

ابن سینا و مسئله جاودانگی نفس

قاسم پورحسن^۱، محسن منصوری^۲

چکیده

برخلاف تصویر رایج، ابن سینا نه پیرو محض ارسطوست و نه صرفاً شارح آراء وی. ابن سینا فیلسوفی مستقل، برجسته و مسلمان ایرانی است. وی در پرتو نقدها به فلسفه یونان و ارسطو، درصدد شکلدهی گسست معرفتی بنیادین و طرح‌ریزی شالوده‌های حکمت مشرقی است.

یکی از موضوعات متنازع فیه، مسئله نفس، جوهریت، مجرد و جاودانگی آن است. ابن سینا آراء ارسطو در این سه موضوع را ناپسندیده دانسته که دچار کاستیها، اشتباهات و خلطهاست. وی میکوشد تا با نقد دیدگاه ارسطو، طرحی جدید از مسئله نفس بدست دهد. ابن سینا با نقد تعریف ارسطو از نفس آغاز کرده، با جرح و رد براهین بقا پیش رفته و سرانجام نظریه‌ی بدیع در موضوع جاودانگی نفس تدوین نموده است. این نظریه پشتوانه‌ی بنام «اجل البراهین» ابن‌سینایی دارد.

۴۵

هدف اصلی نوشتار حاضر، بررسی آراء ارسطو، ایرادات ابن‌سینا بر آنها و نشان دادن ساحت‌های ابتکاری ابن‌سینا در مسئله نفس میباشد. نگارنده نشان میدهد که دستاورد ابن‌سینا، راهی جدید در مسئله نفس و بدن را گشوده و تلقی استمرار آراء

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول)؛ ghasemepurhasan@gmail.com

۲. کارشناس ارشد علوم قرآنی.

تاریخ دریافت: ۹۲/۴/۲۸ تاریخ تأیید: ۹۲/۸/۲۸



ارسطو در میان فیلسوفان اسلامی، تلقی نادرست است. ابن‌سینا را باید آغازگر بحث‌های بنیادین در موضوع نفس و جاودانگی آن قلمداد کرد.

کلیدواژه‌ها: ابن‌سینا، ارسطو، نفس، تجرد، بقا و جاودانگی

* * *

مقدمه

چنین بنظر میرسد که ابن‌سینا پیرو ارسطو و فلسفه یونان در موضوع نفس و فناپذیری آن است. گرچه وی در درون دیدگاه دوگانه‌انگاری به بررسی نفس و اثبات تجرد آن می‌پردازد، اما تلقی مزبور آنچنانکه شرح داده خواهد شد، فهمی نادرست است. دوگانه‌انگاری دیرینه‌ترین روش در بررسی‌های مربوط به نفس و بدن محسوب شده و بر تمایز و جدایی دو عنصر بدن زمینی و جسمانی و فناپذیر و روح غیرجسمانی و ثابت و فسادناپذیر استوار است. بر این اساس، مرگ بدن، بضروره مرگ روح نخواهد بود.^(۱) افلاطون در رساله *فایدون* چهار استدلال برای اثبات مرگ‌ناپذیری نفس آورده و میکوشد تا از بسیط بودن نفس دفاع نماید و بر این اساس انقسام‌ناپذیری، فسادناپذیری و درنهایت بقا و جاودانگی آن را اثبات کند.^(۲)

در فلسفه اسلامی، فارابی با پذیرفتن ایده دوگانگی، بر این باور است که انسان دو جوهر دارد؛ یکی از عالم خلق و دیگری از عالم امر (من امر ربی). وی معتقد است آنکه از عالم امر آمده، باقی است. در دیدگاه فارابی، نفس ناطقه هنگام حدوث چیزی که استعداد قبولش را یافته و مستحق وجود در آن گردد، توسط واهب‌الصور حادث می‌گردد. فارابی بر این باور است که نفس مجرد است و پس از مرگ بدن باقی میماند، چه در آن قوه و استعداد پذیرش زوال و فساد نیست.^(۳)

تا پیش از افلاطون به باور برخی محققان، فیلسوفان به جاودانگی و تجرد روح باور نداشته^(۴) و اکثر فیلسوفان همچون امپدوکلس، هراکلیتوس، زنون، دموکریتوس و لئوکیبوس بر وجه مادی یا طبیعت روح اشاره داشته‌اند. امپدوکلس^۱ (۴۴۰ ق.م) تحت‌تأثیر پارمنیدس، فناپذیری را به ماده ارجاع داده و معتقد است که وجود (یعنی ماده) نه می‌تواند از لاوجود بوجود آید و نه می‌تواند لاوجود شود. از اینرو ماده

1. Empedocles

بی‌آغاز و فناپذیر است. بر این اساس، وی بر این باور شد که نفس امری مادی است و آن را خون اطراف قلب تلقی کرد. او در کتاب *پالایش‌ها* می‌گوید اگر همه اشیاء از اجزاء مادی ترکیب شده‌اند که هنگام مرگ از هم جدا میشوند و اگر خون اطراف قلب فکر آدمیان است جایی برای جاودانگی باقی نمی‌ماند.^(۵)

مورخان فلسفه غرب تحت‌تأثیر گزارشهای ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه* و درباره نفس تصریح دارند که گرچه آناکساگوراس در مفهوم روح تحولی را سبب شد و «نوس» را مسلط بر عالم و اشیاء، لطیفترین و خالصترین چیزها، صاحب بزرگترین نیروها و نیز آنرا اساس و شالوده آگاهی دانست که در تمام موجودات زنده وجود دارد.^(۶) اما فهمی از مجرد نوس یا نفس نداشت؛ بدان دلیل که وی بگفته «برنت» نوس را بعنوان شاغل مکان و لطیفترین تمام چیزها تصور کرده و هرگز از تصور یک اصل جسمانی فراتر نرفته است. اینان بر این باورند که او نوس را صرفاً خالصتر از دیگر اشیاء مادی میدانست. بعبارتی، آناکساگوراس تمایز آشکار میان روح (ذهن و عقل) نفس و ماده را نتوانست فهم کند، از اینروست که گاهی در اندیشه وی نوس را ماده ازلی می‌یابیم.^(۷) این دیدگاه بطور اساسی قابل نقد است. هم سقراط و هم ارسطو تأکید دارند آناکساگوراس که از شرق آمده و احتمالاً ایرانی است، اندیشه‌یی متفاوت از تمامی فیلسوفان پیش از خود عرضه کرد.^(۸) خود کاپلستون در پایان بخش *امپدوکلس مینویسد*: اما *امپدوکلس* موفق نشد تبیین کند که چگونه فراگرد دایره‌وار مادی طبیعت رخ میدهد، بلکه به نیروهای اساطیری عشق و نفرت متوسل شد. این به آناکساگوراس واگذار شده بود که مفهوم «عقل» را بعنوان علت اصلی و اولی جریان عالم معرفی کند.^(۹) سقراط در رساله *فایدون* که در جستجوی نامیرایی نفس است تأکید میکند که از طالاس تا پیش از آناکساگوراس همگی به جسمانیت انسان توجه داشته و از وجه روحانی آن غفلت ورزیدند. سقراط می‌گوید: روزی از کسی شنیدم آناکساگوراس گفته علت همه چیزها عقل است. از شنیدن آن بسیار شادمان شدم... و به خود گفتم سرانجام آموزگاری یافته‌ام که علت همه چیزها را بر من روشن خواهد ساخت.^(۱۰)

دیدگاه دوگانه‌انگاری با تشخیص مجرد نفس و اینکه انسان دارای سه نفس است و نفس ناطقه که مجزای از جسم و بدن است، مجرد بوده و با فروپاشی بدن، فساد نمی‌پذیرد^(۱۱)، رهیافت جدیدی را در بحث از بقا و جاودانگی آغاز کرد.

ارسطو از حقیقت نفس با عنوان پسوخه یاد میکند. این واژه تنها دلالت بر زنده بودن چیزی دارد. بهمین سبب است که وی در بحث نفس از کارکردهای مادی آن سخن بمیان می‌آورد. وی در کتاب *درباره نفس*، نفس را از بدن جدایی‌ناپذیر تلقی کرده^(۱۲) و آنرا مبدأ و منشأ موجود زنده برمیشمارد. شارحان نخستین ارسطو همچون اسکندر افرودیسی و نیز شارحان برجسته معاصر وی، قول به تجرد نفس را به افلاطون نسبت داده‌اند که ارسطو چندان موافق آنها نیست. ارسطو به باور اینان، حقیقت نفس را نه مفارقت یا تجرد بلکه حیات و زندگی میدانند.^(۱۳)

مواجهه ابن‌سینا با ارسطو

ابن‌سینا اعتقاد دارد مهمترین ایراد به تعریف ارسطو درباره حقیقت نفس را باید در واژه «صورت» جستجو کرد. صورت که رابطه اتحادی با ماده دارد تنها بیانگر ساحات جسمانی نفس میباشد. ابن‌سینا تعریف نفس به صورت را پر اشکال برشمرده و واژه «کمال» را مناسبترین عبارت میدانند. نقد نخست ابن‌سینا بر صورت این است که چنانچه حقیقت نفس را به صورت تعریف کنیم، باید پذیرفت که با تباهی بدن، بسبب رابطه اتحادی با صورت، نفس نیز دچار فساد و ویرانی خواهد شد. نقد دوم این است که نفس مدبر بدن است نه منطبع در بدن و چنانچه نفس را همچون ارسطو به صورت تعریف کنیم نه تنها حال و منطبع بودن نفس در بدن را پذیرفتیم بلکه مدبر بودن نفس را نیز نمیتوانیم بپذیریم. بهمین سبب است که ابن‌سینا در رویکرد انتقادی خود به ارسطو، با اصلاح تعریف نفس آغاز کرده و آنرا به «کمال» بازمیگرداند.^(۱۴)

ابن‌سینا کمال را اعم و جامعتر از صورت میدانند و کمال بدن را منطبع در بدن نمیدانند.^(۱۵) وی در جاهایی البته صورت را بجای نفس بکار برده است ولی تأکید میکند هر جا صورت بکار برده‌ام منظورم کمال است. وی علت ترجیح «کمال» بر «صورت» را این میدانند که هر صورتی کمال است، در حالی که هر کمالی صورت نیست.^(۱۶)

ابن‌سینا معتقد است نفس در مقام ذات مفارق از بدن است (منطبع در بدن نیست) ولی در مقام فعل متعلق به بدن است. شیخ‌الرئیس در رساله *فی السعاده* ده برهان بر جوهریت نفس و دوگانگی بدن و نفس در جوهریت آورده است. وی در برهانی مینویسد: نفس گاهی بتنهایی و بدون دخالت بدن و اجزاء آن سبب افعالی میشود و هر آنچه اینگونه باشد، جوهر قائم بذات است.^(۱۷)

۴۸



ژیلسون در کتاب *روح فلسفه در قرون وسطی* به این مسئله پرداخته است که مشکل نفس در قرون وسطی چه بوده است. او میگوید: مسیحیان اگر نظر افلاطون را میپذیرفتند مشکلشان این بود که «بدن جزء مقوم انسان نمیبود» ولی با پذیرفتن رأی ارسطو به این مشکل برخورد میکردند که اگرچه بدن جزء مقوم انسان میشد ولی مسئله بقای نفس را نمیتوانستند حل کنند. ژیلسون میگوید: غرب پس از برخورد با نظر ابن سینا مشکل طولانی مدت خود در رابطه با نفس را حل کرد. آکوئیناس نیز همین نظر ابن سینا را پذیرفته است. در قرن سیزده و چهارده میلادی آراء ابن سینا در مورد علم النفس کاملاً مسلط بوده است.^(۱۸) امیل برهیه نیز در *تاریخ فلسفه* در بخش فلسفه در مشرق، آراء ابن سینا را در موضوع نفس و شناخت بررسی کرده و مینویسد: نفس از نظر ابن سینا پس از مرگ به شناختی باز هم کاملتر نایل می آید.^(۱۹)

ریشه شناسی واژگانی

در یونان واژه پسوخه^(۲۰) را برای نفس آدمی بکار میبردند و میان آن و بدن قائل به تمایز بودند. این کلمه با واژه لاتینی «*anima*» (جان داشتن) و واژه «*mind*» (ذهن) و «*soul*» (روح، نفس) در پیوند است. کلمه «*mind*» بیش از کلمه «*soul*» به مباحثات نطقی و فکری انسان اشاره دارد در حالی که کلمه «*soul*» که نوعی ترجمه انگلیسی واژه یونانی «*psyche*» [«*ame*» فرانسوی نیز برگردان واژه لاتینی «*anima*» است] میباشد، بر جزء نفس در مقابل بدن دلالت میکند. البته در کاربردهای متأخرتر از کلمه «*mind*» که به واژه یونانی «*nous*» نزدیکتر است، در مقابل بدن استفاده میکنند که اصطلاح «مشکل ذهن - بدن» (*mind-body problem*) در فلسفه دکارت به بعد ناشی از همین رهیافت است.

نوسباوم در اثرش *ارسطو تفسیر متفاوت و مهمی از پسوخه* ارائه میکند. وی معتقد است واژه «*soul*» (نفس) ترجمه گمراه کننده‌یی از لفظ یونانی پسوخه است. پسوخه نه دلالت بر کارکردهای عالیتر همچون تفکر دارد و نه جوهر غیرمادی حکایت میکند بلکه صرفاً لفظی عام دال بر زنده بودن است. در یونانی برای «موجود زنده» واژه «*امپسوخون*»^۲

۴۹

1. psyche
2. Empsuchon



پورحسن، منصوری؛ ابن سینا و مسئله جاودانگی نفس

آورده میشود که بمعنای «دارنده پسوخته» است.^(۲۱) هیچیک از آراء منشأ متفکران پیشین یونانی درباره پسوخته متوجه جوهر غیرمادی نبود (غیر از آناکساگوراس)؛ اما سقراط و افلاطون پسوخته را جوهری مجرد و غیر جسمانی میدانستند در حالی که ارسطو در کتاب درباره نفس نه تنها قائل به دوگانگی در جوهر نیست بلکه با رأی افلاطون در مفارق بودن نفس نیز مخالف است. ارسطو پسوخته را چیزی غیر از «اوسیا» نمیداند.^(۲۲) از اینرو ارسطو بجای بحث درباره غیر جسمانی بودن نفس به بررسی کارکردهای مادی نفس میپردازد. این تفسیر با رأی ثئوفراستوس، تامسپیوس، اسکندر افرودیسی و ابن رشد درباره ارسطو سازگار است. این دلایل نشان میدهد فارابی و ابن سینا نخستین فیلسوفانی هستند که شرح و تبیین جامعی از جوهریت، تجرد، فناپذیری، بقا و جاودانگی نفس عرضه کردند.

ارسطو و ابهام در براهین

آراء ارسطو در باب تجرد و بقای نفس، مبهم است، بهمین دلیل در میان شارحان او اختلاف نظر اساسی وجود دارد که آیا ارسطو قائل به تجرد نفس بود یا خیر. در حوزه اسکندریه و در رأس آن اسکندر افرودیسی، مادی بودن نفس را از آراء ارسطو برداشت کرد، در حالی که در حوزه اسلام دو فهم متفاوت شکل گرفت. فارابی، ابن سینا و ملاصدرا معتقد بودند ارسطو قائل به تجرد نفس بود، اما ابن رشد از برداشت اسکندر دفاع کرد.

ارسطو دو نوع عبارت درباره نفس دارد: عبارت نخست، مربوط به نتیجه‌گیری ارسطو در دفتر اول کتاب درباره نفس است که پس از بررسی عقاید پیشینیان درباره نفس، مینویسد: برخی از آنان نفس را لطیفترین اجسام دانسته‌اند و ما بقدر کفایت بیان داشتیم که این عقاید به چه اشکالات و تعارضاتی منتهی میشود.^(۲۳) برخی دیگر، نفس را مرکب از عناصر (مادی) میدانستند، اما این عقیده نیز ناچار منجر به محالات زیادی میگردد.^(۲۴) از این عبارات ارسطو فهمیده میشود که وی با جسمانی و مادی دانستن نفس مخالف بوده است.

عبارت دوم ارسطو با تعریف نفس و جوهر دانستن آن در دفتر دوم آغاز میشود. ارسطو تأکید دارد با اینکه نفس از بدن جدایی‌ناپذیر است^(۲۵) اما هیچ مانعی نیست که مفارقت‌پذیر باشد.^(۲۶)

ارسطو در این کتاب نفس را علت و اصل موجود زنده تلقی کرده^(۲۷) و مهمترین



خصلت نفس را علم و تفکر برشمرده و تأکید میکند که برخلاف پیشینیان، تفکر و تعقل را جسمانی نمیدانم و با احساس یکی نمیشمارم.^(۲۸)

وی در دفتر سوم در تعریف عقل منفعل، نفس را مفارق و انفعال‌ناپذیر تلقی میکند و ضمن تأکید بر گفته آناکساگوراس معتقد است که نفس و عقل باید عاری از مخالفت با ماده باشد.^(۲۹)

نوسباوم در کتابش با عنوان *ارسطو بررسی مطلوبی درباره دیدگاه ارسطو درباره نفس آورده و میکوشد تا با بررسی «پسوخته» نشان دهد که این واژه دلالتی بر تجرد و مفارق بودن ندارد. وی مینویسد که در یونانی «پسوخته» یعنی زنده و موجود زنده را «امپسوخون» میگفتند. این کلمه بر هیچ چیز غیرعادی دلالت نمیکند بهمین دلیل، ارسطو در کتابش، پسوخه را مترادف با صورت جوهری که بر موجودی زنده دلالت دارد، بکار میبرد.^(۳۰) وی به باور نوسباوم مخالف رأی افلاطون است که نفس را غیرمادی میداند، زیرا هیچیک از فعالیتهای انسانی غیرجسمانی نیست، بر همین اساس ارسطو بجای اقامه دلیل بر مفارق بودن نفس، به بررسی و شرح دقیق امور مادی انسان مانند تغذیه، احساس و حرکت میپردازد.^(۳۱)*

ابن‌سینا پس از مرور آراء افلاطون و ارسطو تصریح میکند مهمترین برهان اقامه شده، دلیل بساطت است. اما وی راه بساطت را چندان روشی برهانی ندانسته و معتقد است این شیوه عمدتاً آگزیوماتیکی است. او میکوشد با بررسی مسئله تجرد نفس، جاودانگی آنرا اثبات نماید. ابن‌سینا در *الاشارات* مینویسد: آدمی در حالات چهارگانه بیداری، خواب، بیداری با حالت بدون استشعار و انسان در هوای معلق نسبت به «نفس و من» تصویری بدیهی و تصدیقی پیداترین دارد. انسان در بیداری علاوه بر درک امور مادی و هستیهای خارجی، از هستی «خویشتن» غافل نیست. در خواب نیز برغم قدرت بر درک محسوسات، بوساطت قوای نفسی و باطنی، «خویشتن» را درمیابد از اینرو علاوه برآنکه آدمی دارای جوهری درآک است که غیرمادی است، اما حتی در ادراک مادی، دریافته‌ها امری معقول و غیرجسمانی است.^(۳۲) بعلاوه، در بررسی احوال خود محسوسات، میتوانیم موجود نامحسوس را اثبات کنیم.

افراد انسان در یک معنای حقیقی با یکدیگر مشترکند که غیر از خصوصیات مادی و فردی آنهاست. این طبیعت مشترک، نامحسوس و معقول است. حتی میتوان آشکارا اثبات کرد، حس و وهم و عقل موجود نامحسوس و غیرمادیند. احوالات

۵۱

بسیاری همچون عشق، شرم، ترس، شجاعت و خشمگینی که مربوط به نفس میباشند به حس درنمی‌آیند و از اینرو دایره معنای موجود بودن از جمله موجود بودن نفس (مجرد)، وسیعتر از محسوس بودن است.^(۳۳)

ابن‌سینا در تبیین تفاوت اعضا و جوارح و نفس در نمط سوم، فصل چهارم با عنوان «وهم و تنبیه» مینویسد: ممکن است کسی براساس این باور که غیر از اعضا مادی، امر مجردی بنام نفس وجود ندارد، اشکال نمایند که حتی در ادراک خویشتن بوساطت افعال و آثار مادی است که موفق به ادراک ذات خود میشویم. شیخ‌الرئیس پاسخ میدهد که اساساً اثبات ذات و نفس از طریق افعال و اعضای مادی ناممکن است. تقریر نخست آن است که در فرض انسان معلق در فضا، نفس با اینکه از تمام افعال خود غافل است اما ذات خود را درمییابد. تقریر دوم این است که ادراک ذات خود همواره مقدم بر افعال است، چون تحقق فاعل که منشأ صدور فعل است پیش از وجود فعل خواهد بود.^(۳۴) نتیجه آنکه غیر از فعالیت‌های مادی و جسمانی، باید نفس مجرد باشد که ادراک و افعال و آثار را بتوان بدان ارجاع داد.

جوهری بنام نفس

اساسیترین مناقشه درموضوع نفس قبول یا رد وجود جوهری بنام نفس است. تمامی فیلسوفان مهم «جوهر نفس» را نخستین بحث تلقی کرده‌اند. سقراط در رساله *فایدون* گزارشی از مسئله اعتقاد به وجود داشتن نفس از دوران طالس تا زمان خود ارائه داده و تصریح میکند که نخستین بار آناکساگوراس قول به وجود روح یا عقل را طرح کرد، در حالی که پیش از او نیروی تفکر را زاییده خون یا ناشی از هوا یا آتش میدانستند. سقراط در گفتگوی با «کبس» بیان میدارد که روزی از کسی شنیدم آناکساگوراس در یکی از کتابهای خود گفته است که علت همه چیزها و سامان‌دهنده آنها عقل است.^(۳۵)

ارسطو در ابتدای دفتر اول شرح میدهد که به دو سبب شایسته است که مطالعه نفس را در مقام اول جای دهیم. وی پس از اظهار این نکته که نفس بطور کلی اصل حیوانات است، تحصیل معرفت متیقن درباره آنها دشوارترین امر میداند. ارسطو در بابهای دوم تا پنجم به ارزیابی آراء پیشینیان همچون سقراط دست میزند و معتقد است همه فیلسوفان نفس را انفعال‌پذیر و جسمانی تلقی میکردند و آناکساگوراس تنها کسی بود

۵۲



که میگفت نفس انفعال ناپذیر است.^(۳۶) در آغاز دفتر دوم میپرسد نفس چیست؟ پس از مقدمه کوتاهی پاسخ میدهد: «... در نتیجه، نفس بالضروره جوهر است.»^(۳۷)

ارسطو برای نفس تعابیر مختلفی همچون اصل قوا، مایه حیات، جوهر، سبب، کمال و مبدأ ادراک بکار میبرد. وی معتقد است همه آثار حیات در موجود زنده سرچشمه در نفس دارد، از همینرو نفس دارای سه مرتبه نفس نباتی، حیوانی و انسانی است. اما در سلسله‌یی که مترتب باشد ذات شیء تنها در آخرین مرتبه آن ظهور مییابد. بر این اساس، نفس انسانی عالیترین مرتبه نفس بشمار می‌آید.^(۳۸)

ابن‌سینا در کتاب *شفا* و *اشارات* که لفظ کمال را بر صورت در تحدید نفس ترجیح داده تأکید دارد از تعریف ارسطو نمیتوان جوهریت را برای نفس اثبات کرد.

ابن‌سینا چون نفس را مبدأ حرکت میداند، از اینرو آنرا کمال اول برای جسم طبیعی برمی‌شمرد. وی میکوشد تا هم تمام نفوس را با حدی جامع تعریف کند و هم مشکلات صورت و قوت را نداشته باشد، از اینرو کمال را بر قوت و صورت ترجیح داده و در رساله *نفس* مینویسد:

اما قوت خواندن بدان سبب شاید که از وی افعال در وجود می‌آید و اما صورت خواندن بدان سبب شاید که مادی به فعل در وجود آید به نفس؛ ولیکن کمال اولی باشد از معانی دیگر... پس کمال اول را در حدّ نفس آوردیم لذا نفس کمال اول است. بر جسم را پس کمال جسم طبیعی باشد.^(۳۹)

ملاصدرا معتقد است تعریف نفس به مفاهیمی چون صورت، علت، کمال و قوه نمیتواند حقیقت و ذات نفس را آشکار سازد. وی با توجه به حرکت جوهری و استکمال حقیقت انسانی، تأکید میکند نفسیت نفس، نحوه وجود آن است. از اینرو تنها بکمک مبادی عالی و درک تحولات جوهری نفس از عقل بالقوه به عقل فعال میتوان حقیقت آن را دریافت.^(۴۰)

جوهر در یونانی معادل «*ousia*» است. در لاتین «*substance*» مرکب از دو بخش «*sub*» بمعنای زیر و «*stance*» بمعنای ایستاده میباشد. جوهر در اصطلاح عبارت است از «ذاتی که موجود است». افلاطون معتقد است جوهر همان مثال است و نفس جوهر غیر جسمانی است.^(۴۱) گرچه ارسطو در *متافیزیک* در دو مقاله هفتم و هشتم و کتاب *مقولات* بتفصیل درباره جوهر و اقسام آن به اولی و ثانوی بحث و بررسی کرده، اما در دو

۵۳



پورحسن، منصوری؛ ابن سینا و مسئله جاودانگی نفس

مسئله اساسی چیستی جوهر و ادله بر اثبات آن موفقیتی نداشته است. ابن‌سینا نخستین فیلسوفی است که جوهریت نفس را مستقلاً مورد بررسی قرار داده و بر آن استدلال اقامه نموده است. وی به سه قسم هستی قائل است: الف) وجود فی‌نفسه لِنفسه بنفسه (خدا) ب) وجود فی‌نفسه لِنفسه بغيره (جوهر) ج) وجود فی‌نفسه لغيره بغيره (عرض). وی باتوجه به این تقسیمبندی بیان میدارد که پاره‌یی از نفوس میتوانند بدون وابستگی به بدن و با اتکای به ذات خود باقی بمانند. پس از اثبات آن میگوییم تردیدی در جوهریت نفس باقی نخواهد ماند.^(۴۲) ابن‌سینا معتقد است نفس میتواند گاهی بدون کمک تن اعمالی را انجام دهد. هرچه این خصلت را داشته باشد، جوهر قائم بذات خواهد بود.^(۴۳) او در رساله فی السعادة ده استدلال بر جوهر بودن نفس می‌آورد. ابن‌سینا بر این باور است که بدون اثبات جوهریت، نمیتوان تجرد نفس را ثابت کرد. ملاصدرا تعریف نفس به کمال را کافی در اثبات جوهریت آن ندانسته و تأکید میکند کمال در پیوند با نوعیت نفس است نه جوهر بودن آن.^(۴۴) وی جوهریت را نسبی نمیداند از اینرو میکوشد تا جوهریت مطلق نفس را اثبات کند. ملاصدرا در *شواهد الربوبیه* و *تعلیقات بر الهیات شفا* برهانی می‌آورد مبنی بر اینکه اگر در یک مرکب طبیعی، جوهریت یک جزء یقینی باشد و در جوهر بودن جزء دیگر تردید داشته باشیم، میتوانیم حکم کنیم در صورتیکه جزء نامعلوم در مرتبه و آثار اقوی باشد، آن جزء بطور قطع جوهر خواهد بود. بر این اساس ماتردیدی در جوهریت بدن (بسبب جسمیتش) نداریم و چون نفس در مرتبه و اعمال و آثار قویتر از بدن است، حکم بر جوهر بودن نفس میکنیم.^(۴۵) ابن‌سینا و ملاصدرا هر دو علاوه بر طریق آثار و افعال، از راه ادراک بیواسطه و علم حضوری نیز جوهر بودن نفس را اثبات میکنند. برهان این است که هر انسانی واجد معرفت و علم به خود و دیگران است. هر ادراکی عرض بوده و باید بر یک جوهر استوار باشد. از آنجا که اعراض زوال‌پذیرند و ذهن آدمی میتواند از آنها خالی باشد، از اینرو نیازمند جوهری هستند که محل آنها واقع شود. محل آنها نفس است، بنابراین نفس جوهر خواهد بود. نفس به باور وی جوهری روحانی است که قائم به ذات بوده و در وجود بقایی، بینیاز از بدن است.^(۴۶)

۵۴

حادث بودن نفس پیش از بدن

در صورتیکه نفس را حادث بدانیم سه حالت شکل میگیرد که حدوث پیش از تن، قسم اول است. تا پیش از ابن‌سینا، آگاهی چندانی از آراء و ادله قائلین این دیدگاه در



دست نبود. نخستین بار ابن‌سینا این نظریه را بررسی و نقد و ابطال میکند. سهروردی نیز در *پرتونامه* این دیدگاه را رد کرده است. استدلال وی چنین است:

اگر نفس قبل از حدوث بدن موجود باشد یا واحد است یا کثیر (یک نفس است یا نفوس متعدد). فرض اول باطل است، زیرا بعد از تعلق نفس به بدن دو حالت دارد یا وحدت حفظ میشود که در آنصورت اجتماع ضدین پیش می‌آید، زیرا نفس واحد در ابدان مختلف به اوصاف متضاد متصف میگردد؛ (مثلاً نفس واحد در بدن شخص عالم، عالم است و در بدن شخص جاهل، نادان است). اگر پس از تعلق کثیر شود با دلایل تجرد نفس منافات دارد، زیرا نفس غیرمادی نمیتواند منقسم شود. فرض دوم هم باطل است، زیرا کثرت افراد یا بدلیل ذاتیات است یا لوازم ذات است یا اعراض. افراد نوع واحد نمیتوانند در ذاتیات یا لوازم ذات اختلاف داشته باشند. اعراض هم وجودشان متوقف بر ماده است و قبل از ابدان ماده‌یی نبوده است که کثرت نفوس را توجیه کند. پس نفوس قبل از ابدان وجود نداشته‌اند.^(۴۷)

ملاصدرا این برهان را در جلد هشتم *الاسفار الاربعه* بطور کامل نقل کرده و سپس ایرادات ششگانه فخر رازی را بیان نموده و سرانجام به همه آنها پاسخ مبسوط میدهد.^(۴۸) وی در پایان این بررسی مینویسد که ابوالبرکات دلیل دیگری بر حدوث نفس اقامه کرد که برهان ضعیفی است:

حجة أخرى علی حدوث النفس ذکرها أبو البرکات فقال لو کانت النفس موجودة قبل البدن لکانت إما متعلقة بأبدان أخرى أو غیر متعلقة بأبدان أخرى، و باطل أن تكون متعلقة بها لأن ذلك قول بالتناسخ.^(۴۹)

۵۵

سهروردی نیز همین برهان ابن‌سینا را در دفاع از حدوث نفس و بطلان قدیم بودن آن می‌آورد. برهانی که وی در *پرتونامه* می‌آورد برمحال بودن بسیاری نفس مبتنی است:

و بدانکه نفس پیش از بدن موجود نباشد، که اگر پیش از این موجود بودی، نشایستی که یکی بودی و نه بسیار، و این محال است. اما آنکه نشاید که



پورحسن، منصوری؛ ابن‌سینا و مسئله جاودانگی نفس

نفوس پیش از بدن بسیار باشند، از برای آن است که درحقیقت آنکه نفس
مردمیند مشارک و از یک نوعند، و چون بسیارشوند ممیز باید.^(۵۰)

سهروردی در این رساله، دیدگاه سوم را آشکارا طرح کرده و معتقد است که
نفس همزمان با بدن حادث میشود و سبب آن، رابطه شوقی و عشقی میان ایندو
است: «پس ظاهر شد که نفس پیش از بدن نتواند بود، که هردو بهم حاصل شوند و
میان ایشان علاقه‌یی است عشقی و شوقی، نه چون علاقه اجسام و اعراض».^(۵۱)

حدوث همزمانی نفس و بدن

ارسطو، ابن‌سینا و سهروردی برجسته‌ترین فیلسوفان این دیدگاه محسوب
میشوند. محور دیدگاه ارسطو، صورت بودن نفس و ماده بودن بدن است. ارسطو از
سوئی نفس را صورت بدن و همراه با آن میداند و از سوئی دیگر، قائل به مجرد
بخشی از نفس است. همین مسئله اساسی‌ترین ابهام و پیچیدگی را در آراء او سبب
شد. ارسطو ضمن بررسی اقوال پیشینیان در باب دوم دفتر اول، نظریه تناسخ را که
مستلزم وجود قبلی نفس است، رد میکند. وی بحث را با رأی دموکریتوس که نفس
را نوعی آتش میداند آغاز کرده و تا دیدگاه افلاطون (عمدتاً در رساله تیمائوس) ادامه
داده و سپس در دفتر دوم به تعریف نفس و بیان آراء خود میپردازد. ارسطو ضمن
اینکه بطور اجمالی و ابهام‌گونه از جوهر بودن نفس سخن میگوید، اما تصریح میکند
که نفس، صورت برای جسمی طبیعی است.^(۵۲) وی اعتقاد دارد که جسم جدا از
نفس نیست. حیوان نفسی است که متصل به بدن است. ارسطو نتیجه میگیرد که
نفس از بدن جدایی‌ناپذیر است، یا دست‌کم جزئی از نفس چنین است.^(۵۳) در عین
حال وی در همین کتاب تأکید دارد که دست‌کم بعضی از اجزاء نفس مجزا و مفارق از
بدن بوده و مجردند.^(۵۴) بهمین سبب، آغاز نظریه‌پردازی در دفاع از دیدگاه حاضر را
باید آراء و آثار ابن‌سینا دانست.

از منظر ابن‌سینا نفس ذاتاً جوهر مجردی است که با حدوث بدن حادث میشود.
دیدیم که ابن‌سینا با برهانی قدیم بودن نفس وجود آن قبل از بدن را ابطال نمود. به باور
وی اگر نفس حادث نباشد هیچگاه نیازمند بدن نخواهد بود.^(۵۵) گرچه ابن‌سینا نفس را
حادث برمی‌شمرد لیکن آن را امری بسیط و مفارق دانسته که فسادناپذیر و در نتیجه
فناناپذیر است.^(۵۶) در رساله *النفس* چگونگی حدوث و تکرر نفس بررسی شده و آمده



است که نفوس در آغاز پیدایش از تجرد برخوردار بوده و در آخرین سلسله عقول قرار دارند و همراه با پیدایش بدن حادث میشوند. در عین حال که ابن‌سینا قائل به تأثیر و تأثر نفس و بدن است، اما این ارتباط و وابستگی را ذاتی نفس ندانسته و معتقد است که نفس پس از مرگ میتواند به حیات خود ادامه دهد.^(۵۷)

سهروردی همین دیدگاه را با تعبیری که منشأ در تفکر اشراقی او دارد، طرح نموده و با الفاظی شگفت‌ترسیم میکند. همین رویکرد است که سهروردی را برجسته میسازد. وی ابتدا «خود» یا «نفس» را موجودی مستقل از تن برشمرده، سپس بر غیرمادی بودن آن تأکید کرده و سرانجام رابطه ایندو را شرح میدهد. او معتقد است نفس، نور است و بدن نبود نور یا پایینترین درجه در سلسله مراتب وجودی نور میباشد. از اینرو رابطه ایندو وابستگی میان نور و فقدان نور است.^(۵۸) در اندیشه او نفس و بدن دو حقیقت متفاوت از پدیده واحدی هستند. بدن مُحاط در نفسی است که ذاتش شدیدتر و نورانیتر از بدن است. بدن، شوق و عشقی ذاتی به مرتبه بالاتر یعنی نفس دارد. از همینرو سهروردی براساس نظام هستی شناختیش که رابطه موجودات را بر مهر و غلبه قرار میدهد، معتقد است که رابطه نفس و بدن بر محبت و قهر استوار میباشد.^(۵۹) وی در پایان بررسی مسئله نفس در رساله *الوواح عمادی عبارت «فی أنّ النفس حادثه مع البدن»* را در شرح نظریه حدوث همزمانی می‌آورد.^(۶۰)

مناقشه‌بی در تجرد نفس

پرسش اساسی در موضوع مجرد بودن نفس این است که آیا اساساً در یونان تجرد نفس بنحوی که در فلسفه اسلامی طرح شد، مورد دغدغه فیلسوفان بوده است؟ آیا غیراز رساله *فایدون*، در اثری دیگری بر مجرد بودن نفس برهانی همطراز با آن اقامه گردیده است؟ فیلسوفان اسلامی اعتقاد دارند مسئله تجرد نفس به این نحو نخستین بار در فلسفه اسلامی مطرح شده است، اما برخی از این نظر دفاع میکنند که ابن‌سینا در *المباحثات* بر این عقیده بوده که ارسطو در دفتر اول کتاب *در باره نفس* در بررسی آراء ماده‌انگاران همچون دموکریتوس و لئوسیپوس از نفس بعنوان جوهر غیر جسمانی، انقسام‌ناپذیر و مجرد یاد کرده است.^(۶۱)

ارسطو در باب سوم از دفتر اول *در باره نفس* به نقد دیدگاه دموکریتوس که نفس محرک خود است پرداخته و ضمن رد این نظر مینویسد: ما به ثبوت رسانده‌ایم که

۵۷

محرک خود متحرک بالضروره نیست^(۶۲) بر همین مبنا ارسطو معتقد است نفس مادی نیست و برای به حرکت درآوردن بدن، نیازی به وساطت ماده نخواهد بود بلکه وساطت نفس در حرکت بدن، نوعی از تفکر و اختیار است.^(۶۳)

ارسطو میپذیرد که نفس بناچار باید در عضوی جسمانی بنام بدن قرار گیرد، اما تصریح میکند که جوهر نفس و ذات آن بیتردید ممکن نیست جسمانی باشد.^(۶۴)

حقیقت آن است که تعابیر ارسطو در باب مجرد نفس دوگانه بوده و همین امر دو نوع تفسیر متفاوت را بدنبال داشته است. در یک طرف این تفسیر، فارابی در *الجمع*، ابن سینا در *آثارش و ملاصدرا در الاسفار* قرار دارند و در سوی دیگر با اسکندر افرودیسی، ابن رشد در *تفسیر مابعدالطبیعه* و آکوئیناس در *آثارش* مواجه هستیم. فارابی در *الجمع* مینویسد که آراء ارسطو به سخن افلاطون در کتاب *فایدون* نزدیک است. وی در مسئله دوازدهم و سیزدهم می‌آورد که ارسطو، عقل را برترین و شریفترین جزء نفس میدانسته و بهمین دلیل قائل به ثواب و عقاب نفس در آخرت بوده است.^(۶۵)

اما ابن سینا با صراحت بیشتری این سخن را از کتاب *در باره نفس* ارسطو می‌آورد که ارسطو در این کتاب چنین مینویسد: «قول ششم: در این که نفس نیمیمیرد، چون نفس بسیط است... چیزی که اجزاء ندارد فساد و مرگ در او نیست...»^(۶۶)

استدلال اسکندر افرودیسی در تبیین دیدگاه خود درباره مخالفتش با قائل بودن ارسطو به مجرد نفس چنین است که با نظریه برابری نفس با صورت نمیتوان از جاودانگی نفس دفاع کرد. با فساد امر مرکب که از بدن و نفس حاصل شده، نفس نیز از بین میرود. ابن رشد در *تفسیر مابعدالطبیعه* پس از شرح آراء شارحان ارسطو از *تئوفراستوس* و *تامسپیوس* و نیز اسکندر افرودیسی می‌افزاید که آراء آنان درباره ارسطو که نفس را صورت بدن و مادی میدانست به دیدگاه ارسطو نزدیکتر است. ابن رشد تصریح میکند که آراء ارسطو که در کتاب *در باره نفس* آمده بیشتر سازگار با مباحث علم طبیعی است و آراء شارحان وی با اغراض ارسطو در اینباب قرابت بیشتری دارد^(۶۷) همین رویکرد در آکوئیناس نیز بچشم میخورد. وی تصریح میکند که بنا بر رأی ارسطو، نفس امری مادی و فسادپذیر است.^(۶۸)

۵۸

ابن سینا و براهین مجرد نفس

سه مسئله جوهریت نفس، مجرد آن و بقا و جاودانگی پس از مرگ نزد ابن سینا و



ملاصدرا، سه بنیاد اساسی و در عین حال مرتبط به یکدیگر را شکل می‌دهند. همه براهین ابن‌سینا و نیز ملاصدرا در آثار گوناگونشان درباره نفس را میتوان در دو دسته قرار داد:

الف) براهین مبتنی بر استقلال نفس در افعال

ب) براهین مبتنی بر علم

اکثر براهین مطرح شده بر مسئله ادراک و معرفت استوار بوده و براهین نوع اول بسیار محدود میباشد. سه دلیل در این بخش توسط فیلسوفان اسلامی بیان شده است: دلیل اول، این است که نفس قادر است افعال نامتناهی (همچون تعقل اعداد، زمان بینهایت و...) انجام دهد در حالی که جسم و امر جسمانی توانایی انجام افعال نامتناهی را ندارد. پس نفس نمیتواند مادی و جسمانی باشد.^(۶۹)

در دلیل دوم ابن‌سینا معتقد است که نفس برخلاف بدن با مرور زمان و فرارسیدن سن پیری، ضعیف و فرتوت نشده و چه بسا نیرومندتر میگردد، همین نشان میدهد که نفس جسمانی نیست. ابن‌سینا بر این باور است که هر قوه مادی با دریافت صورتهای قوی، ضعیف و بلکه نیست میگردد ولی نفس به ضد این است؛ یعنی هرگاه صورتی قویتر دریاورد، قوت وی عظیمتر گردد.^(۷۰)

دلیل سوم را ملاصدرا در *الاسفار*، اینگونه می‌آورد که قوای جسمانی ضعیف، قدرت بر فعل قوی را ندارند و بالعکس، اما درباره نفس چنین نیست؛ یعنی قوای نفسانی میتوانند افعال ضعیف را بعد از قوی و قوی را بعد از ضعیف انجام دهند. نتیجه آنکه نفس، غیرجسمانی است.^(۷۱)

مصباح یزدی در *آموزش فلسفه برهان انقسام‌ناپذیری نفس* را نیز دلیل بر تجرد آن میداند.^(۷۲) البته این برهان چیزی غیر از نظریه بساطت نفس نیست.

براهین مبتنی بر علم، هم نزد ابن‌سینا و هم نزد ملاصدرا بسیار است. ملاصدرا در جلد هشتم *الاسفار* یازده دلیل بر اثبات تجرد نفس اقامه کرده اما ابن‌سینا براهین را بصورت پراکنده در آثار مختلفش بیان کرده که جامعترین بیان در رساله معنی سعادت و کتاب *الاشارات*، نمط سوم آمده است.

ابن‌سینا در *معراج‌نامه*، شرافت آدمی را به نفس و عقل دانسته و آن دو را اموری علوی و غیرجسمانی برمیشمرد که نه ساکن در بدن بلکه مدبّر و متصرف بدن میباشند. وی این دو امر را مجرد و بسیط میداند که حیّز و مکان مادیت ندارند.^(۷۳) ابن‌سینا در *الاشارات* برهانی بر تجرد نفس می‌آورد که به باور بسیاری، اولین

برهان در فلسفه در دفاع از تجرد نفس بر مبنای علم حضوری است. وی مینویسد: انسان همواره به ذات خود آگاهی دارد، حتی اگر در هوا معلق باشد و اگر آگاهی از جوارح و اعضای بدن نداشته باشد، باز هیچگاه ذات خود را فراموش نمیکند. همین نشان میدهد که ذات و نفس انسان غیر از بدن بوده و جسمانی نیست.^(۷۴)

برهان تجرد نفس بر اساس علم حضوری آنچنان نزد ابن‌سینا از وثاقت و استواری برخوردار است که وی در اکثر آثارش آن را تبیین میکند. او در *التعلیقات* همین برهان را با تفکیک معرفت اکتسابی و معرفت حضوری بیان کرده و معتقد است که آگاهی نفس انسانی به خودش از اولیات است. روا نیست نفس، ذاتش را بوسیله غیر خودش ادراک نماید. اگر نفس خودش، خودش را نشناسد، چگونه غیر خودش او را به خودش میشناساند.^(۷۵)

ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا بر اساس نظریه کلیات، نظریه انقسام‌ناپذیری، نظریه معنا، نظریه معرفت و نظریه انطباق به دفاع از تجرد نفس اقدام میکنند. نزد ابن‌سینا قویترین برهان که وی آن را «اجل البراهین» برمیشمارد^(۷۶)، برهان تعقل ذات بر اساس علم حضوری است که سهروردی نیز در *حکمة الاشراق* آن را می‌آورد. اما ملاصدرا معتقد است که براهین تجرد نفس بسیار است لیکن این امر همچنان مبهم بوده و کسی نتوانسته آنگونه که سزاوار است، حقیقت آن را بیابد، جز اولیای الهی که از سنخ عالم بشریت بدرآمده‌اند. برهانی که ابن‌سینا آن را *اجل البراهین* میداند، همان علم حضوری است. تقریر وی از این برهان در *التعلیقات* با *المباحثات*، اندکی تفاوت دارد. در *المباحثات* بر امتناع اجتماع دو صورت همانند و قائم به ذات بودن نفس تأکید دارد، اما در *التعلیقات* که بیان آن باز آمد، برخورد علم حضوری پافشاری میکند. ابن‌سینا در *المباحثات* شرح میدهد که ما میتوانیم ذات خود را تعقل کنیم. این تعقل ذات بواسطه صورتی مثل صورت ذات ما نخواهد بود و الا اجتماع مثلین پیش می‌آید که محال است. وی نتیجه میگیرد که هرچه ذاتش نزدش حاضر باشد، قائم به ذات است و گرنه غیرقائم به ذات میباشد. نفس قائم به ذات و بدن غیرقائم به ذات است، پس نفس جوهری است غیر از بدن و غیر جسمانی و در نتیجه مجرد خواهد بود.^(۷۷)

ملاصدرا بر اساس ابداعات فلسفیش (اصالت و تشکیک وجود و حرکت جوهری)، تجرد نفس را از منظر وجودی طرح کرده و ذات آن را فراتر از جوهر بودن قرار



میدهد، بهمین دلیل براهین او در مجرد نفس مبتنی بر مراتب وجودی نفس و نداشتن ماهیت ثابت برای آن است. وی نفس را فوق مقوله قرار میدهد.^(۷۸)

ملاصدرا در جلد هشتم *الاسفار* اکثر براهین ابن سینا را نقل و بررسی کرده و ناتمام بودن این ادله را بیان نموده است.^(۷۹)

سه نکته اساسی در بررسیهای وی قابل توجه است: نخست آنکه او راه عقل بتنهایی در اثبات مجرد نفس را کافی ندانسته و بر شیوه توجه به وحی نیز تأکید دارد.^(۸۰)

دوم آنکه ملاصدرا مجرد را از حوزه تعقل در نفس به صور حسی و خیالی گسترش داده و قدرت نفس بر ایجاد این صور را نیز دلیل بر مجرد نفس میدانند. وی معتقد است توانایی انسان در حکم به متضاد بودن سفیدی و سیاهی، نه به امری جسمانی و نه به قوه عقل بلکه به قوه خیال بازمیگردد که خود دلیل بر مجرد قوه خیال است.^(۸۱)

سوم اینکه ملاصدرا علاوه بر راه عقل، راه کشف معنوی را در فهم این مسئله نیرومندتر ارزیابی میکند. وی کشف حقیقی را تنها در پرتو پیروی از دین و اولیای الهی ممکن میدانند.^(۸۲)

براهین بقای نفس

اکثر براهینی که بر مسئله بقای و جاودانگی نفس پس از مرگ بیان شده، با استدلالهای مربوط به مجرد در پیوند است. ادله‌یی که بر بنیان مقدمات فلسفی استوار نباشد را نمیتوان اساساً برهان نامید. ادله‌یی که بنحو تجربی یا علمی یا پسینی بر جاودانگی ارائه شده، کمکی به برهان‌ورزی درباره بقای نفس نمیکند بلکه مسئله را پیچیده‌تر ساخته و ما را از فهم صحیح جاودانگی باز میدارد. تقسیم‌بندی مرسوم در این خصوص که استدلالها را به تجربی، اخلاقی، کلامی و فلسفی دسته‌بندی میکنند، شیوه نادرستی است.

۶۱

در یک گونه‌شناسی کلی باید گفت که براهین جاودانگی یا عقلی و فلسفی است یا نقلی است که در کتب مقدس بیان شده است. در صورتیکه براهین به برهان فلسفی بازگردند، میتوان آنها را استدلال نامید. از همینرو در این بخش به همین دو نوع ادله توجه خواهد شد.

حقیقت این است که ابن سینا برای نخستین بار براهین فلسفی بر بقا و جاودانگی



پورحسن، منصوری؛ ابن سینا و مسئله جاودانگی نفس

نفس ارائه کرده و پس از او هم فیلسوفان اسلامی و هم متألهان مسیحی همچون آلبرتوس و آکوئیناس تحت تأثیر دیدگاه وی قرار گرفته‌اند.

گرچه افلاطون در فایدون مسئله بقای نفس را مورد بحث قرار داده و بر آن براهینی نیز اقامه کرده، اما نگارنده اعتقاد دارد که او در نتیجه‌گیری از براهین، بجای اثبات و دفاع از جاودانگی، گرفتار مسئله تناسخ شده است که بتردید با جاودانگی ناسازگار خواهد بود.

برخی معتقدند ابن‌سینا در برهانی کردن مسائل دشوار و دقیق، نیرومندی شگفتی داشته و از روش وی چنین برمی‌آید ادله‌یی که وی اقامه کرده برگرفته از پیشینیان نبوده بلکه ابداع و ابتکار او بوده است.^(۸۳)

ابن‌سینا معتقد است بدون اثبات جوهریت و تجرد نفس، نمیتوان جاودانگی آن را تبیین کرد. گرچه برهان امتناع صور معقول در جسم که وی آن را در کتاب *الشفاء* آورده، از دقت و ابتکار عجیبی برخوردار است و دلیل رابطه معکوس نفس و بدن در شدت و ضعف، پشتوانه تجربی و شهودی دارد^(۸۴)، اما خود ابن‌سینا علم حضوری ما به ذاتمان را نیرومندترین برهان بر جوهریت و تجرد نفس میدانند.^(۸۵)

وی پس از تبیین و اثبات وجود جوهر مجردی بنام نفس، به جاودانگی آن مبادرت می‌ورزد. مهمترین برهان ابن‌سینا بلحاظ فلسفی بر بقای نفس، برهانی است که در کتاب *النجاة* براساس رابطه نفس و بدن می‌آورد. اجمال این برهان چنین است:

- نفس در وجود خود وابستگی به ماده یا بدن ندارد.

- هر چه تعلق ذاتی به دیگری نداشته باشد، با نابودی آن از بین نمی‌رود و بقا خواهد داشت.

نتیجه: نفس با از بین رفتن بدن، باقی مانده و فنا نخواهد پذیرفت.

تفصیل این برهان چنین است:

وابستگی دو امر به یکدیگر بر سه نوع خواهد بود: معیت، تقدم و تأخر. رابطه و وابستگی نفس و بدن از کدام نوع می‌باشد؟

اگر این رابطه از نوع معیت باشد از آنجا که پیشتر اثبات شد نفس جوهر است و در اینصورت باید با نابودی بدن، معیت که عرض بیش نیست، از بین برود. نتیجه اینکه جوهر نفس باقی خواهد ماند.

صورت دوم این است که بدن تقدم بر نفس داشته باشد. در این حالت، بدن علت

نفس میشود. بدن چه نوع علتی برای نفس خواهد بود؟ با بررسی هر چهار نوع علت روشن میشود که بدن بهیچوجه نمیتواند علت نفس واقع شود. بدن بلحاظ جسم بودن، به حیث ذاتش فعلیتی ندارد تا فاعل واقع شود. نفس اساساً در این تعلق، منطبع در بدن نیست تا بدن ماده نفس باشد. صورت بدن بواسطه نفس است، پس بدن بدون نفس، صورتی نخواهد داشت تا صورت آخرین باشد و بالآخره اینکه بدن نمیتواند غایت یا کمال برای نفس باشد. روشن شد که وابستگی نفس و بدن بمعنای تقدم وجودی بدن نیست.

حالت سوم این است که بدن تأخر وجودی نسبت به نفس داشته و نفس در وجود و یا در زمان بر بدن تقدم یابد. در چنین صورتی، تعلق نفس به بدن سبب وابستگی ذاتی نمیشود. لازمه این تقسیمبندی این است که در هیچیک از شقوق طرح شده، نفس ذاتاً وابسته بدن نبوده و با فساد و تجزیه و نابودی بدن، از بین نرفته و باقی خواهد ماند.^(۸۶)

ابن سینا در *النجاة و الشفاء* تأکید میکند که نفس در وجودش نه به بدن بلکه به مبادی عقلی که جاودان و فناپذیرند، وابسته است. به باور وی، هر زمانی که علت (یعنی گوهر عقلی) باقی باشد، معلول نیز (نفس) بقا خواهد داشت. ابن سینا در رساله *النفس*، برهان «بساطت» و «فعلیت محض نفس» را نیز ذکر میکند، اما تأکید وی بر برهانی است که در *النجاة* آورده است.

ملاصدرا همچون ابن سینا ابتدا تجرد نفس را اثبات نموده و سپس بقا آن را تبیین میسازد. وی برخلاف ابن سینا چندان بر جوهریت نفس پافشاری نمیکند، بدان سبب که نفس را فوق مقوله دانسته و در *مفاتیح الغیب* تجردی متعالی برای نفس قائل شده و وجود تجردی متعالی نفس را غایت هستی برمیشمارد.^(۸۷)

وی با توجه به نظریه تشکیک، داشتن نشأت و مقامات و مراتب برای نفس را یک نظریه ابداعی تلقی کرده و بر این باور است که نفس در این دنیا با بدن اتحاد دارد و پس از مرگ یا پس از تجرد با عقل متحد میشود و باقی میماند.^(۸۸)

نتیجه گیری

ابن سینا، مسئله نفس را مورد توجه بنیادین قرار داده و آنرا محور تأملات خود در انسان شناسی برمیشمارد. نفس بسبب جایگاهش در بحث انسان شناسی که کانون

فلسفه ابن‌سینا را شکل می‌دهد، از چنان اهمیتی برخوردار است که وی پیش از آغاز به مباحث الهیات، نفس‌شناسی را تدوین میکند.

ابن‌سینا ابتدا با مطالعه دقیق آراء ارسطو، میکوشد تا کاستیهای آنرا بازنمایاند. بنظر میرسد دیدگاه ارسطو درباره جاودانگی نفس که مقصد اصلی ابن‌سیناست، نزد وی بهیچ‌روی خرسند کننده نیست. او بحث را با تعریف و جوهریت نفس آغاز میکند. مباحث ارسطو در باب ایندو مسئله از دیدگاه ابن‌سینا واجد ابهام و نواقص غیرقابل اغماض است. ابن‌سینا اعتقاد دارد بدون اثبات جوهریت نفس، نمیتوان از جاودانگی آن دفاع بعمل آورد. طرح بدیع وی این است که چهار مسئله بنیادین نفس را یکپارچه تلقی کرده و در نسبت با یکدیگر تبیین سازد. تعریف حقیقت نفس، جوهریت، تجرد و جاودانگی آن چهار اموری هستند که در طرح ابن‌سینا مورد بازکاوی و شرح قرار میگیرند. هدف نهایی او دفاع از تجرد و جاودانگی نفس است و شاید بهتر بتوان آنرا در پرتو حکمت مشرقی وی تبیین کرد.

در نوشتار حاضر نشان دادیم که اولاً، ابن‌سینا پیرو و شارح محض ارسطو نیست، ثانیاً، آراء ارسطو در باب نفس را دچار کاستیهای بسیار برمی‌شمارد، ثالثاً، هیچکدام از ادله تجرد نفس را خرسند، کنند ندانسته و خود برهانی عرضه میکند که آنرا «اجل البراهین» مینامد. رابعاً، اهمیتی که مسئله نفس خواه بدلیل حکمت مشرقی و خواه به انگیزه‌های دینی نزد ابن‌سینا دارد، بهیچ روی آن جایگاه را نزد ارسطو ندارد. ابن‌سینا را باید آغازگر رویکرد بدیع در باب نفس دانست.

پی‌نوشتها:

۱. افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، کتاب چهارم، ص ۱۰۲۱ - ۱۰۳۱.
۲. همان، ص ۴۷۹ - ۴۸۱.
۳. فارابی، رسائل فلسفی، رساله باورهای قلبی، ترجمه سعید رحیمیان، ص ۱۳۰ و ۱۳۱.
۴. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتوبی، ص ۳۴.
۵. همان، ج ۱، ص ۷۹.
۶. ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، ص ۴۰۰.
۷. تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، ص ۸۵ و ۸۶.
۸. مابعدالطبیعه، ص ۱۴ و ۱۵.
۹. تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، ص ۸۰.
۱۰. دوره آثار افلاطون، رساله فایدون، ص ۵۰۱ و ۵۰۲.
۱۱. همان، کتاب چهارم، ص ۴۳۵ - ۴۴۱.
۱۲. ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، ص ۸۲.

۶۴



سال چهارم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۲

۱۳. نوسباوم، مارتا، *ارسطو*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۷۹.
۱۴. ابن‌سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، نمط سوم.
۱۵. همان، نمط سوم، ص ۱۵۴ - ۱۵۶.
۱۶. همانجا.
۱۷. ابن‌سینا، *الرسائل*، ترجمه ضیاءالدین درّی، ص ۲۱۴.
۱۸. ژیلسون، اتین، *فلسفه اسلامی و یهودی*، ترجمه حسن فتاحی، ص ۲۰ - ۲۲.
۱۹. برهیه، امیل، *تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره جدید*، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۱۵۹.
۲۰. پسوخه بمعنی حیات و زندگی یا جان داشتن است و این معنی تمام موجودات زنده را دربرمیگیرد. از اینرو پستترین موجود تا عالیترین قسم، از مراتب حیاتی برخوردارند. نفس نباتی، (غذیه)، نفس حیوانی (محرکه و حساسه) و نفس انسانی (عاقله و ناطقه) در معنای بنیادین پسوخه یعنی داشتن حیات اشتراک دارند.
۲۱. *ارسطو*، ص ۷۶ و ۷۷.
۲۲. همان، ص ۷۸.
۲۳. *درباره نفس*، ص ۶۱.
۲۴. همانجا.
۲۵. همان، ص ۸۲.
۲۶. همان، ص ۸۳.
۲۷. همان، ص ۱۰۲.
۲۸. همان، ص ۲۰۰ و ۲۰۱.
۲۹. همان، ص ۲۱۲ و ۲۱۳.
۳۰. *ارسطو*، ص ۷۸-۹.
۳۱. همان، ص ۸۰.
۳۲. *الاشارات و التنبيهات*، نمط سوم، فصل ۲ و ۳، ص ۱۶۱ - ۱۶۳.
۳۳. همان، نمط چهارم، فصل ۱ و ۳، ص ۲۴۷ - ۲۵۱.
۳۴. همان، نمط سوم، فصل ۴.
۳۵. *دوره آثار افلاطون*، رساله فایدون، ص ۵۰۰ و ۵۰۱.
۳۶. *درباره نفس*، ص ۲۵.
۳۷. همان، ص ۷۷.

38. Aristotle, *Categoris*, 14 a 24.

۳۹. ابن‌سینا، رساله *النفس*، مقدمه موسی عمید، ص ۸ - ۱۰.
۴۰. ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۸، ص ۱۱ و ۱۲.
۴۱. *دوره آثار افلاطون*، ج ۱، ص ۵۴۱ - ۵۴۵.
۴۲. *رسائل ابن‌سینا*، ص ۲۱۳ و ۲۱۴.
۴۳. همان، ص ۲۱۴.
۴۴. *الاسفار الاربعه*، ج ۸، ص ۲۳.
۴۵. ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح، تعلیق و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۰۱ و ۳۰۲؛ همو، شرح و تعلیقه بر *الهیات شفاء*، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ج ۱، ص ۲۹۰، ۵۸۶ و ۵۸۱.
۴۶. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ص ۴۸۸ - ۴۹۱.

۶۵



۴۷. رسائل ابن سینا، نمط سوم، ص ۲۵۲ و ۲۵۳.
۴۸. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۳۴ - ۳۴۰.
۴۹. همان، ص ۳۴۰ و ۳۴۱.
۵۰. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، پرتو نامه، ص ۲۵.
۵۱. همان، ص ۲۶.
۵۲. درباره نفس، ص ۷۶ و ۷۷.
۵۳. همان، ص ۸۲.
۵۴. همان، ص ۸۳.
۵۵. ابن سینا، التعليقات، تصحیح، تحقیق و مقدمه حسین موسویان، تعلیقه ۵۲۹، ۹۴۸ و ۹۴۹.
۵۶. همو، الشفاء، مقدمه ابراهیم مدکور، ص ۴۰۸.
۵۷. الاشارات و التنبيهات، نمط هفتم، فصل ۱ و ۶، ص ۳۷۲، ۳۷۸.
۵۸. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۸۵.
۵۹. همان، الواح عمادی، ص ۴۷ - ۵۴.
۶۰. همان، ص ۵۳.
۶۱. ابن سینا، المباحثات، تحقیق و تعلیقه محسن بیدارفر، ص ۳۷۳.
۶۲. همان، ص ۲۷.
۶۳. همان، ص ۳۳.

64. Aristotle, *On Youth, Old Age, Life and Death and Respiration*, p. 15.

۶۵. فارابی، ابونصر، رسائل فلسفی، باورهای قلبی، ترجمه سعید رحیمیان، ص ۱۰۲ - ۱۰۵.
۶۶. حائری مازندرانی، ملا صالح، حکمت بوعلی، ج ۱، ص ۳۰۷.
۶۷. ابن رشد، تلخیص النفس، ص ۱۱۱ و ۱۱۲.

68. Kemy, Anthony, *Aquinas on Being*, chapter 9, pp. 172-179.

۶۹. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۸۰.
۷۰. ابن سینا، الاضحویه، تصحیح و تعلیقه و مقدمه حسین خدیو جم، ص ۷۲.
۷۱. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۹۷.
۷۲. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۶۹.
۷۳. ابن سینا، معراج نامه، تصحیح و تعلیق و مقدمه نجیب مایل هروی، ص ۸۵.
۷۴. الاشارات و التنبيهات، نمط سوم، فصل ۱، ص ۱۵۹ و ۱۶۰.
۷۵. التعليقات، تعلیقه ۱۰ - ۱۳، ۳۰ - ۳۳.
۷۶. المباحثات، ص ۱۵۵.
۷۷. همانجا.
۷۸. ملا صدرا، مفاتیح الغیب، ص ۵۸۶.
۷۹. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۶۵ - ۳۰۰.
۸۰. ملا صدرا، رساله العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، ص ۱۵ - ۲۰.
۸۱. همان، ص ۴۸۳.
۸۲. الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۱۰۹.
۸۳. حکمت بوعلی، ج ۱، ص ۲۵۲.
۸۴. ر.ک: الاضحویه، ص ۷۲.
۸۵. المباحثات، ص ۱۵۵.
۸۶. ابن سینا، النجاة، ص ۱۸۵ - ۱۸۸.

۶۶



سال چهارم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۲

۸۷. مفاتیح الغیب، ص ۵۸۶.
۸۸. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، ج ۲، رساله حشر الاشیاء، تصحیح، تحقیق مقدمه سعید نظری توکلی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ص ۱۳۴ و ۱۳۵.

منابع فارسی:

۱. ابن رشد، تلخیص النفس، قاهره، چاپ اهوانی، ۱۹۵۰ م.
۲. ابن سینا، معراج نامه، مقدمه و تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس، ۱۳۶۲.
۳. _____، الاشارات و التنبیها، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران انتشارات سروش، ۱۳۸۸.
۴. _____، التعليقات، مقدمه، تحقیق و تصحیح، حسین موسویان، تهران مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱.
۵. _____، المباحثات، تحقیق و تعلیقه محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۶. _____، الرسائل، ترجمه ضیاءالدین درّی، تهران، انتشارات مرکزی، ۱۳۶۰.
۷. _____، الشفاء، مقدمه ابراهیم مدکور، قم، منشورات مکتبه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۸. _____، الاضحویه، ترجمه، تصحیح و تعلیق و مقدمه حسین خدیوچم، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴.
۹. _____، رساله النفس، مقدمه مرسی عمید، چاپ تهران، ۱۳۳۱.
۱۰. _____، النجاة، ج ۲، المکتبه تهران المرئضویه، ۱۳۶۲.
۱۱. ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت، ج ۵، ۱۳۸۹.
۱۲. _____، دربارہ نفس، ترجمه علیمراد داودی، تهران، انتشارات حکمت، ج ۵، ۱۳۸۹.
۱۳. افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ج ۳، ۱۳۸۰.
۱۴. برهیه، امیل، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، ترجمه یحیی مهدوی، تهران انتشارات خوارزمی، ج ۲، ۱۳۸۰.
۱۵. حائری مازندرانی، ملاصالح، حکمت بوعلی، تهران انتشارات علمی، ج ۱، ۱۳۶۲.
۱۶. ژیلسون، اتین، فلسفه اسلامی و یهودی، ترجمه حسن فتیحی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۵.
۱۷. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، الواح عمادی، تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۱۸. _____، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، پرتونامه، تصحیح و تحشیه مقدمه سید حسین نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۱۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، بیروت داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۰. _____، مفاتیح الغیب، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳.
۲۱. _____، شواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، مقدمه، تصحیح و تعلیق آشتیانی، بوستان کتاب، ج ۴، ۱۳۸۶.
۲۲. _____، رساله العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
۲۳. _____، رساله العرشیه، ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان، انتشارات مهدوی، بی تا.
۲۴. _____، مجموعه رسائل فلسفی، رساله حشر الاشیاء، تحقیق و تصحیح و مقدمه سعید نظری توکلی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
۲۵. _____، زادالمسافر، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۲۶. _____، شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۲.
۲۷. _____، المبدأ و المعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری؛ باشراف استاد سید



- محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱، ۱۳۸۱.
۲۸. الطوسی، خواجه النصیرالدین، شرح الاشارات والتنبیہات، تحقیق حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۲۹. فارابی، رسائل فلسفی، باورهای قلبی، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱، ۱۳۷۸.
۳۰. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۸۰.
۳۱. مصباح‌یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی، ج ۲، ۱۳۷۲.
۳۲. نوسباوم، مارتا، ارسطو، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، چ ۲، ۱۳۸۰.

منابع انگلیسی:

1. Aristotle (1955), *On Youth, Old Age, Life and Death and Respiration*, Ross Translation, Oxford.
2. Kenny, Anthony(2002), *Aquinas on Being*, Oxford University Press Inc.