

## بررسی تحلیلی انتقادی دیدگاه ابن سینا و ابن رشد در باب نفس

سکینه ابوعلی\*

(نویسنده مسئول)

قاسم پورحسن\*\*

### چکیده

ارزیابی موضوع تجرد و بقای نفس انسانی توسط سه فیلسوف نامدار به نام‌های، ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م)، ابن سینا (۳۷۰-۵۴۲۸ ق.م) و ابن رشد (۵۹۵-۵۵۲۰ ق.م)، مسئله این مقاله را شکل می‌دهد. تعارض و ابهاماتی که در برخی از آراء ارسطو در حوزه نفس دیده می‌شود، منشأ اختلاف نظر شارحان وی در این باره شده است. افرادی همچون اسکندر افرویدیسی (قرن‌های دوم و سوم ق.م) و ابن رشد قول به مادیت و فناپذیری نفوس فردی و ابن سینا، تجرد و بقای آن را به ارسطو نسبت داده‌اند. برخی از تعاریف ارسطو در باب تجرد و بقای نفس و نیز تأکید ارسطو بر بساطت نفس، بیانگر صحت دیدگاه ابن سینا است نه دیدگاه ابن رشد. ابن سینا با تکیه بر عدم انقسام محل صور معقول و نیز بر مبنای پایه علم حضوری نفس به خود، تجرد نفوس فردی را اثبات می‌نماید در حالیکه ابن رشد بر مبنای آموزه وحدت عقل و رابطه عقل هیولانی و عقل فعال، قائل به تجرد نفوس فردی نیست.

کلید واژگان: ارسطو، ابن سینا، ابن رشد، تجرد نفس، بقای نفس

\*. کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبائی، abooali.5861@ yahoo.com

\*\* دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی، Ghasempurhasan@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۰۲؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۴/۰۹/۰۹]

### مقدمه

این مقاله به بررسی تحلیلی انتقادی دیدگاه ابن سینا و ابن رشد در باب نفس می‌پردازد. بررسی این دو دیدگاه، و تفاوت آنها در حوزه نفس و لواحق آن، به آراء مبهم ارسطو در این حوزه برمی‌گردد. دیدگاه ارسطو در باب مجرد یا مادی بودن نفس در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. یا به این دلیل که مسئله برای خود او نیز روشن نبوده است، یا اینکه بیان او رمزی بوده و شارحان نتوانسته‌اند مقصود وی را به روشنی دریابند. در هر حال این ابهام در آراء او به چشم می‌خورد و به ابن رشد شارح افکار وی نیز سرایت کرده است. شرح و تبیین اندیشه و افکار فیلسوف بزرگی همچون ارسطو، کار سهلی نیست ولی برخی از مفسران آثار ارسطو بر این عقیده هستند که در ارسطو، ارتباط عقل و نفس در فرد انسان، به نحو رمزی و ابهام باقی مانده است و با وجود همه تلاش‌های وی در این عرصه، او باز هم نتوانسته است موضع خود را به درستی تبیین کند. همین ابهام در مسئله تجرد یا مادیت نفس در آثار ابن رشد نیز به چشم می‌خورد. درحالی که به نظر می‌رسد آنچه منشأ ابهام است، نفس و ماهیت پر غموض آن است. چون وقتی فیلسوف در راه بررسی مسئله نفس و ماهیت و لواحق آن (تجرد و بقای نفس ناطقه) گام برمی‌دارد، با این مشکل مواجه می‌شود که آیا در ابتدا از افعال نفس آغاز کند و یا به بررسی قوای آن بپردازد و بعد به حقیقت نفس؛ و یا اینکه ابتدا راجع به ماهیت و حقیقت نفس بپردازد و بعد در مورد قوای آن، حتی به یک معنا می‌توان گفت ابهامی که در رابطه میان عقل و نفس وجود دارد، بر تعریف نفس به «کمال» تأثیر می‌گذارد و آن را با اِشکال روبرو می‌سازد که آیا کمال به نحو اشتراک لفظی بر نفس و قوای آن اطلاق می‌شود یا به نحو اشتراک معنوی (دینانی، ۱۳۸۹، ۵۲۹) همچنین می‌توان از دشواری فهم آثار ارسطو، به تردید در صحت انتساب برخی از آثار به او و اختلاف شارحان وی اشاره کرد. از جمله دشواری بحث نفس تعریفی است که ارسطو از نفس ارائه می‌دهد و آن این است که ارسطو، نفس را صورت بدن دانسته است. حال با توجه به این تعریف ارسطویی از نفس و نیز این اصل که ماده و صورت در عالم موجود مادی هستند، مادی بودن نفس رجحان می‌یابد. شارحان ارسطو بعد از او، درباره خلود و جاودانگی نفس انسان اختلاف پیدا کردند؛ چون بحث از تجرد نفس به عنوان شالوده و مبنا بر بحث از جاودانگی و سرمدیت نفس تأثیر دارد و تا نتیجه بحث در امر تجرد نفس روشن نشود، به آسانی نمی‌توان در امر جاودانگی نفس رأی خود را صادر کرد. سؤالی که در این مقاله مطرح است و در پی پاسخ به آن هستیم عبارت است از اینکه ابن سینا و ابن رشد کدام تعریف از نفس و تجرد را می‌پذیرند؟

### ارسطو و تجرد نفس

ارسطو شناخت و بررسی نفس و لوازم آن را در حوزه مسائل علوم طبیعی قرار می‌دهد، به دلیل آنکه از دیدگاه وی نفس دارای سه ویژگی منشأ حرکت، علت غایی و جوهر واقعی اجسام جاندار است که هر سه ویژگی در علم طبیعی بررسی شده‌اند. چون نفس علت بدن است و شناخت بدن از جمله امور طبیعی محسوب می‌شود. داودی در کتاب درباره نفس به نقل از ارسطو می‌گوید:

بررسی تحلیلی انتقادی دیدگاه ابن سینا و ابن رشد در باب نفس  
(Review and critical analysis Avicenna and Aviross view of the soul)

«گوئی بتوان از معرفت نفس در مطالعه تمام وجوه حقیقت، خاصه در علم طبیعت، مددی شایان گرفت چه نفس به طور کلی اصل حیوانات است. در واقع در نگرش ارسطو، صفات نفس از ماده طبیعی موجودات زنده انفکاک ناپذیر است و علم النفس جزئی از طبیعیات است» (داودی، ۱۳۶۹، ۱).

حال به واکاوی دیدگاه ارسطو در باب تجرد نفس می پردازیم. ارسطو ضمن نقد دیدگاه دموکریتوس که کرات لایتجزی را علت حرکت حیوان می داند، می گوید:

«ما هم می پرسیم که آیا همین اجزاء لایتجزا است که سکون را نیز موجب می شود؟ چگونه می تواند چنین باشد؟ این است مطلبی که تبیین آن دشوار و حتی ناممکن است و به طور کلی، چنین به نظر نمی رسد که نفس، حیوان را بدین طریق به حرکت درآورد بلکه درواقع با وساطت نوعی از اختیار و تفکر که محرک حیوان می شود» (همان، ۲۳-۲۶).

ارسطو سپس با مطلبی که از افلاطون (۴۲۹-۳۴۷ ق م) نقل می کند، می گوید که درست نیست نفس را مقدار بدانیم (داودی، پیشین، ۲). اگر کمی در سخنان اخیر ارسطو دقت کنیم، متوجه خواهیم شد که او قایل به تجرد نفس بوده است. ارسطو حرکت حیوان را به اختیار و تفکر نسبت داده است، و در ادامه همین سخن، مقدار بودن نفس را انکار می کند و با این سخنان، تجرد نفس در ذهن وی خطور می کند. همچنین ارسطو در جایی دیگر می گوید:

«هرگاه پیرمرد چشمی سالم باز یابد می تواند به روشنی همچون مردی جوان ببیند. پس پیری زائیده 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» (داودی، همان، ۲۰-۲۳).

این سخن ارسطو حاکی از آن است که خود نفس منفعّل نبوده و از استعداد و قوه میراست. وی همچنین در جایی دیگر با صراحت در مورد تجرد ذاتی نفس 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 آن ها را اداره نماید» (Aristotle, 1955, 14-16-b).

ارسطو گرچه در این عبارت آشکارا تجرد ذاتی نفس را پذیرفته، ولی چگونگی استقرار آن را در عضوی جسمانی بیان نکرده است. ابن سینا در «رساله تلخیص نفس» ارسطو می گوید:

«نفس نمی‌میرد، چون نفس بسیط است، پس اجزاء ندارد چنان که بیان شد و چیزی که اجزاء ندارد تضاد در آن نیست. پس فساد در آن راه ندارد و چیزی که فساد در آن نیست مرگ در او نیست، پس نفس هرگز نمی‌میرد، چون نفس حیاتش از ذات خویش است نه از غیرش» (حائری مازندرانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ۳۰۶-۳۰۷).

این سخنان ارسطو به وضوح حاکی از اعتقاد او به تجرد نفس است. ارسطو با این اصل که نفس را صورت بدن می‌داند و نیز به دلیل اهمیت این اصل در پیدایش موجودات مادی، نمی‌تواند به تجرد نفس قایل باشد. از این رو یقیناً چنین صورتی با صرف نظر از موضوع از بین می‌رود. در نتیجه هنگامی که بیانات ارسطو مبنی بر تجرد نفس و همچنین معنایی که او از صورت ارائه می‌کند لحاظ شود، تعارض فکری او آشکار می‌گردد. خود ارسطو هم می‌داند که باید مبدأ حیات جانداران را به سببی غیر مادی نسبت دهد؛ زیرا از دیدگاه او، ماده نمی‌تواند باعث حیات جانداران شود؛ به همین دلیل به جهت اجتناب از محاذیری که به زعم او برای سخن افلاطون در باب مثالی دانستن نفس بوجود آمد، فقط بخشی از نفس را مجرد می‌داند و بر این عقیده است که نفس از بدن جدایی‌ناپذیر است یا لااقل جزئی از نفس چنین است... با این همه هیچ مانعی ندارد که حداقل برخی از اجزاء دیگر نفس می‌تواند از جسم انفکاک و مفارقت یابند؛ زیرا که کمال برای هیچگونه جسمی وجود ندارد (ارسطو، ۱۳۶۹، ۴-۸).

### ابن سینا و نفس

ابن سینا به پیروی از ارسطو نفس را «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» تعریف می‌کند. وی در شفاء، قید «له أن يفعل أفعال الحيوة» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۱۰) را به این تعریف اضافه کرده و معتقد است که نفس را به کمال تعریف نموده است و در این قسمت از تعریف نفس، از تعریف ارسطو در مورد نفس می‌گسلد، زیرا که در تفکر ارسطویی «هر صورتی کمال است و هر کمالی صورت است» (ارسطو، ۱۳۶۹، ۷)، یعنی بین دو واژه کمال و صورت، رابطه تساوی برقرار است. در حالی که ابن سینا مخالف این نظر بوده و معتقد است که هر صورتی کمال است، ولی هر کمالی صورت نیست. یعنی رابطه بین کمال و صورت، عام و خاص مطلق است، در حالی که لازمه تساوی بین واژه کمال و صورت بدین گونه است که با از بین رفتن ماده (بدن)، صورت (نفس) هم نابود می‌شود و این مطلب با بقای نفس منافات دارد.

ابن سینا در رساله الحدود، حد نفس را این گونه بیان می‌کند که نفس به دو معنای متفاوت از هم به کار رفته است و هر معنایی که از نفس ارائه می‌شود، تعریف ویژه‌ای از آن را بیان می‌کند. نفس در یک معنا بر انسان، حیوان و نبات منطبق است که همان تعریف نفس به کمال جسم طبیعی آلی است که بالقوه حیات نیز دارد؛ و در معنای دوم بر انسان و فلک انطباق می‌یابد که عبارتست از نفس جوهر مجرد و کمال جسم است که از روی اختیار و به یاری عقل، جسم را حرکت می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۶۶، ۹۰).

ابن سینا طی دلایلی تجرد نفس را اثبات می‌کند و می‌توان او را مبدع تجرد نفس دانست که در ادامه به طور مفصل بررسی خواهد شد.

### ابن سینا و ابداع تجرد نفس

ابن سینا و سهروردی و ملاصدرا براساس نظریاتی از جمله کلیات، انقسام‌ناپذیری، معنا، معرفت و انطباق به دفاع از تجرد نفس اقدام کرده‌اند؛ اما قوی‌ترین برهان بر تجرد نفس به ابن سینا تعلق دارد که وی در *المباحثات* از آن به عنوان «جل‌البراهین» یاد می‌کند، برهان تعقل ذات براساس علم حضوری است.

ابن سینا پس از بررسی آراء افلاطون و ارسطو، تصریح می‌کند که مهمترین برهان اقامه شده بر تجرد نفس، دلیل بساطت است؛ اما وی راه بساطت را چندان روشی برهانی ندانسته و معتقد است این شیوه عمدتاً آگزیوماتیکی است. وی می‌کوشد با بررسی مسئله تجرد نفس، جاودانگی آن را اثبات نماید. ابن سینا در *شارات* 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 بدیهی از خود دارد. انسان در بیداری علاوه بر درک امور مادی و هستی‌های خارجی، از هستی «خویشتن» غافل نیست. در خواب نیز آدمی به رغم قدرت بر ادراک محسوسات، به وساطت قوای نفس باطنی، «خویشتن» را در می‌یابد. بنابراین علاوه بر آنکه آدمی دارای جوهری درآک که غیر مادی است، هست؛ دارای ادراک غیرجسمانی از خود ماده نیز هست (ابن سینا، ۱۳۷۵، نمط ۳، فصول ۲-۳) به علاوه در بررسی احوال خود محسوسات، می‌توانیم موجود نامحسوس را اثبات کنیم. در اینجا در پی آن هستیم که این مطالب مذکور که مبنا و مقدمه‌ای برای اثبات تجرد نفس هست را با توضیح بیشتری بیان کنیم. اینکه افراد انسان در یک معنای حقیقی با یکدیگر مشترک هستند که غیر از خصوصیات مادی و فردی افراد آن است. این طبیعت مشترک، نامحسوس و معقول است. حتی می‌توان آشکارا اثبات کرد، حس و وهم و عقل، موجوداتی نامحسوس و غیرمادی‌اند. احوالات بسیاری همچون عشق، شرم، ترس، شجاعت و خشمگینی که مربوط به نفس می‌باشند به حس در نمی‌آیند و لذا دایره معنای موجود بودن از جمله موجود بودن نفس (مجرد)، وسیع‌تر از محسوس بودن است (ابن سینا، ۱۳۷۵، نمط ۴، فصول ۱-۳). ابن سینا در تبیین تفاوت اعضاء و جوارح و نفس در نمط سوم، فصل چهارم با عنوان «وهم و تنبیه» می‌گوید ممکن است کسی براساس این باور که غیر از اعضاء مادی انسان، امری مجرد به نام نفس وجود ندارد اشکال نماید و بگوید که آدمی در ادراک ذات خود هم به وساطت افعال و آثار مادی نیازمند است و به واسطه همین افعال و آثار مادی است که موفق به ادراک ذات خود می‌شود؛ اما ابن سینا پاسخ می‌دهد که اساساً اثبات ذات و نفس از طریق افعال و اعضاء 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 در می‌یابد. تقریر دوم این است که ادراک ذات خود همواره مقدم بر افعال است چون تحقق فاعل که منشاء صدور فعل است پیش از وجود فعل خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۷۵، نمط ۳، فصل ۴). نتیجه آنکه غیر از فعالیت‌های مادی و جسمانی، باید نفس مجرد باشد که ادراک و افعال و آثار را بتوان بدان ارجاع داد.

ابن سینا معتقد است بدون اثبات جوهریت و تجرد نفس، نمی‌توان جاودانگی آن را تبیین کرد. گرچه برهان امتناع صور معقول در جسم که ابن سینا آن را در کتاب شفاء آورده از دقت و ابتکار عجیبی برخوردار است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۲۸۹-۲۹۱) و نیز دلیل رابطه معکوس نفس و بدن در شدت و ضعف از پشتوانه تجربی و شهودی برخوردار است (ابن سینا، ۱۳۶۴، ۷۲) اما خود ابن سینا علم حضوری ما به ذاتمان را قوی‌ترین برهان بر جوهریت و تجرد نفس می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۱، ۱۵۵). ابن سینا از میان قوای مختلف نفس، تنها به تجرد قوه عاقله معتقد است؛ اگرچه برخی از اوقات قوه خیال را مجرد می‌داند؛ اما این نظریه (تجرد خیال) با مبنای وی، سازگار نیست به دلیل آنکه ابن سینا فقط دو ساحت را قبول دارد یکی ساحت عقل و دیگری ساحت ماده است. از دیدگاه او، فقط ساحت عقل است که از تجرد برخوردار است، حال آنکه دو ساحت خیال و ماده، مادی بوده و دارای تجرد نیستند. اما برخی از افراد معتقدند در نهایت وی، نفس حیوانی و قوه خیال را مجرد دانسته است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۱، ۳۷۴) و مبنای این استناد، گفتاری است که فخر رازی (۶۰۶-۵۴۴ ه.ق) از مباحث ابن سینا در *المباحث المشرقیه* نقل و سرانجام ملاصدرا آن را از کتاب *المباحث المشرقیه* اخذ نموده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ۲۲۷-۲۲۸). ابن سینا در *المباحثات* می‌گوید:

«چنین می‌نماید که حیوان و نبات از اصلی غیرمخالط 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» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ۵-۵۳).

### ابن سینا و سرمدیت نفس

ابن سینا پس از تبیین و اثبات وجود جوهر مجردی بنام نفس، به جاودانگی آن مبادرت می‌ورزد. البته او براهینی از جمله «بساطت» و «فعلیت محض نفس» را در *رساله النفس* در تبیین بقاء نفس آورده است، اما مهم‌ترین برهان عقلی وی به لحاظ فلسفی بر بقاء نفس، برهانی است که در کتاب *نجات* براساس رابطه نفس و بدن می‌آورد و بر آن تأکید می‌ورزد. اجمال برهان این است:

الف) نفس در هستی خود نیازمند به بدن نیست.

ب) هر چیزی که تعلق ذاتی به چیزی دیگر نداشته باشد، با از بین رفتن آن چیز دیگر، از بین نخواهد رفت و جاودانه می‌ماند.

نتیجه: بنابراین نفس با از بین رفتن بدن، فانی نخواهد شد و جاودانه می‌ماند.

از آنجایی که ابن سینا قایل به حدوث نفس بوده است، باید نخست ثابت کند که فساد بدن هیچ تأثیری در فساد نفس ندارد و نفس با فساد بدن باقی خواهد ماند، و در نهایت باید به طور کلی اثبات کند که هیچ عاملی موجب فساد نفس نخواهد شد. تفصیل برهان بالا به صورت زیر خواهد بود:

اگر نفس همراه با فساد بدن، فاسد شد و از بین رفت پس باید بین نفس و بدن یک نوع تعلق و رابطه‌ای برقرار باشد که این رابطه از دو حال خارج نیست:

۱. یا این رابطه بر اساس ماهیت این دو (نفس و بدن) است.

۲. یا این رابطه بر اساس وجود آن دو است.

در صورت فرض نخست اگر رابطه نفس و بدن ماهوی باشد، در این صورت زمانی ما می‌توانیم نفس را تعقل کنیم که بدن را تعقل کرده باشیم. یعنی ماهیت نفس تعقل نمی‌شود، مگر به واسطه تعقل بدن و همچنین بدن تعقل نمی‌شود، مگر در صورت تعقل ماهیت نفس. پس ناگزیریم بیان کنیم: رابطه میان نفس و بدن متضایفان است؛ به دلیل آنکه رابطه ماهوی میان دو شیء تنها در متضایفان، موجود است و این بدین معنی است که نفس و بدن هر دو داخل در مقوله اضافه - که یکی از مقولات عرضی است - شوند درحالی که نفس و بدن هر دو جوهرند. اگر رابطه میان این دو [نفس و بدن] رابطه وجودی باشد و از آنجا که رابطه وجودی تنها در مدار علیت متصور است پس در اینجا هم دو حالت متصور است:

۱. یا بگوییم نفس علت بدن است.

۲. یا بدن را علت نفس بدانیم.

فرض اول محال است و دلیل اینکه نفس نمی‌تواند علت بدن باشد این است که نفس و بدن باهم حادث شده‌اند و نفس تقدم زمانی بر بدن ندارد. همچنین نفس بر بدن تقدم ذاتی نداشته، زیرا اگر نفس علت بدن باشد، در این صورت بدن نیز معلول نفس خواهد بود؛ و در نهایت فقط علت عدم بدن، عدم نفس است. درحالی که در بسیاری از اوقات نفس موجود است، اما بدن فانی می‌شود؛ پس نفس نمی‌تواند علت بدن باشد. حال فرض دوم را بررسی می‌کنیم که اگر بدن علت نفس باشد، بین نفس و بدن کدام نوع از علل چهارگانه برقرار است: بدن علت فاعلی نفس نمی‌تواند باشد؛ به دلیل آنکه جسم بما هو جسم یعنی جسم از نظر ذاتش، هیچ فعلیتی ندارد و نمی‌تواند فاعل کاری باشد به همین علت نمی‌تواند فاعل و علت بدن باشد. همچنین بدن علت مادی نفس هم نیست؛ به دلیل آنکه نفس اساساً مجرد بوده و در این رابطه، منطبع در ماده (بدن) نیست تا بدن بتواند ماده نفس باشد. پس به این نتیجه می‌رسیم که نفس فاقد علت مادی است و نیز بدن نمی‌تواند علت صوری و علت غایی یا کمال نفس به شمار رود؛ به دلیل آنکه اولاً صورت بدن هم به واسطه نفس است و بدن بدون نفس، صورتی نخواهد داشت و ثانیاً چون ثابت کردیم که نفس مجرد است پس در واقع نفس نسبت به بدن از شرافت وجودی بالایی بهره‌مند است پس بدن علت غایی نفس نیست (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ۲۰۲)؛ بنابراین نفس علت صوری بدن است زیرا نفس مجرد است و از شرافت وجودی نسبت به بدن برخوردار است. در پایان ابن‌سینا به این نتیجه می‌رسد که نفس ذاتاً وابسته به بدن نبوده، یعنی هیچ رابطه ضروری یعنی علیتی میان نفس و بدن قائل نیست؛ پس فساد و نابودی بدن منجر به فساد نفس نخواهد شد (ابن‌سینا، ۱۳۶۰، ۲۱۵). ابن‌سینا در کتاب‌های مختلفی از قبیل *نجات و شفاء* تأکید می‌کند که نفس در وجودش نه به بدن بلکه به مبادی عقلی که جاودان و فناپذیرند، وابسته است. به باور ابن‌سینا، هر زمانی که علت (یعنی گوهر عقلی) باقی باشد، معلول نیز (نفس) باقی است.

### دلایل ابن سینا در حوزه تجرد نفس

اعتقاد به تجرد نفس ناطقه و بقای آن پس از مرگ، اصلی مسلم در دیدگاه بوعلی و نیز شالوده مهمترین مباحث اعتقادی (مانند معاد) است. وی در برهانی ساختن تجرد نفس بسیار اهتمام ورزیده و ابتکارات ارزنده‌ای بر جای گذاشته است؛ برای مثال مطالب ژرفی که در نمط‌های پایانی / اشارات و تشبیهات در مورد توانایی‌های عارفان می‌گوید، همه بر همین اصل استوار است و حتی وی زمینه‌ای را فراهم می‌کند تا معجزات پیامبران و کرامات اولیاء را بدین وسیله مستدل سازد. ابن سینا در این رابطه می‌گوید:

«شرف آدمی به دو چیز است به نفس و عقل. و این هر دو نه از عالم اجسامند بلکه از عالم علویند و متصرف بدن هستند نه ساکن بدن، که قوت‌های مجرد بسیط را حیّز و مکان نتواند بودن لکن اثر ایشان بدن را به نظام می‌دارد» (ابن سینا، ۱۳۶۲، ۸۵).

در ادامه به مهم‌ترین دلایل وی در باب تجرد نفس اشاره می‌شود:

#### برهان اول) تقسیم‌ناپذیری

ابن سینا در فصلی به مجرد بودن محل معقولات یعنی نفس اشاره می‌کند و معتقد است به اینکه هر چیزی که تقسیم‌ناپذیر باشد پس به ناچار محلش هم باید تقسیم‌ناپذیر باشد (ابن سینا، ۱۳۶۴، ۳۵۶). برهان وی را به صورت مختصر در پنج مقدمه ذکر می‌کنیم:

مقدمه ۱. احساس، تخیل و تعقل؛ علم و ادراک هستند.

مقدمه ۲. هیچ ادراکی اعم از عقلی، خیالی و حسی؛ تقسیم فکی (در مقابل تقسیم عقلی و وهمی) را نمی‌پذیرند.

مقدمه ۳. محل علوم سه‌گانه‌ای که انقسام ناپذیرند، همان نفس ماست به گونه‌ای که این سه ادراک هر کدام از کیفیات نفس محسوب می‌شوند.

مقدمه ۴. محل شیء انقسام‌ناپذیر، نمی‌تواند منقسم شود. چون اگر محل انقسام‌پذیر، قابلیت انقسام داشته باشد، به طریق اولی آن امری که در این محل حلول می‌کند، انقسام را می‌پذیرد درحالی‌که ما در مقدمه دو بیان کردیم که هیچ ادراکی، تقسیم فکی نمی‌پذیرد (یعنی حلول‌کننده‌ها قابلیت انقسام ندارند).

مقدمه ۵. هر چیزی که قابلیت انقسام نداشته باشد، مادی نیست بلکه مجرد است.

نتیجه: پس نفس مجرد است (یوسفی، ۱۳۸۹، ۲۰۰).



### نقد و بررسی

نقدهایی که بر برهان بالا وارد شده است عبارتند از:

۱. مقدمه چهارم به وجود جسم از آن جهت که محل نقطه است نقض می‌شود؛ زیرا با اینکه نقطه به دلیل امتداد نداشتن، قابل انقسام نیست، محل آن (یعنی جسم) قابل انقسام است.
۲. مقدمه پنجم قابلیت نقد دارد، چون اموری از قبیل نقطه، ماده اولی، صورت و کیف با اینکه انقسام‌پذیر نیستند، ولی مادی‌اند. پس انقسام‌ناپذیری با مجرد تلازمی ندارد (یوسفی، ۱۳۸۹، ۲۰۲-۲۰۳).

**برهان دوم** (ابن سینا در برهان دیگری با تکیه بر ضعیف و فرسوده نشدن نفس در جریان دریافت مکرر معقولات، بلکه فزونی یافتن قوت آن، بر مجرد نفس ناطقه حکم می‌کند. صورت منطقی برهان از این قرار است:

«قوای جسمانی در اثر تکرار فعل، ضعیف و خسته می‌شوند. حال آنکه قوه عاقله ضعیف نشده بلکه قوی‌تر می‌شود. نتیجه آنکه قوه عاقله مادی نیست» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۱۰۵).

ممکن است در برابر این استدلال گفته شود هنگام پیروی و کسالت، نفس معقولات خود را فراموش می‌کند و از تعقل باز می‌ماند و این امر حاکی از آن است که فعل نفس جز با بدن تمام نمی‌شود، پس نفس مجرد نیست. ابن سینا در پاسخ به این توهم می‌گوید:

«چنین توهمی ناصواب و از حقیقت دور است. زیرا این مطلب به مدعای مذکور آسیبی نمی‌رساند. اگر برای نفس مانعی پیش نیاید، فعل خود را انجام می‌دهد و گاهی به واسطه حالتی که عارض بدن گردیده، نفس فعل خاص خود را رها می‌کند. به عبارت دیگر، افعال نفس دو گونه است، بعضی در قیاس با بدن (که بدن را تدبیر می‌کند) و بعضی دیگر در قیاس با ذات (که خودش را ادراک و تعقل می‌کند). این دو کار با هم جمع نمی‌شوند، به گونه‌ای که اشتغال به یکی از این دو، مانع توجه نفس به دیگری می‌گردد. بنابراین، نفس صرف نظر از بدن هرگز ذات خود را فراموش نمی‌کند» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۱۹۵).

**برهان سوم** (ابن سینا، در سه تنبیه نخستین نمط سوم کتاب *الاشارات و التنبیها* دلایلی را بر وجود نفس اقامه می‌کند که مجرد آن را نیز ثابت می‌نماید (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۲۹۲). استدلال وی بر سه مقدمه اصلی مبتنی است:

- مقدمه ۱. هر انسانی ذات خود را درک می‌کند.
- مقدمه ۲. مدرک در ادراک انسان نسبت به خود امری غیر از بدن و امور بدنی (حواس ظاهر و باطن) است.
- مقدمه ۳. مدرک در ادراک انسان نسبت به خود، امری غیر از بدن و امور بدنی است.

نتیجه: مدرک و مدرک اموری غیر مادی و مجرد هستند.

صحت مقدمه اول را شهودی که هر فرد نسبت به خود دارد، تضمین می‌کند. هنگامی که هر یک از انسان‌ها به خود رجوع می‌کند خود را در می‌یابد و از آن غافل نیست.

ابن‌سینا، سپس مطالبی را در صحت مقدمه دوم می‌آورد که از این قرار است:

۱- انسانی که از حواس ظاهری خود غافل است، خود را ادراک می‌کند. وی برای این مورد شخص خواب را مثال می‌زند. قطب‌الدین رازی در شرح خود ارتباط این دو را در این مطلب می‌داند که اگر شخص خواب را صدا کنیم، بیدار می‌شود و این نشان دهنده عدم غفلت او از خود است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ۲۹۲).

۲- انسانی که از حواس ظاهر و حواس باطن خود غافل است، خود را ادراک می‌کند. مثال وی در این مورد انسان مست است. انسان مست از کلیه حواس ظاهری و باطنی خود غافل است و درعین حال خودش را ادراک می‌کند.

۳- اگر هر یک از ما خود را در ابتدای خلقتش در نظر آورد، به گونه‌ای که با عقل سالم در هوایی آرام در جایی معلق باشد، طوری که اعضای بدنش تماسی با هم نداشته باشند و حواسش تحت تأثیر تحریکات محیطی قرار نداشته باشد، در چنین حالتی خود را ادراک می‌کند؛ حال آنکه از همه اعضای بدن، همه حواس ظاهر و همه حواس باطن غافل است.

همچنین روشن است امری که مورد غفلت است غیر از امری است که مورد غفلت نیست. نتیجه‌ای که از این مقدمات بدست می‌آید، بدین شرح است که مدرک در ادراک انسان نسبت به خود، اعضای بدن، حواس ظاهر یا حواس باطن نیست. توجه به این نکته لازم است که حالت سوم، حالتی فرضی است و همین حالت فرضی است که سبب شده کل استدلال ابن‌سینا، برهان «انسان معلق» نامیده شود.

اما دقت در استدلال مذکور نشانگر این است که استدلال گرفتار اشکالات متعددی است: الف) فرض انسان معلق، صرفاً یک فرض است و به هیچ وجه تحقق خارجی ندارد تا بر اساس آن بتوان امری وجودی را اثبات کرد. بنابراین، مسئله مذکور قضیه‌ای شرطی است که صدق آن متوقف بر صحت مقدم آن است و راهی برای اثبات صحت مقدم وجود ندارد.

ممکن است ابن‌سینا یا طرفداران اندیشه او ادعا کنند که مسئله وجود نفس امری بدیهی است و سخنان ابن‌سینا همان گونه که عنوان «تنبیه» نشان می‌دهد، صرفاً تنبیهی برای اذهان غافل باشد و این امری معلوم است که بداهت امور بدیهی می‌تواند مورد غفلت قرار گیرد. بر این اساس، اشکال مذکور وارد نیست، چرا که در واقع اصلاً استدلالی وجود ندارد.

ب) به صرف این که مدرک و مدرک امری غیر از بدن باشند، لازم نمی‌آید که معتقد به وجود جوهری مجرد شویم که هیچ گونه صفت مادی نداشته باشد. شاید نفس آن گونه که برخی از متکلمین گفته‌اند، جسمی لطیف و متفاوت از جسم دنیوی باشد.

ج) مثال انسان خواب یا انسان مست نشان نمی‌دهد که آنان از حواس ظاهری و باطنی خود غافل‌اند،

زیرا اینکه من در چنین حالاتی احساس می‌کنم از حواس ظاهری و باطنی خود غافلیم، ثابت نمی‌کند که واقعاً چنین است.

**برهان چهارم)** برترین برهان تجرد نفس نزد بوعلی که از آن در *المباحثات* به عنوان «اجل البراهین» یاد کرده، برهانی است که بر «تعقل حضور ذات انسان در نفس بدون وساطت مفهوم» متکی است. زیرا هر آنچه ذاتش نزدش حاضر باشد، قائم به ذات و غیر جسمانی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ۱۵۵-۱۵۶). بسط این برهان به چند مقدمه نیازمند است:

مقدمه ۱. ابن‌سینا شاید نخستین فیلسوفی باشد که علم حضوری را طرح کرده است. البته در آثار فارابی اشاراتی اندک وجود دارد، اما طرح و تدوین آن از سوی ابن‌سینا صورت گرفت. در علم حضور بواقعیت امر، حاضر خواهد شد نه اینکه صورتی ارتسام یابد.

مقدمه ۲. ابن‌سینا قائل به وجود بدیهیات اولیه است و می‌گوید این امور معانی‌ای هستند که محتاج مفهوم، برهان و کسب نیستند؛ وگرنه امر محالی لازم می‌آید. پس پیدایش آنها در نفس انسان فطری و ضروری است و پیش از هر مفهومی و به طور مستقیم برای انسان حاصل می‌شوند.

مقدمه ۳. نفس انسان به هر امری به واسطهٔ اخذ صورت یا رسم صورت آگاهی می‌یابد، اما آگاهی به خویشتن بسان جوهر، نیازمند هیچ واسطه‌ای نخواهد بود.

نتیجه: وی با توجه به مقدمات مذکور می‌گوید نفس انسان «جوهری‌الذات» و «مستقل‌الوجود» است. به باور ابن‌سینا تعقل خویشتن انسان، نه به واسطهٔ جسمیت و نه به واسطهٔ مفاهیم دیگر، بلکه به علم حضوری است. نفس آدمی هم ذات خود را تعقل می‌کند و هم اشیاء خارج از ذات خود را. هرگاه ذات خود را تعقل کند دیگر احتیاج به امری دیگر ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۰، ۱۲۳). 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. پس نفس از نگاه ابن‌سینا امری مجرد است و چون مجرد است، فناپذیر است. در اینجا می‌توان گفت این برهان از اعتبار و وثاقت زیادی برخوردار است و با این برهان بر تجرد نفس موافقیم.

### ابن‌رشد و نفس

ابن‌رشد به شرح و بسط آراء مبهم ارسطو در باب عقل پرداخته و شقوق جدیدی را مطرح ساخته است (ابن‌رشد، ۱۳۸۷، ۱۸). وی این تعریف نفس که «استکمالی است برای جسم طبیعی آلی» را حدّ واقعی نفس نمی‌داند. به دلیل آنکه این تعریف، ماهیت و حقیقت شیء را معین نمی‌سازد، بلکه تنها نسبت و رابطهٔ آن را با بدن مشخص می‌سازد. بدین معنی که این تعاریف برای این منظور ارائه می‌شوند که از طریق آنها بر تمام افرادی که به نوعی داخل در این تعریف‌ها هستند، پی برده و تصور ویژهٔ آنها را بدست آورند (همان، ۳۰۷).

در نگاه ابن‌رشد، نفس کمال و صورت بدن است. بنابراین هرگاه نفس صورت کمال امر بالقوه باشد جماد و یا غیر مدرک خواهد بود و هرگاه کمال محض و عاری از قوه باشد، عقل خواهد بود (همان، ۳۵۸).

و این حالات فرسودگی و خستگی از آن حیث بر نفس عارض می‌شوند که کمال جوهر بالقوه (بدن) است نه از آن حیث که فعلیت محض است (همان، ۳۵۷-۳۵۸).

ابن‌رشد معتقد است نفوس فردی از حیث عدد غیر از هم هستند، ولی از حیث صورت یکی هستند و منظور از صورت همان نفس است. کثرت عددی یعنی تقسیم‌ناپذیری از ناحیه ماده بر واحد صوری عارض می‌شود. هرگاه نفس هنگام نابودی تن از بین نرود، یا عنصر پایداری در خود داشته باشد، لازم است که وقتی تن را رها کرد، وحدت عددی داشته باشد. ابن‌رشد همچنین معتقد است نفس و صورت، بالعرض محلشان انقسام می‌یابند، یعنی به تبع انقسام محلشان، نفس و صورت هم بالتبع منقسم می‌شوند. نفس بیش از هر چیز به نور شباهت دارد. همان‌گونه که نور با تقسیم شدن اجسام نورانی منقسم می‌شود و پس از زایل شدن اجسام متحد می‌گردد، رابطه نفس و بدن نیز همانگونه است (همان، ۳۸-۳۹). از این سخنان ابن‌رشد روشن می‌شود که وی قائل به تجرد نفس ناطقه است. ولی این سؤال در اینجا مطرح می‌شود که آیا افراد انسانی هم از تجرد برخوردارند یا فقط نوع انسانی؟ ابن‌رشد هر بار نظریات مختلفی در باب عقل بیان می‌کند تا اینکه در نهایت نظر نهایی خود را در مورد کتاب درباره نفس ارسطو بیان نمود. وی سه نوع عقل در نفس تشخیص می‌دهد:

۱. عقل هیولانی: همان نوع انسانی است که از امتزاج با ماده بری بوده و جاودانه است و فنا و فساد بدن تأثیری در نفس ندارد.
۲. عقل منفعل: همان نفس فردی بشر است و این نوع عقل با ماده در آمیخته است که با زوال بدن از بین می‌رود.
۳. عقل فعال: از هرگونه امتزاج و اختلاط با ماده به دور بوده و جاودانه است (شرف‌الدین، بی‌تا، ۶۳).

### بررسی

بنابراین می‌توان دو وجه در نفس انسانی تشخیص داد:

۱. عقل منفعل به دلیل امتزاج با ماده و اینکه با فساد بدن، از بین می‌رود؛ بنابراین از تجرد برخوردار نبوده است.
۲. ابن‌رشد در این رأی خود از ارسطو فاصله می‌گیرد. به دلیل آنکه عقل هیولانی در ارسطو جاودانه نیست، بلکه دچار فساد و تباهی است. درحالی‌که ابن‌رشد معتقد است عقل هیولانی جاودانه است، بنابراین این مرتبه از عقل انسانی از تجرد برخوردار است یعنی نوع انسانی دارای تجرد است نه نفس فردی.

### ابن‌رشد و تجرد

تعریف نفس نزد ابن‌رشد همان تعریف ارسطو است. «نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی» (ابن‌رشد، ۱۹۵۰، ۱۲-۱۳) و تقریباً سایر آراء او در مورد نفس و قوای آن شبیه مطالب ارسطوست. ما در این قسمت به تحلیل جریان شناخت نزد ابن‌رشد و بررسی راهی می‌پردازیم که او برای تجرد نفس

برمی‌گزینند. اصول نظریه شناخت ابن‌رشد کاملاً ارسطویی است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۴، ج ۳، ۵۶۷). ابن‌رشد بیان می‌کند عقل قبل از هر گونه ادراک حسی، از هر نوع صورت محسوس تهی و خالی است و آنگاه از طریق حواس، این صور محسوس را گرفته و آنها را جمع‌آوری کرده و سپس آن معانی را تجرید و به شکل صورت‌های معقول یا مفاهیم معقول در می‌آورد. ابن‌رشد در یکی از تلخیص‌هایش بعد از نقل این گفتار از ارسطو که معتقد است «وقتی فردی یکی از حواس خود را از دست می‌دهد در واقع معقول و شناختی را از دست داده است»، می‌گوید آنچه در زمره شناخت انسان واقع می‌شود از دو راه بدست می‌آید: ۱. برهان ۲. استقراء

برهان از راه مقدمات کلی است و استقراء از راه امور جزئی است. اما برای شناخت مقدمات کلی، ما به جز استقراء راهی نداریم (ابن‌رشد، ۱۹۸۲، ج ۲، ۴۲۲). زیرا ما به مقدمات کلی نمی‌رسیم، مگر اینکه قبلاً مواردی را تجربه کرده باشیم. سپس از راه مشاهده موارد تجربه شده، از راه استقراء به یک حکم کلی نائل می‌شویم. پس مبنای یک حکم کلی، در واقع امور جزئی است.

ابن‌رشد در ادامه به پیروی از ارسطو، شناخت کلیات را برتر از شناخت جزئیات می‌داند. کلیات از نظر هستی و وجود، شأنی کمتر از افراد و اشخاص نخواهد داشت. زیرا اگر کلی آن معنای یگانه و واحد باشد نه یک نام مشترک، از لحاظ وجود و هستی یک برتری و افزونی دارد، و آن برتری این است که حادث یا فاسد نیست. درحالی که همین اشخاص پدیدآینده و تباه شونده، حادث یا فاسد هستند. همچنین نباید پنداشت که کلی به دلیل دلالت کردن بر معنای یگانه، جدای از افراد و اشیاء موجود است. یعنی کلی به نحو بالفعل و مستقل از افراد در جهان خارج موجود نیست بلکه بالقوه در جهان خارج موجود است (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ج ۳، ۱۴۱۷).

ابن‌رشد درباره کلیات در *تلخیص کتاب النفس* بیان می‌کند اگر در راه حصول کلیات و معقولات، به ویژه معقولاتی که از مقدمات تجربی فراهم شده‌اند تأمل کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که برای به دست آوردن آنها (معقولات) ابتدا باید حس کنیم و سپس تخیل و علاوه بر این دو نیروی حس و تخیل، به نیروی دیگری به نام حافظه هم نیازمندیم، و علاوه بر این نیروها، باید آن احساس چندین بار تکرار شود تا آنکه کلی برای ما آشکار شود (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ج ۳، ۷۹). در ادامه ابن‌رشد، جریان شناخت در انسان را بر پایه اصول ارسطویی بدین‌گونه توضیح می‌دهد که معانی ادراک شده از دو حال بیرون نیستند: ۱. کلی و ۲. جزئی. و این دو معنا، کاملاً با هم متباین هستند. چون کلی یعنی معنای عامی که مجرد از ماده (هیولی) است؛ ولی معنای جزئی، یعنی ادراک معنایی در ماده. پس [به طریق اولی] نیروهایی که این دو معنا (یعنی کلی و جزئی) را ادراک می‌کنند، با هم متفاوت هستند. از سوی دیگر حس و تخیل معانی را در ماده ادراک می‌کنند، هرچند به نحو مادی. به این دلیل که ما هرگز نمی‌توانیم محسوسات را مجرد از ماده به تخیل خود در آوریم، درحالی که ادراک معانی کلی به گونه‌ای دیگر است. زیرا ما آن معانی را مجرد از ماده ادراک می‌کنیم. پس علاوه بر اینکه نیروهای این دو ادراک، یعنی کلی و جزئی با هم متفاوتند، نیروی کلی علاوه بر تجرید معانی از ماده و هیولی، برخی از معانی را با معانی دیگر ترکیب کرده و به وسیله برخی از معانی درباره برخی از معانی دیگر قضاوت می‌کند. یعنی نخستین کار این نیرو،

تصور و بعد از آن، تصدیق است. پس ضروری است که این نیروی اندیشیدن در انسان باشد، زیرا انسان به وسیله این نیرو، صنایع و هنرهایی را که برای وجودش مفید است، ایجاد می‌کند. پس این نیرو که عقل نامیده می‌شود از آنجا که معانی کلی مجرد از ماده را ادراک می‌کند، باید خود [عقل] مجرد از ماده باشد. به دلیل اینکه این معانی مجرد از ماده، در حکم مظهر هستند و وقتی مظهر مجرد از ماده باشد به طریق اولی باید ظرف آن هم، یعنی محل این معقولات هم مجرد از ماده باشد [زیرا فاقد شیء معطی شیء نمی‌شود]. به یک معنا ماده نمی‌تواند موجود مجرد را ادراک کند، یعنی قابلیت این ادراک را ندارد. (ابن رشد، ۱۹۵۰، ۶۷-۶۹).

### ارزیابی

با بررسی جریان شناخت در انسان از دیدگاه ابن رشد به این نتیجه می‌رسیم که: چون کلیات، به عنوان مقدمات برهان برای شناخت انسان، دارای وحدت و یگانگی هستند، دچار فساد و تباهی نخواهند شد. و نیز چون همین معانی کلی، مجرد از ماده هستند، نیرو یا قوه‌ای که این معانی را ادراک می‌کنند باید از ماده مجرد باشد. این نیرو همان عقل، که بخشی از نفس انسانی است، نامیده می‌شود. بنابراین وی با تقسیمی که از کلیات و نیروی دراک آن (عقل) ارائه می‌دهد، در واقع به مجرد عقل که از قوای نفس است، می‌رسد.

### ابن رشد و سرمدیت نفس

بحث عقل در نوشته‌های خود ارسطو، به طور واضح بررسی نشده است. ارسطو در کتاب درباره نفس خود، مبحث عقل و انواع آن را کاوش کرده، و پس از توضیحی ناکافی و مختصر درباره عقل از کنار آن گذشته، و در آثار دیگرش به صورتی پراکنده و کوتاه به آناشاره کرده است. به همین دلیل در میان شارحان ارسطو، درباره عقیده حقیقی ارسطو در باب عقل اختلاف نظر است. اما مهمترین نکته در بحث نفس، مسئله بقای آن است که ارسطو تمام نفس را باقی نمی‌داند، بلکه فقط قوه عقل را در نفس مجرد و باقی می‌داند. مفسرین ارسطو در تفسیر عقل، با توجه به مراتب آن (یعنی عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد که مراتب عقل نظری‌اند) در اینکه کدامیک فانی و کدامیک مجرد و باقی‌اند، اختلاف نظر داشته‌اند (ابن رشد، ۱۳۷۷، ۱۴۸۷-۱۴۹۰؛ حنا الفاخوری و خلیل الجبر، ۱۳۷۳، ۶۷۸-۶۸۳). براساس دیدگاه ابن رشد عقل به دو گونه تقسیم می‌شود:

۱. عقل نظری: وی در مورد عقل نظری معتقد است که «این قوه امری است الهی و در پاره‌ای از مردم یافت می‌شود؛ یعنی آنهایی که مورد عنایت خاص بوده‌اند» (ابن رشد، ۱۹۵۰، ۶۹)
۲. عقل عملی: عقل عملی، در میان همه انسان‌ها مشترک است (همان) [یعنی همه انسان‌ها دارای عقل عملی هستند ولی بهره آن‌ها از عقل عملی، بیش و کم است. برخی از افراد بهره بیشتری از عقل عملی برده‌اند و برخی از افراد کمتر]. اما عقل نظری ضرورت وجودی ندارد، بلکه ضرورت آن از جهت

انتخاب افضل است (همان، پیشین، ۶۸). ابن رشد، یک تقسیم‌بندی سه‌گانه دربارهٔ عقل دارد که عبارتست از اینکه:

«باید باور داشت که در روان (نفس) سه بخش از عقل وجود دارند، که یکی از آنها عقل پذیرنده است، دوم عقل فعال یا فاعل است، سوم عقل حادث [تأثیر عقل فاعل بر عقل پذیرنده]. از این سه، دو عقل ابدیند، یعنی عقل فاعل (فعال) و عقل پذیرنده، سومین آنها به نحوی پدید آمده و تباہ شونده (کائن فاسد) و به نحوی دیگر ابدی است» (Averrois, 1953, 406).

اما ابن رشد در مورد عقل منفعل یا عقل هیولانی دو نظر کاملاً مختلف دارد. نظریهٔ نخست وی آن است که عقل هیولانی بنا بر مذهب اسکندر افرویدیسی فاسد است و ... ابن رشد در نظریهٔ دیگر خود عقل هیولانی را ازلی می‌داند و می‌گوید: ارسطو به ازلی بودن عقل هیولانی تصریح کرده است. آنچه می‌توان از کتب وی استخراج کرد آن است که وی به خلود نفوس بشری اعتقاد ندارد؛ اگرچه به خلود عقل فعال که خارج از افراد انسان است، اعتقاد دارد (ابن رشد، ۱۹۵۰، ۸۲-۸۳). ابن رشد در توضیح این جمله بیان می‌دارد که عقل هیولانی و عقل فعال به یک نحو دو چیزند و به نحوی دیگر در واقع یک چیز هستند. در آن جا که دو چیز به حساب می‌آیند، براساس این است که فعل و عمل این دو (عقل هیولانی و عقل فعال) متفاوت است. ولی ابن رشد همین دو را در یک جای دیگر یک چیز می‌داند. به دلیل آنکه عقل هیولانی به واسطهٔ عقل فعال به کمال می‌رسد و آن (عقل فعال) را ادراک می‌کند (Averrois, 1953, 450-451).

عقل نظری جایگاهی ویژه و مهم برای ابن رشد دارد تاجایی که وی در بررسی آن دچار مشکلات و دشواری‌هایی می‌شود. او معتقد است مفاهیم و معقولات نظری در افراد انسان‌ها ایجاد می‌شوند و با مرگ این انسان‌ها، این مفاهیم و معقولات هم از بین می‌روند و ابن رشد سؤالی را در این باره مطرح می‌کند و خود او هم پاسخ می‌دهد. این سؤال عبارتست از اینکه: چگونه معقولات نظری حادث و تباہ شونده هستند؛ ولی عقلی که آنها را ایجاد می‌کند، جاویدان و ازلی است؟ ابن رشد پاسخ می‌دهد که صور محسوس می‌توانند همزمان در دو نوع موضوع جای گیرند:

۱. هم بیرون از نفس و متحد با ماده جسم شفاف باشند.

۲. و هم در نفس، یعنی در آن حسی که آن را احساس و ادراک می‌کند و معانی کلی هم شبیه این صور محسوس هستند. معانی کلی در این دو موضوع به صورت همزمان می‌توانند باشند: یکی در قوهٔ متخیله که از این طریق حقیقی می‌شوند، و دیگری در عقل هیولانی که از این طریق موجود می‌شوند و یکی از موجودات جهان به نام «عقل نظری» می‌شود (Averrois, 1953, 399-400).

با اثبات وجود عقل نظری در فلسفهٔ ابن رشد، برای اینکه نوع انسانی هم جاوید باشد، راهی پیدا می‌شود. یعنی از دیدگاه ابن رشد، وجود عقل نظری فرع بر اثبات وجود نوع انسانی است. عقل فعال زمانی

می‌تواند معقولات عقل هیولانی را بالفعل سازد - یعنی از حالت بالقوه به حالت بالفعل در آورد- که قوه متخیله انسانی، صورت‌هایی را که آن معانی بالقوه در آن یافت می‌شود، در اختیار عقل هیولانی قرار دهد. پس اگر ما زمانی را فرض کنیم که هیچ انسانی وجود نداشته باشد تا از صور متخیله چنان معنای کلی را انتزاع کند، آنگاه عقل فعال نمی‌تواند کاری کند که عقل هیولانی این معنا را بپذیرد. پس اگر انسانی نباشد، عقل فعال نمی‌تواند به عقل هیولانی متصل شود و در این صورت عقل نظری به وجود نخواهد آمد؛ چون قوه متخیله انسانی حکم واسطه‌ای اتصال بین عقل فعال و عقل هیولانی را دارد. بنابراین ضروری است که یک انسان وجود داشته باشد تا سبب وجود این مفاهیم مجرد کلی شود. گفتار ابن رشد در این خصوص چنین است: «پس ما معتقدیم که عقل هیولانی (نوع انسانی) در همه انسان‌ها یگانه و یکی است. بنابراین نوع انسانی از خلود و ابدیت برخوردار است و همچنین لازم است که معقولات در مقایسه با یک فرد معین، تباه شونده باشند و همین معقولات در همه انسان‌ها یکی هستند؛ یعنی از لحاظ نوع انسانی که جاودان است نه از لحاظ افراد انسانی که تباهی پذیرند. پس این معقولات موجوداتی مطلقند نه از لحاظ نسبتشان با یک فرد معین؛ نتیجه می‌گیریم که این معقولات جاویدان هستند و همیشه به ادراک در آمده و تعقل می‌شوند» (Averrois, 1953, 406-407).

### نتیجه‌گیری

فرضیه‌ای که در این مقاله بررسی گردید، عبارت بود از اینکه: ابن سینا و ابن رشد هر کدام به تفکیک یک تعریف از نفس و تجرد را می‌پذیرند. در واقع ابن سینا به جای تعبیر اصل حیاتی بودن یا محرک بودن، ویژگی مدبّر بودن را برای نفس در نظر گرفت. وی در *طبیعیات شفاء* همانند ارسطو، ماهیت و تعریف نفس را به بحث می‌گذارد و جوهریت، صورت و کمال بودن را برای نفس می‌پذیرد؛ اما هم در معنای صورت و هم در معنای کمال، متفاوت با ارسطو سخن می‌گوید و مهمتر آنکه ویژگی «در بدن» بودن نفس را جانشین ویژگی «با بدن» بودن می‌کند و به تعبیر ساده‌تر، جسمانیت و انطباق نفس در بدن را نمی‌پذیرد و به روحانیت و تعلق نفس به بدن معتقد می‌شود. ابن سینا و ابن رشد هر دو به تجرد نفس ناطقه که محل معقولات مجرد از ماده است، معتقدند. اما ابن سینا هم به تجرد نفوس فردی قائل است و هم به تجرد نوع انسانی. در حالی که ابن رشد قائل به تجرد نوع انسان‌هاست، نه تجرد نفوس فردی. در واقع گسست معرفتی ابن سینا از ارسطو در باب نفس و نیز التفات خاص او به حکمت مشرقیه، سبب تفاوت فهم وی با ابن رشد در مسئله نفس و تجرد و بقای آن شده است. در تفکر ابن سینا، به سنت دینی و آموزه‌های آن به‌عنوان یک اصل بنیادین توجه شده و در مسئله معاد جسمانی اهمیت این اصل را در انگاره‌های ابن سینا می‌بینیم. در نتیجه همین اصل تأثیر بسیار مهمی در شکل‌گیری اندیشه‌های او از جمله نفس و لوازم آن یعنی تجرد و بقای نفس داشته است.

ارسطو در حوزه تجرد یا مادیت نفس سخنان متعارض و مبهمی بر جای گذاشته و همین اندیشه‌های مبهم وی، به اختلاف دیدگاه‌های شارحان ارسطو در مسئله تجرد یا مادیت نفس و همچنین در مسئله بقای نفس - که یکی از لوازم تجرد نفس است - منجر شده است.



ابن‌سینا به صورت واضح در مورد تجرد نفس انسانی، استدلال‌هایی را بیان می‌کند. البته وی از میان همه نفس اعم از نباتی، حیوانی و نفس ناطقه (نفس انسانی)، نفس نباتی و نفوس حیوانی را مادی دانسته که با فساد بدن، فاسد شده و از بین می‌روند؛ ولی در عین حال قائل به تجرد نفس ناطقه انسانی است که با فساد بدن نیز از بین نرفته و از بقاء برخوردار است. ابن‌سینا تفکر و تعقل را فقط فعل نفس ناطقه می‌داند و از طریق آن به اثبات تجرد محل صور معقولات (نفس) می‌پردازد. پس تجرد نفس - که یکی از مهمترین ابداعات ابن‌سینا است - مبتنی بر مبنایی است که ایشان در مباحث علم‌النفس اتخاذ کرده است. علی‌رغم اشتراکات و شباهت‌هایی که در مسئله علم‌النفس ابن‌سینا با ارسطو دارد، تفاوت‌هایی هم در این حوزه در آراء این دو فیلسوف، مشاهده می‌شود. اما مبنای متفاوت این دو، به ابداعاتی از سوی ابن‌سینا در حوزه نفس منجر شده که ارسطو هرگز به آن ابداعات دست نیافته است.

ابن‌رشد دیگر فیلسوف مشائی مسلک بر مبنای تفسیر خود از سخنان ارسطو معتقد است: اولاً فقط عقل هیولانی (نوع انسانی) و عقل فعال از تجرد برخوردارند، و ثانیاً عقل فعال در هنگام مرگ، از بدن جدا شده و دچار فساد نخواهد شد و از جاودانگی برخوردار است و از آنجایی که عقل فعال در درون هر شخص به صورت جداگانه یافت نمی‌شود (یعنی عقل فعال براساس افراد انسان، متکثر نیست) و از وحدت و یگانگی برخوردار است، بنابراین لازمه آموزه وحدت عقل، انکار جاودانگی فردی است. به دلیل آنکه تنها چیزی که بعد از مرگ انسان باقی می‌ماند، همان امر مجرد کلی؛ یعنی عقل فعال است، و در نهایت می‌توان منشأ وحدت عقل را در رابطه عقل فعال و عقل منفعل جستجو کرد.

ما در این مقاله دیدگاه ارسطو و شارح وی ابن‌رشد در مورد تجرد و بقای نفس را نمی‌پذیریم. زیرا دیدگاه این دو به انکار تجرد نفوس فردی و اثبات تجرد نفوس نوعی انسان‌ها استوار است و این انکار تجرد نفوس فردی با آموزه‌های دینی ما در خصوص معاد که در آن کثرت افرادی انسان‌ها پذیرفته شده، ناسازگار است. درحالی‌که دیدگاه ابن‌سینا در حوزه نفس و تجرد و بقای آن، ریشه در التفات ویژه وی به حکمت مشرقیه و در نهایت گسست معرفتی ابن‌سینا از ارسطو دارد. بنابراین تجرد، مهمترین خصوصیت نفس است، زیرا این مرحله تجردی نفس، مسیر تکامل را برای همیشه باز می‌گذارد و آن را به جایگاه خاص محدود نمی‌کند.

### فهرست منابع

ارسطو. (۱۳۶۹). *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داودی، چاپ سوم، تهران: انتشارات حکمت.  
ابن‌سینا. (۱۳۶۰). *رسائل ابن‌سینا*، ترجمه ضیاءالدین دری، چاپ دوم، کتابخانه مرکزی: انتشارات مرکزی.

\_\_\_\_\_. (۱۳۶۲). *معراج‌نامه*، به انضمام تحریر آن از شمس‌الدین ابراهیم ابرقویی، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ دوم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.

\_\_\_\_\_. (۱۳۶۶). *رساله الحدود*، ترجمه محمدمهدی فولادوند، تهران: انتشارات سروش.

- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۱). *المباحثات*، تحقیق و تعلیقه محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار.
- \_\_\_\_\_ . (۱۹۷۵). *الشفاء (طبیعیات، نفس)*، به کوشش قنوتی و سعید زاید. قاهره: المکتبه العربیه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۵). *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۴). *رساله الاضحویه فی امر المعاد*، ترجمه فارسی با تصحیح و مقدمه و تعلیقات حسین خدیو جم، انتشارات اطلاعات.
- ابن رشد. (۱۳۷۷). *تفسیر مابعدالطبیعه*، ج ۳، تهران: انتشارات حکمت.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۷). *تهافت التهافت*، ترجمه حسن فتحی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
- \_\_\_\_\_ . (۱۹۵۰). *تلخیص کتاب النفس*، قاهره: چاپ اهوانی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۹۸۲). *تلخیص کتاب البرهان در تلخیص منطق ارسطو*، به تحقیق جیرار جهامی، ج ۲، بیروت.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۹). *درخشش ابن رشد در حکمت مشاء*، چاپ اول، تهران: انتشارات علم.
- حائری مازندرانی، ملامحمد صالح. (۱۳۶۲). *حکمت بوعلی*، ج ۱، تهران: انتشارات حسین علمی و نشر محمد.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۱). *عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- الفاخوری، (حنا) و الجری، (خلیل). (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- موسوی بجنوردی، کاظم. (۱۳۷۴). *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۳، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ملاصدرا. (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- یوسفی، محمد تقی. (۱۳۸۹). *علم النفس فلسفی (درس های استاد غلامرضا فیاضی)*، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی «ره».

Averrois, (1953), *cordubensis commentarium magnum in Aristotelis de Anilibros*, Recensuit F. Stuart Crawford, Massachusetts.

Aristotle, (1955) ,*On youth and Old Age Life and death and respiration*, translated by G. R T Ross, Oxford