

نقد و بررسی نظریه عینیت نفس و مزاج

امید آهنچی *

چکیده

پرداختن به مباحث نفس‌شناسی و به‌خصوص تحلیل نظریه عینیت نفس و مزاج، برای دستیابی انسان به جایگاه معقول معاد از اهمیت بسزایی برخوردار است. موافقان این نظریه، نفس را مبدأ فاعلی برای ظهور آثار و افعال حیاتی می‌دانند؛ ولی در عین حال، این مبدأ فاعلی را نوعی عرض به‌نام مزاج دانسته و معتقد به عینیت نفس و مزاج می‌باشند. در مقابل، مخالفان این نظریه قائل به جوهریت نفس بوده و عینیت نفس با هر عرضی از جمله مزاج را نمی‌پذیرند. در این مقاله پس از شرح مبادی تصویری نظریه عینیت نفس و مزاج، به نقد و بررسی آن خواهیم پرداخت. بدین منظور ادله رد این نظریه در دو دسته مستقیم و غیر مستقیم ارائه شده است. ادله مستقیم اشاره به دلایلی دارند که مستقیماً بر تغایر نفس و مزاج حکم می‌کنند؛ ولی ادله غیر مستقیم در مرحله اول عهده‌دار اثبات جوهریت نفس می‌باشند و در مرحله دوم می‌توان از آنها نفی نظریه عینیت نفس و مزاج را نتیجه گرفت. پس از تأمل در این دو دسته دلیل، به‌روشنی می‌توان به عدم عینیت نفس و مزاج حکم نمود.

کلیدواژه‌گان: نفس، مزاج، جوهر، عرض.

* استادیار دانشگاه صنعتی شریف (ahanchi@sharif.ir)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۰۹/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۶/۱۹

مقدمه

از دیرباز یکی از مهم‌ترین مسائل فکری بشر، تحلیل مباحث نفس‌شناسی بوده است. نفس‌شناسی یکی از پیچیده‌ترین و در عین حال بااهمیت‌ترین مباحث در حوزه مباحث فلسفی می‌باشد؛ چراکه نتایج آن تأثیری روشن بر سایر حوزه‌های فلسفی و اعتقادی دارد. نفس‌شناسی در کنار خداشناسی و جهان‌شناسی، اضلاع مثلث هر نظام فکری را تشکیل می‌دهد. در طول تاریخ نیز فیلسوفان با هر مشرب فکری، برای ترسیم منظومه فکری خود، ناچار به اعلام موضع نسبت به نفس و خصوصیاتش بوده‌اند؛ چراکه شالوده هر مکتب فکری، مبتنی بر نگاه خاص آن مکتب به مباحث مرتبط با نفس می‌باشد. پاسخ به سؤالاتی چون تعریف نفس، چیستی نفس، حدوث نفس، جوهریت نفس، حقیقت نفس، بقای نفس، قوای نفس، ارتباط نفس و بدن و همچنین مغایرت نفس با مزاج، جزو مسائل اساسی مباحث نفس‌شناسی می‌باشند. بنابراین با تحلیل تاریخ فکری بشر می‌توان اذعان نمود که هیچ مکتب فکری، خود را از پرداختن به مباحث نفس‌شناسی مستغنی نپنداشته و در حد بضاعت و عمق معرفتی خود، پاسخی برای پرسش‌های عنوان‌شده ارائه نموده است.

پس از روشن شدن اهمیت پرداختن به مباحث نفس‌شناسی به صورت کلی، اعتقاد به تغایر نفس و مزاج، خود از اهمیتی دوچندان برخوردار است. اهمیت اعتقاد به عینیت یا عدم عینیت نفس و مزاج زمانی آشکار می‌شود که به تحلیل مسئله بقای نفس و معاد بپردازیم. اگر نفس همان مزاج باشد، با فساد مزاج، نفس نیز فاسد می‌شود و در این صورت صحبت از بقای نفس بی‌مورد خواهد بود؛ بدین معنا که با پذیرش نظریه عینیت نفس و مزاج، چون نفس عارض بر بدن مادی می‌شود، پس از متلاشی شدن معروض (بدن)، نفس نیز متلاشی شده و بقای نفس مستحیل می‌گردد. به دنبال عدم بقای نفس، بساط معاد (آن‌چنان که مورد نظر ادیان الهی است) نیز برچیده خواهد شد و دیگر اعتقاد به معاد در منظومه فکری قائلین به نظریه عینیت نفس و مزاج، جایگاهی معقول و روشن نخواهد یافت (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۶۰).

ملاصدرا بقای نفس پس از مرگ را ناشی از تجرد نفس می‌داند. او معتقد است اگر نفس به مرحله تجرد عقلی هم نرسیده باشد، به جهت تجرد برزخی‌اش بعد از مرگ باقی می‌ماند و با فساد

بدن از بین نمی‌رود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۷۷-۲۷۵). بنابراین اگر به عینیت نفس و مزاج معتقد باشیم، دیگر جایی برای تجرد نفس در مرحله اول و بقای نفس در مرحله دوم باقی نمی‌ماند. حال به‌منظور نقد و تحلیل بهتر نظریه عینیت نفس با مزاج، بحث در دو محور عرضه خواهد شد: ابتدا به سراغ واکاوی مقدمات مفهومی بحث خواهیم رفت و سپس به طرح و نقد اصل نظریه خواهیم پرداخت.

تبیین مبادی تصویری بحث

۱. جوهر و عرض

ابن‌سینا در الهیات دانشنامه علایی برای توضیح معنای جوهر و عرض، ابتدا به سراغ مفهوم عرض می‌رود و از طریق آن، به تبیین مفهوم جوهر همت می‌گمارد. او در توضیح معنای عرض از مثال رنگ استفاده می‌کند و می‌نویسد:

و عرض آن بود که هستی وی اندر چیزی دیگر ایستاده بود که آن چیز بی وی هستیش خود تمام بود و بفعل بود، یا بخود یا بچیزی دیگر جز وی؛ چنان‌که سپیدی اندر جامه که جامه خود هست بود بنفس خویش، یا بچیزها که بایشان هست شود و آنگاه سپیدی اندر وی ایستاده بود. سپیدی را و هرچه بوی ماند عرض خوانند، و پذیرای او را بدین جایگاه موضوع خوانند، هر چند که بموضوع بجای دیگر چیزی دیگر خواهند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۹).

او پس از روشن ساختن معنای عرض، با نفی آن به معنای جوهر دست می‌یابد و می‌نویسد: پس هرچه عرض نبود و هستی وی اندر موضوع نبود، بلکه وی حقیقتی بود و ماهیتی که هستی آن حقیقت و ماهیت اندر چیزی که پذیرای بود بدان صفت که گفته آمد نبود، وی جوهر بود؛ خواهی بنفس خویش پذیرای بود و خواهی اندر پذیرایی بود که بدین صفت نبود، بلکه وی را بفعل بودن حاجت بود به آن چیز که بپذیرد (همان، ص ۱۰).

ابن‌سینا در نجات جوهر و عرض و ارتباط آنها را با موضوع و محل چنین بیان می‌کند: جوهر عبارت از موجودی است که در موضوعی نباشد؛ یعنی هرگاه در خارج موجود شود، در موضوعی نباشد و چون موضوع و محل با هم متفاوت هستند؛ بنابراین جوهر می‌تواند

در محل باشد، ولکن در موضوع نمی‌تواند باشد؛ چنان‌که صورت جسمیه جوهر است و قائم به محل است و حال در هیولی است (همو، ۱۳۷۹، ص ۴۹۷).

ملاصدرا در باب معنای عرض معتقد است:

عرض عبارت از موجودی است که وجود آن فی نفسه، عین وجودش برای غیر و در غیر باشد؛ مانند بیاض و سواد که وجود آنها فی نفسه، عین وجود آنها است برای غیر و در غیر خود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۲۹).

برای تحلیل بیشتر معنای جوهر و عرض، می‌توان به مبنای دست یافتن حکما به این اصطلاحات اشاره کرد. انسان با تحلیل‌های ذهنی در پس دریافت‌های حسی خود از موجودات مادی، می‌تواند به دو قسم اساسی موجودات دست یابد. قسم اول موجوداتی هستند که «وجود فی نفسه لِنَفْسِهِ» دارند؛ یعنی موجوداتی منحاژ هستند که وجودشان نزد خودشان است و برای خودشان؛ مثل جسم. قسم دیگر، موجوداتی هستند که «وجود فی نفسه لِغَیْرِهِ» دارند که وجودشان برای دیگری است؛ مثل رنگ و شکل. برای کامل شدن این تقسیم‌بندی و به مدد تحلیل‌های عقلی و فرارفتن از مرز موجودات مادی، می‌توان به وجودی که «فی نفسه لِنَفْسِهِ بِنَفْسِهِ» است نیز معتقد شد. بنابراین در مجموع می‌توان به سه قسم از موجودات در ساحت هستی معتقد بود: اول موجود «فی نفسه لِنَفْسِهِ بِنَفْسِهِ» که وجود حق تعالی است؛ دوم موجود «فی نفسه لِنَفْسِهِ بِغَیْرِهِ» که جوهر است؛ سوم موجود «فی نفسه لِغَیْرِهِ بِغَیْرِهِ» که عرض می‌باشد (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۴۲-۲۴۰). حکما بنابه استقرا، اعراض را تا به حال در نه مقوله دسته‌بندی نموده‌اند.

ملاصدرا طبق روش خود که ابتدا از در مماشات با قوم وارد می‌شود و سپس نظر نهایی خود را ابراز می‌دارد، در زمینه جوهر و عرض نیز با توجه به مبانی خود از جمله اصالت وجود و تشکیک وجود، دوگانگی میان جوهر و عرض را به این صورت که در نظام فلسفی مشائیان مطرح است، بر نمی‌تابد. او در نظر نهایی خود معتقد است که عرض از مراتب وجود جوهر است و در خارج فقط وجود محقق است و جوهر و عرض به اعتبار ذهن و در پی یک تحلیل عقلی، حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۳).

او معتقد است در مقام شناخت چیستی انسان، به دو جوهر متمایز از هم دست می‌یابیم؛ ولی در مقام تحقق خارجی، این دو جوهر، به یک وجود در عالم خارج موجود می‌شوند. وی سپس این وجود خارجی را فوق مقوله می‌داند (همان، ج ۲، ص ۴۲).

بنابراین در نظام حکمت متعالیه، بحث جوهریت و عرضیت به این معنا که عرض، حالّ در جوهر است، می‌تواند رخت بریندد و جای خود را به بحث از مراتب هستی دهد. در این نظام، عرض از شئون جوهر و جلوه‌ای از آن به حساب می‌آید. حسن‌زاده آملی در تعلیقات خود بر شرح منظومه در توضیح این مطلب می‌نویسد:

عرض دامنه جوهر و از فروع و شئون اوست و هر دو یک وجود متشخص در خارج‌اند؛ یعنی همه اعراض مراتب خود جوهر و تعینات وجود جوهر و جزو شخصیت جوهرند و آن‌که در خارج متشخص است، این وجود کذایی است. عرض در مقابل جوهر، وجود نفسی و استقلالی ندارد؛ بلکه وجود نفسی عرض، عین وجود تعلقی او به وجود موضوعش است (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۱۴).

او در جایی دیگر در همین زمینه می‌نویسد:

یک وجود است که متعین و متشخص بدین اعراض است، نه اینکه وجود من حیث هو وجود، جوهر یا عرض باشد؛ بلکه جوهر و عرض دو ماهیت موجود به وجود واحد در خارج‌اند (همان، ص ۲۹۹-۲۹۸).

ما در این مختصر در پی اثبات یا رد نظر نهایی ملاصدرا نمی‌باشیم و تنها به‌عنوان یک گزارش، نظر نهایی ملاصدرا را درخصوص معنای جوهر و عرض بیان نمودیم؛ ولی در مقام تحلیل نظریه عینیت نفس و مزاج، تنها به تحلیل و بیان نظر اولیه ملاصدرا درخصوص چیستی نفس می‌پردازیم؛ چراکه نظر اولیه او هماهنگی بیشتری با رأی جمهور فلاسفه دارد.

۲. مزاج

براساس طبیعیات قدیم، جهان از چهار عنصر آتش، هوا، آب و خاک به‌عنوان عناصر اربعه تشکیل شده است که هرکدام از این عناصر، ویژگی‌های خاص خود را دارند. آتش، گرم و خشک است؛ هوا گرم و تر. آب سرد و تر است، ولی خاک سرد و خشک (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۱۱). قدما معتقد بودند مزاج، کیفیتی محسوس است که حاصل ترکیب و آمیزش عناصر اربعه می‌باشد. این ترکیب به‌نحوی است که ایجاد خاصیتی جدید و فراتر از خواص عناصر اربعه را

می‌نماید (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ب، ص ۵۹-۵۷؛ همو، ۱۳۳۲، ص ۱۳۳). بنابراین مزاج صرفاً به معنای درهم شدن عناصر اربعه با یکدیگر نمی‌باشد و شرط ایجاد خاصیت جدید، بسیار مهم است. برای روشن شدن تعریف مزاج از منظر قدما، مروری کوتاه بر چند تعریف خواهیم داشت. ابن‌سینا مزاج را در کتاب **القانون فی الطب** چنین تعریف می‌کند:

مزاج عبارت از چنان کیفیتی است که از واکنش متقابل اجزای ریز مواد متضاد به وجود می‌آید. در این واکنش متقابل، بخش زیادی از یک یا چند ماده با بخش زیادی از ماده یا مواد متخالف با هم می‌آمیزند، بر هم تأثیر می‌کنند و از این آمیزش، کیفیت متشابهی حاصل می‌شود که آن را مزاج نامیده‌اند (همو، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۱۹).

سعدالدین تفتازانی از متکلمان معروف اشعری، در **شرح المقاصد** به تعریف مزاج پرداخته و معتقد است:

مزاج هنگامی حاصل می‌شود که عناصری کوچک که حامل کیفیات چهارگانه هستند، با هم مجتمع شوند و کیفیتی متوسط را حادث نمایند که این کیفیت حاصل شده، مشابه کیفیت هر کدام از عناصر اولیه نباشد و خود دارای کیفیتی خاص باشد (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۰۰).
قدما معتقدند عناصر اربعه برای پذیرفتن حیات ناچارند تا با هم مختلط شده و ممزوج شوند تا کیفیتی جدید به نام مزاج حادث شود که دارای خاصیتی معتدل در میان کیفیات چهارگانه متضاد باشد و به این طریق، حیات حادث می‌شود و هرچه اعتدال مزاج بیشتر شود، قابلیت و استعداد دستیابی به رتبه‌های بالاتر وجودی برای او ممکن می‌شود؛ بدین معنا که اعتدال مزاج حیوان از نبات بالاتر است و مزاج نبات نیز از مزاج معادن معتدل تر است. به همین جهت مزاج حیوانی، استعداد بالاتری برای دریافت صوری برتر را از جانب حق تعالی دارد (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۰-۱۱۸).

بنابراین با توجه به مطالب عرضه شده می‌توان نتیجه گرفت که از منظر قدما، مزاج کیفی محسوس است که از ترکیب عناصر اربعه حاصل می‌شود. ترکیب حاصله نیز به گونه‌ای است که واجد کیفیتی متمایز با عناصر اولیه می‌باشد.

طرح و نقد نظریه عینیت نفس و مزاج

در این بخش پس از بررسی اجمالی مقدمات تصویری بحث، ابتدا به سراغ تبیین نظریه عینیت نفس و مزاج و جایگاه آن در فلسفه اسلامی خواهیم رفت. سپس به مهم‌ترین موافقان و مخالفان این نظریه اشاره کرده و در نهایت نیز به تحلیل و نقد این نظریه خواهیم پرداخت.

نظریه عینیت نفس و مزاج و جایگاه آن در فلسفه اسلامی

فلاسفه اسلامی ذیل عنوان «جوهریت نفس» به بحث از عینیت یا عدم عینیت نفس و مزاج می‌پردازند. آنان عموماً ذیل مباحث مرتبط با چیستی نفس، به شرح و ارائه ادله‌ای درخصوص اثبات جوهریت نفس می‌پردازند. فلاسفه تحت عنوان چیستی نفس، به دنبال دستیابی به پاسخ این سؤال هستند که نفس به صورت عام^۱، جوهر است یا از اعراض جوهر مادی به حساب می‌آید؟ برای دستیابی به پاسخ پرسش مطرح‌شده، فلاسفه هر کدام راهی برای خود اختیار کرده‌اند.

ابن‌سینا پس از ارائه تعریفی از نفس، به سراغ نفس انسانی رفته و به بحث از مجرد آن می‌پردازد. او با توجه به اثبات مجرد نفس، جوهریت آن را نتیجه می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، کتاب النفس، ج ۲، ص ۲۲).

از سوی دیگر سهروردی برای اثبات جوهریت نفس به سراغ تحلیل هویت آن می‌رود. او نفس را جوهری واجد هویت نوری می‌داند که توانایی تدبیر بدن را در حالی که منطبع در آن نیست، دارد. البته از منظر سهروردی همین تدبیر بدن و تعلق به ماده باعث شده است تا جایگاه نفس در میان انوار مجرد، تنزل یابد؛ ولی همچنان می‌تواند به واسطه هویت نوری خود، در قالب یک جوهر نوری باقی بماند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۴۷-۱۴۵ و ۱۶۷-۱۶۵).

ملاصدرا نیز در جلد هشتم **الاسفار الاربعه** به بحث از چیستی نفس پرداخته و بنابر نظریه مشهور درخصوص چیستی نفس، ادله‌ای برای اثبات جوهریت نفس و تغایر آن با مزاج عنوان می‌نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴۹-۲۹).

در مقابل، طرفداران نظریه عینیت نفس و مزاج، نفس را معادل با مزاج دانسته و قائل به عرضیت آن می‌باشند. آنان نفس را مبدأ فاعلی برای ظهور آثار و افعال خاص حیاتی تعریف

۱. اعم از نفس نباتی، حیوانی و ناطقه.

می‌نمایند؛ ولی در عین حال، این مبدأ فاعلی را نوعی عرض به‌نام مزاج دانسته و قائل به عینیت نفس و مزاج بودند. با تحلیل آرای گذشتگان می‌توان گفت کسانی که قائل به عرضیت نفس بودند، معتقد به مزاج بودن آن نیز می‌باشند و اندیشه قابل‌اعتنایی وجود ندارد که معتقد باشد نفس، عرضی غیر از مزاج است. به همین جهت فلاسفه در بخشی از ادله خود برای نفی عرض بودن نفس، به اثبات مغایرت نفس با مزاج رو آورده‌اند.

موافقان و مخالفان نظریه عینیت نفس و مزاج

برخی متکلمان متأخر و بیشتر فلاسفه قائل به جوهریت نفس می‌باشند. در مقابل، جمهور متکلمان (به‌خصوص متکلمان متقدم) قائل به عرضیت نفس شده و آن را معادل مزاج دانسته‌اند (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۹۴).

جعفر بن حرب، متکلم معروف معتزلی در قرن دوم و سوم هجری (متوفای ۲۳۶ق) که از رؤسای معتزلیان بغداد به‌شمار می‌آید، معتقد به عرضیت نفس و عینیت نفس و مزاج می‌باشد (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۳۷). ابوالحسین بصری از متکلمان معتزلی قرن پنجم هجری نیز معتقد به عینیت نفس و مزاج بوده است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۹۸). دهریه، جمهور پزشکان و همچنین کسانی که جاودانگی نفس را انکار می‌کردند نیز معتقد به عرضیت نفس و عینیت آن با مزاج بوده‌اند (همان؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۶۴). شهرستانی در نهایت الاقدام فی علم الکلام معتقد است عمده متکلمان اشعری و معتزلی و همچنین علمای طبیعی معتقد به عینیت نفس و مزاج هستند (شهرستانی، ۱۴۲۵، ص ۱۸۶).

در مقابل، متکلمان شیعی چون هشام بن حکم (متوفای ۱۹۰ق)، شیخ مفید، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، نوبختیان و فیاض لاهیجی معتقد به جوهریت نفس می‌باشند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۴-۱۴۶؛ طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۵۶؛ حلی، ۱۴۱۳، ص ۱۸۴-۱۸۲). فخر رازی نیز ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء^۱ به بحث مبسوطی در خصوص نفس و آرای مختلف درباره آن پرداخته و دلایلی عقلی و نقلی بر مغایرت نفس و مزاج ارائه کرده است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۹۷-۳۹۴). او

۱. «بستلونک عن الروح قل الروح من امر ربي».

معتقد است افرادی چون راغب اصفهانی، غزالی، معمر بن عباد السلمی (از متکلمان معتزلی قرن سوم هجری و مؤسس فرقه معمربیه)، شیخ مفید و گروهی از کرامیه نیز به جوهریت نفس و تغایرش با مزاج معتقدند (همان، ص ۳۹۸).

نقد نظریه عینیت نفس و مزاج

برای نقد و تحلیل نظریه عینیت نفس و مزاج، دو راه پیش روی متفکران است. به منظور دسته‌بندی بهتر ادله، راه اول را مستقیم و راه دوم را غیر مستقیم می‌نامیم. منظور از ادله مستقیم، دلایلی هستند که مستقیماً به اثبات تغایر نفس و مزاج می‌پردازند. در مقابل، ادله غیر مستقیم اشاره به دلایلی دارند که هدف اولیه آنها اثبات تغایر نفس و مزاج نیست، بلکه این ادله اساساً درصدد اثبات جوهر بودن نفس می‌باشند. بنابراین ادله غیر مستقیم، در مرحله اول اثبات می‌کنند که نفس جوهر است و در مرحله بعد با توجه به پذیرش جوهریت نفس می‌توان نتیجه گرفت که نفس نمی‌تواند هیچ‌کدام از اعراض و از جمله مزاج باشد. بنابراین می‌توان از این ادله به صورت غیر مستقیم برای اثبات تغایر نفس و مزاج بهره برد. در ادامه ابتدا به شرح ادله مستقیم فلاسفه بر تغایر نفس و مزاج خواهیم پرداخت و سپس به سراغ ادله غیر مستقیم خواهیم رفت.

۱. ادله مستقیم بر تغایر نفس و مزاج

در این بخش، به ادله مطرح‌شده در خصوص اثبات تغایر نفس و مزاج خواهیم پرداخت. شاید بتوان گفت فخر رازی اولین کسی بوده که ادله مغایرت نفس و مزاج را سامان داده است. او در کتاب **المباحث المشرقیه** خود به جمع‌آوری و ذکر شش برهان برای اثبات تغایر نفس و مزاج پرداخته است. البته او بعد از ذکر شش برهان در اثبات مغایرت نفس و مزاج، به دو برهان اشاره می‌نماید که آنها را با توجه به اشکالات واردشده، نمی‌پذیرد (همو، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۳۲-۲۲۶). همچنین او در تفسیر **مفاتیح الغیب** خود به ذکر ۱۷ دلیل برای مغایرت نفس و مزاج پرداخته است (همو، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۹۷-۳۹۴). صدر المتألهین نیز در کتاب **الاسفار الاربعه** به منظور اثبات مغایرت نفس و مزاج

به نقل^۱، عرضه^۲ یا دفاع^۳ از ادله‌ای که قدما نپذیرفته‌اند، پرداخته است. او در مجموع به نه برهان اشاره کرده است. در ادامه به براهین مغایرت نفس و مزاج خواهیم پرداخت.

برهان اول

این برهان را که تنها درخصوص حیوانات طرح شده است، ابن‌سینا، فخر رازی و ملاصدرا در آثارشان عنوان نموده‌اند. آنان معتقدند بدن حیوان از عناصری ترکیب شده است که به طبیعت خودشان، با یکدیگر در ستیز و نزاع هستند و اگر به حال خود رها شوند، از هم جدا شده و منفک می‌گردند؛ حال آنکه این عناصر در بدن از هم جدا نیستند و با هم ترکیب شده و خاصیتی جدید، جدای از خواص اولیه عناصر چهارگانه ایجاد کرده‌اند. بنابراین کیفیت حاصل‌شده (مزاج) نیاز به حافظ و ترکیب‌کننده دارد. از سوی دیگر حافظ مزاج، خود مزاج نمی‌تواند باشد؛ چراکه حافظ یک شیء، عقلاً خود آن شیء نمی‌باشد. بنابراین نفس که حافظ مزاج است، با مزاج مغایر است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، کتاب النفس، ج ۲، ص ۲۶-۲۵؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۱؛ رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۲۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۹-۲۸).

بعد از طرح اصل برهان، محققان به دفع شش شبهه واردشده به این برهان پرداخته‌اند که در اینجا جهت جلوگیری از اطاله کلام، از نقل آنها صرف‌نظر می‌نماییم (بنگرید به: رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۲۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸-۲۹).

برهان دوم

این برهان را که درخصوص نفس نباتی و حیوانی است، فخر رازی طرح و ملاصدرا نیز با اعمال تغییراتی، آن را مطرح می‌نماید. مقدمه برهان چنین است که نبات و حیوان بدون بهره بردن از عاملی خارجی جهت استکمال خود، در کم و کیف حرکت می‌کنند. این حرکت در «کم» و «کیف»، ابتدا در مزاج رخ می‌دهد و مزاج در عین حرکت، متبدل می‌شود؛ ولی می‌دانیم که خود محرک همچنان باقی می‌ماند و تبدیل نمی‌شود. پس معلوم می‌شود که مزاج متحرک نمی‌تواند همان محرک باشد. برای مثال گاهی انسان بیمار شده و به‌موجب این بیماری تعادل

۱. شش برهان که از فخر رازی نقل می‌شود.

۲. یک برهان که تحت عنوان برهان عرشی مطرح می‌کند.

۳. دو برهان که فخر رد می‌کند، ولی صدرالمتهلین به دفاع از آن می‌پردازد.

مزاجش از دست می‌رود و صحت و سلامتی آن متغیر می‌گردد. اگر نفس مزاج باشد، باید در حالت‌های صحت یا مرض، نفس نیز تغییر کند؛ حال آنکه نفس در بیماری نه‌تنها ثابت است، بلکه همین نفس است که مجدداً مزاج را به حالت اول و صحت بازمی‌گرداند و خود مزاج نمی‌تواند عامل کسب صحت باشد، بلکه این افعال در بدن به‌وسیله نفس که نیرویی متعلق به بدن و در واقع مدبر آن است، رخ می‌دهد و این نفس در عین حال که مزاج نیست، خارج از بدن هم نمی‌باشد؛ چون نیرویی که خارج و مفارق از بدن باشد، نمی‌تواند در جسم موجود جان‌دار کارگر افتد (رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۳۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸).

برهان سوم

اگر در حیوانات محرک همان مزاج باشد، نباید ناتوانی پدید آید؛ چراکه ناتوانی به‌معنای حرکتی است که بر جسم، برخلاف آنچه که طبعش اقتضا می‌کند، وارد شود. حال آنکه وجود ناتوانی، امری مسلّم و قطعی است؛ پس باید به‌دنبال محرکی غیر از مزاج باشیم که بتواند امری برخلاف اقتضای طبع را در حیوان باعث شود. حکما نام این محرک متفاوت از مزاج را نفس گذاشته‌اند. پس اگر نفس همان مزاج بود، هیچ‌گاه مصداقی از ناتوانی را نمی‌دیدیم؛ حال آنکه همواره مصدایق ناتوانی قابل مشاهده هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۰؛ رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۳۱-۲۳۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹).

برهان چهارم

ادراک حسی در موجودات جان‌دار، تنها به‌واسطه آلتی ماورای حس امکان‌پذیر است و آن هم با متکیف شدن آلت ادراک حسی به کیفیتی مشخص. این نوع از ادراک، قطعاً به‌وسیله مزاج صورت نمی‌گیرد؛ چراکه برای مثال لمس یا دیگر ادراکات حسی با دگرگونی مزاج مدرک حسی محقق نمی‌شود. حال سؤال این است که ادراک به‌وسیله کدام مزاج صورت می‌گیرد؟ اگر مزاج باطل شده مدنظر باشد که محال و ممتنع است و اگر مزاج حاصل شده باعث ادراک شود، آن هم محال است؛ زیرا درک محسوس از عهده مزاج خارج است و مزاج اساساً قادر نیست ذات خود را درک نماید؛ چون ادراک عبارت از حضور مدرک نزد مدرک است. خلاصه آنکه، در احساس ناگزیر از وجود چیزی هستیم تا در دو حالت قبل و بعد از ادراک، باقی بماند؛ درحالی‌که مزاج

باقی نمی‌ماند، و این دلیلی بر تغایر مزاج با نفس است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۱؛ رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۳۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹-۴۰).

برهان پنجم

گاهی مزاج حیوان به‌سوی شدت یا ضعف حرکت می‌کند. بدون شک بین محرک و متحرک فرق است و آنچه که مزاج را از شدت به ضعف یا به‌عکس سوق می‌دهد، غیر از خود مزاج است (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۷۲۹؛ رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۳۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴۰).

برهان ششم

برهانی که ملاصدرا در **الاسفار الاربعه** تحت عنوان برهان ششم و با عبارت «من العرشیات» عرضه می‌کند، اختصاص به نفوس حیوانی دارد و در آن از رابطه ادراکی نفس با مزاج و اینکه عرض، مُدرک نمی‌تواند باشد، بهره می‌برد. این برهان در آثار قدما سابقه نداشته و از ابتکارات ملاصدرا می‌باشد. او معتقد است که اگر نفس همان مزاج باشد، لازم می‌آید عرض، وجود لِنفسه داشته باشد؛ درحالی‌که عرض، وجود لغیره دارد. بنابراین نفس همان مزاج نیست (همان).

برهان هفتم

این برهان، برهان ششم فخر رازی و برهان هفتم ملاصدرا می‌باشد. مقدمه اول این برهان مبتنی بر تجرد نفس حیوانی است؛ به این معنا که می‌پذیریم نفس حیوانی، جوهری مجرد است که دارای قوه‌ای مجرد به‌نام قوه خیال می‌باشد (این مقدمه نیاز به اثبات دارد که در مواضع دیگر صورت گرفته است). مقدمه دوم این است که تجرد فوق جوهریت است. بنابر دو مقدمه عنوان‌شده، دیگر صحیح نیست که بپذیریم نفس در عین تجرد، همان مزاج باشد؛ یعنی اگر اثبات شود نفس، مجرد است، با توجه به اینکه می‌دانیم هر موجود مجردی، جوهر است و عرض نیست، بنابراین حکم به مغایرت نفس که مجرد است و مزاج که مجرد نیست، به‌راحتی قابل تبیین است (رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۳۲-۲۳۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴۰).

برهان هشتم

با توجه به پذیرش این مطلب که هر عضو بسیطی دارای مزاج واحدی می‌باشد، اگر شکل‌دهنده اعضا مزاج باشد، پس باید شکل عضو بسیط و اجزایش یکی باشد؛ حال آنکه واضح است شکل عضو بسیط (مانند استخوان) با شکل اجزایش (مانند اجزای سازنده استخوان) یکی نیست.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که شکل‌دهنده اعضا، ضرورتاً باید چیزی غیر از مزاج (یعنی نفس) باشد و به همین دلیل نفس با مزاج مغایر است.

فخر رازی پس از ذکر این برهان، دو اشکال به آن وارد می‌کند و در نهایت برهان را غیر قابل قبول می‌داند؛ اما ملاصدرا با پاسخ به این دو اشکال، همچنان بر اعتبار برهان معتقد است (رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۳۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴۲-۴۱).

برهان نهم

با توجه به وجود حرکات متنوع در حیوان و انسان از یک سو و وجود کیفیت واحد در مزاج از سوی دیگر، می‌توان نتیجه گرفت که محرک انسان و حیوان مزاج نمی‌تواند باشد؛ چراکه از مزاج واحد، فعل واحد صادر می‌شود. بنابراین نفس، محرک بدن انسان و حیوان می‌باشد که با مزاج مغایر است.

فخر رازی مانند برهان قبل، پس از نقل این برهان، به واسطه اشکالی که به آن وارد می‌کند، آن را نمی‌پذیرد، ولی ملاصدرا اشکال فخر رازی را معتبر ندانسته و برهان نهم را استوار می‌داند (همان).

علاوه بر براهین ذکر شده، اختلافات دیگری مانند تغییر و تبدل، سردی و گرمی، فنا و فسادپذیر بودن مزاج میان نفس و مزاج وجود دارد که هیچ‌کدام از این صفات در نفس وجود ندارد و می‌توان با حد وسط قرار دادن هر کدام از صفات یادشده، به براهین جدیدی دست یافت.

۲. ادله غیر مستقیم بر تغایر نفس و مزاج

در این بخش به ادله اثبات جوهریت نفس از منظر فلاسفه و متکلمان قائل به جوهریت نفس خواهیم پرداخت. این ادله در واقع به‌طور غیر مستقیم اثبات می‌کنند که نفس از جمله اعراض نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، کتاب النفس، ج ۲، ص ۲۶-۲۲؛ بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۷۲۸-۷۲۵؛ ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۶۸-۳۵۵؛ رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۳۳-۲۳۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۵-۲۴). بنابراین می‌توان این دسته از براهین را به‌صورت غیر مستقیم برای رد نظریه عینیت نفس و مزاج در نظر گرفت.

فلاسفه و متکلمان قائل به جوهریت نفس، در آثار خود برای اثبات جوهریت نفس عموماً از سه نوع استدلال بهره برده‌اند که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت.

۱-۲. اثبات جوهریت نفس با تکیه بر تقوم بدن به نفس

رایج‌ترین برهان بر اثبات جوهریت نفس، شبیه به براهین اثبات جوهریت صورت است. این برهان مبتنی بر تقوم بدن به نفس می‌باشد. صورت برهان چنین است: نفس حیوانی و نباتی، مقوم جوهر (جسم) هستند؛ از سوی دیگر می‌دانیم که مقوم جوهر نیز جوهر است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که نفس حیوانی و نباتی جوهر هستند. برای اثبات مقدمه اول استدلال مبنی بر اینکه نفس حیوانی و نباتی، مقوم جوهر هستند، از ذاتی بودن «حیات» برای نفس حیوانی و «نمو» برای نفس نباتی استفاده می‌شود که پس از بهره بردن از مقدماتی، در نهایت به این نتیجه می‌رسند که نفس نباتی و حیوانی مقوم جوهر هستند (همان؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، کتاب النفس، ج ۲، ص ۲۴؛ بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۷۲۷؛ رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۳).

۲-۲. اثبات جوهریت نفس با تکیه بر آثار نفس

دسته دیگر براهین اثبات جوهریت نفس به بررسی رابطه نفس با کلی می‌پردازد که مرکب از نفس و بدن است. صورت برهان چنین است: اگر مرکبی طبیعی شامل دو جزء باشد و جوهریت یکی از آن اجزاء مسلم باشد، برای دست یافتن به جوهریت یا عرضیت جزء دیگر، می‌توان به آثار وجودی آن جزء رجوع کرد. اگر آثار وجودی جزء نامشخص، از جزئی که جوهریتش قطعی است، بیشتر باشد، جزء اخیر نیز لاجرم جوهر است. حال در مرحله بعد باید به سراغ آثار وجودی نفس و بدن رفت. بنابراین قائلین به جوهریت نفس با پذیرش جوهریت جسم اولاً فزونی آثار وجودی نفس نسبت به جسم و ثانیاً جوهریت نفس را نتیجه می‌گیرند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۷۰؛ همو، بی‌تا، ص ۷۲).

۳-۲. اثبات جوهریت نفس با تکیه بر علم حضوری

دسته سوم براهین که به‌طور خاص به اثبات جوهریت نفس ناطقه می‌پردازد، بر وجود علم حضوری نسبت به خویشتن انسانی استوار است. قائلین به این برهان معتقدند وجود علم حضوری انسان به خودش در همه احوال و شرایط - حتی در فرض انسان معلق - حاکی از وجود جوهری مستقل و قائم به ذات در وجود آدمی می‌باشد. آنان به این ترتیب جوهریت نفس ناطقه را اثبات می‌نمایند (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۵۴).

نتیجه

بررسی و تحلیل مباحث مرتبط با نفس‌شناسی و به‌خصوص نظریه عینیت نفس و مزاج در منظومه فکری بشر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چراکه اگر قائل به عینیت نفس و مزاج باشیم، اعتقاد به معاد مورد نظر ادیان الهی، پشتوانه عقلی خود را از دست خواهد داد. در این صورت یا باید صرفاً بنابه نقل معتقد به معاد باشیم، یا اساساً از اعتقاد به آن چشم‌پوشی کنیم. هدف از این مقاله طرح و نقد نظریه عینیت نفس و مزاج بوده است. عموماً متکلمان متقدم به این نظریه معتقد بوده‌اند. اینان در عین حال که نفس را مبدأ فاعلی برای ظهور آثار حیاتی می‌دانند، به عینیت آن با مزاج نیز معتقد هستند. در مقابل، عموم متکلمان متأخر و فلاسفه اسلامی معتقد به عینیت نفس و مزاج نیستند.

به‌منظور تحلیل و نقد این نظریه ابتدا با مراجعه به آثار متکلمان و فلاسفه مؤسس، به واکاوی مفاهیمی چون جوهر، عرض و مزاج پرداخته‌ایم. پس از روشن شدن مبادی تصویری این نظریه، به‌سراغ جایگاه آن در متون فلسفی رفته و به این نتیجه رسیدیم که فلاسفه بنابه مذاق فکری خود در بحث جوهریت نفس، به این نظریه پرداخته و نظر خود را در این خصوص اعلام نموده‌اند. پس از بررسی جایگاه این نظریه، به شرح نظرات موافقان و مخالفان آن پرداخته‌ایم. برای دستیابی به نتایج روشن‌تر، ادله مخالفان این نظریه را در دو دسته ادله مستقیم و غیر مستقیم ارائه نموده‌ایم. ادله مستقیم نقد این نظریه، مستقیماً به دلایل مغایرت نفس و مزاج می‌پردازد. در این مقاله به نه برهان در این زمینه اشاره شده است. از سوی دیگر ادله غیر مستقیم نقد این نظریه، اشاره به براهین اثبات جوهریت نفس دارد؛ بدین معنا که با توجه به این ادله می‌توان معتقد شد که نفس هیچ‌یک از انواع اعراض و ازجمله مزاج نمی‌باشد. در این زمینه نیز به سه دسته از براهین در متن مقاله اشاره شده است.

بنابر مطالب ارائه‌شده و با درنظر گرفتن ادله مستقیم و غیر مستقیم، می‌توان به‌صورت کلی نتیجه گرفت که نظریه عینیت نفس و مزاج از جایگاه معقولی برای اثبات حقانیت خود برخوردار نیست. به همین جهت فلاسفه و حتی متکلمان متأخر نیز به این نظریه معتقد نیستند.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
- ابن‌سینا، ابوعلی‌الحسین بن علی، الشفاء (الطبیعیات)، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
- _____، الاشارات و التنبيهات (مع المحاکمات)، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، القانون فی الطب، بیروت: مؤسسة للطباعة و للنشر عزالدین، ۱۹۹۳م.
- _____، النجاة من الفرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح از محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- _____، الهیات دانشنامه علائی، مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳الف.
- _____، طبیعیات دانشنامه علائی، تصحیح سید محمد مشکوة، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳ب.
- _____، قراضه طبیعیات، تصحیح غلامحسین صدیقی، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۳۲.
- ابوالبرکات، هبة‌الله بن علی، المعتر فی الحکمة، اصفهان: دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، آلمان - ویسبادن: فرانس شتاينر، ۱۴۰۰ق.
- بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن، التحصیل، تصحیح و تعليق از مرتضی مطهری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، قم: الشریف رضی، ۱۴۰۹ق.
- حلّی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تعليقات از حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
- رازی، فخرالدین ابوعبدالله، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و طبیعیات، قم: بیدار، ۱۴۱۱ق.
- _____، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

-
- سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب، ۱۳۷۹.
 - سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
 - شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، **نهاية الأقدام في علم الكلام**، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۵ق.
 - صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، **الحاشیة علی الهیات الشفاء**، قم: بیدار، بی‌تا.
 - _____، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
 - _____، **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
 - _____، **العرشیة**، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولی، ۱۳۶۱.
 - _____، **مفاتیح الغیب**، مقدمه و تصحیح از محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
 - طوسی، خواجه نصیرالدین، **تجرید الاعتقاد**، تحقیق حسینی جلالی، تهران: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
 - فارابی، ابونصر، **الجمع بین رأی الحکیمین**، مقدمه و تعلیق از دکتر البیر نصری نادر، تهران: الزهراء، ۱۴۰۵ق.
 - لاهیجی، عبدالرزاق، **گوهر مراد**، تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳.