

تجرد نفس از نظر ارسطو. ابن سینا و ملاصدرا

دکتر اسحاق طاهری *

چکیده

چگونگی طرح و پیشرفت موضوع تجرد نفس انسانی توسط سه فیلسوف بزرگ ارسطو^۱ (۳۸۴-۳۲۲ ق م)، ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ه ق) و ملاصدرا مسأله ی این مقاله را تشکیل می دهد. تعارض پاره ای از سخنان ارسطو منشأ اختلاف نظر شارحان او در این باره شده است. کسانی چون اسکندر افرودیسی^۲ (قرن های سوم و دوم قبل از میلاد) و ابن رشد (۵۹۵-۵۲۰ ه ق) قول به مادیت و فناپذیری نفوس شخصی و ابن سینا و توماس آکوئیناس^۳ (۱۲۷۴-۱۲۲۷ م) باور به تجرد و بقای آن را به ارسطو نسبت داده اند. اشارات ارسطو مبنی بر تجرد و بقای نفس و تأکید او بر بساطت آن حاکی از صحت نظر ابن سینا و توماس است.

ابن سینا نیز با تکیه بر بخش ناپذیری محلّ صور معقول و نیز بر پایه ی علم حضوری نفس به خود، تجرد نفوس شخصی را اثبات نموده است اما ملاصدرا ادله ی او را اخص از مدعا و با مبانی او ناسازگار می داند. صدرا خود چون به تجرد مثالی نفوس حیوانی معتقد است منعی در کاربرد ادله ی بوعلی نمی بیند و بر آن

*. استادیار، دانشکده ی شهید محلاتی

1. Aristotle
2. Alexander of Aphrodisias
3. Thomas Aquinas

اساس، تجرد نفوس شخصی را اثبات می کند. گرچه شناخت حقیقت نفس را منحصر در ارتباط عمیق با وحی و تعالیم خاندان عصمت و طهارت می داند.

کلید واژگان: ارسطو، ابن سینا، ملاصدرا، تجردنفس.

تجرد نفس از مسائل تاریخی و اصیل در روانشناسی فلسفی بوده است. ارباب نظر در این باره بسیار اندیشیده و افکاری به یادگار گذاشته اند. از میان آنان، ارسطو، ابن سینا و ملاصدرا را برگزیدیم تا موضوع تجرد نفس را در اندیشه ی آنان بررسی نموده و فرآیند شکوفایی آن را نزد این سه به رشته ی تحریر درآوریم. بر این اساس، پرسش اصلی این گونه طرح می شود:

- فرآیند شکل گیری و شکوفایی مسأله ی تجرد نفس نزد ارسطو، ابن سینا و ملاصدرا چگونه است؟

در ذیل این پرسش، معنا و مفهوم تجرد، مراتب آن و موضع فیلسوفان یاد شده، به خصوص با توجه به ابهامی که در اندیشه ی ارسطو در این باره وجود دارد، به میان می آید.

۱ - دیدگاه ارسطو

دشواری فهم آثار ارسطو، در باب تجرد یا مادیت نفس ابهامهایی بر جا گذاشته است. این امر از غموض خاص بیان ارسطو، تشکیک در صحت انتساب بعضی از آثار به او و اختلاف شارحان ناشی شده است. افزون بر آن، تلقی ارسطو از نفس به عنوان صورت بدن با توجه به اصل ارسطویی ماده و صورت در عالم ماده، بر دشواری بحث افزوده است. زیرا با نظر به این اصل، مادیت نفس رجحان می یابد. شارحان ارسطو، پس از او، در باره ی خلود و جاودانگی نفس انسان با یکدیگر

اختلاف دارند. ابن سینا می گوید:

اسکندر افروسی و تامسپیوس^۱ (۳۱۷-۳۸۸ م) و افراد دیگر در این باره در مانده‌اند و هر یک از جهتی نیکو و از جهت دیگر نادرست سخن گفته‌اند و سبب این امر التباس و ناپیدایی دیدگاه صاحب منطق در این باره پیش آنان است. آنها پنداشته‌اند که ارسطو آنگاه که آخرین مقاله‌ی کتاب نفس را نگاشته به بیان بقایا فنای نفس پس از مرگ مبادرت نموده، در حالی که این طور نیست. او اصل مطلب را در مقاله‌ی نخست آن کتاب، هنگام برخورد با دیدگاه دموکریتوس^۲ (۴۶۰-۳۷۱ ق م)، برای اهل فهم بیان کرده است. و آن این که شی‌ای که معقولات کلی در آن تصور گردد انقسام ناپذیر، یعنی مجرد است. پس جوهر جسمانی ممکن نیست معانی کلی و عقلی را بیابد بنابراین دریافت کننده‌ی معانی عقلی جوهری قائم بذات و مجرد است. (المباحثات / ۷۳-۳۷۲)

در نسخه‌های موجود از کتاب نفس ارسطو، بدین صراحت که بوعلی نقل کرده است مطلب دیده نمی‌شود. ولی تحیر افرادی چون اسکندر افروسی و تامسپیوس از دشواری فهم دیدگاه ارسطو حکایت دارد. ارسطو در نقد دیدگاه دموکریتوس که کرات تجزیه ناپذیر را سبب حرکت حیوان دانسته می‌گوید:

این مطلبی است که تبیین آن دشوار بلکه غیر ممکن است، و به طور کلی، چنین به نظر نمی‌رسد که نفس حیوان را به این طریق به حرکت در

1. Themistius
2. Democritus

آورد، بلکه در واقع به وساطت نوعی از اختیار و تفکر است که محرک حیوان می شود. (در باره ی نفس / ۴۰۶ ب ۲۳-۲۶)

او، سپس، با نقل مطلبی از افلاطون^۱ (۴۲۹-۳۴۷ ق م)، می گوید:

صحيح نيست كه نفس را مقدار بدانيم. (همان، ۴۰۷ الف ۲)

در این بخش از سخنان ارسطو دو مطلب، قابل توجه است که با لحاظ کردن آنها در کنار یکدیگر، تجرد نفس به ذهن می رسد و شاید منظور ابن سینا نیز همین باشد. در سخن ارسطو یک بار حرکت حیوان به اختیار و تفکر نسبت داده شده و در ادامه، مقدار بودن نفس انکار شده است؛ از این دو نکته تجرد نفس تداعی می گردد.

ارسطو جایی دیگر می گوید:

هر گاه پیر مرد چشمی سالم باز یابد می تواند به روشنی همچون مردی

جوان بیند. پس پیری زائیده ی انفعال نفس نیست بلکه مربوط به انفعال

موضوعی است که نفس در آن جای دارد. چنان که در باب مستی یا بیماری

نیز چنین است. (همان / ۴۰۸ ب ۲۰-۲۳)

این سخن ارسطو حاکی از آن است که خود نفس منفعل نبوده و از استعداد و

قوه مبراست.

او جایی دیگر با صراحت تجرد ذاتی نفس را بر زبان آورده و می گوید:

با این که روشن است که جوهر نفس و ذات آن ممکن نیست جسمانی

باشد، ولی ناگزیر است در عضوی جسمانی باشد که بر دیگر اعضا اشراف

داشته و آنها را اداره نماید (On Youth, ... , b 14-16)

ارسطو گر چه در این عبارت آشکارا تجرد ذاتی نفس را پذیرفته ولی چگونگی

استقرار آن را در عضوی جسمانی بیان نکرده است. او در بحث حافظه نیز بیانی دارد که بر آن اساس نفس و خیال محلّ تصاویر ذهنی و مجرد تلقی شده است. (On Memory, 450 b 6-11)

ابن سینا نیز در رساله‌ی تلخیصِ نفسِ ارسطو چنین می‌گوید:

قول ششم: در این که نفس نمی‌میرد، چون نفس بسیط است، پس اجزاء ندارد چنان که بیان شد و چیزی که اجزاء ندارد تضادّ در آن نیست. پس فساد در آن راه ندارد و چیزی که فساد در آن نیست مرگ در او نیست، پس نفس هرگز نمی‌میرد، چه نفس حیاتش از ذات خویش است نه از غیرش. (حکمت بوعلی / ۳۰۶/۱-۳۰۷)

این دست از سخنان ارسطو آشکارا بر تجرّد نفس دلالت دارد ولی شارحان بزرگ او بر این مطلب اتفاق نظر ندارند. زیرا در آثار او تعابیر متعارضی نیز در این باره دیده می‌شود.

او نفس را صورت بدن می‌داند و این اصلی است که نزد ارسطو در پیدایش موجودات مادی دارای اهمیت است. سخن او در این باره چنین است:

نفس جوهری است به معنی صورت، یعنی ماهیت جسمی است که دارای کیفیت معینی است. مثلاً فرض کنیم، که آلتی، مثل "تبر"، جسمی طبیعی باشد، ماهیت تبر، جوهر آن و نفس آن خواهد بود؛ زیرا اگر جوهر جدا از تبر بود، دیگر تبری، جز به اشتراک اسمی وجود نداشت، ولی تبر، در واقع همان تبر است. (در باره‌ی نفس / ۴۱۲ ب ۱۰ - ۱۵)

ارسطو با این بیان و امثال آن می‌خواهد مبدأ حیات را در جانداران نشان دهد.

این مبدأ همان صورت موجود زنده است که به واسطه ی آن بالقوه به نحوی سازمان یافته که بتواند کار کند و در انجام وظایف حیاتی موفق شود. او حتی برای این معنا اصطلاح خاصی^۱ وضع می کند که معنای آن "فعلیت و تحقق کامل" شیء است. و منظور از آن ظاهراً قسمی سازمان یافتگی یا تشکّل است که هر موجودی به واسطه ی آن می تواند به شیوه های معمول در نوع خود، فعالیت های حیاتی خاص خود را انجام دهد. از باب مثال، انسان را در نظر می گیریم، صورت انسانی یا نفس ناطقه، او را به گونه ای تجهیز نموده که بتواند تغذیه کند تا از قدرت ادراک و تفکر برخوردار گردد و وظایف خاص خود را ایفا نماید. بر این اساس، همین که او ساخت های متناسب با انجام وظایف را از دست داد دیگر زنده نخواهد بود.

اما مسلّم است که چنین صورتی با قطع نظر از موضوع از بین می رود. وقتی سخنان ارسطو مبنی بر تجرد نفس همراه با معنایی که او از صورت ارایه می کند منظور شود تعارض فکری او نمایان می گردد.

او، با این وجود، عبارات دیگری دارد که طی آن می کوشد به شکلی اصل حیات جانداران را به سببی غیر مادی نسبت دهد؛ زیرا خود می داند که ماده نمی تواند بخش جانداران باشد. اما جهت اجتناب از محاذیری که به زعم او برای قول افلاطون و مثال بودن نفس وجود دارد، تنها بخشی از آن را مفارق دانسته و می گوید:

نفس از بدن جدایی ناپذیر است، یا لاقل جزئی از نفس چنین است.... با این همه هیچ مانعی نیست که لاقل بعضی از اجزاء دیگر نفس، به سبب این که کمال برای هیچ گونه جسمی نیست، مفارقت پذیر باشد. (همان/ ۴۱۳ الف ۴ - ۸)

او، افزون بر آن، عبارات دیگری دارد به این اجمال که روح به معنی مجموع قوای بدنی نمی‌تواند بدون بدن زندگی کند؛ روح و جسم همچون موم و نقوش آن است که فقط در تعقل از هم جدا هستند ولی در حقیقت شیء واحدی می‌باشند؛ نفس خاصاً فقط به بدن خویش تعلق دارد و با آن زندگی می‌کند. با این همه، روح چنان که دموکریتوس بر آن است مادی نیست و فنا و زوال نمی‌پذیرد. قسمتی از قوه‌ی عقلانی انسان، یعنی آنچه به حافظه مربوط است فانی است؛ زیرا بدن حامل حافظه است و با آن می‌میرد. شخص با احساسات و امیال و عواطف نیست که پس از مرگ می‌ماند بلکه قوه‌ی عاقله است به شکل مجرد و غیر جسمانی که جاودان است. (ویل دورانت / ۷۱-۷۰)

از آنچه گذشت آشکار می‌گردد که ارسطو فی الجمله به تجرد نفس روی آورده است؛ اما برخی شارحان ارسطو این نظر را مردود شمرده‌اند؛ اسکندر افرودیسی می‌گوید:

مشخص است که با فساد مرکب (حاصله از تن و نفس) ممکن نیست که تمام نفس باقی بماند. زیرا بعضی قوای نفس مثل غاذیه، محرکه، حساسه و متخیله در معیت تن وجود پیدا می‌کند و بنابر نظر ارسطو، حتی آن جزء نفس که عقل خوانده می‌شود نیز پس از مرگ باقی نمی‌ماند؛ زیرا آنچه به عنوان عقل نزد او جاودان تلقی گردیده جزء نفس نیست، اینها هیچیک باقی نمی‌ماند؛ تنها عقل مستفاد است که پس از اضمحلال مرکب باقی می‌ماند. (ابن رشد / ۳ / ۱۴۸۶ - ۱۴۸۷)

ابن رشد دیگر شارح مهم ارسطو نیز می‌گوید:

تئوفراستوس^۱ (۳۲۲-۲۸۸ ق م) و دیگر حکمای مشاء و همین طور
 ثامسطیوس بلکه اکثر مفسران ارسطو عقل هیولانی را جاودان می دانند و
 عقل فعال را به منزله ی صورت آن قلمداد کرده اند، به گونه ای که گویا از
 ترکیب این ماده و صورت، شبه ترکیبی حاصل آمده است. او پس از
 بررسی این دو دیدگاه، نظر اسکندر را مطابق مذهب ارسطو دانسته است.
 (همان / ۱۴۸)

علیرغم تعارض و ابهام و غموضی که در بیان شارحان ارسطو دیده می شود، بقا
 و خلود عقل فعال، استثنای منحصر به فردی است که حتی بر پایه ی تفسیر اسکندر
 و ابن رشد نیز در دیدگاه ارسطو به چشم می خورد.
 براین اساس، می توان گفت که ارسطو بخشی از آرای افلاطون را اخذ و متوجه
 عقل فعال نموده است. اما بعضی عبارات (On Generation of Animals, 736 b 27-29)
 حاکی از آن است که این عقل در اصل جدای از بدن بوده و با
 ورودش بر نفس عالی ترین بخش آن را سامان داده است.
 ولی با این فرض اشکالات دیگری رخ می دهد که نمی توان با مبانی ارسطو آن ها
 را بر طرف نمود؛ نخست این که عقل فعال نیز قبل از پیوستن به نفس جوهری مجرد
 و همانند مثل افلاطونی در معرض نقادی های خود ارسطو و شارحان او واقع است؛
 اشکال دیگر این که بقای نفوس شخصی انسان ها نیز بر این اساس پذیرفته
 نیست. زیرا عقل فعال در همه ی آدمیان یکسان است و آنچه، پس از مرگ، از هر
 یک از ما باقی می ماند عین آن چیزی است که از بقیه ی افراد باقی می ماند.
 دیگر شارح برجسته ی ارسطو، توماس آکوئیناس در بیان نظر ارسطو می گوید:

1. Theophrastus

نفس صورت بدن است؛ بنابراین ممکن نیست قبل از بدن موجود باشد و حتی درک شهودی نیز ندارد. (N. Kretzmann, ... , 133-136)

به نظر او، گرچه با التزام به اصل ماده و صورت، نفس فانی تلقی می‌شود ولی ارسطو در این باره اصل دیگری نیز دارد. او می‌گوید:

اگر معلوم شود بعضی صفات و خواص به خود نفس با قطع نظر از وابستگی آن به بدن تعلق داشته باشد، این امر حاکی از استقلال ذاتی نفس است. توماس، به این طریق، جاودانگی نفس را به ارسطو نسبت می‌دهد.

اما از معاصران، راسل^۱ (۱۸۷۲ - ۱۹۷۰ م) جانب ابن رشد را گرفته و دیدگاه توماس را مردود می‌شمارد. او می‌گوید:

من شخصاً بر آنم که تعبیر طبیعی "کتاب نفس" ارسطو به نظر ابن رشد نزدیکتر است تا به نظر آکویناس. (۱/۶۳۳)

این مقاله نظر راسل را نمی‌پذیرد و با ذکر سخنان دیگری از ارسطو، جانب ابن سینا و توماس را ترجیح می‌دهد. ارسطو می‌گوید:

آنگاه که انسان تندرست است، تندرستی نیز آنگاه وجود دارد؛ و شکل کره‌ی مفرغی همزمان با کره‌ی مفرغی وجود دارد. اما این که آیا چیزی از این صورتها پس از تباهی مرکب از آن دو، باقی می‌ماند، مطلبی است که باید پژوهش کرد. زیرا در برخی چیزها هیچ چیز مانع این امر نیست، مثلاً اگر نفس این گونه باشد؛ البته نه همه‌ی آن، بلکه عقل، زیرا بقای همه‌ی روح احتمالاً ممکن نیست. (متافیزیک/۱۰۷۰ الف ۲۱ - ۲۵)

روشن است که طرح این احتمال که صورت در مواردی می‌تواند جدای از

1. Bertrand Russel

مرکب وجود داشته باشد و تعیین نفس یا بخشی از آن به عنوان یک مورد، قابل تأمل است، به خصوص این که او می‌گوید:

هیچ مانعی ندارد که چنین صورتی از مرکب مستقل باشد. اسکندر افروزیسی، ابن رشد، تئوفراستوس و تامس‌طیوس از این عبارت استفاده کرده بقای عقل مستفاد را نتیجه گرفته‌اند. (ابن رشد/۳/۱۴۸۷ - ۱۴۹۰)

اگر این عبارت را با عبارات دیگر لحاظ و بررسی کنیم به تجرّد دیگر مراتب عقل نیز در اندیشه‌ی ارسطو پی خواهیم برد؛ ولی باز هم در همین عبارت بیشتر کاوش می‌نماییم.

ارسطو در این عبارت به اصل مادّه و صورت پرداخته احتمال استقلال بعضی صور از ماده را داده است و در مورد صورت انسان و استقلال آن از بدن منعی نمی‌بیند. اولاً وقتی او احتمال استقلال وجود صورت را در مورد یا مواردی می‌دهد، تمامیت صورت مورد نظر است نه بخشی از آن. بخصوص با توجه به این که او در انکار بقای همه‌ی روح کلمه‌ی «احتمال» را به کار گرفته است. منظور ارسطو آن نیست که نفس را متشکل از اجزاء دانسته، تنها یک جزء آن را باقی و جاودان بداند؛ بلکه منظور شأنیت نفس در دو حالت استقلال و معیت با بدن است. نفس پس از مفارقت از بدن، هیچیک از آثار ناشی از ارتباط با بدن را ندارد و وقتی ارسطو می‌گوید «بخشی از نفس»، در واقع می‌خواهد به شأنیت استقلالی تمام نفس منهای رابطه‌ی آن با بدن اشاره کند.

بنابراین، اسناد استقلال به عقل مستفاد و نفی آن از دیگر مراتب عقل مقبول نیست؛ بخصوص آنگاه که دیگر سخنان ارسطو در این باره نیز منظور گردد. او می‌گوید:

به نظر می‌رسد برخی از خواصّ از تعینات خود نفس باشد و حال آن که بعضی دیگر نیز به حیوان تعلق می‌گیرد اما به توسط نفس. (در باره نفس / ۴۰۲ الف ۸ - ۹)

ارسطو همچنین جایی دیگر می‌گوید:

پس هر گاه بعضی از اعمال یا احوال نفس حقیقه خاصّ خود او باشد، نفس را وجودی جدا از بدن تواند بود. (همان / ۴۰۳ الف ۴ - ۱۱)

وی سپس می‌افزاید:

اگر نفس ذاتاً دارای حرکت باشد، مکان خواهد داشت، زیرا تمام حرکات در مکان است و این درست نیست. (همان / ۴۰۶ الف ۱۵ - ۱۷)

وقتی که ارسطو نفس را بی نیاز از مکان می‌داند این مطلب حاکی از تجرّد نفس نزد او است. بنابراین، تردیدی باقی نمی‌ماند که ارسطو اصل و جوهری نفس را مجرد می‌داند و تعارضات سخنان او حاکی از ضعف در تبیین فلسفی است؛ امری که در افکار پایه گذاران اندیشه‌های نو معمولاً دیده می‌شود.

۲ - دیدگاه ابن سینا

اعتقاد به تجرّد نفس ناطقه و بقای آن پس از مرگ، اصلی مسلّم در دیدگاه بوعلی و نیز شالوده‌ی مهمّ‌ترین مباحث اعتقادی در باره‌ی نبوّت، معاد و حتی توحید و خداشناسی است. مطالب ژرف و شگفتی که او در نمطهای پایانی اشارات و تنبیهات درباره‌ی توانایی‌های خارق العاده‌ی عارفان بیان کرده، همه بر این اصل مهمّ استوار است. از این رو، این نحوه‌ی بیان، برای او بستر مناسبی فراهم نمود تا معجزات پیامبران و کرامات اولیاء را مستند و مبرهن نماید.

او در این باره می گوید:

پس شرف آدمی به دو چیز است، به نفس و عقل، و این هر دو نه از عالم اجسامند بلکه از عالم علویند و متصرف بدنند نه ساکن بدن، که قوت های مجرد بسیط را حیز و مکان نتواند بودن لکن اثر ایشان بدن را به نظام می دارد. (معراج نامه، ۸۵)

ابن سینا در برهانی ساختن تجرد نفس اهتمام ورزیده و ابتکارات ارزنده ای بر جا گذاشته است. میرزا صالح مازندرانی، آخرین نماینده ی مکتب مشاء در این باره می گوید:

از بیان شیخ آشکار می گردد که او را در برهانی کردن مسایل دقیقه، نیرومندی عجیبی است، چه این براهین با تأمل بسیار هم به ذهن نیاید و از اسلوب بیان شیخ ابتکار فهمیده می شود. (حکمت بوعلی/۱/۲۵۲)

اتین ژیلسون^۱ (۱۸۸۴ - ۱۹۷۸) نیز مهم ترین نکته راجع به نفس در آرای ابن سینا را آن می داند که او نفس را نه صورت بدن، بلکه جوهری مستقل، مجرد و جاودان دانسته است. (۳۳۳)

ابن سینا برای اثبات تجرد نفس برهان های متعدد و متنوعی را به کار برده است. او برترین برهان در این باره را این گونه اقامه می نماید: ما می توانیم ذات خود را تعقل نماییم و هر آنچه ذاتی را تعقل نماید، ماهیت آن ذات، نزدش خواهد بود. از این رو ماهیت ذات ما نزدمان خواهد بود. حال، این تعقل ذات یا از طریق صورتی دیگر برابر با صورت ذات ما حاصل گردیده که لازمه ی آن اجتماع مثالن و محال خواهد بود؛ یا این که خود ذات، نزد ما حاضر است که همین مطلوب و صحیح

1. Etienne Gilson

است. آنگاه گوییم هر آنچه ذاتش نزدش حاضر باشد قائم بذات است. پس نفس ما قائم بذات است. از طرفی هر جسم و جسمانی، غیر قائم بذات است. پس نفس جوهری غیر جسمانی است. (المباحثات/ ۱۵۵ - ۱۵۶)

او می‌گوید که این برترین برهانی است که در این باره می‌شناسد. شاید وجه رجحان این برهان آن باشد که بر انطباق صور معقول در محل مبتنی نیست و فقط با نظر به ذات نفس صورت گرفته است.

می‌توان براهین شیخ را سه قسم دانست: یک دست، براهینی است که بر محال بودن انطباق صور عقلی در جسم پایه گذاری شده‌اند و دسته‌ی دوم، آنهایی است که سنخ کار و عملکرد جوهر نفس را مغایر با عملکرد عوامل جسمانی و آن را غیر جسمانی می‌دانند و سرانجام، دسته‌ی سوم آنهایی است که با تکیه بر علم حضوری نفس به ذات خود سامان یافته است.

ابن سینا از میان قوای مختلف نفس، تنها به تجرّد قوه‌ی عاقله باور دارد و گرچه گاهی از تجرّد خیال نیز سخن گفته، این نظر با مبانی او سازگار نیست. اما برخی (عیون مسائل النفس.../ ۳۷۴) بر آنند که شیخ سرانجام نفس حیوانی و خیال را مجرد دانسته است.

پایه‌ی این استناد، سخنی است که فخر رازی (۶۰۶-۵۴۴ ه ق) از مباحثات بوعلی در "المباحث المشرقیة" (صص ۳۳۵ - ۳۳۷) نقل و سپس ملا صدرا آن را از کتاب "المباحث المشرقیة" اخذ نموده است. (الحکمة المتعالیة/ ۸/ ۲۲۷ - ۲۲۸) چنین عبارتی در نسخه‌ی موجود این اثر ابن سینا دیده نمی‌شود و آنچه در آن آمده حاکی از حیرت و عجز شیخ در پاسخ صریح به این مسأله است. او می‌گوید:

چنین می‌نماید که حیوان و نبات از اصلی غیر مخالف بهره‌مند باشد، اما

این مطلب با دیدگاه ما سازگار نیست. اینها و نظایر آن دام و کمینگاه اندیشه‌هاست که اگر عقل اطراف آن بچرخد و یاری بطلبد امید است که خداوند راه حق را بر آن بگشاید. (المباحثات، ۵/ - ۵۳)

۳ - دیدگاه ملاصدرا

تجرّد نفس نزد ملاصدرا حائز اهمیت بسیار است؛ او با قول به اصالت و تشکیک وجود و نیز حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول، این مبحث را متحول ساخته است. در این دیدگاه نفس نه تنها از ماده و عوارض مادی که از ماهیت نیز فراتر می‌رود. توضیح مطلب این که قبل از صدرا تجرّد در برابر مادیت به کار می‌رفت و مجرد بر موجود غیر مادی اطلاق می‌شد. اما او گفت نفس انسانی نه تنها از ماده و خواص آن بلکه از مرزهای ماهوی نیز فراتر می‌رود و به جایی می‌رسد که دیگر در قالب‌های ماهوی نمی‌گنجد. زیرا آن، حالت ایستایی ندارد و در مقامی خاص نمی‌ایستد تا موهم ماهیت جوهری یا عرضی گردد. از اینرو نفس را در حکمت متعالیه مقامی فوق تجرّد است. در این زمینه می‌خوانیم: منزلت نفس انسانی اقتضا می‌کند به درجه‌ای برسد که جمیع موجودات اجزای ذات آن و قوای آن در سراسر وجود آنها ساری باشد و این نحوه‌ی وجود نفس، غایت هستی و آفرینش است. (مفاتیح الغیب/ ۵۸۶)

باز هم در این باره آمده است که هویت نفس انسان مقام معینی ندارد و او مانند سایر موجودات طبیعی و نفسی و عقلی نیست که در هستی درجه‌ی معینی داشته باشد. بلکه نفس انسان مقامات و درجات متفاوتی دارد و از نشئات سابق و لاحق برخوردار و در هر مقام و عالمی دارای صورتی دیگر است. (الحکمة المتعالیة/ ۸/ ۳۴۳)

رهایی نفس از قید ماهیت سبب جامعیت نفس و عینیت آن با موجودات مراتب مختلف هستی می‌گردد. از این رو صدرا می‌گوید:

ای عاقل هوشیار! در امر نفس و اطوار و نشئه‌های وجودی آن نیک بنگر و نیز در این که چگونه آن با طائفه‌ای از موجودات متحد می‌شود دقت کن. پس نفس با بدن، طبیعتی بدنی و با حسّ، حسّ و با خیال، خیال و با عقل، عقل است... آنگاه که با طبیعت پیوند یابد، همان اعضا می‌شود و آنگاه که با حسّ پیوند یابد عین محسوساتی می‌گردد که بالفعل نزد حواسّ حاضر است و آنگاه که بالفعل، با خیال پیوند یابد، همان صور متخیله خواهد بود و همین طور تا به مقام عقل بالفعل برسد و عین صور عقلی حاصل در آن گردد. (مجموعه رسائل فلسفی / ۱۵ - ۷۵)

در این عبارت حضور نفس در ساحت‌های مختلف جسمانی، خیالی و عقلی به نحو عینیت با موجودات آن ساحت‌ها به خوبی آشکار شده است. برخورداری نفس از این نحوه‌ی وجود سبب سیطره‌ی آن بر تمام اعضا و جوارح بدن و مراتب ادراکی است.

در حکمت متعالیه، افزون بر تعالی مفاهیم، روش شناخت نیز تعالی یافته است. ملا صدرا می‌گوید:

براهین تجرد نفس فراوان است و حکما بسیار به آن پرداخته اند ولی با این وجود، این امر در پرده‌ی ابهام قرار دارد و تنها اولیاء الهی توانسته‌اند حقیقت آن را دریابند. پس کسی که خواهان آگاهی از حالات نفس است بهتر است به آنان اقتدا نماید و از انوار و برکات آنان بهره جوید. چنین انسانی باید از اغراض دون و مادی پرهیز نماید و باطن خویش را از شواعل

پست پاک سازد. تا ذات خویش را مجرد از قیود مادی مشاهده نماید.

(مفاتیح الغیب/ ۵۲۵ - ۵۲۶)

طالب معرفت نفس نمی تواند از راه برهان و بحث های محض علمی کاری از پیش برد. از این رو باید با خود خلوت کند و به خلوص باطن نایل شود. تا بتواند ذات خود و آثار آن را مشاهده نماید. این همان روشی است که ملاصدرا آن را کشف می خواند و کشف حقیقی نیز جز در پرتو پیروی از اولیاء الهی ممکن نیست.

۴ - کاوش های ملاصدرا در براهین تجرد نفس

ملاصدرا در "علم النفس" سخنان پیشینان پیرامون تجرد نفس را مورد بررسی قرار داده است. (الحکمة المتعالیة/ ۲۰۶/۸ - ۳۰۳) او در این زمینه، براهین متعددی را نقل و آنها را با دقت بررسی می نماید. تقریر براهین، خرده گیری ها، و پاسخ های داده شده و در نهایت، ارزشیابی این گونه پاسخ ها از جمله اموری است که او به آنها پرداخته است.

نخستین برهانی که او نقل می کند برهانی است که به نقل ابن سینا، (المباحثات/ ۳۷۳) نخستین بار مورد توجه ارسطو واقع گردیده و از این جهت بسیار اهمیت دارد. این برهان بر انقسام ناپذیری صور عقیله استوار است. خلاصه ی برهان این که صورت عقیله قابل انقسام به اجزای متشابه یا غیر متشابه نیست. از این رو، حلول آن در جسم و جسمانی جایز نیست؛ زیرا در صورت حلول، به تبعیت جسم منقسم خواهد شد. پس محل صور عقیله از ماده و مقدار مجرد خواهد بود.

ملاصدرا این برهان را برای اثبات تجرد کلیه ی نفوس انسانی کافی نمی داند. (الحکمة المتعالیة/ همان/ ۲۶۴ - ۲۶۵) زیرا آن بر مبنای صورت عقلی، سامان یافته

و صورت عقلی در مرتبه‌ی نفوس فعلیت یافته تحقق دارد؛ نفس بالقوه، فاقد صورت عقلی است. بر اساس این برهان، تنها نفوس معدودی از تجرد برخوردارند که در خداشناسی و معرفت جواهر عقلی، مقامی بلند یافته‌اند اما کثیری از نفوس از مدار برهان خارج گشته تجرد آنها در پرده‌ی ابهام می‌ماند. تنها می‌توان گفت آنها چون صور و اشباح خیالی همراه جسم را تصور می‌کنند، تنها از ماده‌ی جسمانی مجرد بوده و از تجرد مطلق برخوردار نیستند؛ ولی این گونه تجرد را نیز قوم نپذیرفته‌اند.

اشکال دیگر آن که اگر صور عقلی حال در نفس باشند، لازم می‌آید نفس قبل از حلول هر صورت، از قوه‌ی پذیرش آن برخوردار باشد و قوه، عرض و نیازمند به موضوع است. پس با این فرض نفس مجرد نخواهد بود.

بر اساس اشکال مبنایی صدرا، صورت معقول در جوهر نفس حلول نمی‌کند؛ بلکه نسبت به آن اضافه‌ی اشراقی دارد. بدین معنا که نفس هنگام ادراک صورت معقول، حقیقت و ذاتی مجرد و صورتی مفارق را مشاهده می‌نماید که نه خود، آن را از ماده مجرد ساخته و نه معقول آن را از محسوس بر گرفته است. بلکه انتقال و سیری برای نفس روی داده که از محسوس، که همان معقول هیولانی است، بر متخیل، که معقول بالملکه است، و از آن، به معقول بالفعل و عقل فعال گذر نموده و صورت معقول را مشاهده نموده است. (همان/ ۱۱۳ - ۱۱۴)

می‌توان گفت که بر مبنای قوم، نفس علت صور معقولی است که از راه تجرید و انتزاع حاصل شده‌اند؛ ولی بر مبنای ملا صدرا، آن صور در عالم خاص خود است و نفس با حرکت جوهری و پویای خود به آنها نایل می‌گردد.

صدر المتألهین، آنگاه برهان دیگری ذکر می‌کند که ابن سینا آن را "اجل"

البراهین" خوانده است (المباحثات/ ۱۵۵ - ۱۵۶) و ما پیش از این آن را نقل کردیم. این برهان بر این اصل استوار است که انسان ذات خویش را حضوراً و بدون وساطت صورت می‌یابد و چون نفس چنین هویتی دارد مجرد است. ملاصدرا بر این اساس می‌گوید:

نفس حیوانی نیز مانند نفس انسانی ذات خود را بذات خویش ادراک می‌کند با این تفاوت که این ادراک خیالی است و این امر مستلزم تجرّد خیالی نفس حیوان است. (الحکمة المتعالیة/ همان/ ۲۷۸)

او با این نظر، ابهام پیش روی ابن سینا را برطرف ساخته است؛ ابن سینا، در پاسخ به اشکالی که بر این برهان وارد نموده‌اند و آن را مستلزم تجرّد نفس حیوان دانسته‌اند، جواب صریح و روشنی نداده است. (المباحثات/ ۵۰ - ۵۳) ولی ملاصدرا با توجه به مبانی خود، به آن پاسخ داده و نفس حیوان را از تجرّد خیالی برخوردار دانسته است. صدر المتألهین آنگاه به بیان برهانی می‌پردازد که ابن سینا آن را «اجل البراهین» خوانده است. (المباحثات/ ۵۶-۱۵۵) و ما پیش از این آن را نقل کردیم. این برهان بر این اصل استوار است که انسان ذات خویش را حضوراً و بدون واسطه می‌یابد و چون نفس چنین هویتی دارد مجرد است. دیگران بر این برهان اشکالاتی وارد کرده‌اند. ملاصدرا این اشکالات را با پاسخ‌هایی که به آن داده شده مورد نقد و بررسی قرار داده است. او می‌گوید:

نفس حیوانی نیز مانند نفس انسانی ذات خود را بذات خویش ادراک می‌کند با این تفاوت که این ادراک، خیالی و مستلزم تجرّد خیالی نفس حیوانی است (الحکمة المتعالیة/ همان/ ۲۷۸).

او با این نظر، اشکال وارد بر ابن سینا را برطرف نموده است. ابن سینا، به آن اشکال

پاسخ صریح و روشنی نداده بود (المباحثات / ۵۳-۵۰). اما ملا صدرا با توجه به مبانی خود، آن را پاسخ گفته و نفس حیوانی را از تجرد خیالی برخوردار می‌داند. ملا صدرا، در باره‌ی تجرد نفس، برهان دیگری نقل می‌کند. (الحکمة المتعالیة / همان / ۲۸۴) خلاصه‌ی برهان این که امکان صدور افعال نامتناهی از نفس، آن را از مادیات جدا می‌کند. چون این امکان در باره‌ی امور مادی صادق نیست. او گر چه در رفع اشکالات وارد بر این برهان کوشیده است ولی می‌گوید:

قول به تحریکات نامتناهی افلاک، اساس آن را متزلزل می‌کند. زیرا تحریکات نامتناهی از آن جهت به نفس فلکی نسبت داده می‌شود که دارای قوه‌ای جسمانی است و با استمداد از عقل فعال بر تحریکات نامتناهی تواناست. (همان / ۲۸۷)

بنابراین، همین سخن را در باره‌ی نفس ناطقه نیز می‌توان بیان داشت. یعنی می‌توان گفت که نفس انسان قوه‌ای جسمانی است که با استمداد از عقل فعال بر امور نامتناهی تواناست.

افزون بر آن، اگر این برهان تجرد نفس ناطقه را اثبات نماید با همین بیان تجرد قوه خیال نیز اثبات می‌شود، زیرا این قوه نیز بر تصویرهای نامحدود تواناست. او با نقل برهانی دیگر می‌گوید:

اگر نفس ناطقه، جسمانی و در ماده منطبع باشد باید مانند دیگر قوای جسمانی در دوران کهولت دچار ضعف و سستی و احیاناً دستخوش رکود و توقف گردد، حال آن که این طور نیست و در پاره‌ای موارد در سن کهولت ادراک و تعقل افراد فزونی می‌یابد. (همان / ۲۹۳)

ملا صدرا در سنجش این برهان می‌گوید که تفاوت حالات انسان در دوران

پیری و کهنسالی خواه مربوط به قوای ادراکی یا غیر آن باشد، تابع تفاوت حالات نفسانی است که غالباً نفس در اوان پیری عازم ارتحال به عالم ملکوت گشته و به تدریج از بدن رویگردان می شود. (همان/۲۹۴)

او این برهان را قاطع و مسلم می داند ولی نتیجه ی آن را اخصّ از مدعا تلقی می نماید؛ زیرا تنها غیر جسمانی بودن نفس ناطقه را نشان می دهد نه برخورداری آن از تجرّد عقلانی را؛ از اینرو می توان آن را راجع به قوه ی خیال و وهم نیز به کاربرد و غیر جسمانی بودن آنها را اثبات نمود.

او می گوید:

حکما این گونه براهین را برای اثبات تجرّد نفس انسان از ماده و لواحق آن اقامه نموده و آن را یقین آور دانسته اند؛ آنها نفس را چه به حدّ عقل بالفعل رسیده باشد یا نه مشمول این براهین دانسته اند. بنابراین باید گفت آنچه آنها در اثبات تجرّد قوه ی عاقله آورده اند، تجرّد نفس متخیل بالفعل از ماده را نیز هم در ذات وهم در فعل، نشان می دهد، در حالی که آنها به مادی بودن آن تصریح کرده اند و نوعی ناسازگاری در اندیشه های فلسفی خود را سبب شده اند. (همان/۳۰۳)

از منظر ملاصدرا، بر اساس آنچه از این براهین به دست می آید، تنها عده ی معدودی از نفوس انسانها پس از مرگ جاودان خواهند ماند. زیرا آنها به تجرّد خیالی نفس باور ندارند، در حالی که نفوس بخش اعظم انسانها در این مرتبه ی تجرّد باقی می مانند.

ملاصدرا با تکیه بر اصالت و تشکیک وجود و نیز با تأمل در حالات نفس انسانی عوالم وجود را شامل سه مرتبه ی عقل، خیال و ماده می داند و با این امر بستر

مناسبی برای اثبات حشر همه ی نفوس فراهم می آورد.

۵ - تجرد قوه ی خیال

ملا صدرا، همان گونه که گذشت، بر خلاف پیشینیان، مراتب تجرد را از هم باز شناخت و به دو مرتبه از تجرد، تجرد خیالی و تجرد عقلی باور داشت. تجرد خیالی، برزخی میان ماده و عقل است. از نظر او محل قوه ی خیال، بدن یا اعضای آن نیست و این قوه در جهتی از جهات عالم مادی یافت نمی شود؛ بلکه از این عالم، مجرد و در عالمی جوهری بین دو عالم ماده و عقل است. (الحکمة المتعالیة/ ۹/ ۱۹۱)

ملا صدرا براهین مختلفی برای اثبات تجرد قوه ی خیال اقامه نمود. از جمله این که انسان به متضاد بودن سیاهی و سفیدی حکم می کند و لازم است این دو، هنگام حکم کردن نزد او حاضر باشند. اما روشن است که دو امر متضاد ممکن نیست با هم در موضوعی جسمانی حاضر شوند و عقل نیز نمی تواند به لحاظ جزئی بودن این دو، مدرک آنها باشد. پس مدرک این دو، امر غیر جسمانی دیگر، یعنی خیال است.

او در برهانی دیگر نیز می گوید:

که نفس حیوانی قوه ای دارد که بدان وسیله اشباح و صور مثالی را درک می کند و ادراک، حصول صورت نزد مدرک است، خواه در ذات یا در قوه ای از آن حاصل گردد. اما این گونه صور متمثل در خیال، قابل اشاره ی حسی نیستند؛ در حالی که صورت جسمانی، در هر کجا باشد اشاره ی حسی می پذیرد. از اینجا نتیجه می گیریم که صور خیالی در این

عالم نیستند. (مفاتیح الغیب/ ۵۰۹ - ۵۱۰)

نتیجه گیری

ابهام در اندیشه ی ارسطو پیرامون تجرد نفس انسانی در تاریخ فلسفه ریشه داراست؛ جمع سخنان او حاکی از اعتقاد او به تجرد و خلود نفس انسانی پس از مرگ است. از این رو، مقاله در این زمینه نگرش ابن سینا را بر نگرش ابن رشد ترجیح داده است. تعارض های موجود در آثار ارسطو بیشتر به طبیعت و چگونگی گرد آوری آن آثار باز می گردد که پس از مرگ ارسطو جمع آوری شده و نشیب و فرازهایی را پشت سر نهاده است.

ابن سینا به تفصیل بر تجرد نفس انسانی استدلال نمود و از این مسأله برای تبیین پاره ای از آموزه های دینی بهره جست. هرچند استدلال های او با بخش دیگری از آموزه های فلسفی او مثل مادی پنداشتن قوه ی خیال سازگار نیست.

ملاصدرا با بحث عمیق در سخنان ابن سینا و دیگران، کاستی های سخنان آنها را نشان داده و خود به تجرد مثالی قوه ی خیال نیز باور دارد. جز این که او شناخت حقیقت نفس انسانی را منحصر در رجوع به وحی و خاندان عصمت و طهارت دانسته است.

کتابشناسی

- ابن رشد، تفسیر مابعد الطبیعه، جلد ۳، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۷ ش.
- ابن سینا، المباحثات، تحقیق و تعلیقه محسن بیدار فر، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱ ش.

- ابن سینا، تلخیص کتاب النفس ارسطو، ترجمه ملا صالح مازندرانی، حکمت بو علی، نشر محمد، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۲ ش.
- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ ش.
- ابن سینا، معراج نامه، به انضمام تحریر آن از شمس الدین ابراهیم ابرقویی، مقدمه، تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۲ ش.
- ابن سینا، رسالة فی السعادة، رسائل.
- ارسطو، در باره نفس، با تعلیقات تریکو، چاپ سوم، ترجمه علیمراد داودی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۹ ش.
- حائری مازندرانی، ملاصالح، حکمت بوعلی، جلد ۱ و ۳، نشر محمد، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۲ ش.
- حسن زاده آملی، حسن، عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
- دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ ش.
- الرّازی، فخرالدین، المباحث المشرقیة، جلد ۱ و ۲، قم: مکتبه بیدار،

۱۴۱۱ ق.

- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، جلد ۱، تهران: نشر پرواز، ۱۳۶۵ ش.
- ژیلسون، اتین، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمد رضایی - سید محمود موسوی، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، تهران: مرکز انتشارات ۱۳۶۹ ش.
- سبزواری، مآهادی، شرح المنظومة، من منشورات جامعة العلامة، قم: ۱۳۶۹ ش.
- ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، جلد های ۸، ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة، ۱۹۸۱ م.
- ملاصدرا، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
- ملاصدرا، رساله اتحاد عاقل و معقول، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵ ش.
- ملاصدرا، العرشية، همراه با ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان: انتشارات مهدوی.

-Aristotle, **On Generation and corruption**, H.H

Joachim, trans. Oxford, 1922.

-----, **on the soul**, J. A. Smith, trans. Oxford, 1950.

- -----, **On Memory**, J. I. Beare trans. Oxford, 1955.

- -----, **On Youth, Old Age, Life and Death and Respiration**, G.R.T Ross trans. Oxford, 1955.

- **The Cambridge Companion to "Aguinas"**, Edited by Norman Kretzmann and Eleonore Stamp, Cambridge University Press, 1998