز حقیقت است. به‌گونه‌ای که به اعتراف شماری از مورخان و اندیشمندان غربی، اگر این رویداد تاریخی - یعنی نهضت ترجمه عربی به لاتین - اتفاق نمی‌افتاد، چه‌بسا دنیای غرب هیچگاه با سرمایه عظیم دانش یونانی هم آشنا نمی‌شد (کلباسی اشتری، ۱۳۹۳: ۵۳). می‌توان گفت شهر تولدو (طلیطله) در اسپانیا، در قرن دوازدهم دارالترجمه آثار دانشمندان مسلمان و یهودی بود طوری که در سده‌های دوازدهم و سیزدهم کانون ترجمه از بغداد به تولدو تغییر یافت. فضای چندفرهنگی این شهر در اسپانیای اسلامی تحت حاکمیت شرعی اسقف اعظم تولدو محققان را از سراسر اروپا بعلاوه مدیترانه به‌سوی خود جلب کرد. مدرسه تولدو تأثیر فوق‌العاده‌ای بر زندگی فکری غرب داشته است، بلکه به معنای بازیافت فلسفه یونانی و اسلامی است (سارا روش، ۱۳۷۸: ۱۶۶-۶۷). مهم‌ترین و فعال‌ترین مرکز ترجمه را رابموند اول اسقف اعظم طلیطله (۱۱۲۶-۱۱۵۳) در سال ۱۱۳۰م در این شهر تأسیس کرد و شماری از دانشوران روزگار خود را که برخی به عربی و برخی به لاتینی تسلط داشتند، در این شهر گرد آورد. در این میان افرادی چون دومینیکوس گوندیسالینوس (حدود ۱۱۰۰-۱۱۹۰)، یوحنای اسپانیایی (دوران ترجمه ۱۱۵۳-۱۱۳۵)، ژرار کرمونایی (حدود ۱۱۱۴-۱۱۸۷) و... آثاری را از زبان عربی به‌ویژه فلسفه اسلامی و یهودی به زبان لاتین ترجمه کردند. ایشان معمولاً در گروه‌هایی دو نفره بسیاری از آثار یونانی و اسلامی را از عربی به لاتینی ترجمه کردند. در این میان غالباً یکی متن عربی را شفاهاً به زبان بومی (کاستیلی)،

و سپس دیگری این مطالب را به لاتینی برمی‌گرداند. یوحنا و گوندیسالینوس با همکاری شماری از آثار عربی را به لاتینی درآوردند. بدین‌سان که یوحنا این آثار را به زبان بومی ترجمه می‌کرد و گوندیسالینوس آن را به لاتینی برمی‌گرداند و خارج از تولدو، هنریکوس آریستیپوس (حدود ۱۱۰۵-۱۱۶۲) در سیسیل آثار فلسفی را مستقیماً از زبان یونانی به زبان لاتین ترجمه می‌کرد (Gilson, 1978:235؛ سارتن، ۲۵۳۵: ۱۲۴۶-۱۲۵۱؛ جواشون، ۱۹۵۰: ۹۲). در کل یهودیان ترجمه می‌کردند و مسیحیان به تهذیب و شکل‌دادن این ترجمه‌ها می‌پرداختند (کارا دو وو، ۱۳۶۱: ۸۲). البته که ترجمه‌ها غالباً تحت‌اللفظی بود و هرگاه معنای کلمه‌ای ناشناخته بود، عین همان کلمه را به حروف لاتینی می‌نوشتند. از این‌رو در قرن سیزدهم که مترجمان مهارت بیشتری در زبان عربی یافتند و نیز امکان استفاده مستقیم از آثار به زبان یونانی فراهم آمد، در بعضی از ترجمه‌های قبلی تجدیدنظر شد (کلباسی اشتری، ۱۳۹۳: ۵۸). گوندیسالینوس در نیمه دوم قرن دوازدهم با همکاری سایر مترجمان آثاری چون بخش‌هایی از شفا اعم از طبیعیات و مابعدالطبیعه، مقاصد الفلاسفه، سرچشمه حیات ابن جبرول و رساله‌های منسوب به فارابی و ابن اسحاق و... را به لاتین ترجمه کرد. در این میان الفن السادس طبیعیات شفا که درباره نفس است، تحت عنوان کتاب ششم طبیعیات^۱ به لاتین ترجمه شد. ترجمه کتاب ششم طبیعیات در جهان مسیحیت به «رساله درباره نفس» ابن‌سینا^۲ مشهور می‌شود. این ترجمه علاوه بر شهرت وی، به رواج علم النفس ابن‌سینایی در قرن دوازدهم میلادی در جهان مسیحیت منجر شد (لویی گارده، ۱۹۶۷: ۱۸۷). گوندیسالینوس علاوه بر ترجمه، خودش رساله‌هایی نیز تألیف کرد از جمله رساله «در باب فنا ناپذیری نفس»^۳ و رساله «درباره نفس»^۴ که لفظ به لفظ از ترجمه لاتینی کتاب ششم طبیعیات ابن‌سینا اقتباس شده و در واقع خلاصه روان‌شناسی ابن‌سینایی است (Gilson, Ibid, 238-39). ویلیام اوورنی^۵ (۱۱۸۰/۹۰-۱۲۴۹)، اسقف و استاد الهیات در کلیسا پاریس، در آثار خویش به‌ویژه رساله‌هایی که راجع به نفس نوشته است، از رساله گوندیسالینوس تأثیر زیادی می‌پذیرد. وجود نفس، استقلال نفس از بدن، فناپذیری نفس، وحدت نفس و... از جمله مباحثی است که اوورنی

-
1. liber sextus naturalium
 2. liber de anima
 3. de immortalita animae
 4. De Anima
 5. William of Auvergne

از رهگذر گوندیسالی‌نوس از این‌سینا به ارمغان برده و تحت‌تأثیر متافیزیک و علم النفس این‌سینایی قرار می‌گیرد.

۱. اهمیت ویلیام اوورنی

در اهمیت اوورنی همین بس که وی اولین متفکری است که در قرن سیزدهم میلادی فلسفه اسلامی و یونانی را با استفاده از ترجمه‌های لاتین به نحو نظام‌مند و جامع برای جهان مسیحیت مطرح می‌کند. استفاده مکرر اوورنی از عباراتی چون «پیروان ارسطو»^۱ (Auvergne, 2000: 53.129.155, ...; 2007: 203,215,250, ...)، «ارسطو و پیروانش یعنی فارابی، غزالی^۲، ابن‌سینا و افراد دیگر»^۳ (Idem, 2000: 176) «پیروان ارسطو و آن دسته از مسلمانانی که متخصص ارسطو هستند»^۴ (Ibid: 125) حاکی از تأثیرپذیری عمیق وی از فلاسفه مسلمان است. در حقیقت با ترجمه آثار فلاسفه مسلمان، مسیحیان جهان یونانی را کشف کرده و از این طریق با اولین تبیین فلسفی از طبیعت مواجه شدند. از طرف دیگر اوورنی از سال ۱۲۲۸ تا ۱۲۴۹ اسقف پاریس بود. ترویج فلسفه از سوی شخصیت کلیسایی آن هم زمانی که کلیسا با فلسفه مخالف بود، بر اهمیت فرد می‌افزاید. چرا که در اوایل قرن سیزدهم در دانشگاه تازه تأسیس پاریس تعارض بین فلسفه اسلامی و یونانی با الهیات مسیحی شکل می‌گیرد و پاپ گرگوری نهم در سال ۱۲۳۱ ممنوعیت آثار ترجمه شده را از سر می‌گیرد و گروهی را برای ارزیابی این آثار انتخاب می‌کند تا بتوانند در این آثار زمینه استفاده از فلسفه طبیعی را فراهم سازند. از جمله این افراد ویلیام اوورنی بود. اوورنی دانشکده گریز و الهی‌دان کلیسا بود وی تا سال ۱۲۲۸ شماس و از آن به بعد با انتصاب پاپ گرگوری نهم تا زمان فوتش یعنی سال ۱۲۴۹ اسقف پاریس بود (Gilson, 1978: 245). اوورنی با اظهار اینکه سخنان ارسطو هر جا مخالف حقیقت است، باید رد شود؛ اما وقتی که تشخیص دادیم درست می‌گوید باید پذیرفته و مورد دفاع قرار بگیرد، به انتشار فلسفه یونانی و اسلامی در جهان مسیحیت کمک شایانی کرد. ضمن اینکه ویلیام اوورنی

1. Sequaces Aristotelis

۲. ناگفته نماند غزالی را پیرو ارسطو خواندن از جانب اوورنی از آن روست که مقاصد الفلاسفه غزالی بدون مقدمه‌اش به لاتین ترجمه شده بود. به همین خاطر فلاسفه مسیحی غزالی را پیرو ارسطو می‌دانستند.

3. Aristoteles et sequaces ejus, videlicet Alpharabius, Algaxel et Avicenna et plures

4. Sequaces Aristotelis et qui famosiores fuerunt de gente arabum in disciplinis aristotelis

مانند مجموعه شفای ابن‌سینا، دانشنامه‌ای با عنوان تعلیم الهی و حکمت^۱ در سه بخش تألیف کرده است که مجموعاً هفت اثر وی را شامل می‌شود: درباره مبدأ اول^۲ (حدود ۱۲۲۳)، درباره جهان مخلوقات^۳ (حدود ۱۲۳۱-۴۰)، درباره نفس^۴ (حدود ۱۲۴۰)، چرا خدا انسان شد^۵، درباره ایمان و قوانین^۶، درباره آئین‌های مذهبی^۷ و درباره فضائل و اخلاقیات^۸ این دانشنامه را تشکیل می‌دهند. درباره فناپذیری نفس^۹، درباره خیر و شر^{۱۰} و درباره لطف الهی و اراده آزاد/ اختیار^{۱۱} سه اثر دیگر و خارج از این دانشنامه هستند (teske, 2006a: 15) همان‌طوری که ابن‌سینا سعی کرد دانش زمان خود را در مجموعه شفا ارائه دهد و ویلیام نیز مشابه این کار را در مجموعه تعلیم الهی و حکمت انجام داد. آخرین نکته در اهمیت ویلیام این است که در پژوهش‌های تطبیقی به‌ویژه در حوزه تأثیر فلسفه اسلامی در تکوین و تکمیل فلسفه مسیحی، معمولاً جایگاه فلسفه مسلمانان در شکل‌گیری فلسفه افرادی چون آلبرت کبیر و توماس آکوئیناس مورد بررسی قرار می‌گیرد و اشخاصی چون گوندیسالینوس و ویلیام اوورنی در تأثیرپذیری از فلسفه مسلمانان و نقش ایشان در انتقال این فلسفه به جهان مسیحیت در قرون دوازدهم و سیزدهم مورد غفلت قرار گرفته است؛ لذا پرداختن به این افراد تا حدی می‌تواند این کمبود را جبران کند.

۲. نفس‌شناسی ویلیام اوورنی

ابن‌سینا، البته تحت تأثیر فلاسفه‌ای چون فارابی، در علم النفس از سنت ارسطویی فراتر می‌رود. نفس‌شناسی ارسطو مبتنی بر طبیعیات وی به‌ویژه نظریه ماده و صورت است. اما ابن‌سینا با تمایز بین دو مقام «ذات نفس» و «فعل نفس» یا به تعبیر دیگر با تفکیک بین «النفس بما هی مدبره للبدن» و «النفس بما هی هی» نفس را علاوه بر اینکه در طبیعیات مورد بحث قرار می‌دهد، در مابعدالطبیعه

1. Magisterium divina et sapientiale
2. De trinitate
3. De universo creaturarum
4. de anima
5. Cur Deus homo
6. De fide et legibus
7. De sacramentis
8. De virtutibus et moribus
9. De immortalitate animae
10. De bono et malo
11. De gratia et libero arbitrio

نیز به‌عنوان مسئله فلسفی به‌تفصیل مطرح می‌کند. به‌طور کلی می‌توان گفت مباحث مابعدالطبیعی ابن‌سینا درباره نفس در آثار ارسطو بی‌سابقه هستند از این‌حیث ابن‌سینا را باید جزء بنیان‌گذاران نفس‌شناسی فلسفی دانست. می‌توان گفت ویلیام اوورنی در سراسر علم النفس خود تحت‌تأثیر ابن‌سینا است هر چند در مواردی با ابن‌سینا مخالفت می‌کند؛ ولی ساختار نفس‌شناسی وی از اثبات وجود نفس تا تعریف نفس و خلود و فناپذیری آن در چارچوب علم النفس ابن‌سینا می‌گنجد. به‌طور کلی می‌توان گفت دو اصل از نفس‌شناسی ابن‌سینا در نفس‌شناسی ویلیام اوورنی تأثیر شگرفی داشته است اصل اول تمایز بین دو مقام «نفس از آن حیث که نفس است» (النفس بما هی هی) و «نفس از آن حیث که مدبر بدن است» (النفس بما هی مدبرة للبدن) و اصل دوم بیان ابن‌سینا درباره انسان معلق. تأثیرپذیری ویلیام در این دو اصل به‌اجمال مطرح شده و با ابن‌سینا مقایسه می‌گردد.

۱.۲. تعریف نفس و تمایز دو حیثیت نفس

همان‌طوری که گفته شد ابن‌سینا با تمایز بین «النفس بما هی مدبرة للبدن» و «النفس بما هی هی» نفس را علاوه بر اینکه در طبیعیات مورد بحث قرار می‌دهد، در مابعدالطبیعه نیز به‌عنوان مسئله فلسفی به‌تفصیل مطرح می‌کند، تمایزی که در ارسطو مطرح نشده است. از این‌رو تعریف وی از نفس با تعریف ارسطو متفاوت می‌نماید. ارسطو در تعریف نفس از کمال اول و صورت جوهری استفاده می‌کند. مثلاً می‌گوید «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است» (۱۳۶۹: ۴۱۲ ب) نفس جوهری است به معنی صورت (همان). اما وی این کمال اول را چیزی «از بدن» و «در بدن» می‌داند و صرفاً به تمایز منطقی نفس و بدن قائل است نه تمایز وجودی و متافیزیکی (همان، ۴۱۴ الف) ولی ابن‌سینا با تفکیک بین دو مقام ذات و مقام فعل نفس یا تمایز بین حیث نفسی و حیث اضافی نفس متفاوت از ارسطو اندیشیده و از این‌حیث ویلیام اوورنی را تحت‌تأثیر قرار داده است. ابن‌سینا در آثار خود، همانند ارسطو، در تعریف نفس جوهری‌ات، صورت بودن و کمال بودن را برای نفس می‌پذیرد، اما هم در معنای صورت و هم در معنای کمال، متفاوت با ارسطو سخن می‌اندیشد. در واقع ابن‌سینا به دلیل تمایز دو مقام ذات و مقام فعل، کمال را بر صورت ترجیح می‌دهد. وی معتقد است تعریف نفس به کمال بهتر است؛ زیرا هر صورتی کمال است، اما هر کمالی صورت نیست مثلاً سلطان کمال شهر است، اما صورت آن نیست بنابراین،

کمال‌های مفارق (مثل نفس) در حقیقت صورت ماده و فی‌الماده نیستند؛ زیرا صورت منطقی در ماده و قائم به آن است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۷؛ ۱۳۹۴: ۹). نکته مهم این است که علاوه بر ترجیح کمال بر صورت، ویژگی «با بدن» (مع البدن، مع المادة) بودن نفس را جانشین ویژگی «در بدن» (فی المادة) بودن می‌کند. چرا که «در بدن بودن» مستلزم جسمانیت و انطباق نفس در بدن و عدم خلود آن است اما «با بدن بودن» با استقلال و تعلق نفس به بدن و خلود آن سازگار است. ضمن اینکه شکی نیست که ابن‌سینا به‌عنوان فیلسوف دین‌دار دغدغه جاودانگی نفس را داشته و آن را مع البدن در نظر می‌گیرد. می‌توان گفت ابن‌سینا با تحول در تعریف نفس در واقع از تحلیل منطقی و طبیعی نفس به تحلیل فلسفی گذر می‌کند.

دقیقاً همین جاست که ویلیام اوورنی تحت تأثیر ابن‌سینا قرار می‌گیرد. البته ویلیام اوورنی معمولاً زمانی نام ابن‌سینا را ذکر می‌کند که بخواهد وی را رد کند؛ اما جایی که در تأیید ابن‌سینا یا تحت تأثیر وی مطلبی را می‌گوید به‌ندرت نام ابن‌سینا را ذکر می‌کند (teske, 2006a: 232-237). در هر حال وی مانند ابن‌سینا معتقد است که فلسفه طبیعی (طبیعیات) به‌تنهایی نمی‌تواند تمام مسائل پیرامون نفس را شامل شود؛ بلکه مسائلی درباره نفس وجود دارد که فراتر از طبیعیات و هر نوع امر طبیعی است و باید در علم بالاتر یعنی مابعدالطبیعه مطرح شوند (Auvergne, 2000: 41). در تعریف نفس، گرچه ویلیام این رساله را با تعریف ارسطو از نفس به‌عنوان کمال اول جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است، آغاز می‌کند؛ اما آن را تعریف کلی برای تمام نفوس نه صرفاً نفس انسانی دانسته و در عین حال مولفه‌های تعریف ارسطو از جمله جسم طبیعی و حیات بالقوه را ناکافی می‌داند و تفسیر دینی از آنها ارائه می‌دهد. به نظر وی «بالقوه داشتن حیات» را نمی‌توان به‌درستی درک کرد مگر در مورد بدنی که پس از مرگ موجود زنده باقی می‌ماند. زیرا نمی‌توان گفت که یک انسان یا موجود زنده دارای حیات بالقوه است، چرا که حیات برای آن ضروری است؛ لذا باید گفت بدنی که ارسطو از حیات بالقوه آن صحبت می‌کند، بدنی است که بعد از مرگ باقی می‌ماند (Ibid: 43-44). اوورنی بعد از واکاوی و تفسیر دینی نظریه ارسطو، در تحلیل فلسفی نفس در مقام تعریف آن به‌شدت تحت تأثیر ابن‌سینا است و با تمسک به نظریه ابن‌سینا و همچنین با طرح ضرورت حیات اخروی بر کمال بودن نفس تا صورت بودن آن نسبت به بدن تأکید می‌کند. به نظر وی نفس کمال ذاتی بدن است که جزء آن بوده و با ماده

اول آن را ساخته و تشکیل می‌دهد (Ibid: 45). از این‌رو می‌توان گفت اوورنی با تمسک به آرای ابن‌سینا تحلیل فلسفی نفس را به نگاه طبیعی ارسطویی ترجیح می‌دهد. همین تحول در علم النفس فلاسفه بعد از اوورنی نیز تأثیر می‌گذارد.

۲.۲. ویلیام اوورنی و «انسان معلق» ابن‌سینا

از جمله راه‌های ابن‌سینا برای اثبات وجود نفس طرح «فرضیه انسان معلق» است. در مقابل سایر براهین، می‌توان این بیان ابن‌سینا را غیراستدلالی یا طریق شهودی نامید که در آثار متعدد خود به آن اشاره می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۳ و ۲۲۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۹۲). حقیقتاً فرضیه انسان معلق در فلسفه مسیحی سرنوشت عجیبی داشته و با تقریرهای متفاوتی مواجه شده است حتی می‌توان رد پای آن را در کوگیوتوی دکارت یافت. عناوینی چون انسان شناور^۱، انسان پرنده^۲، انسان معلق^۳ و در زبان عربی الرجل الطائر که توسط فلاسفه به کار رفته است، صرفاً عنوان نیستند؛ بلکه حاکی از تصورات متفاوت درباره این راه شهودی و در نتیجه تقریرهای متفاوت از آن است. به‌طور کلی در قرن سیزدهم میلادی بحث خودآگاهی رواج داشت با این تفاوت که در نیمه اول این قرن رابطه بین فعالیت‌های شناختی و خودآگاهی مطرح بود؛ ولی در نیمه دوم ارتباط بین فعالیت‌های بدنی و خودآگاهی مور تأکید قرار گرفت. ویلیام اوورنی از جمله فلاسفه‌ای است که با استفاده از ترجمه و تألیف‌های گون‌دیسالینوس در نفس‌شناسی، تقریری از «انسان معلق در هوا» ارائه می‌دهد. نزد اوورنی انسان معلق در هوا گرچه هیچ چیزی خارج از خود را ادراک نمی‌کند؛ ولی فعالیت‌های شناختی دارد که از طریق آنها به خودآگاهی می‌رسد. وی از بیان ابن‌سینا درباره انسان معلق در بحث خودآگاهی نفس و اثبات وجود آن، تغایر نفس و بدن، بساطت، تجرد، بقا و خلود آن بهره‌وافی می‌برد. ویلیام از استدلال^۴ معروف ابن‌سینا یعنی انسان معلق در هوا چندین

1. floating man
2. flying man
3. suspended man

۴. شایان‌ذکر است که ابن‌سینا انسان معلق را به‌عنوان یک استدلال به معنای دقیق آن که در چارچوب علم حصولی قرار دارد، در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه بیان وی بیان اشاری مبتنی بر علم حضوری است که به ما کمک می‌کند تا حقیقتی را بدون توسل به اثبات بیابیم. اما فلاسفه لاتین اغلب به آن نقش معرفت‌شناختی قوی‌تری بخشیده و آن را به‌عنوان یک استدلال لحاظ کرده‌اند.

بار استفاده می‌کند. البته به تاسی از مترجمان لاتین، استدلال ابن‌سینا را انسان پرنده^۱ می‌نامد که این بی‌دقتی در ترجمه، تقریر برهان را متفاوت می‌کند. تقریر ویلیام اوورنی از انسان معلق در هوا چنین است که اگر انسانی را با صورت پوشیده^۲ معلق در هوا فرض کنیم و هیچ حسی نداشته و از هیچ حسی استفاده نکرده باشد بی‌شک این امکان وجود دارد که این انسان فکر می‌کند و می‌فهمد. در این صورت چنین فردی خواهد دانست که می‌اندیشد و می‌فهمد و می‌داند که وجود دارد (Auvergne, 2000: 91). تقریر اوورنی از افعال نفس آغاز تا آگاهی از خود ادامه دارد؛ اما از انسان معلق به‌عنوان مکانیسمی جهت اثبات اینکه نفس غیر از بدن است و جوهر جسمانی نیست، استفاده می‌کند.

۳.۲. اثبات وجود نفس و انسان معلق

اوورنی در رساله نفس^۳ دو بار انسان معلق ابن‌سینا را مطرح می‌کند. بار اول برای اثبات جسمانی نبودن نفس و بار دوم در باب رابطه نفس و بدن و اینکه نفس بخشی از حقیقت انسان نیست؛ بلکه کل حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد. حتی همان‌طوری که در بحث بساطت نفس می‌آید وی بدون اشاره به انسان معلق اما کاملاً باتکیه بر آن بساطت نفس را اثبات می‌کند. نکته اصلی این است که ابن‌سینا انسان معلق را در مرحله اول برای اثبات وجود نفس ارائه می‌دهد؛ اما اوورنی در بخش چهارم از فصل اول رساله درباره نفس که به اثبات وجود نفس می‌پردازد، هیچ اشاره‌ای به انسان معلق ندارد؛ ولی به نظر می‌رسد تحلیل و اثبات وی کاملاً بر خودآگاهی ناشی از بیان ابن‌سینا در فرضیه انسان معلق متکی است و چه‌بسا این برهان را به خود نسبت می‌دهد (محمود الخضیری، ۱۹۸۶: ۱۵۸). خلاصه بیان وی در اثبات وجود نفس چنین است: امکان ندارد انسان بداند که نفسش وجود ندارد در غیر این صورت یعنی اگر برایش ممکن باشد که بداند نفسش وجود ندارد حتماً نسبت به این دانسته خود آگاهی دارد. این علم و آگاهی برایش حاضر است؛ ولی بدون شک می‌داند که علم و آگاهی فقط در آن امری که می‌فهمد، وجود دارد و به‌یقین معتقد است که نه بدنش و نه قسمتی از بدن او نمی‌فهمد. پس، او می‌داند که چیزی در او هست

1. homo volans/ flying man

2. face covered

3. de anima

که غیر از بدن بوده و موضوع این علم و آگاهی است و این همان نفس است (Auvergne, 50-51: 2000). همان‌طوری که مشخص است خودآگاهی بنیاد این برهان است مسئله‌ای که در انسان معلق ابن‌سینا موج می‌زند البته شاید بتوان گفت مایه‌های اگوستینی نیز در تکوین و تکمیل استدلال اوورنی مؤثر بوده است.

۴.۲. تغایر نفس و بدن با استفاده از برهان مبتنی بر فرض انسان معلق

بر خلاف ابن‌سینا که از فرضیه «انسان معلق» در گام اول جهت اثبات وجود نفس و سپس برای تغایر آن با بدن و غیر جسمانی بودن نفس استفاده کرد، ویلیام در قسمت سیزدهم از رساله درباره نفس خود، تلاش می‌کند که نه وجود نفس بلکه تغایر نفس از بدن، تجرد و روحانیت نفس ناطقه را با استفاده از بیان یا آزمایش فکری ابن‌سینا اثبات کند. ویلیام به طور مفصل از تغایر نفس و بدن صحبت می‌کند و نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که نه تنها نفس ناطقه حتی نفس نباتی و حیوانی نیز متمایز از بدن هستند. وی در این بحث به‌مانند سایر مباحث از برهان مبتنی بر فرض انسان معلق در هوا استفاده می‌کند. برهان وی در اثبات تغایر نفس از بدن چنین است اگر انسانی را با صورت پوشیده معلق در هوا فرض کنیم و هیچ حسی نداشته و از هیچ حسی استفاده نکرده باشد بی شک این امکان وجود دارد که این انسان فکر می‌کند و می‌فهمد. در این صورت چنین فردی خواهد دانست که می‌اندیشد و می‌فهمد و می‌داند که وجود دارد (نفس) و اگر از خود بپرسد که آیا بدن دارد، بدون شک خواهد گفت بدنی ندارد و به همان شیوه او تک‌تک اعضای بدنی خود را منکر خواهد شد... او اذعان خواهد کرد که وجود دارد و درعین حال انکار خواهد کرد که بدنی دارد. آنچه اذعان می‌کند غیر از آن چیزی است که انکار می‌کند. پس ضرورتاً وجودی که ادراک می‌کند غیر از بدن است در نتیجه نفس غیر از بدن است (Ibid: 91). ابن‌سینا در کتاب نفس شفا دو بیان مشابه راجع به انسان معلق دارد در مقاله اول وجود نفس، جوهری‌ات نفس و تجرد نفس را از آن استنتاج می‌کند و در مقاله پنجم بنا به اقتضای بحث وحدانیت نفس و همچنین تجرد آن را به دست می‌آورد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۳ و ۲۲۵). تقریر اوورنی از انسان معلق و استفاده از آن برای اثبات تغایر نفس از بدن تقریباً با بیان ابن‌سینا در مقاله اول یکی است (همان: ۱۳) اما درعین حال با آن تفاوت‌های ظاهری و لفظی دارد.

۲.۵. بساطت نفس و انسان معلق

ویلیام با تأمل در فرضیه انسان معلق در هوا و خودآگاهی ناشی از این فرضیه، به لوازم این نظریه می‌پردازد. بساطت نفس از جمله مواردی است که ویلیام تحت‌تأثیر بیان ابن‌سینا در بحث خودآگاهی مطرح می‌کند. در حقیقت وی با استفاده از انسان معلق و خودآگاهی انسان از بساطت و عدم انقسام علم، به بساطت نفس دست می‌یابد. به نظر ویلیام، انسان معلق خودآگاهی دارد و به این خودآگاهی نیز علم و شعور دارد حال این علم و شعور یا در کل نفس است یا در جزء نفس. در حالت دوم لازم می‌آید که نفس فقط به آن جزء از نفس و خودآگاهی مربوط به آن بخش علم داشته باشد نه کل نفس و خودآگاهی آن. در این صورت نمی‌توان از این‌همانی (او اوست) بی‌هیچ قید و شرطی صحبت کرد حال آنکه با وجدان و به نحو ضروری می‌یابیم که هر انسانی خود را مطلق و بدون هیچ قید و شرطی می‌یابد و این‌طور نیست که جزئی از خود را بفهمد و جزئی را نفهمد؛ بلکه کل خود را می‌فهمد؛ لذا علم و آگاهی جزء نداشته و غیرقابل تقسیم است. حال که علم بسیط است ضرورتاً موضوع آن نیز جزء نداشته و بسیط می‌باشد و به همین دلیل غیرجسمانی است (84-83: 2000). در واقع نزد ویلیام اگر علم بسیط نباشد آنگاه خودآگاهی شکل نمی‌گیرد حال آنکه خودآگاهی امری ضروری و وجدانی است پس علم بسیط است. در نتیجه موضوع علم نیز یعنی نفس باید بسیط باشد. کاملاً آشکار است که تمام استدلال وی بر بساطت نفس حاصل تحلیل وی از انسان معلق ابن‌سینا می‌باشد. البته باید گفت بیان دوم ابن‌سینا که در مقاله پنجم مطرح شده است، مأخذ برهان اوورنی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۲۲۵). ناگفته نماند ویلیام در بحث بساطت، در صدد نفی نظریه اگوستینی ترکیب از ماده و صورت^۱ است و گرنه مانند ابن‌سینا و تحت‌تأثیر وی، ترکیب نفس از وجود و ماهیت را البته باتکیه بر زبان بوئتیوسی «آنچه هست»^۲ و «آنچه به واسطه آن هست»^۳ می‌پذیرد.

1. hylomorphism

2. id quod est

3. quo est

۲.۶. نفس به‌مثابه حقیقت انسان و انسان معلق

اوورنی در جای دیگر دوباره از انسان معلق ابن‌سینا استفاده می‌کند. اوورنی می‌گوید: که اگر کتاب ابن‌سینا یعنی درباره نفس را ببینید به‌وضوح می‌خوانید که انسان بدون استفاده از هیچ حس بدنی و صرفاً با تفکر در خودش یا وجودش پی می‌برد که امری است روحانی و هیچ بدنی ندارد. انسان متفکر در خودش، در آن حال می‌یابد که بدن بخشی از وجود او نیست؛ لذا او در می‌یابد که نفس تمام وجود یا کل حقیقت او است (2000: 141). این بیان اوورنی همان بیان ابن‌سینا در فصل هفتم از مقاله پنجم است. البته بیان ابن‌سینا به‌قدری جامع است که می‌توان احکام و احوالات نفس از وجود نفس گرفته تا مجرد آن، تغیر آن با بدن وحدانیت و بساطت نفس را از آن استنتاج کرد (۱۴۰۵: ۲۲۵-۲۲۶). تفاوت بیان اوورنی با ابن‌سینا در این است که اوورنی مطلب ابن‌سینا را شکافته و هر بحث را صورت مستقل و به اقتضای بحث کار گرفته است البته در برخی موارد از ذکر نام ابن‌سینا خودداری می‌کند.

۲.۷. مجرد نفس و تمایز دو حیثیت نفس

همان‌طوری که گفته شد ویلیام تحت‌تأثیر ابن‌سینا در تحلیل تعریف ارسطویی از نفس از چارچوب نفس‌شناسی ارسطو فراتر رفته و نفس را به‌عنوان جوهر مستقل از بدن مطرح می‌کند. لازمه این تفکر، عدم انطباق نفس در بدن و در نتیجه مجرد آن است. برهان وی بر مجرد نفس همان تحلیل اندیشیدن به‌عنوان مشخصه نفس و همچنین بساطت نفس می‌باشد (2000: 70-72; 83-84) اوورنی معتقد است که وقتی به کتاب «درباره نفس» ابن‌سینا نگاه می‌کنید، به‌وضوح در آن خواهید خواند که یک انسان، بدون استفاده از هیچ حس بدنی، بلکه با فکرکردن به خود یا وجودش، می‌پذیرد که او فقط روحانی است و جسمی ندارد (Ibid: 141) این بیان اوورنی در مجرد نفس کاملاً مبتنی بر فرضیه انسان معلق در هوا است. از طرف دیگر ابن‌سینا بی‌نیازی نفس از به‌کارگیری ابزار و آلات جسمانی را برای تعقل و ادراک معقولات جهت اثبات مجرد نفس عاقله مطرح کرده است. همچنین از بساطت نفس نیز در راستای اثبات مجرد نفس استفاده کرده است (۱۴۰۵: ۱۹۶-۱۸۷). اساساً نفس به‌عنوان امری که عین آگاهی است محصول نفس‌شناسی فلسفی بوده و در نفس‌شناسی طبیعی ارسطو سابقه ندارد. علاوه بر آن همان‌طوری که گفته شد نفس

به‌مثابه عین آگاهی مبتنی بر بیان فرضی ابن‌سینا با عنوان انسان معلق در هوا است. تمام اینها در نفس‌شناسی ویلیام اوورنی حضور دارند؛ اما متأسفانه در پژوهش‌های تاریخ فلسفه مسائلی چون تجرد نفس به تأثیرات اگوستینی در ویلیام اوورنی مشهور شده است.

۲.۸. فنا‌ناپذیری نفس و تمایز دو حیثیت نفس

ویلیام براهین کلامی متعددی در اثبات بقای نفس مطرح می‌کند. او معتقد است این ادعای نادرست که نفس به طور طبیعی از بین می‌رود مبنای اخلاق و همه ادیان را ویران می‌کند چون صاحبان چنین ادعای نادرست هیچ انگیزه‌ای برای اخلاقی بودن و تکریم خداوند ندارند (Auvergne, 1991: 23; 2000: 265)؛ لذا برای وی بقای نفس اهمیت وافری دارد. اما برهان فلسفی مربوط به بحث ما که تحت تأثیر ابن‌سینا مطرح شده است برهان مبتنی بر جوهری‌ات نفس است. در حقیقت ویلیام به‌عنوان دین‌دار مسیحی برای توجیه خلود و جاودانگی نفس از نظریه صورت‌انگاری نفس ارسطو فاصله می‌گیرد و نظریه ابن‌سینا را اختیار می‌کند. همان‌طوری که گفته شد در چارچوب نفس‌شناسی ارسطو نمی‌توان از بقای نفس صحبت کرد به همین خاطر شارحان مسلمان همچون ابن‌سینا برای رهایی از این مشکل بین نفس به‌مثابه صورت با نفس به‌عنوان جوهر که به استقلال نفس از بدن منجر می‌شود، تمایز قائل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۵-۹). به‌عبارت‌دیگر تفکیک بین نفس در مقام ذات و نفس در مقام فعل از ابتکارات فلاسفه مسلمان است. ویلیام نیز برای تبیین بقای نفس، نفس را صرفاً به‌عنوان صورت بدن نمی‌داند؛ بلکه تحت تأثیر ابن‌سینا نفس را علاوه بر صورت، به‌عنوان جوهر مستقل و مدبر بدن نیز مورد بحث قرار می‌دهد هر چند در کیفیت خلود متفاوت از ابن‌سینا می‌اندیشد (Marenbon, 1987: 110).

ویلیام در اثبات فنا‌ناپذیری نفس چنین استدلال می‌کند: نفس در وجود خود به بدن وابسته نیست؛ بلکه به‌عنوان جوهر روحانی از استقلال وجودی برخوردار است؛ بنابراین زوال بدن مستلزم عدم وجود نفس نیست. استقلال نفس ناطقه از بدن به این دلیل است که نفس جوهر قائم به ذاتی است که در عملکرد و فعالیت خاص خود (اندیشیدن) نیاز به بدن ندارد (1991: 27; 2000: 269-70). تعقل و اندیشیدن نفس بدون استفاده از ابزار بدنی، ویژگی خاص نفس ناطقه است که مربوط به مقام نفس بما هی نفس بوده و ابن‌سینا در نفس‌شناسی خود مطرح می‌کند.

همان‌طوری که روشن است اساس این برهان و حتی سایر براهین تجرد نفس است و تجرد نفس مبتنی بر تمایز بین دو حیث نفسی و اضافی نفس است که حاصل تعمقات ابن‌سینا در نفس‌شناسی است. تمایزی که مستلزم عدم انطباع نفس در بدن و جوهریات آن و نهایتاً بقا و جاودانگی نفس می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۲۰۲-۲۰۳). شایان‌ذکر است ویلیام اوورنی هر چند در تبیین خلود و فناپذیری نفس از ابن‌سینا تأثیر گرفته است؛ اما در توضیح کیفیت خلود با ابن‌سینا اختلاف نظر دارد. اختلافی که در پذیرفتن نظریه عقول ده‌گانه از طرف ابن‌سینا و رد آن از جانب اوورنی ریشه دارد. می‌دانیم که در فلسفه ابن‌سینا عقل دهم نفوس انسان را افاضه می‌کند؛ ولی ویلیام با رد نظر ابن‌سینا معتقد است که نفوس بی‌واسطه توسط خداوند به صورت مشخص خلق شده و بعد از مرگ هم متفرد و مشخص می‌ماند. به نظر ویلیام، ابن‌سینا به خاطر پذیرفتن نظریه عقل فعال، قائل به عدم تفرد نفوس (وحدت نفوس) بعد از جدایی از بدن است (teske, 2006b: 685). یعنی وی را مانند ابن رشد قائل به نظریه وحدت نفوس بعد از جدا شدن از بدن می‌داند. حال آنکه روشن است ابن‌سینا در آثار متعدد خویش از بقای فردی نفوس دفاع کرده و آن را ثبات می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۲۰۲-۲۰۴؛ ۱۳۹۴: ۷۷-۸۶). در واقع ویلیام در اثر خلط نظر ابن‌سینا با نظر ابن رشد و تحریف نظر ابن‌سینا، قول نادرستی را به ابن‌سینا نسبت می‌دهد.

نتیجه‌گیری

ابن‌سینا در علم‌النفس خود با تمایز بین حیثیت نفسی «النفس بما هی نفس» و حیثیت اضافی «النفس بما هی مدبره للبدن» از نفس‌شناسی طبیعی ارسطو فراتر رفته و نفس‌شناسی فلسفی و درعین‌حال سازگار با تعالیم دینی را تأسیس می‌کند. با ترجمه آثار ابن‌سینا در قرن دوازدهم به زبان لاتین در کنار نفس‌شناسی ارسطو، نفس‌شناسی ابن‌سینا که متناسب با آموزه‌های مسیحیت بود، رواج پیدا می‌کند. ویلیام اوورنی بعد از گوندیسالینوس دومین مسیحی است که تحت تأثیر نفس‌شناسی ابن‌سینا به ترویج نفس‌شناسی فلسفی می‌پردازد. در حقیقت اوورنی دو اصل اساسی را از ابن‌سینا اخذ و پرورش می‌دهد (۱) تمایز بین نفس در مقام ذات و نفس در مقام فعل (۲) برهان مبتنی بر فرضیه انسان معلق در هوا. با استفاده از اصل اول در تعریف نفس از ارسطو فراتر رفته و در نهایت مبتنی بر این تعریف، غیرجسمانی بودن و جاودانگی نفس را اثبات می‌کند

و با مدد گرفتن از اصل دوم؛ خودآگاهی انسان، وجود نفس، تغایر نفس از بدن که مستلزم تجرد و خلود نفس است و همچنین بساطت آن را اثبات می‌کند. در تمام این موارد ویلیام سخت از ابن‌سینا تأثیر پذیرفته است؛ لذا باید گفت ویلیام اوورنی یکی از وارثان ابن‌سینا است و دین وی به ابن‌سینا بسیار بیشتر از آن چیزی است که شناخته شده است. اما همان‌طوری که گفته شد اوورنی در طرح این مسائل به‌ندرت نام ابن‌سینا را ذکر می‌کند، و تنها وقتی که در ردّ ابن‌سینا سخن می‌گوید، صراحتاً از وی نام می‌برد.

منابع

- ابن‌سینا (۱۴۰۵)، *الفن السادس من کتاب الشفا* (کتاب النفس)، تصدیر و مراجعه ابراهیم بیومی مدکور و تحقیق جورج قنواتی و سعید زائد، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- _____ (۱۳۹۴)، *رساله نفس*، مقدمه و تصحیح موسی عمید، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵)، *الإشارات و التنبیهاات*، قم: نشر البلاغۀ، جلد ۲.
- ارسطو (۱۳۶۹)، *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داوودی، تهران: حکمت
- جواشون، ا.ام (۱۹۵۰)، *فلسفه ابن‌سینا و اثرها فی اروپا خلال قرون وسطی*، نقله العربیة رمضان لاوند، بیروت: دارالعلم للملایین.
- سارا روش، مهدی (۱۳۷۸)، *امپراتور فردریک دوم در تاریخ علم در اسلام و نقش دانشمندان ایرانی*، به کوشش محمدعلی شعاعی و محسن حیدرنیا، تهران: انتشارات الهدی.
- سارتن، جرج (۱۳۵۶)، *مقدمه‌ای بر تاریخ علم*، ترجمه غلامحسین افشاری، تهران: وزارت علوم و آموزش عالی، جلد دوم.
- غردیه لوئیس و قنواتی، جرج (۱۹۶۷)، *فلسفه الفکر الدینی بین الاسلام و المسیحیة*، نقله الی العربیة صبحی صالح و فرید جیر، بیروت: دارالعلم للملایین.
- کارا دو وو، بارون (۱۳۶۱)، *متفکران اسلام* (جلد چهارم فلسفه مدرسی‌گری، و علم کلام و تصوف)، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- کلباسی اشتری، حسین (۱۳۹۳)، *نهضت ترجمه متن علمی- فلسفی تمدن اسلامی به زبان لاتینی در اروپا*، نشریه دوفصلنامه روش‌شناسی مطالعات دینی، سال اول، شماره دوم، دانشگاه پیام‌نور.
- محمود الخضیری، زینب (۱۹۸۶)، *ابن‌سینا و تلامیذة اللاتین*، قاهره: مکتبه الخانجی.

- Gilson, Etienne (1978), *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London: Sheed and Ward.
- Marenbon, John (1987), *later medieval philosophy*, London and New York: Routledge and Kegan Paul Press.
- Teske, Roland J. (2006a), *study in the philosophy of William of Auvergne*, Milwaukee: Marquette University Press.
- _____ (2006b), *William of Auvergne*, in *A companion to philosophy in the middle ages* edited by Jorge Gracia J. and Timothy B. Noone, Blackwell Publishing.
- Auvergne, William (1991), *The Immortality of the Soul*, Translated from the Latin with an Introduction & Notes by Roland J. Teske, S.J., Tr, Milwaukee: Marquette University Press.
- Auvergne, William (2000), *The Soul (De anima)*, Translated from the Latin with an Introduction & Notes by Roland J. Teske, S.J., Milwaukee: Marquette University Press.
- Auvergne, William (2007), *The providence of God regarding the universe*, Part Three of the First Principal Part of The Universe of Creatures, Translated from the Latin with an Introduction & Notes by Roland J. Teske, S.J., Milwaukee: Marquette University Press.