

رابطه نفس و بدن از دیدگاه ارسطو و ابن سینا با تأکید بر نفس نباتی و حیوانی

حسین زمانیه*

چکیده

بر اساس تفسیر رایج، تفاوت اصلی ابن سینا با ارسطو بر سر چیستی و حقیقت نفس ناطقه انسانی است؛ اما درباره نفس نباتی و حیوانی میان این دو اختلاف نظر آشکاری وجود ندارد؛ چه اینکه هر دو، نفس نباتی و حیوانی را از سنخ صورت منطبع در ماده می‌دانند. ما در این نوشتار می‌کوشیم تا با توجه به مبانی متافیزیکی ایشان و تفسیر خاصی که هر یک از این دو فیلسوف از رابطه ماده و صورت ارائه می‌دهند، نشان دهیم، حتی درباره رابطه نفس نباتی و حیوانی با بدن نیز میان این دو اختلاف نظر آشکاری وجود دارد. ارسطو صورت - و به تبع آن - نفس را نه جوهر به معنای شیء، بلکه اصل یا ساختاری می‌داند که بر اساس آن ماده به عنوان یک شیء خاص مد نظر است. به همین دلیل در تحلیل ارسطو از حقیقت موجود زنده، با دو جوهر به منزله دو شیء روبه‌رو نیستیم؛ بلکه موجود زنده جوهر واحدی است که دارای قابلیت یا ظرفیت خاصی است که به واسطه آن مبدأ اعمال حیاتی می‌شود. دقیقاً بر همین اساس است که بسیاری از ارسطوپیژوهان معاصر دیدگاه عرض‌گرایانه درباره نفس را بر دیدگاه جوهرانگاران ترجیح می‌دهند؛ در حالی که در فلسفه ابن سینا صورت و ماده دو جوهر به معنای دو شیء‌اند که با هم ترکیب شده‌اند. به عبارت دیگر، در فلسفه ابن سینا در تحلیل موجود زنده - اعم از نبات، حیوان و انسان - به نوعی دوگانگی میان نفس و بدن می‌رسیم؛ هرچند این دوگانگی الزاماً به معنای تجرد و مفارقت نفس نباتی و حیوانی از بدن نیست.

واژگان کلیدی: نفس نباتی، نفس حیوانی، بدن، ابن سینا، ارسطو، ماده، صورت.

درباره چيستی نفس نباتی و حیوانی و رابطه آن با بدن تأملات اندکی صورت گرفته است. تا جایی که نگارنده جستجو کرده، در زبان فارسی مقاله‌ای که جداگانه به بحث رابطه نفس نباتی و حیوانی با بدن از دیدگاه *ارسطو* و *ابن سینا* پرداخته باشد، وجود ندارد و بیشتر مقاله‌هایی که در این حوزه نگاشته شده، به رابطه نفس و بدن به طور کلی پرداخته است و عمده بحث این مقاله‌ها نیز بیشتر درباره تمایز تفسیر ارسطویی و سینوی از چيستی نفس انسانی و رابطه آن با بدن است (ر.ک: سیاسی، ۱۳۳۲/شیروانی، ۱۳۷۵/دیباچی، ۱۳۸۵).

در همه مقاله‌هایی که در بالا بدانها اشاره شد و درکل در بیشتر مقاله‌هایی که به بررسی تطبیقی بین نظریه‌های *ارسطو* و *ابن سینا* در حوزه علم النفس می‌پردازد، به درستی به این نکته اشاره شده است که نفس از دیدگاه *ارسطو* «کمال به معنای صورت است» و وی رابطه نفس و بدن را به رابطه ماده و صورت تحویل می‌برد؛ درحالی که از دید *ابن سینا* هر کمالی صورت نیست و دست‌کم نمی‌توان نفس ناطقه انسانی را به عنوان امری ذاتاً مجرد از ماده به عنوان صورت منطبع در ماده به شمار آورد؛ از این رو بیشتر این نگاشته‌ها به این نکته اذعان دارند که تفسیر *ابن سینا* از چيستی نفس ناطقه انسانی و رابطه آن با بدن با تفسیر *ارسطویی* تفاوت دارد و *ابن سینا* با تأکید بر کمال بودن نفس و جامعیت کمال نسبت به صورت، می‌کوشد تا تعریفی از نفس ارائه دهد که دربردارنده نفس مجرد انسانی نیز باشد، ولی هرگاه بحث بر سر چيستی نفس نباتی و حیوانی است، در بیشتر نوشته‌ها تمایز آشکاری بین دیدگاه ارسطویی و سینوی دیده نمی‌شود؛ زیرا این دو نفس هم از نظر *ارسطو* و هم از نظر *ابن سینا* صورت منطبع در ماده‌اند.

هدف ما در این مقاله این است که نشان دهیم، درست است که نفس نباتی و نفس حیوانی از دید *ارسطو* و *ابن سینا* صورت منطبع در ماده‌اند، اما با توجه به تفاوتی که در فلسفه این دو فیلسوف درباره تفسیر رابطه ماده و صورت وجود دارد، سرانجام تفسیر این دو فیلسوف از رابطه این دو نوع از نفس با بدن نیز متفاوت خواهد بود.

در این مقاله ابتدا در بخش نخست با استفاده از دیدگاه نهایی ارسطو نشان خواهیم داد که چگونه وی می‌کوشد تا رابطه نفس و بدن را در قالب رابطه ماده و صورت تفسیر کند و از این نگاه بین انواع نفس هیچ تفاوتی قائل نمی‌شود؛ درحالی‌که ابن‌سینا این نوع تفسیر را صرفاً برای نفس نباتی و حیوانی پذیرفته است و رابطه نفس ناطقه انسانی با بدن را از نوع رابطه ماده و صورت نمی‌داند.

سپس با مراجعه به دیدگاه‌های ارسطو درباره رابطه ماده و صورت و تفسیری که وی از این رابطه ارائه می‌دهد و با استفاده از نظرات برخی ارسطوپیژوهان معاصر نشان خواهیم داد تفسیری که ابن‌سینا از رابطه ماده و صورت ارائه می‌دهد با تفسیر ارسطویی تا حدود زیادی متفاوت است. سپس با استفاده از این تفاوت و تعمیم آن به بحث رابطه نفس و بدن، نشان خواهیم داد که اصولاً در فلسفه ارسطو نمی‌توان نفس را جوهری در کنار جوهر بدن دانست؛ بلکه از دید وی نفس و بدن دو جنبه از یک جوهر واحدند. به همین دلیل در فلسفه ارسطو موجود زنده - اعم از نبات، حیوان و انسان - جوهر واحدی است که دارای ویژگی، ظرفیت، قابلیت یا کارکرد خاصی است که از آن با نام نفس یاد می‌شود؛ درحالی‌که در فلسفه ابن‌سینا موجود زنده ترکیبی از دو جوهر است که اطلاق جوهر بودن بر هر یک بدون دیگری شدن است. دو جوهری که در جوهری بودن خود نسبت به هم استقلال دارند؛ هرچند در وجود و تحقق خارجی به یکدیگر وابسته‌اند. از دید ابن‌سینا در نبات و حیوان ترکیب این دو جوهر به گونه‌ای است که امکان تحقق و وجود هیچ‌یک در خارج بدون دیگری فراهم نیست؛ یعنی نه نفس نباتی و حیوانی می‌تواند بدون بدن در خارج تحقق داشته باشد و نه بدن، با وصف بدن بودن، بدون نفس در خارج تحقق خواهد داشت. درحالی‌که در مورد نفس ناطقه انسانی، نفس می‌تواند بدون بدن به زندگی خود ادامه دهد.

الف) تعریف نفس در فلسفه ارسطو و ابن‌سینا

ابن‌سینا، هرچند در مباحث علم‌النفس خود از آثار ارسطو - به‌ویژه رساله درباره نفس وی - استفاده فراوانی کرده است، تا جایی که - بنا بر پژوهش‌های ریچارد فرانک و آلفرد

ایوری مشخص شده است که وی نسخه کاملی از کتاب درباره نفس ارسطو که پیش از آن، به وسیله اسحاق بن حنین به عربی ترجمه شده بود، در دست داشته است (Alavishah, 2006, p.14)؛ با این وجود علم النفس سینیوی با علم النفس ارسطویی تفاوت‌های چشمگیری دارد که به طور کلی این تفاوت‌ها را می‌توان در دو محور زیر خلاصه کرد:

۱. تفاوت‌های مصرح: منظور تفاوت‌هایی است که در آنها/بن‌سینا آشکارا راه خود را از ارسطو جدا کرده و به نقد یا تصحیح دیدگاه‌های وی پرداخته است که از جمله می‌توان به بحث تعریف نفس، تجرد ذاتی نفس انسانی، بقای نفوس جزئیه و خودآگاهی اشاره کرد.

۲. تفاوت‌های مضمّر: منظور تفاوت‌هایی است که صرفاً با درنگ در مبانی هستی‌شناختی و متافیزیک دو فیلسوف آشکار شده و در نگاه ابتدایی آشکار نیستند که از جمله این مباحث، می‌توان به همین اختلاف نظر دو فیلسوف درباره نسبت نفس نباتی و حیوانی با بدن، با توجه به رابطه میان ماده و صورت در فلسفه ایشان اشاره کرد.

ما در این فصل ابتدا به تعریف نفس از دیدگاه دو فیلسوف اشاره خواهیم کرد و نشان خواهیم داد که چگونه اختلاف دیدگاه دو فیلسوف درباره ذات و حقیقت نفس انسانی موجب اتخاذ دو رویکرد متفاوت در تعریف نفس شده است. سپس در فصل بعد نشان خواهیم داد که نگرش این دو فیلسوف - حتی درباره رابطه نفس نباتی و بدن - با یکدیگر تفاوت دارد.

پیش از ورود به بحث تعریف نفس، ذکر این نکته ضروری است که دیدگاه ارسطو درباره نفس و نسبت آن با بدن در طول زندگی وی دستخوش تغییراتی شده است که در طی این تغییرات، ارسطو به دنبال دوره‌ای از مطالعات تجربی و زیست‌شناختی، از یک افلاطونی محض که به تمایز کامل نفس از بدن و تجرد ذاتی آن قائل است، به سوی نظریه‌ای گرایش پیدا می‌کند که بر اساس آن نفس و بدن دو جوهر مجزا نیستند؛ بلکه دو

روی یک جوهر واحدند (Granger, 1996, p.153).

تکیه ما در این نوشتار بیشتر بر روی دیدگاه نهایی ارسطو با تکیه بر آثاری است که مربوط به دوره پختگی فکری وی و بیانگر دیدگاه‌های خاص و ابتکاری او است. از این رو تمرکز اصلی ما بیشتر بر روی رساله درباره نفس و برخی شرح‌ها و تفاسیر آن خواهد بود؛ هرچند به فراخور از برخی دیگر آثار ارسطو نیز استفاده خواهیم کرد.

ارسطو در رساله درباره نفس، نفس را این گونه تعریف می‌کند: «نفس انتلخیای اول برای شیء طبیعی دارای حیات بالقوه است» (Aristotle, 1995, p.412a27). واژه‌ای که ارسطو در تعریف نفس به کار برده، واژه انتلخیا (Entelekheia) است؛ بنابراین تعریف نفس یا همان پسوخه، بدون ارائه تعریفی درست از این واژه امکان‌پذیر نیست؛ در واقع تعریف این واژه یکی از مشکلات فراروی مفسران ارسطو است (Wisnovsky, 2005, p.99). این واژه دقیقاً همان واژه‌ای است که ارسطو در طبیعیات خود برای تعریف حرکت نیز از آن استفاده می‌کند و حرکت را «انتلخیای اول» می‌داند (Ibid). امروزه در ترجمه انگلیسی واژه مزبور به طور معمول از Actuality استفاده می‌شود که معادل فارسی آن فعلیت است. مترجمان عرب معمولاً در ترجمه این اصطلاح از واژه «کمال» استفاده کردند (Mc Ginnis, 2010, p.60) و بعدها ابن سینا نیز این ترجمه را پذیرفت و در آثار خود از آن استفاده کرد.

اما چرا در ترجمه عربی و فارسی از واژه کمال استفاده شده است؟ برای فهم این مطلب باید کمی درباره سیر دگرگونی این واژه نزد شارحان ارسطو دقیق شویم تا ببینیم چرا با ورود این واژه به جهان اسلام مترجمان عرب آن را به «کمال» ترجمه کردند.

واژه «انتلخیا» نخستین بار به وسیله خود ارسطو ابداع شد (Wisnovsky, 2005, p.99/ Mc Ginnis, 2010, p.60). شارحان متقدم آثار ارسطو - مانند اسکندر و

ثامسطویس - برای تبیین معنای انتلخیا، از واژه یونانی متداول «تلیوتس» (telotes) استفاده کردند که بار معنایی همسانی با واژه انتلخیا داشت. واژه تلیوتس اسمی است که از صفت تلیون (Telion) گرفته شد که خود آن با ریشه تلوس (Telos) مرتبط است

(Wisnovsky, 2005, p.99). با درنگ در کاربردهای این واژه، مشاهده می‌شود که خود واژه تلیوتس القاکننده دو معناست: ۱. کمال؛ ۲. غایت. اسکندر/افرویدیسی و تامسطویس هر یک در شمار نخستین شارحان آثار/ارسطو، بر یکی از این معانی تأکید کردند. اسکندر/افرویدیسی در شرح این واژه بیشتر بر معنای کمال تأکید دارد، درحالی‌که تأکید تامسطویس بیشتر بر معنای غایت است (Ibid). بعدها مفسران نوافلاطونی آثار ارسطو - مانند آمونیوس و برخی شاگردان وی - به این نتیجه رسیدند که استفاده از معنای غایت در تفسیر واژه انتلیخیا بهتر می‌تواند آنها را در تأکید بر تجرد نفس و در نتیجه، برقراری سازگاری میان دیدگاه افلاطون و ارسطو درباره نفس یاری کرد (Ibid, 2005, p.100).

مترجمان مسلمان در ترجمه واژه انتلیخیا روش مشابهی نداشته‌اند. با رجوع به ترجمه‌های آثار یونانی به وسیله مسلمانان، به این نکته برخورد می‌کنیم که ایشان گاه از معرب واژه انتلیخیا، یعنی انتلیشیا برای ترجمه این واژه استفاده کرده‌اند که از نخستین نمونه‌های آن می‌توان به ترجمه ابن‌ناعمه حمصی از اثولوجیا اشاره کرد (Ibid, 2003, pp.95-96/ Walzer, 1962, p.102). در ترجمه‌های بعدی به‌طور معمول واژه انتلیخیا و معادل آن یعنی «تلیوتس» به «تمام» ترجمه شده است و گاه نیز مترجمان واژه «فعل» را معادلی برای آن به کار بردند (Walzer, 1962, pp.101-106/ Wisnovsky, 2003, pp.95-96). خود این سرگردانی و نداشتن رویه ثابت، نشان‌دهنده این است که مترجمان متقدم واژه مناسبی را در زبان عربی که به‌طور دقیق بتواند همه بار معنایی واژه انتلیخیا را پوشش دهد، نیافته‌اند.

اسحاق بن حنین در ترجمه خود از فیزیک و درباره نفس/ارسطو، واژه «غایت» را معادل تلوس و واژه «استکمال» یا کمال را معادل «انتلیخیا» به کار برده است. درحقیقت در آثار ایشان گرایش آشکاری برای کاربرد واژه «کمال» یا «استکمال» به جای «تمام» به عنوان معادل واژه «انتلیخیا» دیده می‌شود (Wisnovsky, 2003, p.106). از آنجاکه ابن‌سینا ترجمه اسحاق بن حنین از رساله درباره نفس را در دست داشته و بر آن تعلیقاتی

نیز نگاشته است (ر.ک: داوودی، ۱۳۸۷، ص ۳۴۹-۳۵۴)، به نظر می‌رسد که در کاربرد واژه «کمال» در تعریف نفس از این ترجمه تأثیر پذیرفته است؛ هرچند پس از ابن سینا در سنت فلسفه اسلامی استفاده از واژه «کمال» در تعریف نفس رواج یافت، ولی نباید فراموش کنیم که واژه انتلخیا - آن‌گونه که بیان شد - ذاتاً دو معنا دارد.

در این نوشتار با توجه به گرایش غالب مترجمان انگلیسی آثار ارسطو* به استفاده از واژه فعلیت (Actuality) به جای واژه انتلخیا و با توجه به اینکه این واژه تا حدود زیادی مفید هر دو جنبه معنایی انتلخیا است، از همین واژه در ترجمه فارسی عبارت‌های ارسطو استفاده خواهیم کرد.

همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شد، نفس از دید ارسطو «انتلخیای اول برای شیء طبیعی دارای حیات بالقوه است» (Aristotle, 1995, p.412, a27). بنا بر آنچه که در کتاب درباره نفس ارسطو بیان می‌شود، منظور وی از انتلخیا (فعلیت) در تعریف نفس همان صورت است؛ «نفس جوهری به معنای صورت است؛ یعنی فعلیت جسمی است که دارای ویژگی معین است» (Ibid, p.412, b10). همین تعبیر ارسطو از رابطه نفس و بدن و تحویل آن به رابطه ماده و صورت است که سرآغاز مباحث فراوانی در این حوزه شده است که این بحث‌ها تا به امروز نیز ادامه دارد. گرنگر بر این باور است که ارسطو با استفاده از نظریه ماده و صورت برای تبیین رابطه نفس و بدن، علم‌النفس خود را بر پایه طبیعیات و فیزیک بنا می‌کند؛ زیرا این نظریه دقیقاً همان است که وی برای تبیین ذات و حقیقت اشیای عالم محسوس - اعم از طبیعی و مصنوعی - از آن استفاده می‌کند (Granger, 1996, p.3). درحقیقت ارسطو با استفاده از نظریه ماده و صورت در تبیین رابطه نفس و بدن از یک سو راه خود را از دوگانه‌انگاری افلاطونی جدا می‌کند و از سوی دیگر با دیدگاه ماده‌گرایان پیشین که نفس را همان بدن و نه چیزی غیر از آن می‌دانستند، به مخالفت بر می‌خیزد و موضعی میان این دو پیش می‌گیرد (Shields, 2014, p.327).

* برای نمونه، بارنز در ترجمه دوره کامل آثار ارسطو (۱۹۹۵) واژه فعلیت (Actuality) را در ترجمه انتلخیا به کار برده است.

این نکته‌ای است که ما در آینده به تفصیل به آن خواهیم پرداخت.

ابن‌سینا، برخلاف ارسطو که بحث خود را دربارهٔ نفس با تعریف نفس آغاز می‌کند، در کتاب النفس نخست به اثبات وجود نفس پرداخته و سپس وارد بحث تعریف نفس و شناخت حقیقت آن می‌شود. «اولین چیزی که ضروری است دربارهٔ آن سخن بگوییم اثبات وجود امری است که نفس نامیده می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۵). این تفاوت در نوع ورود به بحث بی‌گمان ریشه در نوع نگاه متفاوت این دو فیلسوف به چیستی و حقیقت نفس دارد؛ زیرا در فلسفه ابن‌سینا نفس به عنوان امری مفارق و جدا و منحاز از بدن، به اثبات نیاز دارد، در صورتی که در فلسفه ارسطو وجود نفس به عنوان جزئی از موجود زنده، امری آشکار است و به اثبات نیاز ندارد (Shields, 2014, p.319).

رویکرد ابن‌سینا به تعریف نفس تا حدود زیادی با رویکرد ارسطو متفاوت است. ابن‌سینا در آثار خود - ضمن پذیرش تعریف ارسطویی نفس، به پیروی از اسحاق بن حنین - از واژه «کمال» در تعریف نفس به جای «انتلخیا» استفاده می‌کند، ولی برخلاف ارسطو که «انتلخیا» را همان صورت می‌داند؛ تمایز آشکاری را میان کمال و صورت برقرار می‌کند و بر این نکته تأکید می‌کند که بهتر است در تعریف نفس از واژه کمال استفاده شود، نه صورت. وی در کتاب النفس شفا به این نکته اشاره می‌کند که «هر صورتی کمال است؛ درحالی‌که هر کمالی صورت نیست» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۷). و در مقام تمثیل مثال پادشاه و کشتی‌بان را به کار می‌برد که هر یک از این دو برای شهر یا کشتی که آن را هدایت می‌کنند، کمال‌اند، ولی به‌هیچ‌روی نمی‌توان آنها را صورت دانست (همان). همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شد، ارسطو برای کمال دو معنا در نظر می‌گیرد که این دو عبارت است از مبدأ فعل (مانند علم) و خود فعل (به‌کاربردن علم) (Aristotle, 1995, p.412a10). ابن‌سینا در تأیید ارسطو در تمایز میان دو معنای کمال چنین می‌گوید:

کمال بر دو گونه است: کمال اول و کمال ثانی؛ کمال اول آن چیزی است که به واسطهٔ آن نوع، نوعی بالفعل می‌شود، مانند شکل برای شمشیر و کمال ثانی امری

است که به دنبال وجود نوع شیء می آید؛ از قبیل افعال و انفعالات آن، مانند بریدن برای شمشیر و فکر و تمییز و احساس و حرکت برای انسان (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۰).

از آنچه گفته شده، مشخص می شود که *ابن سینا* از همان ابتدا تحویل ارسطویی رابطه نفس و بدن به رابطه ماده و صورت را نمی پذیرد. از نگاه *ابن سینا* تعریف نفس به صورت بدن به ماده نمی تواند دربردارنده همه گونه های نفس باشد و دست کم نفس انسانی را نمی توان صورت منطبع در ماده دانست. باین حال، وی آشکارا نفس نباتی و حیوانی را از سنخ صورت منطبع در ماده می داند و در کلام خود به روش های گوناگون به این معنا اشاره می کند: «و همچنین صحیح است که به آن (نفس) در مقایسه با ماده ای که در آن حلول می کند و از اجتماع آنها جوهر نباتی یا حیوانی ایجاد می شود، اطلاق صورت کرد» (همان، ص ۶). این عبارت به خوبی مؤید این معناست که وی نفس نباتی و حیوانی را صورتی می داند که در ماده حلول می کند؛ درحالی که نفس انسانی - از دید وی - صورت منطبع در ماده نیست. مطلب دیگری که مؤید این معناست، این است که وی در کتاب *المباحثات* نقل قولی را به عنوان یک شبهه مطرح می کند و آن اینکه «شاید نفس نباتی و حیوانی واجد اصلی غیرمخالط باشند.» و بی درنگ این فرض را با این قول که «این گفته مخالف رأی و نظری است که از ما اظهار شده است»، رد می کند. (همو، ۱۳۷۱، ص ۵۲) و روشن است که در این بحث منظور از امر مخالط صورت منطبع در ماده است؛ چون امر مخالط یا اعراض مادی است و یا صورت منطبع در ماده و در مورد نفس، چون *ابن سینا* نفس را از سنخ جوهر می داند (همو، ۱۴۰۴، ص ۲۲-۲۶) و نه عرض، پس منظور از امر مخالط همان صورت است. از سوی دیگر او در فصل سوم از گفتار اول کتاب *النفس شفا*، هنگامی که می خواهد به اثبات جوهریت نفس بپردازد، نخست به این نکته اشاره می کند که البته جوهریت برای نفسی که به قوام ذات خود بتواند به طور منفرد موجود شود، روشن است؛ ولی درباره نفس نباتی و حیوانی این به اثبات نیاز دارد (همان، ص ۲۲). سپس در پایان و پس از اثبات جوهریت نفس برای این دو گونه نفس، چنین می گوید:

«پس وجود نفس در جسم مانند وجود عرض در موضوع نیست؛ بنابراین نفس جوهر است؛ زیرا صورتی است که در موضوع نیست» (همان، ص ۲۳). اولاً - با توجه به صدر کلام - به‌خوبی روشن است هرگاه وی نفس را صورت می‌داند، منظورش همان نفس نباتی و حیوانی است. ثانیاً: وقتی *ابن‌سینا* می‌گوید که نفس صورتی است که در موضوع نیست، بدین معناست که نفس حیوانی و نباتی در محلی حلول می‌کند که این محل در قوام خود بی‌نیاز از حال نیست و این از ذیل کلام وی در همان صفحه به‌خوبی روشن است.

بر پایه آنچه در بالا اشاره شده، *ابن‌سینا* و *ارسطو* به این نکته اذعان دارند که نفس نباتی و حیوانی صور منطبع در بدن‌اند. به این بدن - به اعتبار ذوابعاد بودن - می‌توان اطلاق جسم کرد و به اعتبار اینکه پذیرنده نفس است، اطلاق ماده کرد؛ بر این اساس در فلسفه این دو (*ارسطو* و *ابن‌سینا*) جایز است که نفس نباتی و حیوانی را اموری مادی و جسمانی بدانیم؛ بدین معنا که قوام نفس نباتی و حیوانی به بدن است، اما این قوام، به این معنا نیست که نفس نباتی یا حیوانی را، چنان‌که فیزیکیالیست‌های تقلیل‌گرا (Reductive Physicalists) معتقدند، همان جسم یا بدن بدانیم؛ زیرا - همان‌گونه که در ادامه اشاره خواهد شد - بیشتر ارسطو‌پژوهان معاصر به این نکته باور دارند که نظریه *ارسطو* درباره نفس را باید حد واسط میان دیدگاه این‌همانی محض نفس و بدن و دوگانه‌انگاری دکارتی دانست. از سوی دیگر، *ابن‌سینا* در آثار خود آشکارا تأکید می‌کند که نفس جسم نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۶)؛ هرچند بر جسمانی‌بودن نفس نباتی و حیوانی به معنای پیش‌گفته اذعان دارد.

به‌رغم این اتفاق‌نظر در چیستی نفس نباتی و حیوانی و تعبیر آن به صورت منطبع (حال) در ماده، با توجه به اختلافی که این دو فیلسوف در تفسیر نسبت صورت با ماده دارند، سرانجام تفسیر آنها از نسبت نفس نباتی و حیوانی با بدن نیز تا حدودی زیادی متفاوت خواهد شد که در قسمت بعدی به‌تفصیل به این نکته خواهیم پرداخت.

درباره نفس ناطقه انسانی - همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد - میان دو فیلسوف از

همان ابتدا اختلاف نظر بنیادین وجود دارد. /ابن سینا با تمایز میان دو حیث نفس، یعنی حیث ذاتی و حیث فعلی، ذات نفس ناطقه انسانی را مجرد از ماده و از سنخ عقل دانسته و آن را تنها از حیث فعلی نیازمند بدن می‌داند (همان، ص ۱۹۶). از نگاه /ابن سینا نفس نامیدن نفس تنها ناظر به همین حیث فعلی است؛ چراکه با نظر به ذات نفس باید آن را همان عقل دانست و به‌طور دقیق به همین دلیل است که بدن در تعریف نفس وارد می‌شود؛ همان‌گونه که بنا (ساختمان) در تعریف بنا وارد می‌شود (همان، ص ۹). توضیح اینکه بنا از حیث فعلی، یعنی کسی که بنایی را می‌سازد و از این رو در تعریف به آن بنا گفته می‌شود؛ در صورتی که اگر به ذات آن بنگریم، تعریف آن، همان تعریف انسان است و دیگر بنا در تعریف آن اخذ نمی‌شود. فیلسوفان اسلامی به‌طور معمول از این نوع تعریف - در برابر تعریف ذاتی - به تعریف اسمی یاد می‌کنند (عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۸۱-۸۲).

بر اساس آنچه پیش‌تر بدان اشاره شد، /ابن سینا در تفسیر ذات و حقیقت نفس انسانی با ارسطو اختلاف دیدگاه اساسی دارد و این اختلاف دیدگاه به تعریف نفس نیز کشیده می‌شود، ولی /ابن سینا درباره چستی نفس نباتی و حیوانی، تعبیر ارسطویی این دسته نفوس به صورت را می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۶). /ابن سینا در جایی که به جامعیت معنای کمال نسبت به صورت اشاره می‌کند، بر این نکته تأکید می‌کند که «آن کمالی که ذات آن مفارق از ماده است، درحقیقت نمی‌تواند صورتی برای ماده یا در ماده باشد؛ زیرا تنها صورتی را می‌توان در ماده دانست که منطبق در ماده و قائم به آن باشد» (همان، ص ۷). از این بیان به‌خوبی روشن است که دلیل /ابن سینا در به‌کاربردن واژه کمال در تعریف نفس به جای صورت، این است که اصطلاح کمال آنچه را در ذات مفارق از ماده است، نیز در بر می‌گیرد؛ درحالی‌که واژه صورت شامل این دسته از امور نمی‌شود. اما منظور /ابن سینا در اینجا از کمالی که مفارق ماده است، چیست؟ با توجه به مضمون کلام و عبارت /ابن سینا در همین صفحه: «اگر در تعریف نفس بگوییم که آن کمال است، دلالت بیشتری بر معنای نفس خواهد داشت و همه انواع نفس از جمیع وجوه آن خواهد شد و نفس مفارق از ماده را از تعریف خارج نخواهد کرد» (همان، ص ۷).

ابن سینا پس از ارائه یک تعریف کلی از نفس، به ارائه تعاریف جداگانه‌ای از هر یک از نفوس با توجه به وجوه اختصاصی آنها می‌پردازد. از دید وی نفس نباتی کمال اول برای شیء طبیعی آلی است، از آن جهت که تولیدمثل، رشد و تغذیه دارد. نفس حیوانی کمال اول برای شیء طبیعی آلی است، از آن جهت که مدرک جزئیات و متحرک بالاراده است و نفس انسانی کمال اول برای جسم طبیعی آلی است؛ از این رو که افعال اختیاری از روی فکر و اندیشه و فهم نظری به وی منسوب است و همچنین از آن رو که مدرک کلیات است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۲ و ۱۳۷۹، ص ۳۱۹).

ب) تفاوت دیدگاه ارسطو و ابن سینا در تبیین رابطه نفس نباتی و حیوانی با بدن در پرتو رابطه ماده و صورت

ابن سینا با ارسطو در این زمینه دیدگاه یکسانی دارد که نفس، اصل حیات در موجود زنده است و همان چیزی است که موجود زنده به واسطه آن زنده است. اما میان ارسطو و ابن سینا در زمینه تبیین حقیقت موجود زنده، اختلاف دیدگاه وجود دارد. ارسطو رابطه نفس و بدن را رابطه ماده و صورت می‌داند و تفسیر ویژه‌ای از رابطه ماده و صورت ارائه می‌دهد که به طور معمول از آن به رابطه «هیلومورفیک» تعبیر می‌شود. واژه هیلومورفیک از ترکیب دو واژه یونانی، یعنی ماده (Hule) و صورت (Eidos, Morphe) ساخته شده است (Granger, 1996, p.3) و بر نوع خاصی از رابطه میان دو چیز دلالت دارد که این دو به عنوان ماده و صورت، یک کل واحد را تشکیل می‌دهند.

ارسطو در دیدگاه نهایی خود درباره چیستی نفس که آن را در رساله درباره نفس بیان کرد، نفس را صورت و بدن را ماده در نظر گرفته و بر یگانگی این دو در قالب یک کل واحد، تأکید می‌کند (Ross, 2005, p.84). ارسطو در پرتو تفسیر خاصی که از رابطه ماده و صورت دارد، نفس و بدن را دو جوهر مجزا در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه از نظر او نفس و بدن عناصر جدایی‌ناپذیر یک کل واحدند یا به عبارت دقیق‌تر، دو جنبه از یک حقیقت واحدند که همان موجود زنده است (Ibid). مؤید این مطلب این است که ارسطو، خود در رساله درباره نفس بعد از ارائه تعریف نفس به عنوان کمال اول برای شیء طبیعی آلی

چنین می‌گوید «و دقیقاً به همین دلیل است که هرگونه بحث در مورد اینکه آیا نفس و بدن یک چیز است یا خیر، بی‌وجه است؛ چنان‌که این بحث در مورد موم و نقش روی آن نیز بی‌مورد است» (Aristotle, 1995, p.412b5-10)*.

ارسطو دربارهٔ رابطهٔ ماده و صورت سه مثال می‌آورد که این سه مثال عبارتند از: رابطهٔ آجر با خانه، رابطهٔ کلمه با حروف و رابطهٔ عناصر چهارگانه با گوشت و پوست بدن (Ibid, Metaph, pp.1041b19-33 & 1041b4-6). اگر به این نمونه‌ها دقت کنیم، متوجه می‌شویم که مثلاً در مورد رابطهٔ خانه با آجرهای آن، خانه صورت است و آجرها، خشت و گل مادهٔ آن و به‌هیچ‌روی نمی‌توان خود صورت را بخشی از ترکیب خانه دانست؛ بلکه بخش‌های واقعی همان آجر، خشت و گل هستند و صورت خانه‌بودن نتیجهٔ کنارهم قرارگرفتن این بخش‌هاست. یا در مثال حروف و واژه: واژه، به عنوان صورت، یک جزء نیست؛ بلکه جزءها، همان حروف هستند که از کنار هم قرارگرفتن آنها واژه ساخته می‌شود؛ ازاین‌رو صورت را نمی‌توان جزء بر سازنده موجود مرکب از ماده و صورت دانست؛ بلکه درست‌تر این است که ماده را به معنای واقعی جزء بر سازنده بدانیم و این نکته‌ای است که خود ارسطو به آن اذعان دارد (Ibid, phys, p.195a19/ Metaph, p.1032a17). همین نکته است که بیشتر ارسطو‌پژوهان معاصر به آن توجه کرده‌اند و همهٔ آنها - با وجود تفاوت دیدگاه - در تفسیر نظریهٔ ارسطو دربارهٔ رابطهٔ نفس و بدن به این نکته اذعان دارند که بر اساس دیدگاه نهایی که ارسطو از رابطهٔ نفس و بدن ارائه می‌دهد، به‌هیچ‌روی نمی‌توان نفس و بدن را آن‌گونه که مثلاً در فلسفهٔ افلاطون یا دکارت با آن روبه‌روایم، دو جوهر مستقل به شمار آورد؛ ازاین‌رو میان ارسطو‌پژوهان

* علی‌مراد داوودی، مترجم رسالهٔ دربارهٔ نفس، در حاشیهٔ خود بر این عبارت به این نکته اشاره می‌کند که ماده و صورت در عالم واقع از یکدیگر متمایز نیستند؛ بلکه تمایز آنها صرفاً تمایز منطقی است. این دو در حقیقت اصول اجسام هستند و ازاین‌رو آن‌گونه که خود ارسطو در مابعدالطبیعه به آن اشاره می‌کند، تفاوت‌گذاشتن میان قوه و فعل (ماده و صورت) و جستجوی علتی برای وحدت‌بخشیدن به آنها از اساس خطاست. زیرا هر دو یک چیز است؛ چیزی که از جهتی بالقوه و از جهت دیگر بالفعل است (داوودی، ۱۳۷۸، ص ۷۹).

معاصر دیدگاه دوگانه‌انگارانۀ نفس و بدن طرفداران جدی ندارد (Granger, 1996, p.6). از سوی دیگر، ارسطو را نمی‌توان یک فیزیکالیست تقلیل‌گرا دانست که به این‌همانی نفس و اعمال نفسانی با بدن و فعل و انفعالات مادی قائل است؛ بلکه دیدگاه ارسطو دربارهٔ نفس از دیدگاه بیشتر ارسطوپژوهان معاصر جایگاهی میان دو حد دوگانه‌انگاری و ماده‌انگاری محض دارد (Sorabji, 1974, p.63/ Menn, 2002, p.83/ shields, 2014, p.326-327).

شاید بتوان بهترین طبقه‌بندی ممکن از دیدگاه‌های ارسطوپژوهان معاصر را در اثر گرنگر یافت (Granger, 1996, p.8-14). او این دیدگاه‌ها را به دو دسته تقسیم نمود:

۱. جوهرگرایی (Substantialism)؛

۲. وصف‌گرایی یا عرض‌گرایی (Attributivism).

جوهرگرایی دیدگاهی است که بر اساس آن نفس ماهیتی است که دارای گونه‌ای شیئیت است و می‌توان به عنوان یک شیء، موضوع اوصاف و حالت‌های متفاوت قرار گیرد. صریح‌ترین نوع جوهرگرایی نفس همان است که در دیدگاه دوگانه‌انگارانۀ افلاطون و دکارت با آن روبه‌رو می‌شویم (Ibid, p.12). اگرچه امروزه، جوهرگرایی به معنای دکارتی آن طرفدار چندانی ندارد، گونه‌های تغییریافته‌ای از آن از سوی برخی ارسطوپژوهان معاصر ارائه شده است، از جمله می‌توان به رویکرد دوگانه‌انگاری نوعی (Kind Dualism) سلارز (Sellars)، دیدگاه تقوم‌گرایانه (Constitutionalism) ویگینز و دیدگاه دوگانه‌انگاری فرارویدادگرایانه (Supervenient Dualism) شیلد (Shields) اشاره کرد (Ibid, p.82).

وصف‌گرایی (عرض‌گرایی) دیدگاهی است که بر اساس آن، نفس نه یک شیء یا جوهر، بلکه ویژگی خاص یا مجموعه‌ای از ویژگی‌هایی است که به بدن منتسب است (Barnes, 1971/2, p.103). از دید عرض‌گرایان این گزاره که الف زنده است، نباید به این معنا تفسیر شود که الف به خاطر نسبتی که با یک شیء دیگر (نفس) دارد، این ویژگی را داراست؛ بلکه تنها به خاطر داشتن برخی ویژگی‌ها، دارای چنین وصفی است و می‌توان

آن را موجود زنده دانست (Ibid). بدین صورت عرض گراها از دوگانه‌انگاری افلاطونی یا دکارتی که نفس را شیئی در کنار بدن می‌داند، اجتناب می‌کنند. از دید عرض گراها اگرچه ارسطو دیدگاه فیثاغورثی‌ها را مبنی بر اینکه نفس نوعی هماهنگی بین اجزای بدن است، رد می‌کند و از این نظر، مخالفت خود را با نوع خاصی از عرض‌گرایی در تفسیر نفس نشان می‌دهد، اما مخالفت به این معنا نیست که وی با همه گونه‌های عرض‌گرایی مخالف است.

ایشان در رویارویی با این گفته صریح ارسطو که نفس را جوهر می‌داند (Aristotle, 1995, p.412a20)، به این حقیقت اشاره می‌کنند که جوهر در فلسفه ارسطو به معانی گوناگونی به کار می‌رود که خود ارسطو به این معانی متفاوت اشاره دارد. او در رساله درباره نفس پیش از ارائه تعریفی از نفس چنین بیان می‌کند که جوهر به سه معناست:

۱. ماده یعنی آنچه که خودبه‌خود شیء خاصی نیست؛

۲. صورت که ماده به واسطه آن، شیء خاصی می‌شود؛

۳. آنچه مرکب از ماده و صورت است (Aristotle, 1995, p.412a6-10).

سپس ادامه می‌دهد که ماده، قوه و صورت فعلیت است (Ibid). ارسطو در ادامه بر این نکته تأکید می‌کند که نفس جوهر است، اما نفس به کدام معنا جوهر است؟ نفس از نگاه او جوهر صوری است، به این معنا که صورت برای جسمی است که دارای حیات بالقوه است (Ibid, p.412a20). وی سپس در تفسیر فعلیت اول بودن نفس، به این نکته اشاره می‌کند که فعلیت به دو معناست؛ یا به معنای خود علم یا به کاربردن علم (Ibid, p.412a10) و نفس فعلیت به معنای نخست است؛ زیرا نفس نه از سنخ فعل، بلکه مبدأ فعل است. عرض‌گرایان با استفاده از همین بیان ارسطو می‌کوشند تا نشان دهند؛ هرچند ارسطو صورت و به تبع آن نفس را جوهر می‌داند. این جوهریت الزاماً به معنای شیئیت، آن‌گونه که در فلسفه دکارت با آن روبه‌رو می‌شویم، نیست.

عرض‌گراها با استفاده از برخی عبارات‌های ارسطو، بر این نکته تأکید دارند که رابطه میان نفس و بدن در فلسفه وی، نه از نوع رابطه میان دو جوهر (شیء) مستقل، بلکه از

نوع رابطه میان یک شیء با اوصاف (اعراض) آن است. ایشان برای اثبات این مدعا، با اشاره به این نکته که *ارسطو* در موارد زیادی، از صورت به عنوان محمول یاد می‌کند (Ibid, pp.1a20-29 & 1b25-30) که بر موضوع خود حمل می‌شود؛ مانند انسان، اسب و... از این رو از دید ایشان صورت و - به تبع آن - نفس نه یک شیء خاص و مستقل، بلکه یک محمول یا وصف کلی است (Granger, 1996, pp.16-17).

عرض‌گراها با اشاره به تمایز میان دو معنای جوهر در فلسفه *ارسطو* - یعنی جوهر به عنوان یک امر انضمامی (جوهر اولیه) و جوهر به معنای کلی و محمولی (جوهر ثانویه) - نشان می‌دهند منظور از عبارت *ارسطو* که نفس را جوهر به معنای صورت می‌داند، همان جوهر به معنای ثانویه آن است. این معنای جوهر با معنای دکارتی آن تفاوت بسیار دارد و بیشتر بر وصفی عام و کلی دلالت دارد، نه یک امر انضمامی و عینی (Ibid, p.19). ایشان سپس سعی می‌کنند تا با رجوع به خود آثار *ارسطو*، «فعلیت اول» در تعریف ارسطویی نفس را به گونه ای تفسیر کنند که آن فعلیت اول به عنوان یک ویژگی یا مجموعه از ویژگی‌ها یا ظرفیت‌ها تلقی شود و نه به عنوان یک شیء یا جوهر انضمامی (Ibid, p.13).

از دید برنز عرض‌گرایی الزاماً به معنی ماده‌گرایی نیست؛ زیرا این اوصاف می‌توانند مادی یا غیرمادی باشند. از نگاه او ویژگی‌های روانی هرچند منتسب به بدن، به عنوان یک جوهر هستند، ولی خود صرفاً اوصاف فیزیکی نیستند؛ به بیان دیگر، حالت‌های روانی را نمی‌توان به سازوکارهای مادی صرف کاهش داد؛ بلکه حالت‌های روانی عموماً دو جنبه دارند: جنبه غیرمادی و جنبه مادی (Barnes, 1971/2, pp.106-108).

وصف‌گرایی (عرض‌گرایی) که امروزه دیدگاه غالب در تفسیر اندیشه *ارسطو* است، به شاخه‌ها و انواع متفاوتی تقسیم می‌شود و مهم‌ترین آن، دیدگاه مشهور کارکردگرایی (Functionalism) است که از سوی افرادی چون هارتمان، نوسباوم و پوتنام ارائه شد. با وجود اختلاف دیدگاه‌های بسیار میان ارسطوپژوهان معاصر در تفسیر اندیشه *ارسطو* از چیستی نفس و ارتباط آن با بدن، همه آنها - اعم از جوهر‌گرایان یا وصف‌گرایان

(عرض گرایان) - در این نقطه، دیدگاه یکسانی دارند که نمی‌توان با توجه به دیدگاه متأخر ارسطو، نفس را یک شیء یا جوهر مستقل، چنان‌که در فلسفه دکارت با آن روبه‌رو هستیم، برشمرد؛ بلکه یا باید آن را ویژگی یا عرضی برای بدن دانست یا اینکه اگر می‌خواهیم تفسیر جوهرانگاران از نفس ارائه دهیم، باید جوهر را نه به عنوان یک شیء در کنار ماده که بخش تشکیل‌دهنده موجود انضمامی است، بلکه به عنوان یک معنای کلی، لحاظ کنیم یا اینکه به گونه‌ای از این‌همانی نفس و بدن قائل شویم. اما این نکته آشکار است که در فلسفه ارسطو نمی‌توان نفس را به عنوان صورت، شیء مستقلی از بدن، به عنوان ماده به شمار آورد، اما برخلاف ارسطو، در فلسفه ابن‌سینا صورت، جوهر مستقل به معنای یک شیء خاص است. به بیان دیگر، در فلسفه ابن‌سینا ماده و صورت واقعاً دو جوهر (شیء) هستند که در خارج با هم ترکیب شده‌اند. به همین دلیل در فلسفه ابن‌سینا نوعی دوگانگی میان ماده و صورت و - به تبع آن - نفس و بدن وجود دارد که این نوع از دوگانگی در فلسفه ارسطو دیده نمی‌شود. این نکته‌ای است که با دقت در مبانی متافیزیکی این دو فیلسوف و آنچه ایشان درباره نسبت میان صورت و ماده بیان داشته‌اند، بیشتر روشن می‌شود.

ج) رابطه ماده و صورت با نظر به مبانی متافیزیکی دو فیلسوف

با مراجعه به مبانی متافیزیکی ارسطو با این نکته روبه‌رو می‌شویم که در فلسفه وی پرسش از علت ایجاد اشیا، پرسشی بی‌مورد است و از این‌رو هر آنچه در این عالم به وجود می‌آید، یا به‌خودی‌خود ازلی است و یا برآمده از امری ازلی است. در نتیجه صوری که در این عالم پدیدار می‌شوند به‌هیچ‌روی نمی‌توانند به عنوان اموری به شمار آیند که از بیرون به ماده افاضه شده‌اند. بلکه این صور، برآمده از ذات خود ماده و نتیجه حرکت ازلی آن می‌باشند (Aristotle, 1995, Phys, pp.192a25-35 & 193a29)؛ حرکتی که به شوق غایتی متعالی - یعنی همان فکر فکر- در ماده ازلی پدید می‌آید (ژیلسون، ۱۳۷۹، صص ۱۲۵-۱۲۱). غایتی که ارسطو از آن با نام محرک نام‌تحرک یاد می‌کند او این محرک را غایتی می‌داند که به شوق آن در ماده حرکتی ازلی و ابدی شکل می‌گیرد و مانند

مغناطیسی است که ماده در حرکت ازلی خود، رو به سوی آن دارد (Aristotle, 1995, Meta, p.1072a22). ژان وال درباره این محرک نامتحرک یا همان خدای ارسطویی چنین می‌نویسد: «آن خدا غایتی متعالی است که عالم به سوی او گرایش و شوق دارد و عالم را با خیر اعلی و فعل اعلای خود به جنبش در می‌آورد» (وال، ۱۳۸۰، ص ۷۷۷)؛ بنابراین چیزی به اسم علت ایجاد یا وجودبخش در فلسفه ارسطو معنا ندارد. البته ارسطو در جایگاه تبیین علل چهارگانه به علت فاعلی اشاره می‌کند، اما علت فاعلی در نزد وی علت وجودبخش نیست؛ بلکه علت محرک است (Aristotle, 1995, Phys, p.194b30-35). ولی در فلسفه ابن‌سینا هم ماده و هم صورت، موجود به ایجاد موجد و فاعلی بیرونی هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ «ب»، ص ۸۲-۸۳ / همو، ۱۳۷۹، ص ۵۱۲). به عبارت دیگر، در فلسفه ابن‌سینا این موجد (علت ایجاد) است که به ماده و صورت وجود داده و آنها را در کنار هم، به عنوان یک موجود یگانه، یعنی همان جسم حفظ می‌کند (همان)؛ از این رو صورت نه برآمده از دل خود ماده، بلکه حقیقتی است که از بیرون و از ناحیه مفیض‌الصور به آن افاضه می‌شود.

در فلسفه ارسطو اصولاً بحث از ترکیب ماده و صورت درست نیست؛ زیرا صورت جزئی در برابر ماده نیست که بخواهد با آن ترکیب شود؛ در صورتی که در فلسفه ابن‌سینا این دو، به عنوان دو عنصر متافیزیکی با یکدیگر ترکیب شده‌اند که از آن با نام «ترکیب انضمامی» یاد می‌شود.

در فلسفه ابن‌سینا صورت عنصر متافیزیکی مجزا از ماده است و امری است که از بیرون به ماده افاضه می‌شود. ابن‌سینا تا جایی پیش می‌رود که صورت را شریک‌العله برای ماده می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ «ب»، ص ۸۸-۸۵). از این رو در فلسفه ابن‌سینا می‌توان نوعی دوگانگی میان صورت و ماده و - به تبع آن - میان نفس و بدن تصور کرد که این نوع دوگانگی شامل نفس نباتی و حیوانی نیز می‌شود. وی در کتاب النفس شفاء پس از اثبات جوهریت نفس، چنین می‌گوید:

پس روشن شد که نفس مکمل، بدنی است که حال در آن است و حافظ آن از

بازگشت به نظام (حالت) اولیه‌ای است که بر اثر آن اجزای بدن تمیز و تفرق می‌یابد؛ زیرا هر جزء از اجزای بدن استحقاق مکانی دیگر دارد و مستوجب مفارقت از جزء قرین خود است. همانا محافظ بدن به شکلی که بدن نامیده می‌شود، شیئی است که خارج از طبیعت (حقیقت) آن است و آن شیء همان نفس در حیوان است (همو، ۱۴۰۴، ص ۲۶-۲۵).

نکته مهم در عبارت *ابن سینا* این است که وی نفس را جوهر به معنای شیء می‌داند و آن، شیئی است که خارج از حقیقت و سرشت بدن و حافظ آن است. البته این دوگانگی الزاماً به معنای تجرد یا جدایی این نفس‌ها نیست (همان)؛ بلکه بدین معناست که نفس به عنوان عنصر متافیزیکی مستقل از بدن و جوهری مجزا از آن است. دقیقاً به همین دلیل است که *ابن سینا* نفس را حادث به احداث علتی خارجی می‌داند؛ هرچند برای تحقق نفس نوعی از تهیاً و آمادگی در بدن لازم است (همان، ص ۲۰۷).

این، در حالی است که در فلسفه *ارسطو* چنین نوعی از جدایی را به هیچ‌روی میان ماده و صورت و میان بدن و نفس نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا در فلسفه *ارسطو* نفس و به‌طورکلی صورت، چیزی نیست که از بیرون به ماده افاضه شود و - همان‌گونه که اشاره شد - نمی‌توان صورت را به عنوان جزء ترکیبی و عنصر متافیزیکی مستقلی به شمار آورد. اما این حد از جدایی را نمی‌توان به عنوان دلیلی بر تجرد ذاتی نفس نباتی و حیوانی و ملاکی برای بقای نفس نباتی و حیوانی، بدون بدن در نظر گرفت؛ زیرا - بنا به نظر *ابن سینا* - نفس در صورتی می‌تواند ذاتاً مجرد باشد و بعد از نابودی بدن پابرجا بماند که فعلی داشته باشد که در آن، فعل به هیچ‌روی وابسته به بدن و بخش‌های بدنی نباشد (همان، ص ۱۹۳-۱۹۲) و از آنجاکه برای نفس نباتی و حیوانی چنین فعلی نمی‌توان تصور کرد؛ از این‌رو تجرد ذاتی نفس‌های نباتی و حیوانی و بقای آنها بعد از نابودی بدن نیز پذیرفتنی نیست.

درباره نفس حیوانی به‌طورخاص برخی بر این باورند که *ابن سینا* به تجرد ذاتی نفس حیوانی باور داشته است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۳۷۴). دلیل ایشان بر این مدعا عبارتی است از کتاب *مباحثات ابن سینا* که *فخر رازی* آن را در کتاب *المباحث المشرقیة* گزارش

کرده (فخر رازی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۳۵) و سپس *ملاصدرا* نیز در *اسفار*، آن را به عنوان مؤید و دلیل مستقلى بر تجرد نیروی خیال و - به تبع آن - تجرد نفس حیوانی ذکر می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۲۷). اما این عبارت در نسخه‌های موجود کتاب *المباحثات* یافت نمی‌شود و به نظر می‌رسد که *فخر رازی* به نسخه‌ای از *المباحثات* دسترسی داشته که کامل‌تر از نسخه‌های موجود بوده است. به هر تقدیر با تمسک به صرف این عبارت نمی‌توان *ابن‌سینا* را قائل به تجرد قوه خیال و به تبع آن تجرد ذاتی نفس حیوانی دانست؛ زیرا اولاً: به فرض اینکه این عبارت در کتاب *المباحثات* شیخ وجود داشته باشد، اما همان‌گونه که هم *فخر رازی* و هم *ملاصدرا* در نقل این عبارت بدان اشاره داشته‌اند. *ابن‌سینا* این عبارت را علی‌سبیل تشکیک ذکر کرده و نه به عنوان قولی از جانب خود. ثانیاً: این حرف، همان‌گونه که خود *ابن‌سینا* در کتاب *المباحثات* بر آن تصریح می‌کند، با اصول مسلم فلسفه وی در تناقض است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۵۲)؛ از این‌رو حتی اگر *ابن‌سینا* در *المباحثات* به چنین باوری اشاره کرده باشد، نمی‌توان آن را بر اساس مبانی و اصول مسلم فلسفه وی تبیین کرد.

سرانجام می‌توان گفت برداشت *ابن‌سینا* از موجود زنده با برداشت *ارسطو* تا حدود زیادی متفاوت است؛ زیرا *ابن‌سینا* موجود زنده را موجودی مرکب از دو جوهر، یعنی نفس و بدن می‌داند که حیات آن به واسطه نفسی است که حقیقت آن چیزی جدای از بدن و جداشدنی از آن است؛ درحالی‌که در فلسفه *ارسطو* «نفس و بدن دو حیث از یک جوهر واحد به شمار می‌روند» (ژیلسون، ۱۳۷۹، ص ۲۹۰)؛ بنابراین می‌توان گفت در فلسفه *ارسطو* موجود زنده جوهر یگانه‌ای است که این جوهر واحد دو جنبه دارد: جنبه فعلیت و جنبه قوه؛ از این‌رو *ابن‌سینا* چه درباره نفس انسانی - همان‌گونه که پیش از این بدان اشاره شد - و چه در مورد نفس نباتی و حیوانی، نفس را عنصر متافیزیکی مستقلى نسبت به بدن می‌داند؛ در صورتی که در فلسفه *ارسطو* چنین استقلاللی برای نفس به‌هیچ‌وجه نمی‌توان فرض کرد. دقیقاً به همین دلیل است که دیدگاه *ارسطو* درباره نفس توان این را دارد که بر اساس آن، نفس را نه یک جوهر به معنای شیء، بلکه قابلیت یا عرضی برای

موجود زنده دانست که این نکته‌ای است که گروه بسیاری از ارسطوپژوهان معاصر با عنوان کلی عرض‌گرایان به آن باور دارند؛ درحالی‌که در فلسفه ابن‌سینا به‌هیچ‌روی امکان چنین تفسیری وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در این مقاله بدان اشاره شد، در مجموع می‌توان چنین نتیجه گرفت که ارسطو و ابن‌سینا هر دو نفس نباتی و حیوانی را صورت منطبق در ماده می‌دانند؛ اما با توجه به تفسیر متفاوتی که هر یک از این دو اندیشور از رابطه ماده و صورت دارند، نسبت نفس با بدن نیز در فلسفه آنها متفاوت خواهد بود؛ توضیح اینکه در فلسفه ارسطو صورت و ماده نه دو عنصر متافیزیکی جداازهم، بلکه صرفاً دو جنبه از یک حقیقت یگانه‌اند و هیچ‌گونه دوگانگی بین آنها متصور نیست. از نگاه ارسطو صورت چیزی نیست که از بیرون به ماده افزوده شود، بلکه برآمده از دل خود ماده و ثمره حرکت جاودانه ماده اولیه عالم است؛ درحالی‌که در فلسفه ابن‌سینا صورت امر سوای از ماده و امری است که از بیرون به وسیله مفیض‌الصور به آن افزوده می‌شود؛ بنابراین در فلسفه ابن‌سینا نفس نباتی و حیوانی - هرچند صور منطبق در ماده‌اند - به این اعتبار که از بیرون و از ناحیه مفیض‌الصور به ماده اعطا می‌شوند، همواره نوعی از استقلال را نسبت به بدن دارند؛ هرچند نتوانیم آنها را در حدوث و بقا مجرد از ماده بدانیم. درنتیجه می‌توان گفت برداشت ابن‌سینا از موجود زنده با برداشت ارسطو کاملاً متفاوت است؛ زیرا ابن‌سینا موجود زنده را مرکب از دو جوهر، یعنی نفس و بدن می‌داند که حیات آن به واسطه نفسی است که حقیقت آن چیزی جدای از بدن و مستقل از آن است؛ درحالی‌که در فلسفه ارسطو نفس و بدن به‌هیچ‌روی دو جوهر به‌هم‌پیوسته نیستند؛ بلکه دو بخش جدایی‌ناپذیر یک جوهر واحد به شمار می‌روند؛ به عبارت دقیق‌تر دو روی یک جوهر واحدند.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **الاشارات والتنبیہات**؛ شرح خواجه طوسی و شرح شرح قطب‌الدین رازی؛ ج ۳، چ ۱، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۲. ____؛ **النجاة من الغرق فی بحر الضلالات**؛ چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۳. ____؛ **الشفاء: الطبيعيات، النفس**؛ تحقيق سعيد زايد؛ ج ۲، قم: مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ق.
۴. ____؛ **المباحثات**؛ تصحيح و تحقيق محسن بيدارفر؛ چ ۱، قم: انتشارات بيدار، ۱۳۷۱.
۵. ____؛ **الشفاء: الالهيات**؛ تحقيق سعيد زايد؛ قم: مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ «ب».
۶. ارسطو؛ **درباره نفس**؛ ترجمه و تحشیه علی مراد داوودی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۸.
۷. حسن زاده آملی، حسن؛ **عیون مسائل النفس**؛ چ ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۸. دیباجی، سیدمحمدعلی؛ «نوآوری‌های ابن سینا در علم النفس»؛ پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۲۹، ۱۳۸۵، ص ۵۳-۹۰.
۹. رازی، فخرالدین؛ **المباحث المشرقية فی علم الالهيات والطبیعیات**؛ ج ۲، قم: انتشارات بيدار، ۱۴۰۴ق.
۱۰. ژیلسون، اتین؛ **روح فلسفه در قرون وسطی**؛ ترجمه علی مراد داوودی؛ چ ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.
۱۱. سیاسی، علی‌اکبر؛ «نفس و بدن و رابطه آنها با یکدیگر از نظر ابن سینا و دیگران»؛ نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۲،

۱۳۳۲، ص ۳۸-۱۲.

۱۲. شیروانی، محمدعلی؛ «مقایسه علم النفس ارسطو با علم النفس ابن سینا»؛ معرفت، ش ۱۶، ۱۳۷۵، ص ۳۳-۲۷.

۱۳. عبودیت عبدالرسول؛ درآمدی بر نظام حکمت صدرایی: انسان شناسی؛ ج ۳، چ ۱، تهران: سمت، ۱۳۹۱.

۱۴. ملاصدرا؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ ج ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.

۱۵. وال، ژان؛ بحث در ما بعد الطبیعة؛ ترجمه یحیی مهدوی و همکاران؛ چ ۲، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.

16. Alavishah, Ahmed; **Avicenna's Philosophy of Mind**; Phd Dissertation, Under the Supervision of Ziai Hossein; Los Angeles: University of California , 2006.

17. Aristotle; **The Complete Works of Aristotle**; Ed. Jonathan Barnes, One Volume Digital Edition; New Jersey: Princeton University Press, 1995.

18. Barnes, Jonathan; "Aristotle's Concept of Mind"; **Proceedings of the Aristotelian Society**, Vol 72, 1971/2, pp.101-114.

19. Granger Hebert; **Aristotl's Idea of the Soul**; New York: Springer, 1996.

20. McGinnis, Jon; **Avicenna, from: Great Medieval Thinkers**; First Edition, Oxford: Oxford University Press, 2010.

21. Menn, Stephen; "Aristotle's Definition of Soul and the Programme of the De Anima"; **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, Vol 22, Summer 2002, pp.83-139.

22. Ross, David; **Aristotle**; Published In: Taylor and Francis E-library; London: Routledge, 2005.

23. Sheilds, Christopher; **Aristotle**; Second Edition, New York City: Routledge, 2014.

24. Walzer, Richard; **Greek into Arabic :Essays on**

Islamic Philosophy; Massachusetts: Harvard University Press, 1962.

25. Wisnovsky, Robert; **Avicenna's Metaphysics in Context**; New York: Cornell University Press, 2003.

26. Wisnovsky, Robert; Avicenna and Avicennian Tradition; In: the Cambridge Companion to Arabic Philosophy; Cambridge: Cambridge University Press, 2005,pp.92-136.

١٣٨

ذهن

بهار ١٣٩٧ / شماره ٧٣ / حسین زمانیها