

تأثیر شناخت «بدن» در نفس‌شناسی ابن‌سینا

(بررسی هشت مسئله از علم‌النفس سینوی)^۱

فروغ السادات رحیم پور^۲

مجید یاریان^۳

چکیده

از منظر حکمت، وجود انسانی حاصل پیوندی عمیق میان نفس و بدن است و این دو، در کنار یکدیگر هویت انسان را رقم می‌زنند. در دوگانه نفس و بدن، نفس جایگاهی به مراتب رفیع‌تر به خود اختصاص داده و عموم حکمای مسلمان از جمله ابن‌سینا در مباحث انسان‌شناختی خود کوشیده‌اند تا «نفس» را به‌عنوان اساس و شالوده وجود انسان مورد شناسایی قرار دهند و جایگاه آن را در منظومه هستی‌شناسی خویش، تبیین کنند. بدیهی است که به جهت محوریت مباحث «نفس» در نگاه پژوهشگران، نقش و جایگاه «بدن» از مرکز توجه خارج شده و کمتر مورد عنایت و التفات قرار گرفته است. پرسش اصلی این پژوهش آن است که در اندیشه فیلسوفی چون ابن‌سینا، جایگاه «بدن» و شناخت آثار و احوال آن به چه میزان در شناخت نفس انسان شایسته توجه و اهتمام است؟ پاسخ اجمالی به این پرسش، این است که در نگرش طبیعی و فلسفی ابن‌سینا، بدون شناخت بدن انسان و خصوصیات آن، شناخت نفس، امری ناممکن می‌نماید و مباحثی چون تعریف نفس، اثبات وجود نفس، جوهریت و تجرد نفس، مغایرت نفس و بدن، ادراک نفس و اثبات روح بخاری، به‌مدد شناخت ماده بدنی و از طریق تبیین ویژگی‌های بدن امکان‌پذیر است.

واژگان کلیدی

نفس، بدن، ماده، تجرد، ابن‌سینا

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۵/۶؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۹/۲۰

fr.rahimpour@gmail.com

۲- دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

۳- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسؤل) m.yaryan@gmail.com

طرح مسئله

در مباحث انسان‌شناسی، همواره پژوهشگران توجهی عمیق و تمرکزی دقیق بر هویت نفس انسانی و احکام آن به‌عنوان کلیدی‌ترین عنصر وجودی آدمی داشته‌اند. در این پژوهش‌ها عموماً تمرکز نویسندگان بر نقش محوری «نفس» استوار بوده و به اهمیت و جایگاه «بدن» توجه چندانی نشده است؛ به‌عنوان نمونه استاد حائری در *سفر نفس*، به مباحثی نظیر تعریف نفس، حدوث نفس، جوهریت آن، رابطه نفس و بدن و ضرورت بقای نفس از منظر ابن‌سینا و سهروردی و ملاصدرا پرداخته است. این نوشتار بیش‌تر متمرکز بر نفس است و در آن، «بدن» به‌عنوان عنصری کلیدی در شناخت انسان مورد مطالعه قرار نگرفته است. استاد حسن زاده در *شرح العیون فی شرح العیون*، اضافه بر مباحث فوق، به مطالبی نظیر مزاج معتدل، ذومراتب بودن نفس و بدن، تجرد برزخی و عقلی نفس نیز اشاره دارد؛ ولی در این مباحث نیز نقش بدن در معرفت‌شناسی نفس، مورد توجه قرار نگرفته است. استاد آشتیانی در کتاب *شرح بر زاد المسافر* نیز مسئله نفس و بدن را تنها در احوال نفس پس از مرگ، معاد جسمانی، ابطال تناسخ و مواردی از این قبیل، مورد بررسی قرار می‌دهد. در این نوشتار، نشئه اخروی حیات انسان با محوریت نفس، بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. غلامرضا فیاضی در کتاب *علم النفس فلسفی* نیز به بیان مسائلی همچون تجرد نفس، بساطت نفس، تقدم نفس بر بدن و ابطال تناسخ می‌پردازد که مطالب این کتاب نیز بر مباحث نفس استوار است و شناخت بدن، فاقد محوریت است.

ابن‌سینا نفس را جوهری مفارق و مجرد و بسیط می‌شمارد که با حدوث بدن حادث می‌شود و تعلق تدبیری به بدن می‌یابد و بدن، آلت و ابزاری برای انجام افعال اوست. نفس، کمال بدن است و تعلق نفس به بدن، چیزی بیرون از ذات و حقیقت نفس است. این پژوهش درصدد پاسخ به این پرسش محوری است که نقش «بدن» و جایگاه آن در شناخت نفس و احکام مرتبط با آن (همچون وجود نفس، جوهریت نفس، تجرد نفس) تا چه اندازه قابل توجه است و شناخت بدن تا چه حد می‌تواند در تبیین مسائل و احکام نفس و معرفت‌شناسی آن به ایفای نقش بپردازد؟

مطابق نظر شیخ‌الرئیس، بدن و نفس دارای تأثیرات متقابل بر یک‌دیگرند. او می‌گوید: «حقیقت انسان دارای فروعی است که در اعضای بدن پراکنده است. هرگاه چیزی را به‌وسیله اعضای بدن احساس کنی یا امری را تخیل نمایی یا هنگامی که غضب کنی، ارتباط و علاقه‌ای که بین نفس و قوای جسمانی نفس برقرار است، حالتی در نفس تو ایجاد می‌کند و باعث می‌شود که افعال صادر شده، به‌تدریج در تو ملکه شود و به‌راحتی آن را انجام دهی و گاه برعکس، یک هیأت نفسانی در قوای جسمانی و اعضای بدن تأثیر می‌کند؛ بنگر چگونه وقتی در مورد خدا و جبروت او فکر می‌کنی پوست می‌لرزد و موی بدنت راست می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۷).

به باور ابن‌سینا تصورات و تصدیقات نفس، بر بدن تأثیر می‌گذارند. برخی از امور مانند تخیل، شهوت و غضب نخست در نفس حاصل می‌شوند و در مرتبه بعد، عارض بدن می‌گردند. اما به همان اندازه که نفس می‌تواند بر بدن اثر گذارد، بدن نیز در نفس تأثیر ایجاد می‌کند. مطابق نظر ابن‌سینا برخی امور مانند خواب، بیداری، صحت و بیماری ابتدا برای بدن حاصل می‌شوند و از جهت ارتباط نفس با بدن، در نفس نمود می‌یابند. هنگامی که انسان از طریق یکی از حواس بدنی خود، چیزی را احساس کند یا به خیال درآورد، ارتباطی که بین نفس و این قوای بدنی است، هیأتی را در نفس به وجود می‌آورد که گاه زودگذر (حال) و گاه دائمی (ملکه) است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۷).

با اشاراتی که از نظر گذشت، اجمالاً می‌توان به پرسش مذکور در ابتدای مقدمه، چنین پاسخ داد که شناخت بدن و وجه جسمانی وجود انسان، در شناخت نفس و تحلیل مسائل آن نقشی به‌سزا دارد. جایگاه معرفت‌شناسانه جسم و ماده بدنی، در تبیین هشت مسئله از نفس‌شناسی سینوی مورد بررسی قرار گرفته است؛ مسائلی که فیلسوفی چون ابن‌سینا بدون شناخت بدن و جایگاه آن، نمی‌تواند به تبیین درستی از آن‌ها دست یابد.

تعریف نفس

ابن‌سینا نفس را به لحاظ تعلق و اضافه آن به بدن تعریف کرده است؛ به تعبیر دیگر از نظر او اساساً تعریف نفس مبتنی بر تعلق و ارتباط آن با بدن است. در تعریف نفس می‌توان از تعابیر گوناگونی استفاده کرد: همچون «قوه» (از آن جهت که نفس، قوه فعل و انفعال دارد)، «صورت» (از آن جهت که نفس، تعلق به ماده دارد) و «کمال» (از آن جهت که طبیعت جنسی با فصل نفس، کامل می‌شود). ابن‌سینا همچون ارسطو نفس را کمال اول برای «جسم طبیعی آلی» می‌داند (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ج ۲، ص ۱۰).

توضیح این که کمال بر دو نوع است: کمال اول که نوعیت نوع، وابسته به آن است؛ چنان که در اثر نبود آن، نوع نیز منتفی خواهد بود؛ کمال ثانی که پس از قوام نوع، برای آن حاصل می‌شود؛ مانند تأثیراتی که از اشیا می‌پذیرد یا اثراتی که فرد نوع، در اشیا می‌گذارد. نخستین کمالی که بدن به دست می‌آورد، نفس نامیده می‌شود. اضافه نفس به بدن، امری عارضی و خارج از ذات نفس است؛ درست مانند «پدر بودن» که شخص، ذاتی مستقل از پدر بودن دارد و این اضافه به‌عنوان یک امر عارضی، عارض او می‌شود و ممکن است زمانی زایل شود. نفس، یک موجود مجرد عقلی است که بر اثر ارتباط با جسم مادی و از طریق افعال بدنی کمالاتی به دست می‌آورد. به تعبیر دقیق‌تر تفاوت عقل اول با نفس ناطقه در این است که عقل اول به جهت ابداعی بودنش عاری از قوه و نقصان است؛ ولی نفس ناطقه چون با وساطت قوای بدنی حادث شده است، کمالات او متأخر از وجود او است. این کمالات، از طریق

آلات بدنی و جسمانی که نفس را آماده قبول افاضات می‌کند، حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۶۰). نه تنها نفس انسانی، بلکه نفوس نباتی و حیوانی نیز با توجه به ویژگی‌های بدنی و با قید واژه «جسم طبیعی آلی» تعریف می‌شود. درحقیقت، نفوس، از آن جهت که در معیت ابدان هستند، مورد شناسایی قرار می‌گیرند. نفس نباتی در بیان ابن‌سینا، عبارت است از کمال اول جسم طبیعی از آن جهت که تولیدمثل و نمو و تغذیه می‌کند. نفس حیوانی عبارت است از کمال اول جسم طبیعی از آن جهت که جزئیات را درک می‌کند و حرکت ارادی دارد و نفس انسانی، به کمال اول جسم طبیعی آلی از آن جهت که افعال اختیاری و فکری و استنباط رأی به آن نسبت داده می‌شود و کلیات را درک می‌کند، تعریف می‌شود (همو، ۱۹۷۵، ج ۲، ص ۳۳).

از آنچه گذشت، می‌توان به نکات زیر دست یافت:

- تعریف نفس «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» است. قوام این تعریف، به جسم طبیعی است و بنابراین، بدن (جسم طبیعی) رکنی اساسی در این تعریف به‌شمار می‌آید. قید «آلی» نیز به ویژگی‌های بدنی همچون تغذیه، نمو، تولیدمثل و ابزار ادراک حسی اشاره دارد که تمامی این ویژگی‌ها با مطالعه بدن و عنایت به شاخصه‌های بدنی به‌دست می‌آید.

- نفس و عقل، هر دو اموری مجردند؛ اما تفاوت میان نفس و عقل، به جهت تأخر کمالات نفوس انسانی نسبت به عقول است. این تأخر، به جهت استفاده ابزاری نفس از بدن است و همین ویژگی ساحت نفس را از عقول، متمایز می‌سازد.

- تعاریف و توصیفات که برای نفوس غیرانسانی (نفس نباتی و نفس حیوانی) آمده نیز از حیث تعلق و ارتباط نفس با بدن بوده و در نتیجه شناخت نفس و معرفی آن، در گرو شناخت بدن است.

اثبات وجود نفس

مطابق نظر ابن‌سینا انسان موجودی تک‌ساحتی نیست و ورای بدن عنصری و مادی او، نفسی مجرد وجود دارد؛ اما اثبات وجود نفس، با شناخت ویژگی‌های جسمانی و بدنی و سلب آن از نفس است. ویژگی‌های جسمانی که ابن‌سینا در این بحث به‌کار گرفته چنین است:

۱- اجسام در جسمیت خود با یک‌دیگر مشترک‌اند و از قوانین مشترک پیروی می‌کنند. یکی از راه‌هایی که ابن‌سینا بدان می‌پردازد، مبحث حرکت است. قسمی از حرکت، ضد مقتضای طبیعت و زائد بر عناصر جسم متحرک است؛ مثلاً برخی از اجسام رشد و نمو و تغذیه دارند و برخی دارای احساس هستند و حرکت آن‌ها ارادی است. این سنخ امور، به‌واسطه جسمیت این اجسام نیست؛ چراکه اگر جسمیت، عامل این ویژگی‌ها بود، تمام اجسام در این شاخصه‌ها اشتراک داشتند. بنابراین، علاوه بر

جسمیت، مبدأ دیگری در این اشیا هست که وی آن را نفس می‌نامد/ابن‌سینا، ۱۹۷۵م، ص ۵؛ همو، بی‌تا، ص ۱۵۰-۱۵۱).

۲- شیخ‌الرئیس بر طبق یک برهان به توضیح این مطلب می‌پردازد که حرکت موجودات دارای اراده به سمت غایات جزئی، به دلیل مزاج نیست و ویژگی‌های جسمانی یا مزاج، نمی‌تواند غایت حرکت ارادی قرار گیرد. مطابق این برهان، حرکت، بعد از وجود غایت حاصل می‌شود؛ بنابراین، باید غایت جزئی، موجود باشد تا حرکت جزئی رخ دهد. بر اساس تعریفی که ابن‌سینا از مزاج بدنی دارد علت غایی حرکت عناصر به سمت ترکیب شدن و تشکیل مزاج، خود مزاج و ترکیب نیست؛ زیرا حالات مزاج - که از احوال جسمانی است - پس از حرکت اتفاق می‌افتد و هر حالت از احوال جسمانی که بعد از حرکت عارض شود، نمی‌تواند غایت حرکت قرار گیرد. بنابراین، غایت حرکت عناصر، جسم یا مزاج نیست؛ بلکه غایت در این حرکات همان محرک یعنی نفس است/همو، ۱۴۰۴هـ، ص ۶۴-۶۳).

۳- مطابق برهانی دیگر، بدن همواره در معرض تبدیل، زیادت و نقصان است؛ بنابراین اگر حالتی در وجود انسانی باشد که عاری از تغییر و فزونی و کاستی باشد و پیوسته بر یک حالت بماند، این حالت‌ها ناشی از ماده بدنی نبوده، وجود نفس را به اثبات می‌رساند. ابن‌سینا با این مقایسه میان حالات وجودی انسان می‌گوید: «ای انسان عاقل، بدان تو امروز همان کسی هستی که در همه عمر خود بوده‌ای، حتی بسیاری از آنچه را که بر تو گذشته، به خاطر داری. بی‌شک تو ثابت و مستمر هستی؛ ولی بدن تو همیشه در معرض نقصان است و به همین جهت، انسان به غذا نیاز دارد که جایگزین آنچه از بدنش تحلیل رفته، باشد... تو می‌دانی که در مدت بیست سال، از آن چه قبلاً بدن تو بوده، چیزی باقی نمانده است؛ ولی تو در تمام این مدت، معترف به بقای ذات خویشی و در تمامی عمر نیز چنین خواهی بود. پس ذات تو با بدن تو مغایر است»/همو، ۱۹۵۲م، ص ۱۸۳-۱۸۴).

۴- راه دیگری که ابن‌سینا به وسیله آن به اثبات نفس می‌پردازد، مطالعه در علم حضوری انسان نسبت به خویشتن خویش است. ادراک بدن و اعضای آن از طریق حواس بدنی به وقوع می‌پیوندد و علم به حالات بدنی، علمی حصولی است؛ ولی در حالت خواب، حواس ظاهری و بدنی از کار می‌افتند و در همان حال، قوای باطنی انسان، دریافت‌ها و ادراک‌هایی از خود دارند. حتی در حالت مستی نیز که انسان ادراک محسوس و معقول ندارد، از خویش غافل نیست. هر انسانی حقایق خارجی را از طریق حواس گوناگون ادراک می‌کند؛ ولی اگر در خویش تأمل کند، حقیقت وجود خود را بدون واسطه حس درک می‌کند؛ پس نفس انسانی چیزی غیر از بدن اوست/همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲).

از مطالب فوق، می‌توان این نکات را به دست آورد:

- اثبات وجود نفس، بدون شناخت ویژگی‌های بدن و سلب آن‌ها از نفس، امکان‌پذیر نیست. دقت

نظر در افعال و ویژگی‌های انسان نشان می‌دهد که برخی از این امور، مبتنی بر جسمانیت و مادی بودن نیست و بالطبع مبدئی غیر از بدن دارد و این مبدأ نفس است.

- بدن واجد ویژگی‌های گوناگونی است: بدن دارای تبدیل و دگرگونی است؛ علم به بدن تابع علم به اعضاء و جوارح است؛ افعال بدنی بر شکل و سیاق واحد هستند؛ بدن نمی‌تواند منشأ یا غایت حرکات گوناگون باشد و...؛ اما با مطالعه در احوال و آثار انسان، به ویژگی‌های دیگری هم دست می‌یابیم که با آثار و احوال بدنی متفاوت است و این خود، وجود نفس را به اثبات می‌رساند. در واقع بدن در اثبات نفس، واجد نقشی سلبی است.

اثبات جوهریت نفس

در علم منطقی، جوهر به ماهیتی تعریف می‌شود که اگر در اعیان یافت شود در موضوع یا در محل نیست (حلی، ۱۳۷۰، ص ۲۴). جوهر یا «جسم» است و یا غیرجسم. جوهر غیرجسم یا جزء جسم است و یا مفارق از اجسام. اگر جزء جسم باشد یا «صورت» است و یا «ماده» و اگر نباشد، یا «عقل» است که از هر ماده و جهتی میراست و یا «نفس» است که متصرف در جسم و مدبر آن است (ابن‌سینا، ۱۳۷۸، ص ۲۳-۲۴).

شیخ‌الرئیس در اثبات جوهریت نفس از برخی ویژگی‌های بدنی و جسمانی بهره می‌جوید؛ سپس با نفی جسمانیت از نفس، قائم‌به‌ذات بودن و مدرک بالذات بودن آن را به اثبات می‌رساند و طبعاً با اثبات قائم‌به‌ذات بودن نفس، عرضیت از آن سلب و جوهریت آن ثابت می‌شود؛ زیرا ماهیت ممکنات - چنانکه بیان شد - از این خالی نیست که یا جوهر است یا عرض؛ با نفی عرضیت از ساحت یک ماهیت ممکن، جوهریت آن به اثبات می‌رسد. چهار برهان اقامه شده با این شیوه چنین است:

۱- انسان امور متعدد را تعقل می‌کند و این تعقل از جهت جسم بودن نیست. جسم بذاته قادر به تعقل معقولات نیست؛ چراکه اگر چنین بود باید تمامی اجسام قادر به تعقل باشند؛ حال آن‌که بسیاری از اجسام تعقل نمی‌کنند. قوه فاعله‌ای در انسان وجود دارد که ذاتاً تعقل می‌کند و افعال مختلف از آن صادر می‌شود. پس این قوه، قائم‌به‌ذات است (همو، بی‌تا-الف، ص ۲۶۹-۲۷۰)؛ با اثبات قائم‌به‌ذات بودن نفس، عرضیت از آن نفی و جوهریت آن به اثبات می‌رسد.

۲- هرچه با مشارکت جسم ادراک کند، تکرار ادراکات دشوار برای آن مانع از ادراکات ضعیف‌تر می‌شود. در صورتی که قوه مدرک در ادراکش نیاز به آلت جسمانی ندارد و بذاته مدرک است و هرچه بذاته مدرک باشد، جوهر است. به علاوه وقتی جسم و آلات آن، دوره رشد و نمو را بگذرانند، حدود چهل سالگی به بعد، رو به ضعف و نقص می‌نهد. اگر قوه ناطقه جسمانی باشد، نباید کسی در این سن موجود باشد، مگر اینکه قوه ناطقه‌اش رو به ضعف و پیری گذاشته باشد. اما در اکثر مردم وضع به شکل

دیگری است؛ در این سن قوه عاقله در آن‌ها قوت و زیادت می‌یابد/بن‌سینا، بی‌تا-ج، ص ۲۱۲). پس قوام ناطقه به جسم و آلت نیست و بنابراین، قوه عاقله و به تبع آن نفس، جوهری قائم‌به‌ذات است.

۳- در برهانی که بیان خواهد شد با تأکید بر تناهی افعال در قوای جسمانی، به اثبات قائم‌به‌ذات بودن نفس پرداخته می‌شود. بر اساس این تقریر، هیچ‌یک از قوای جسمانی قادر به افعال نامتناهی نیستند؛ ولی قوه ناطقه بر افعال نامتناهی تواناست؛ به‌عنوان مثال می‌تواند صور هندسی و عددی و اعداد نامتناهی را ادراک کند. پس ناطقه قائم به جسم نیست؛ بلکه جوهری قائم‌به‌ذات است/همان، ص ۱۷۲-۱۷۵).

۴- جسمانیات و به تبع آن ابدان، قائم‌به‌ذات نیستند؛ زیرا برای ادراک امری که قائم‌به‌ذات است، نیازی به اخذ صورت نیست و این در حالی است که انسان برای ادراک بدن و اعضای آن، نیازمند اخذ صورت است. در مقابل، ذات انسان نزد او حاضر است؛ او به ذات خود علم دارد و خود را ادراک می‌کند و بنابراین، برای درک خود محتاج اخذ صورت نیست. هرچیزی که برای درک آن احتیاجی به اخذ صورت نباشد، قائم‌به‌ذات است؛ در نتیجه ذات(نفس) انسان جوهری قائم‌به‌ذات است/همو، ص ۱۵۵-۱۵۶؛ همو، بی‌تا-ج، ص ۲۱۰-۲۱۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۷۹-۷۸).

از آنچه گذشت می‌توان چنین استنباط کرد:

- مطابق نظر شیخ‌الرئیس، نفس، جوهری قائم‌به‌ذات است. او در راستای اثبات این مهم، از ویژگی‌های بدنی بهره می‌جوید. با توجه به این که جسم(بدن) امری قائم‌به‌ذات نیست، چنان‌چه بتوان خصوصیات جسمانی را از برخی ساحات وجود انسان سلب کرد، قائم‌به‌ذات بودن آن ساحات(نفس) به اثبات می‌رسد و به تبع آن، جوهریت نفس، پذیرفته می‌شود؛ چرا که قائم‌به‌ذات بودن، نافی عرضیت و به تبع آن، مثبت جوهر بودن است.

- ناتوانی در تعقل معقولات، ضعف و سستی در اثر زیادت سن، تناهی افعال، و نیازمندی به اخذ صورت در هنگام ادراک، از ویژگی‌های ماده بدنی است؛ حال آنکه عقل انسان از این ضعف‌ها و محدودیت‌ها مبرا است. این خود مثبت جوهری قائم‌به‌ذات در وجود انسان به نام نفس است.

اثبات تجرد نفس

بدن در اثبات تجرد نفس، نقشی سلبی ایفا می‌کند. به بیان دیگر، براهین اثبات تجرد نفس، بر اساس سلب ویژگی‌های بدنی و نفی جسمانیت نفس است. این براهین، در جای‌جای آثار ابن‌سینا آمده و در قالب استدلال‌های زیر شکل گرفته است:

۱- نخستین برهانی که بیان خواهد شد مبتنی بر ویژگی دگرگونی و رشد بدن و اعضای آن است. جسم

و ماده بدنی دست‌خوش تغییر و دگرگونی است. به اعتقاد ابن‌سینا اگر فرایند تعقل به واسطه اعضای بدن باشد، وقتی بدن رشد می‌کند، اجزاء آن دگرگون می‌شود و این رشد و دگرگونی بالطبع باید در تعقل اثرگذار باشد؛ حال آن‌که این امر، تأثیری در نفس و تعقل آن ندارد؛ پس نفس مجرد است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۷۳؛ همو، ۱۹۷۵، م، ص ۱۹۳).

۲- برهان دوم، بر حصولی و اکتسابی بودن علم به بدن و اعضای آن استوار است. انسان ذات خویش را ادراک می‌کند و هرگاه کسی ذات خود را ادراک کند، ماهیت ذاتش برای او آشکار می‌شود. این ادراک نسبت به ذات، از دو حال خارج نیست: یا ذات، بدون وساطت صورت و به علم حضوری برای وی حاضر است؛ یا صورتی از ذات و ماهیت آن در وی حاصل می‌شود و او بدان علم حصولی می‌یابد. ادراک ذات، به علم حصولی نیست؛ زیرا حصول صورت ذات در ذات مدرک، مستلزم اجتماع مثلین در ماده و محلی یکسان است (زیرا لازم می‌آید که دو صورت کاملاً مثل هم در یک محل اجتماع داشته باشند: یکی صورت اصلی ذات که همیشه همراه با اوست و دیگری صورتی که در اثر تعقل خویش حاصل شده است) با ابطال این فرض، ادراک از طریق علم حضوری و به تبع آن، تجرد نفس به اثبات می‌رسد (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۵۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۷۸).

۳- برهان سوم مبتنی بر تناهی افعال در جسم و ماده بدنی است. نفس به گفته ابن‌سینا می‌تواند معقولات را به‌طور متناوب و نامتناهی تعقل کند؛ اما از جسم، افعال نامتناهی صادر نمی‌شود. بنابراین، نفس انسان نمی‌تواند جسم یا جسمانی باشد. این که خیال انسان (برخلاف خیال حیوان) توانایی صدور افعال نامتناهی را دارد به دلیل تصرف قوه عاقله بر آن است (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، م، ج ۲، ص ۱۹۲؛ همو، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۱۲-۲۱۳). قوه عاقله قادر به انجام افعال نامتناهی است و هیچ قوه جسمانی‌ای توانایی چنین کاری را ندارد؛ بنابراین، قوه عاقله (و به تبع آن، نفس)، جسمانی نیست.

۴- برهان دیگر بر این اساس اقامه شده که جسم و ماده بدنی در افعال خود همواره محتاج ابزار مادی است. ابن‌سینا معتقد است اگر قوه عاقله، مادی و جسمانی باشد، باید افعال خود را از طریق ابزار بدنی‌اش (که بنا بر فرض، مغز است) انجام دهد. در این صورت، قوه عاقله از سه ادراک ناتوان خواهد شد: نخست آن‌که از ادراک خویش ناتوان می‌شود؛ زیرا بنا بر فرض، آنچه می‌فهمد بدون ابزار، امکان‌پذیر نیست؛ حال آن‌که قوه عاقله خود را ادراک می‌کند؛ دوم آن‌که نمی‌تواند ابزار خود یعنی مغز را ادراک کند؛ زیرا در ادراک، نیازمند ابزار است و ادراک ابزار نیز، مستلزم وجود ابزار دیگری است؛ سوم آن‌که نمی‌تواند به تعقل خویش، علم داشته باشد؛ زیرا بین قوه عاقله و تعقل آن، واسطه (مغز) وجود دارد. این در حالی است که قوه عاقله هم خود را، هم ابزار فرضی خود را و هم تعقل خود را ادراک می‌کند. بنابراین، قوه عاقله جسم یا جسمانی نیست (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۷۵؛ همو، ۱۹۷۵، م، ج ۲، ص ۱۹۲-۱۹۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۸۶).

۵- برهان پنجم ابن‌سینا این است که اگر قوه عاقله دارای عضوی بدنی مانند مغز باشد دو فرض متصور است: یا هرگز مغز را درک نمی‌کند؛ یا همواره آن را ادراک می‌کند. فرض نخست ظاهرالبطلان است؛ زیرا ما مغز خود (و افعال آن) را ادراک می‌کنیم. اما بطلان فرض دوم: مطابق دیدگاه ابن‌سینا در هر ادراک حصولی باید صورت مدرک در عضو ادراک‌کننده منطبق شود. اگر قوه عاقله بخواهد عضو مفروض خود (مغز) را ادراک کند، باید صورت ادراکی مغز در محل این عضو، منطبق شود. خود مغز به‌عنوان یک امر مادی دارای ماده و صورت است و بنابراین در هنگام ادراک مغز، لازم می‌آید که دو صورت کاملاً مثل هم در یک محل اجتماع داشته باشند: یکی صورت اصلی خود مغز که همیشه همراه با ماده آن است و دیگری صورتی از مغز که در اثر تعقل خویش حاصل شده است. اما اجتماع مثلین محال است و نمی‌توان پذیرفت که دو صورت از یک شیء در ماده واحد با اعراض واحد، حاصل شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ۲۷۶-۲۸۰؛ همو، بی‌تا، ب، ص ۵۷-۵۸؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۳۶۵-۳۶۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۷؛ بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۸۰۸).

۴-۶ از دیگر ویژگی‌های بدنی که در اثبات تجرد نفس مورد استفاده قرار می‌گیرد این است که بدن و عضو جسمانی در اثر کهولت، کسالت و نیز در اثر تکرار یک فعل، همواره دچار خستگی و ضعف می‌شود و قادر نیست فعل خود را مانند قبل انجام دهد. به‌علاوه قوه بدنی هرگاه یک فعل ادراکی شدید (مثل چشیدن مزه تند) انجام دهد، بلافاصله قادر بر ادراک ضعیفی از همان سنخ (مثل چشیدن طعم ملایم) نیست. با توجه به این مقدمه اگر فرایند تعقل به‌واسطه عضو مادی باشد با خستگی عضو، نفس (ناطقه و قوه عاقله) نیز باید دچار سستی و خستگی شود؛ اما نفس همیشه در هنگام عروض خستگی بر بدن، دچار سستی و ضعف نمی‌شود؛ بلکه گاه در اثر اندیشیدن، توانایی نفس بر تعقل حفظ می‌شود یا حتی افزایش می‌یابد. همچنین گاه قوه عاقله پس از اندیشیدن به مسائل دشوار، مسائل آسان را به‌راحتی درک می‌کند و نیز اگر بارها تعقل کند دچار خستگی نمی‌شود و خستگی‌ای که در این حالت بر انسان عارض می‌شود خستگی جسم اوست؛ نه خستگی قوه عاقله‌اش (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۷۴؛ همو، ۱۹۷۵، ج ۲، ص ۱۹۳؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۳۶۷-۳۶۸).

۴-۷. در آخرین برهان، ابن‌سینا می‌گوید اجزاء و اعضای بدن همگی پس از این‌که به حد کمال و رشد خود رسیدند، از حدود چهل سالگی به‌مرور رو به ضعف رفته و از کارایی آن‌ها کاسته می‌شود؛ اما قوه عاقله، برخلاف اعضای بدن رو به قوت می‌گذارد و توانایی تعقل در او افزایش می‌یابد. اگر قوه عاقله جسمانی بود، باید همانند دیگر قوای بدنی دچار ضعف می‌شد؛ بنابراین قوه عاقله نمی‌تواند در زمره قوای بدنی قرار گیرد (همو، ۱۹۷۵، ج ۲، ص ۱۹۵؛ همو، بی‌تا، ج، ص ۲۱۲).
از آنچه گذشت، این نکات را می‌توان به دست آورد:

- براهین اثبات تجرد قوه عاقله، بر شناخت بدن و ویژگی‌های جسمانی آن، استوار شده است؛ بدین صورت که تجرد قوه عاقله از طریق سلب و نفی ویژگی‌های بدنی و به تعبیر دیگر، جسمانی نبودن افعال و حالات این قوه به اثبات می‌رسد.

- متناهی بودن افعال بدنی، نیازمندی بدن به ابزار مادی، ضعف و خستگی، کهولت، واجد تغییر، رشد، دگرگونی و... از ویژگی‌های جسم و ماده بدنی هستند، که در براهین اثبات تجرد قوه عاقله، این ویژگی‌ها سلب شده و بدین طریق، مادی بودن و جسمانیت قوه عاقله نفی می‌شود و تجرد آن به اثبات می‌رسد.

اثبات دوگانگی نفس و بدن

غیر از براهین اثبات تجرد نفس، براهین دیگری نیز به بیان مغایرت نفس و بدن منتهی می‌شود. این براهین، بر شناخت ویژگی‌های جسمانی و مزاج مبتنی است؛ ویژگی‌هایی که با سلب آن از برخی حالات و افعال انسان، می‌توان دوگانگی وجود انسان (نفس و بدن) را به اثبات رسانید.

۱- جسمیت و مزاج بدنی هیچ‌یک نمی‌تواند مبدأ و منشأ حرکت‌های ارادی در انسان باشد؛ چون اگر جسمیت در انسان مبدأ حرکت ارادی بود، باید در همه اجسام حتی جمادات و عناصر نیز این اتفاق رخ می‌داد؛ حال آن‌که حرکت ارادی در این اجسام نیست؛ پس اراده و حرکت ارادی، ناشی از امری دیگر غیر از بدن است. مزاج جسم هم نمی‌تواند سبب ایجاد حرکت ارادی در انسان باشد؛ چون مزاج گاهی مانع حرکت انسان می‌شود؛ مثلاً اگر کسی بخواهد از ارتفاعی بالا رود، مزاج او به واسطه سنگینی، خواستار حرکت به سوی پایین است یا وقتی که کسی ساکن است و می‌خواهد حرکت کند، مزاج خواهان سکون است؛ ولی او اراده حرکت می‌کند. پس نه مزاج و نه جسمیت، مبدأ حرکت ارادی در انسان نیست و حرکت به مبدأ خاص و محرک دیگری جز بدن یعنی نفس نیازمند است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۰).

۲- مطابق استدلالی دیگر، جسمیت و مزاج علت تعقل و ادراکات کلی و جزئی در انسان نیست؛ زیرا اگر جسمیت، مبدأ ادراک انسان باشد، لازم است این اقتضا در هر موجود جسمانی مانند جمادات و عناصر نیز باشد. حال آن‌که ادراک در برخی موجودات جسمانی وجود ندارد. پس جسمیت مبدأ ادراک نیست (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۱).

مزاج نیز نمی‌تواند موجب ادراکات گوناگون شود؛ زیرا مزاج از کیفیات محسوس است؛ بنابراین اگر مدرک از کیفیات محسوس همانند مزاج طبیعی باشد به جهت مشابهت با مزاج، از آن متأثر نشده و ادراک حاصل نمی‌شود. اگر مدرک از کیفیات محسوس ضد مزاج طبیعی باشد به مجرد برخورد با آن

استحاله یافته و به‌جای آن، مزاج دیگری پدید می‌آید. حتی اگر مزاج، مبدأ ادراک باشد، چون از کیفیات محسوس است لازم می‌آید دریافت‌های انسان فقط به محسوسات اختصاص یابد و شامل ادراکات خیالی، توهمی یا تعقلی نشود. بنابراین، مزاج غیر از نفس است/ابن‌سینا، ۱۳۲۵، ج ۲، ص ۳۰۱.

۳- دلیل دیگر بر این که مزاج نمی‌تواند مبدأ ادراک واقع شود، این است که مزاج بدنی، معلول اجتماع عناصر گوناگون است و اجتماع عناصر نیاز به جامع و نیز قوه نگهدارنده‌ای دارد که عناصر متضاد را حفاظت کند؛ بنابراین، مزاج برای استمرار خویش به دو نیروی جامع و حافظ محتاج است. جامع و حافظ نیز بر التیام (به هم پیوستگی) مقدم‌اند. التیام نیز بر مزاج مقدم است. اگر مزاج در انسان مبدأ ادراک باشد، باید بر جامع و حافظ تقدم داشته باشد؛ حال آن‌که باواسطه التیام، مؤخر از آن دو است و این خلف است. پس مبدأ ادراک، امری غیر از مزاج بدنی (یعنی نفس) است/همان، ص ۳۰۱-۳۰۲.

۴- برهان آخر بر این ویژگی ماده بدنی متکی است که علم به بدن و اعضاء آن تابع وضع و محل است. به تعبیر ابن‌سینا اگر انسانی به‌طور معلق و دفعی در هوا آفریده شود و اعضای بدن او نیز کامل باشند، ولی آن اعضاء باهم در تماس نباشند و او همچنین نتواند پدیده‌ای را پیرامون خود ادراک کند، به‌رغم تمامی این احوال، نمی‌تواند از ذات خویش غافل باشد. پس آنچه را که وی بدان آگاهی دارد (ذات) غیر از چیزی است که بدان آگاهی ندارد (بدن). بنابراین، هویت و ذات انسان (نفس) غیر از بدن اوست/همان، ص ۲۹۲.

نکاتی که از مطالب فوق به دست می‌آید، به قرار زیر است:

- انسان فاعل حرکات ارادی است و این سنخ حرکات، ناشی از جسمانیت او نیست؛ چرا که جسمانیت، امری مشترک در تمامی اجسام است؛ با مشاهده این ویژگی جسمانی در جسم انسان و دیگر اجسام، می‌توان وجود یک امر مغایر با بدن را ثابت کرد.

- ادراک در انسان امری میرهن و غیرقابل انکار است. با عنایت به این که جسم و مزاج نمی‌تواند مبدأ یا غایت ادراک واقع شود و جسم - از آن جهت که جسم است - قابلیت مدرک بودن را ندارد، می‌توان تحقق امری مغایر با بدن (نفس) را در وجود انسانی به اثبات رسانید.

اثبات حدوث نفس

فلاسفه مسلمان، عموماً درباره اصل حدوث نفس (بماهو نفس) و عدم تقدم آن بر بدن، اتفاق نظر دارند و خلقت نفس پیش از بدن را محال دانسته‌اند. به اعتقاد ابن‌سینا نفس، جوهری مجرد از ماده است که با حدوث بدنی که قرار است به آن تعلق گیرد، حادث می‌شود/ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۵۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۷. نزد ابن‌سینا و مشائین، بدن مادی داخل در ذات و حقیقت نفس نیست. نفس دارای حیثیتی ذاتی و حیثیتی

اضافی است. نفس ناطقه انسان، جوهری مجرد است که به حسب اصل ذات و جوهر خود، وجود مجرد دارد؛ ولی برای کسب تعالی و استکمالات عرضی به بدن تعلق گرفته است و تعلق نفس به بدن و ارتباط متقابل آن دو، در راستای استکمال، کسب معرفت و تحصیل فضایل حاصل از وساطت قوای مادی بدنی است. از همین رو جوهر مجرد نفس با حدوث بدن حادث شده و به بدن مادی تعلق می‌گیرد (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۳۱-۳۴).

بدن، شرط وجود نفس و مرجح حدوث آن است و به محض این که اعتدال لازم بدن انسانی حادث گردید، مفیض نفس، وجود مجرد عقلی نفس را بدان افاضه می‌کند و نفس در جهت استکمال خود، حیثیت اضافی نسبت به بدن خواهد داشت. نفس هنگام ترکیب با بدن، نوع طبیعی انسانی را به وجود می‌آورد و انسان به این تعبیر، نوعی طبیعی و جسمانی مرکب از بدن مادی و نفس مجرد است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۱۰۵-۱۰۶). ابن سینا نفس را صورت بدن دانسته و شوقی طبیعی را سبب اتحاد آن دو می‌داند. نفس، مدبر بدن است و تا بدنی در کار نباشد، نفسی تحقق نخواهد یافت. پس از اینکه بدن، برای پذیرش نفس فراهم شد، نفس حادث می‌گردد و این آمادگی در بدن در ایجاد نفس دخالت دارد (همو، ۱۹۷۵، ج ۲، ص ۱۸۷-۱۸۸).

اجسام به طور عام و ابدان به طور خاص، به سبب عوارض متنوع و متعددی که دارند، از یک‌دیگر تفکیک می‌شوند، واجد تکثر و تعدد می‌گردند و هر یک هویتی مستقل از دیگری می‌یابند. ابن سینا در براهینی که بیان خواهد شد از این ویژگی ماده بدنی استفاده می‌کند و حدوث نفس را با توجه به همین ویژگی جسمانی تبیین می‌کند.

۱- مطابق برهانی از ابن سینا نفوس، متعدّدند نه واحد. با توجه به این که تعدد نفوس، به دلیل تفاوت در عوارض آنهاست، اگر نفوس پیش از بدن موجود باشند، به دلیل فقدان عوارض، نمی‌توانند تعدد باشند؛ بنابراین، نفس حادث است (همان، ص ۱۹۸). بالطبع وقتی حیات نفس پیش از بدن مورد خدشه قرار گیرد، به طریق اولی، قدم آن نیز باطل می‌شود.

۲- اگر فرض کنیم که نفس انسان پیش از حدوث بدن، به نحو مجرد، موجود بوده و با حدوث بدن حادث نشده است، این نفس نمی‌تواند متکثر باشد؛ زیرا تکثر اشیا یا از ناحیه ماهیت و صورت است و یا از ناحیه ماده. شق نخست، باطل است و نفوس از جهت ماهیت و صورت، تغایری ندارند؛ زیرا همه دارای ماهیت یکسانند؛ بنابراین، تکثر نفوس از ناحیه ماده آنها (یعنی بدن) است و با فرض این که موجودیت نفس بدون بدن حاصل گردد، هیچ تغایر عددی بین نفوس نخواهد بود. بنابراین، تکثر عددی نفوس، قبل از تعلق به بدن باطل است (همو، ۱۹۷۵، ج ۲، ص ۱۹۸).

۳- مطابق آنچه در استدلال پیشین آمد، اگر نفس بخواهد پیش از بدن تحقق داشته باشد، باید واحد

بالعدد باشد. حال اگر فرض کنیم که دو بدن دنیوی حادث شده، به طور قطع لازم است که در هر بدن یک نفس حاصل شود. با فرض واحد بودن نفس پیش از حدوث بدن، یا دو نفس مذکور، دو بخش از آن نفس واحد بالعدد هستند که محال است؛ زیرا نفس مجرد، انقسام نمی‌پذیرد؛ یا لازم می‌آید که نفس واحد بالعدد بعینه در دو بدن موجود باشد که بطلان آن نیز روشن است (ابن‌سینا، ۱۹۷۵م، ج ۲، ص ۱۹۸-۱۹۹). توضیح پایانی این‌که به باور ابن‌سینا بدن، آلت و ابزار استکمال و کسب فضایل برای نفس است و هر نفسی باید بدنی متناسب با خود داشته باشد. تشخیص فردی نفس‌های انسانی تنها از طریق احوالی حاصل می‌شود که به آن‌ها لاحق می‌شود و این احوال، لازمه آن‌ها نیست؛ زیرا اگر چنین بود، همه نفوس در آن حالات مشترک بودند. این احوال لاحق، در یک مبدأ زمانی عارض بر نفس می‌شوند. نفوس قدیم نیستند و با حدوث بدن، حادث می‌شوند؛ همچنان‌که ماده بدنی - که صلاحیت همراهی با نفس را یافته - حادث است. در جوهر نفس که با حدوث بدن حادث می‌شود، یک هیأت و شوق طبیعی است که نفس را به یک بدن خاص مشغول و از سایر اجسام، منصرف می‌کند؛ به همین خاطر پس از تشخیص نفس، هیأتی به آن نفس ملحق می‌شود تا نفس را در آن بدن خاص، تعیین بخشد و بین نفس و بدن صلاحیت و مناسبت حاصل شود. استکمال هر نفس به واسطه بدن خاص اوست (همان‌جا).

از مطالب فوق به این نکات می‌توان رسید:

- در اندیشه ابن‌سینا بدن شرط حدوث نفس و به منزله علت اعدادی برای افاضه آن است.
- نیازمندی نفس به آلات و قوای مادی، اساس استدلال بر حدوث نفس است. نفس در مسیر خود به اعضاء، ابزار مادی و قوای بدنی نیازمند است و قدم نفس، مستلزم تجرد تام و بی‌نیازی کامل آن از اعضا و ابزار بدنی است.
- تکثر و تعدد نفوس از ویژگی‌هایی است که معطوف به جسم و جسمانیات است. نوع انسانی، ماهیت مشترک در افراد انسان است و این تکثر و تعدد نفوس، بدون حضور بدن، قابل توجیه نیست؛ زیرا قدم نفس، مستلزم میرا بودن آن از جسم و در نتیجه، نوع منحصر در فرد بودن وجود انسانی خواهد بود.

تبیین نقش بدن در ادراکات نفس

حقیقت ادراک نزد ابن‌سینا عبارت است از تمثیل حقیقت شیء مدرک نزد مدرک و یا تمثیل صورت مدرک نزد مدرک. حالت نخست فقط در علم مدرک به خودش رخ می‌دهد و حالت دوم در علم به اشیا خارجی تحقق می‌یابد. در این حالت، اگر آن صورت، عقلی باشد مستقیماً نزد نفس حاضر می‌شود؛ ولی اگر صورت حسی، خیالی یا وهمی باشد صورت مذکور، از طریق انطباق در قوا و آلات جسمانی، مدرک

نفس واقع می‌شود/ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۸). ابن‌سینا معتقد است که نفس با وجود این که امری واحد است، ولی دارای قوایی است که اعمال آن قوا، نفس را با بدن مرتبط می‌کند و به این صورت، نفس و بدن از یک‌دیگر تأثیر و تأثر متقابل می‌یابند. در این قسمت، نقش بدن (و قوای جسمانی) در ادراکات نفس بررسی می‌شود:

۱- *قوای ظاهری*: نقش بدن در ادراکات حسی کاملاً آشکار است و نیاز به توضیح چندانی ندارد. در درک حسی نفس، حضور ماده، دارا بودن هیأت و عوارض غریبه و جزئیت معلوم، شرط است. در تخیل نیز گرچه نیازی به حضور ماده نزد مدرک نیست، ولی در برداشتن عوارض غریبه و جزئی بودن، شرط است (همان، ص ۳۳۲-۳۳۳).

۲- *قوای باطنی*: از منظر ابن‌سینا، نفس دارای پنج قوه ادراک باطنی است و هر یک از این قوا دارای ابزار جسمانی خاصی هستند (همان، ص ۳۳۳). از نظر ابن‌سینا بدن در ادراکات خیالی واجد نقشی محوری است؛ زیرا او قوای باطنی، از جمله خیال را مادی می‌داند. این قوا مدرک صور جزئی‌اند و از ابزار جسمانی کمک می‌گیرند تا بتوانند عوارض همراه با صورت حسی را رفع کنند؛ اما نمی‌توانند آن مدرک را به‌طور کامل تجرید کنند (همو، ۱۹۷۵، ج ۲، ص ۱۶۶-۱۶۷). دلیل او بر مادی بودن خیال این است که صور خیالی دارای وضع، جهت و مقدار هستند و این ویژگی‌ها از ناحیه قابل و محل مادی به وجود می‌آیند. پس محل صور، باید مادی باشد. هر چند ماده‌ای لطیف مانند روح بخاری (همان‌جا).

۳- *قوه عاقله*: مطابق نظر شیخ‌الرئیس تعقل نیز از جهاتی وابسته به بدن است. عقل نظری کلیاتی را که از طریق مقدمات اولیه، تجربی، متواتر و... به دست آمده، ادراک می‌کند. قوای حیوانی نیز به نفس ناطقه کمک می‌کنند (همان، ص ۴۳؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۹)؛ بنابراین، هر نیاز و حاجتی که نفس حیوانی به بدن دارد، درباره نفس ناطقه نیز صدق می‌کند.

فعل نفس ناطقه چه از جنبه عقل نظری و چه از جنبه عقل عملی به بدن وابسته است. ارتباط بین مفاهیم در قالب قضایا - اعم از سلبی و ایجابی - و تحصیل مقدمات تجربی و متواتر، منوط به کمک گرفتن از بدن است؛ زیرا ادراک تصور کلی، منوط به تصورات جزئی است و تصورات جزئی به عهده نفس حیوانی منطبع در بدن است. قضایای متواتر نیز مترتب بر قضایای شنیداری است که مکرراً از طریق قوه سامعه برای انسان حاصل می‌شود و قوه سامعه وابسته و نیازمند به ابزار بدنی است (همو، ۱۳۶۴، ص ۳۷۲-۳۷۳). عقل نظری برای به‌فعلیت رسیدن، در مراتب مختلف خود نیازمند بدن است. عقل نظری در ابتدا هیولانی و استعداد محض است و با تحصیل معقولات اولی - که همه متوقف بر بدن‌اند - هیولانی عقل بالفعل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۷۳).

عقل عملی رو سوی بدن دارد و در بدن تصرف می‌کند (همو، ۱۳۳۱، ص ۲۶). عقل عملی ممیز خیر و شر

در جزئیات بوده و در همه افعال خود به بدن و قوای بدنی نیازمند است/ابن‌سینا، ۱۹۷۵م، ج ۲، ص ۱۸۵). مبادی این عقل، از مشهورات، مقبولات، مظنونات و تجربیات است. این عقل با تحصیل مقدمات مشهور، تبدیل به عقل بالملکه می‌گردد/همو، ۱۳۶۴، ص ۳۷۳). تحصیل مقدمات اولیه و مشهور، مترتب بر تصورات جزئی است و تصورات جزئی نیز بالطبع، وابسته به بدن، آلات جسمانی و ادراکات حسی است.

ابن‌سینا به‌رغم جایگاه برجسته‌ای که در ادراکات نفس به بدن می‌دهد، بدن را در بسیاری از موارد، مانع ادراکات متعالی عقلانی و به‌تبع آن کسب لذت‌های معنوی می‌داند و برای بدن در این نوع ادراکات، نقشی سلبی قائل است. وی در توضیح این‌که چرا انسان‌ها لذت‌های روحانی را ادراک نمی‌کنند، تصریح می‌کند زمانی که انسان اشعار به لذت نداشته باشد، شوق و کششی نسبت به آن نخواهد داشت؛ مثلاً کسی که اصلاً شهوت جنسی ندارد، اگرچه لذت جماع را می‌داند، اما اشتها و کششی را که مختص به آن است، نخواهد داشت؛ چنان‌که ناینایان تصویری از صورت‌های زیبا و ناشنویان نیز درکی از نعمات خوش ندارند و انسان عاقل نباید چنین بپندارد که هر لذتی، مانند لذت بهایم در خوردن یا مسائل جنسی خلاصه می‌شود. مبادی نخست - که مقربان درگاه الهی به‌شمار می‌آیند - از هر لذت مادی میرا هستند. ما از آنجا که قادر به درک حسی و تخیلی لذت‌های عالی نیستیم، نمی‌توانیم آن‌ها را درک کنیم. حال ما در این باره همانند حال ناشنویایی است که نمی‌تواند تصویری از نغمه موزون داشته باشد. گاهی کمال و امر ملائم برای قوه دراکه انسان ممکن است؛ ولی وجود موانع و اشتغالات مادی نفس، مانع درک آن می‌شود. این موانع کراهتی را در نفس ایجاد می‌کند که موجب روگردانی نفس از آن لذت‌های عقلی شده و به ضد آن گرایش می‌یابد؛ مانند مریضی که به دلیل آسیب در ذائقه، از چشیدن شیرینی‌ها کراهت یافته و به خوردن چیزهای تلخ تمایل می‌یابد. وی تأکید می‌کند که نفس ناطقه کمالی دارد که در اثر رسیدن به آن کمال، لذت والایی را تجربه می‌کند. لذت نفس، در صیوروت انسان به عالم عقلی است. وقتی تمامی این‌ها در نفس انسان مرتسم شد، او عالمی عقلی مشابه با عالم عینی می‌شود. بر این اساس، نفس عاقلی که با معقول خود یکی شده و کامل‌ترین و برترین ادراک را یافته است، قابل مقایسه با کسی که مدرکاتش منحصر در ادراکات بدنی (حسی و خیالی) است، نخواهد بود/همو، ۱۳۷۸، ص ۴۶۶-۴۶۷. همو، ۱۳۶۴، ص ۶۸۶-۶۸۷).

نکات قابل استنباط از مطالب فوق، بدین قرار است:

- کمال علمی نفس به واسطه بدن است؛ زیرا نفس به وسیله صور حسی کمال می‌یابد. نقطه آغازین تمامی ادراکات، ادراک حسی است که ابزار و آلات بدنی، شرط تحقق این ادراک است. در واقع ماده بدنی، مبدأ ادراکات حسی و خیالی و مقدمه ادراکات عقلی است.
- کثرت ادراکات حسی در نفس به واسطه بدن است؛ زیرا هر یک از ابزار بدنی، باعث حصول علم خاصی در نفس می‌شود و تنوع ادراکات، به تنوع آلات و ابزار باز می‌گردد.

- بدن و ماده بدنی در ادراکات خیالی نیز نقش دارد. بدن بر اساس مبانی سنیوی محل ادراکات خیالی و شرط تحقق این نحوه ادراکات است. در حقیقت می‌توان مابین حس و خیال در نفس، ارتباطی دو سویه تصور کرد.

- نفس ناطقه در مرتبه ادراک عقلانی نیز، وابسته به بدن است. تکثر تصورات و تصدیقات عقلی به مدد حواس ظاهری و ادراکات بدنی جزئی است و نفس از طریق تعلیم و تعلم، با حواس بدنی به تصورات و تصدیقات و در نتیجه به گونه‌های مختلف علوم نظری دست می‌یابد. اگرچه نفس، سازنده تمامی ادراکات در تمامی مراتب آن است، ولی این استعداد در نفس، به وسیله ادراکات حسی و بدنی به فعلیت می‌رسد.

تبیین ضرورت وجود روح بخاری

از منظر ابن‌سینا نفس ناطقه به دلیل تجرد و لطافت خود نمی‌تواند مستقیماً در بدن مادی - که از سنخ عالم عنصری است - تصرف کند؛ بنابراین نیاز به واسطه‌ای دارد که از طریق آن، به تصرف در بدن بپردازد و این واسطه، جسم لطیفی است که روح بخاری نام دارد/ابن‌سینا، ۱۹۷۵م، ج ۲، ص ۲۳۲. بنابر جهان‌بینی فلسفی ابن‌سینا، عالم هستی دو وجهی و متشکل از امور مادی و مجرد است. نفس انسانی امری مجرد و بدن، امری مادی است. بدن انسان ساحتی متمایز از نفس دارد و نمی‌تواند مستقیماً و بدون واسطه، با نفس، رابطه تعلق یا تأثیر و تأثری داشته باشد. تبیین و توجیه ارتباط دو امر که یکی کاملاً مادی و دیگری کاملاً مجرد است، نیازمند یک واسطه است که از جهتی به ماده و از جهتی به مجرد شبیه باشد. این واسطه به تعبیر ابن‌سینا روح بخاری است. بدن از اخلاط چهارگانه‌ای تشکیل شده که عبارت‌اند از: سودا، صفرا، بلغم و خون. به باور او این جسم لطیف، از بخار اخلاط اربعه برمی‌خیزد؛ همان‌طور که اعضای بدن، از کثافت این اخلاط برمی‌خیزند/همان، ص ۲۳۲. از ترکیب این اخلاط بدنی، بخاری لطیف متصاعد می‌شود که او آن را روح بخاری نام‌گذاری می‌کند.

ابن‌سینا فعالیت و عملکرد روح بخاری را نیز با استمداد از بدن مادی توضیح می‌دهد. او بنابر تجارب طبی خود معتقد است که این جسم لطیف، در منافذ بدن نفوذ می‌کند و اگر راه‌های نفوذ آن مسدود شود، فعل قوای محرکه، حساسه و متخیله مختل می‌شوند/همان، ص ۲۳۲ و ۲۳۳؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که اگر روح بخاری از بدن منقطع شود، بدن مجرایی برای تصرف نفس ناطقه نخواهد داشت و در نتیجه خراب و فاسد خواهد شد.

مطابق آنچه بیان شد می‌توان گفت:

- اثبات روح بخاری، به خاطر ویژگی خاص ماده بدنی و تفاوت قابل ملاحظه ساحت بدن(مادی) با

نفس مجرد است. بدن به دلیل مادی بودن نمی‌تواند ارتباط دوسویه با امری مجرد به نام نفس داشته باشد؛ مگر به سبب واسطه‌ای که مجال این ارتباط را فراهم سازد که این واسطه در طبیعیات ابن‌سینا، روح بخاری نامیده می‌شود.

- ابن‌سینا در تجارب طبی خود نیز، وجود روح بخاری و نحوه عملکرد آن را با معاینه بدن و مشاهده حالات جسمانی تبیین می‌کند.

نتیجه‌گیری

۱- تعریف ارائه‌شده از نفس در تفکر سینوی با در نظر گرفتن جایگاه بدن و از حیث تعلق و اضافه آن به بدن است. آلی بودن نفس، به‌خوبی نشان‌دهنده اهمیت و جایگاه بدن و قوای بدنی در این تعریف است. در واقع «جسم طبیعی آلی» بودن، جزء ضروری در تعریف تمامی نفوس، اعم از نباتی، حیوانی و انسانی است. اضافه نفس به بدن، از جهت کمال بودن نفس برای بدن است و حیثیت تدبیری نفس نسبت به بدن، از مقومات نفس بوده، نفسیت نفس به واسطه تعلق و اضافه آن به بدن شناسایی می‌شود. به تعبیر دیگر، ماهیت نفس، چیزی جز متعلق بودن به بدن نیست.

۲- اثبات وجود نفس، قائم‌به‌ذات بودن جوهر نفس، تجرد نفس و مغایرت آن با بدن، با شناخت ویژگی‌های بدنی و سلب آن از برخی ساحت‌های وجودی انسان به اثبات می‌رسد. نمو، تغذی، حرکت ارادی و تعقل از ویژگی‌های جسم بماهو جسم نیست و با سلب انتساب این ویژگی‌ها از جسم، می‌توان به وجود نفسی مجرد در انسان اذعان کرد. تغییرناپذیری و عدم ضعف و خستگی در برخی ساحت‌های وجود انسان (که برخلاف ویژگی‌های جسمانی و بدنی است) و همچنین بی‌نیازی انسان در برخی از حالات ادراکی به ابزار مادی، صورت محسوس و وضع و محل (همانند علم حضوری به خویشتن خویش) نیز مثبت وجود امری غیرمادی و جوهری مجرد، به نام نفس، در انسان است. در واقع، اثبات وجود نفس، شناخت تجرد یا تقریر جوهریت قائم‌به‌ذات آن، معرفتی سلبی و نه ایجابی است که در اثر سلب ویژگی‌های جسمانی و بدنی به اثبات خواهد رسید. به تعبیر دیگر، می‌توان براهینی را که در این راستا اقامه شده‌اند با عنوان «براهین نفی جسمانیت نفس» نام‌گذاری کرد.

۳- مطابق نظر ابن‌سینا، بدن، شرط حدوث نفس و علت اعدادی آن است و مادام که مزاجی مستعد در کار نباشد، اضافه نفس تحقق نخواهد یافت. تعدد و تکرر ابدان مهم‌ترین ویژگی بدن است که در اثبات حدوث نفس و نفی حیات پیشین آن مورد استفاده قرار می‌گیرد. لازمه قدم نفس، بی‌نیازی آن از بدن است. تعدد و تکرر نفوس انسانی به مدد شاخص‌های جسمانی و همچنین حیثیت تدبیری نفس برای بدن از مستندات اثبات حدوث نفس است. نفس بماهو نفس، مساوق با مدبر بودن برای بدن است. اگر نفس

حادث نباشد، از امری که مقوم نفسیت آن است، عاری خواهد بود. بنابراین، قوام نفسیت نفس به تدبیر بدن و ملازمت با آن است و این امر، حدوث آن را به اثبات می‌رساند. از این ویژگی بدنی نه تنها در اثبات حدوث نفس، بلکه در تبیین تکثر و تشخیص نفوس در حیات اخروی نیز می‌توان بهره جست؛ چنان که ابن‌سینا تعدد نفوس در حیات اخروی را به سبب تعدد ابدان آن‌ها در حیات دنیوی می‌داند.

۴- بدن، ابزاری گریزناپذیر در ادراکات ظاهری و قوای باطنی است. تعقل نیز، چه در ساحت نظری و چه در ساحت عملی، به ابزار و قوای بدنی نیازمند است. فرایند ادراک تصورات کلی از طریق تجرید تصورات جزئی به‌وقوع می‌پیوندد و تصورات جزئی با ابزار و آلات بدنی تحقق می‌یابند. عقل عملی نیز متوقف بر فعلیت عقل هیولانی است که آن نیز به کمک بدن تحقق می‌یابد. به‌رغم اینکه بدن واجد نقش ایجابی در ادراکات مذکور بوده و ادراکات حسی، مقدمه‌ای در شکل‌گیری ادراکات عقلی به حساب می‌آید، ولی پس از فعلیت عقل، نفس انسان در تعقل بی‌نیاز از بدن خواهد شد و بدن، واجد نقشی سلبی و مانعی در فرایند ادراکات عقلانی به شمار خواهد آمد.

۵- به‌دلیل ناهمگونی و عدم سنخیت بدن مادی با عالم مجرد، ابن‌سینا در تبیین رابطه نفس مجرد و بدن مادی، ناگزیر به‌واسطه‌ای تحت عنوان روح بخاری متوسل گردیده تا بتواند ارتباط میان این دو امر متباین را توجیه کند. این‌که بدن به دلیل مادی بودن، با نفس مجرد سنخیت ندارد، امری است که باعث شده که ابن‌سینا از تبیین عقلی حضور بدن در عالم مجرد پس از مرگ، بازماند و متهم به انکار عقلی معاد جسمانی شود.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، قم، بوستان کتاب
- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبيهات مع شرح نصیرالدین الطوسی، قم، نشر بلاغت
- _____ (۱۳۳۱)، رساله نفس، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، تهران، سلسله انتشارات آثار ملی
- _____ (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی
- _____ (۱۳۶۴)، النجاه من العرق فی بحر الضلالات، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- _____ (۱۳۷۹)، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار
- _____ (۱۴۰۴هـ)، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی
- _____ (۱۹۵۲م)، رساله فی معرفه النفس الناطقه، ضمیمه کتاب احوال النفس، تحقیق احمد فؤاد الاهوانی، بیروت، دار احیاء الکتب العربیه
- _____ (۱۹۷۵م)، الطبيعيات من كتاب الشفا، تصحیح ابراهیم مدکور، مصر، الهیئة المصریه العامه للكتاب
- _____ (بی تا الف)، السعاده و ذکر الحجج فی جوهریه النفس (مندرج در رسائل ابن‌سینا)، قم، انتشارات بیدار
- _____ (بی تا ب)، عیون الحکمه (مندرج در رسائل ابن‌سینا)، قم، انتشارات بیدار
- _____ (بی تا ج)، هدیة رئیس اللامیر فی القوی النفسانیة (مندرج در رسائل ابن‌سینا)، قم، انتشارات بیدار
- _____ (۱۳۷۸)، الالهیات من کتاب الشفا، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب
- بهمنیار بن المرزبان (۱۳۴۹)، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران
- حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف (۱۳۷۰)، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، قم، انتشارات بیدار
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۷۸)، اجوبه المسائل الجیلانیة، تصحیح عبدالله شکیبیا، به اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا

_____ (۱۳۸۱)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح و تحقیق و مقدمه محمود ذبیحی و جعفر شانظری، به
اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا

_____ (۱۳۸۶)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، به اشراف سیدمحمد
خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا