

بررسی نفس و نحوه آگاهی آن در اندیشه ابن سینا

معصومه رجب نژادیان^۱، یونس اسکندری^۲

^۱ دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)

^۲ کارشناس مدیریت فرهنگی دانشگاه فرهنگ و هنر

چکیده

آدمیان همواره در پی پاسخگویی به سوالاتی در باب وجود خود و نحوه آگاهی نسبت به آن و سایر امور بوده اند. آنان نمی توانستند جسم را به عنوان ماده ای اصیل و محیط بپذیرند؛ از همین رو، تمام فلاسفه به بررسی جسم و جستجو جوی جوهری غیرمادی در وجود انسان اهتمام ورزیدند که از آن تعبیر به نفس می شود. ابن سینا از جمله اولین فلاسفه اسلامی می باشد که به بررسی نفس پرداخته و آن را جوهری مجرد و مدبر معرفی کرده است که تدبیر تمام امور بدن را بر عهده دارد و در وجود و ماهیت خود هیچ گونه تعلقی به جسم مادی ندارد. بررسی نفس و نحوه آگاهی آن در اندیشه ابن سینا می تواند پاسخگوی سوالات نسل بشر در باب نحوه وجود و آگاهی انسان نسبت به امور حاضر و پیشین باشد و آنان را از جوهری محیط بر تمام امور انسانی آگاه سازد. این مقاله با بررسی توصیفی-تحلیلی دیدگاه ابن سینا در باب نفس و چگونگی تعقل امور توسط این جوهر حادث و درعین حال باقی به ارائه این مسئله می پردازد که نفس آدمی به عنوان جوهری مجرد که همزمان با بدن حادث می گردد، به کمک قوای خاص خود به تدبیر بدن و تعقل در باب امور گوناگون می پردازد و پس از فنای جسم، با تمام آگاهی های پیشین، همچنان باقی می ماند

واژه‌های کلیدی: نفس، نحوه آگاهی، ابن سینا، مجرد، جوهریت، بدن، فناپذیری

۱. مقدمه

شیخ الرئیس به عنوان فیلسوفی که به بسط و گسترش فلسفه در جهان اسلام اشتغال یافت، به بررسی تمام مسائل مرتبط با فلسفه پرداخته است که از جمله این مسائل، بررسی نفس، به ویژه نفس ناطقه می باشد. وی در طبیعیات به کند و کاو جامع نفس به عنوان امری مجرد و بدیهی پرداخته است که تدبیر امور بدن را بر عهده دارد. این فیلسوف بزرگ در ابتدا نفس را با توجه به دیدگاه ارسطو مورد تحلیل قرار داده است، اما پس از استدلال دقیق در باب دیدگاه ارسطو در مورد نفس، متوجه کاستی هایی در نظریه اندیشمند یونانی شده است و از همین رو به بیان اندیشه خود در مورد جوهر مدبر بدن پرداخته است. ابن سینا نفس را جوهری مجرد می داند که تمام موجودات عالم را در بر گرفته و تدبیر امور جسمانی و غیرجسمانی آنان را بر عهده دارد. وی در بین تمام نفوس، نفس انسانی را برترین و کامل ترین نوع نفس معرفی کرده است که دارای قوه تعقل و ادراک بوده و می تواند به کمک قوای خاص خود و در اثر ارتباط با عقل فعال به آگاهی در مورد تمام امور برسد و به کمک این قوا و در اثر ارتباط با برترین نوع قوا (عقل فعال) به مرتبه عالی خود دست یابد. بوعلی سینا نفس را اصیل دانسته و بدن را در بقا وابسته بدان می داند و بر این باور است که این جوهر مدبر جاودان می باشد که در عین اینکه همزمان با بدن حادث می گردد، در بقا هیچگونه وابستگی به این جوهر مادی ندارد.

تاکنون تحقیقی که به بررسی نفس در اندیشه ابن سینا در تمام جوانب و مرحله به مرحله آن بپردازد و نحوه آگاهی نفس به خود و سایر امور را مورد تحلیل دقیق قرار دهد، صورت نگرفته است و صرفاً مقالاتی همچون "بررسی رابطه نفس و قوا، نگاشته سید عابدین بزرگی (۱۳۹۷)، منتشره در مجله آموزه های فلسفه اسلامی" انجام گرفته است که به بررسی بخشی از اندیشه ابن سینا در باب این جوهر مجرد پرداخته اند. همچنین مقالاتی همچون "بررسی تجرد نفس از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا، نوشته شده توسط دکتر قاسم کاکایی و نجمه بی تعب (۱۳۹۱)، انتشار یافته در مجله اندیشه دینی شیراز" صورت پذیرفته اند که به بررسی مقایسه ای دیدگاه ابن سینا با سایر فلاسفه اهتمام ورزیده اند و در اثر بررسی اندیشه دو فیلسوف به طور توأمان برخی نکات را ذکر نکرده اند. اما در مقاله حاضر سعی بر آن بوده است که تمام جوانب اندیشه ابن سینا در باب نفس و نحوه آگاهی آن مورد کندوکاو واقع شود و این جوهر مجرد که تدبیر امور بدن را بر عهده دارد، به عنوان جوهری اصیل و محیط بر تمام جوانب وجودی و ماهوی انسان معرفی گردد. در این پژوهش سعی بر آن است که به سوالاتی از این قبیل پاسخ داده شود؛ ابن سینا چه تعریفی از نفس ارائه می دهد؟ ابن سینا چه نوع تقسیم بندی از نفوس دارد و کدام نفس را برترین نفوس می داند؟ ابن سینا نفس انسان را امری مجرد می داند یا مادی؟ نفس انسان حادث است یا قدیم؟ در اندیشه شیخ الرئیس نفس ناطقه اصیل است یا جسم ناطقه؟ آیا در اندیشه بوعلی سینا نفس می تواند نسبت به خود و امور گوناگون آگاهی یابد؟ آگاهی نفس نسبت به امور جزئی و کلی چگونه است؟ نفس انسانی شامل کدام قوا می باشد؟ کدام قوه برترین قوا می باشد؟ آیا نفس ناطقه از وحدت برخوردار است؟ نفس انسانی با وجود آگاهی در باب امور جزئی و کلی فنا می پذیرد یا جاودان است؟

۲. نفس شناسی ابن سینا

ابن سینا به عنوان بنیان گذار حکمت مشاء در اسلام، به طور جامع به بررسی نفس پرداخته است، به گونه ای که پیش از او هیچ یک از اندیشمندان مسلمان به بحث از نفس با چنین تفصیل و تأکیدی نپرداخته بودند. وی تعریف خود از نفس را بر تعریف ارسطو از این مفهوم مبتنی می سازد و به پیروی از این فیلسوف یونانی، نفس را به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۹۰) تعریف می کند. این تعریف از نفس که مشترک بین ارسطو و ابن سینا می باشد، شامل نفوس آرضی و سماوی است. در توضیح این تعریف باید بیان داشت که وی کمال را بر دو گونه می داند: کمال اول و کمال ثانی. کمال اول، جنس را به نوع تبدیل می کند و کمال ثانی، اوصافی را شامل می شود که پس از تبدیل شدن به نوع، برای آن حاصل می گردد. درواقع، کمال اول، مبدأ افعال و کمال ثانی خود فعل و آثار را شامل می شود به گونه ای که در هر شیء ذات آن شیء بر کمال اول و کمال ثانی آن بر ذاتش متوقف است. نفس نیز کمال اولی می باشد که جنس جسم طبیعی را به نوع

موجود جاندار تبدیل می کند و موجود جاندار پس از آنکه دارای نفس شد، می تواند دارای کمالات ثانوی، همچون حرکت و احساس نیز گردد (دادجو، ۱۳۹۶، صص ۱۵-۱۶).

نکته قابل توجه این است که ابن سینا در عین اینکه نفس شناسی خود را مبتنی بر نفس شناسی ارسطو بنیان می نهد، نقطه نظرات متفاوتی با این فیلسوف یونانی دارد. وی با افزودن قید «له أن يفعل افعال الحیوه» (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۹۱) از تعریف ارسطو در مورد نفس می گسلد؛ چراکه طبق تفکر ارسطویی، بین دو واژه صورت و کمال، رابطه تساوی برقرار است؛ درواقع طبق اندیشه وی «هر صورتی کمال است و هر کمالی صورت است» (ارسطو، ۱۳۶۹، ص ۷)؛ درحالی که در اندیشه ابن سینا، بین صورت و کمال رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است و او برعکس ارسطو هر کمالی را صورت نمی داند، بلکه صرفاً هر صورتی را کمال می داند. علاوه بر این، ابن سینا با افزودن این قید به تعریف نفس، این تعریف را خاص کرده و صرفاً به نفوس ارضی که شامل نفوس نباتی، حیوانی و انسانی می باشد اختصاص داده است.

ابن سینا پس از اینکه نفوس ارضی را از نفوس سماوی متمایز می سازد، برای هر یک از نفوس ارضی تعریفی ارائه می دهد. که این تعاریف به شرح زیر می باشند؛

نفس نباتی: «کمال اول برای جسم طبیعی آلی از آن جهت که دارای تولید مثل و رشد و تغذیه است».

نفس حیوانی: «کمال اول برای جسم طبیعی آلی از آن جهت که دارای ادراک حسی و حرکت ارادی است».

نفس انسانی: «کمال اول برای جسم طبیعی آلی از آن جهت که دارای افعالی است که از فکر و اختیار و عقل ناشی است» (ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص ۵۵).

طبق تعاریف ارائه شده، نفس انسانی بالاترین مرتبه را در بین نفوس سه گانه ارضی به خود اختصاص داده است و قوای مراتب پایین تر (نفوس نباتی و حیوانی) را هم علاوه بر قوای خاص خود دارا می باشد. همچنین نفس انسانی دارای ویژگی هایی خاص همچون عقل عملی، عقل نظری، قدرت ادراک معقولات و آراء کلی و اختراع صناعات می باشد که سایر نفوس ارضی فاقد چنین خصوصیتی می باشند.

۳. اثبات وجود نفس

تعاریف ذکر شده برای نفس، زمانی موجه جلوه می کند که نفس در عالم خارج وجود داشته باشد و وجود این جوهر مجرد در عالم برای انسان ثابت شده باشد. در همین راستا ابن سینا برای اثبات وجود نفس دو نوع برهان ارائه کرده است که یک نوع آن تمام نفوس (سماوی و ارضی) را در بر می گیرد و نوع دیگر آن که شامل چهار برهان می باشد که صرفاً به اثبات وجود نفس ناطقه (انسانی) می پردازد.

۳-۱. اثبات وجود نفوس ارضی و فلکی

شیخ الرئیس در اثبات وجود نفوس ارضی و فلکی با توجه به آثار صادره از این نفوس، دلایلی عرضه داشته که این دلایل بر صدور آثار گوناگون موجودات از نفس آنان دلالت دارند. وی در استدلال اول خود به بحث درباب هیولی و ماده اولی پرداخته و آن را قوه محض دانسته است. از همین رو هیولی و ماده اولی را در آثار گوناگون موجودات بدون هرگونه فاعلیتی در نظر گرفته است. وی در استدلال دیگر خود، صورت جسمیه موجودات را مورد بررسی قرار داده، ولی صورت جسمیه را نیز دلیلی بر آثار موجودات ندانسته است؛ چراکه براین باور می باشد که برخی موجودات باوجود دارا بودن صورت جسمیه، بسیاری از آثار را از خود بروز نمی دهند. ابن سینا نهایتاً موجود مفارق را دلیلی بر آثار و افعال موجودات مورد بررسی قرار داده است، ولی با این دلیل که در صورت قائل بودن موجودی مفارق بر آثار موجودات گوناگون این امر لازم می آمد که آثار تمام موجودات یکسان

باشد، این دلیل را نیز رد کرده و با بطلان احتمالات سه گانه، آثار و افعال موجودات را به نفس که در ذات اجسام می باشد و امری متمایز از جسم است، نسبت می دهد (همان، ص ۱۳).

۲-۳. اثبات وجود نفس ناطقه

ابن سینا دلایلی متقن و استوار جهت اثبات وجود نفس انسان عرضه کرده که این دلایل تاثیرات شگرفی بر فلسفه اسلام و غرب داشته است. او جهت اثبات وجود نفس ناطقه، چهار برهان عرضه کرده است که عبارت هستند از: برهان انسان معلق در فضا (هوا)، برهان دوام و استمرار، برهان «من» یا «أنا» و وحدت آثار نفس و یک برهان دیگر که گویا خلاصه ای از برهان انسان معلق در فضا و وحدت آثار نفس می باشد. از بین براهین چهارگانه اثبات وجود نفس انسان، برهان انسان معلق در فضا مهم ترین برهان ابن سینا می باشد که سایر براهین نیز در ارتباط مستقیم یا غیرمستقیم با این برهان ارائه شده اند.

۱-۲-۳. برهان انسان معلق در فضا (هوا)

در این برهان ابن سینا سه حالت خواب، مستی و معلق بودن انسان در فضا را یادآور می شود که در این حالات انسان قادر به درک هیچ امری نیست، ولی نفس خود را به نحو حضوری و بی واسطه درک می کند و هرگز از آن غافل نمی باشد. شیخ الرئیس در این برهان، انسانی را فرض می کند که در ابتدای خلقت خود قرار دارد و هیچگونه تصویری از گذشته در ذهن ندارد. وی این مخلوق تازه و بی تجربه را به گونه ای تصور می کند که برچشمان او پرده ای کشیده شده و قادر به مشاهده هیچ امری نمی باشد. علاوه بر این، اعضای بدن او هیچ برخوردی با یکدیگر ندارند که بتواند وجود آنها را احساس کند. این انسان در هوایی معتدل قرار داشته و هیچ گونه تغییرات آب و هوایی را احساس نمی کند و به طور خلاصه، در شرایطی قرار گرفته که از هر امر خارجی و هر جزئی از بدن خود غافل است. در چنین حالتی، اگر از عقل و بدن سالمی برخوردار باشد، صرفاً از وجود یک موضوع آگاه گشته و نسبت بدان یقین می یابد و آن وجود نفس خویش است که این آگاهی را نه از طریق حواس ظاهر، بلکه از طریق حواس باطنی و به طور مستقیم به دست می آورد (ابن سینا، ۴۰۴ق، ص ۱۸).

۲-۲-۳. برهان دوام و استمرار

طبق این برهان، اگر انسان به گذشته، حال و آینده خود بنگرد، متوجه می شود، با اینکه گذشته سپری شده و آینده در راه است او در حال حاضر حامل کل امور مرتبط با ادوار گوناگون زندگی خود می باشد. با اینکه بدن او در حال رشد و تباهی است و حتی طی بیست سال از بدنی به بدن دیگر تبدیل شده است، در این مدت ذات او دچار دگرگونی نشده و به بقاء نفس خود آگاهی دارد. همین امر نشان از آن دارد که ذات آدمی مغایر با بدن و اجزای ظاهری و باطنی آن می باشد (ابن سینا، ۳۸۳، صص ۲۲-۲۴).

۳-۲-۳. برهان «من» یا «أنا» و وحدت آثار نفس

هنگامی که آدمی از افکار و اعمال خود سخن می گوید، کلیه آنان را به «من» نسبت می دهد. درحالی که بسیاری از این افکار و اعمال را به کمک اجزای ظاهری و باطنی خود انجام داده است. اما همه آنها را به «خود یا من» نسبت می دهد. از این مطلب روشن می گردد که این «خود» غیر از تک تک این امور و اجزای بدن انسان است؛ بنابراین آدمی که با عبارت «من» از خود سخن می گوید غیر از مجموع اجزای بدن خود و مغایر با بدن خود است (همان، صص ۲۴-۲۷).

۴. تجرد و جوهریت نفس ناطقه

شیخ الرئیس، چندین برهان بر تجرد و جوهریت نفس ناطقه بیان داشته است که اکثر آنان در ارتباط با درک انسان از معقولات می باشد و با مطالعه آنان می توان نسبت به تجرد و جوهریت نفس انسان اطمینان حاصل کرد. در این مبحث به چهار مورد از

این براهین پرداخته می شود که عبارتند از: تقسیم ناپذیری علوم کلی در هنگام درک و تعلم، درک دو امر متضاد به طور همزمان، درک بهتر معقولات در ایام کهولت و یادآوری بدون مشقت مطالب که جسم انسان به دلیل محدودیت ها و جنبه مادی آن هرگز قابلیت هیچ یک از این امور را ندارد، ازهمین رو تمام این ادراکات توسط جوهری مجرد(نفس) صورت می پذیرد.

۴-۱. برهان اول

شیخ الرئیس در برهان اول خود، درک انسان از معقولات را در نظر گرفته و باتوجه به اینکه معقولاتی که انسان درک می کند تقسیم ناپذیر می باشند به این نتیجه می رسد که محل انتزاع این معقولات نیز تقسیم ناپذیر است. ابن سینا بیان می دارد که انطباق صورت عقلی در جسم محال است؛ زیرا اگر چنین انطباقی تحقق یابد، صورت معقول یا در یک جزء تقسیم ناپذیر منطبق است یا در یک جزء تقسیم پذیر. ولی هر دو احتمال محال است؛ چراکه جزء تقسیم ناپذیر جسم نقطه می باشد که حدخط امری عدمی است. اما این امر که جزء تقسیم پذیر جسم، محل صورت معقول در نظر شود نیز محال است؛ زیرا که با فرض انقسام آن جزء به دو بخش، صورت عقلی منطبق در آن نیز بالعرض به دو بخش تقسیم خواهد شد. درحالی که اجزای آن صورت عقلی از دو حال خارج نیست: یا متشابه هستند یا غیر متشابه. اگر اجزای صورت عقلی متشابه باشند، با توجه به اینکه جزء باید با کل تفاوت داشته باشد، این اشکال مطرح می شود که چگونه از دو امر متشابه، امری مغایر آنها حاصل گردیده است. بنابراین، چنین فرضی محال است. امکان دارد فردی تفاوت کل با اجزا را در مقدار یا عدد بداند، در پاسخ وی می توان بیان داشت که اختلاف در مقدار و عدد به صور خیالی دارای شکل مربوط است، نه به صور عقلی. اگر اجزای صورت عقلی غیر متشابه باشند، مستلزم محالاتی است، زیرا اولاً اجزای غیر متشابه صورت عقلی همان جنس و فصل است و از آنجایی که جسم بی نهایت قابل قسمت است، صورت عقلی هم باید بی نهایت قسمت پذیرد و در نتیجه، اجناس و فصول یک صورت عقلی بی نهایت باشند، حال آنکه اجناس یک ماهیت محدود است و به جنس الاجناس منتهی می شود. همچنین هر صورت عقلی قابل تقسیم به جنس و فصل نمی باشد؛ چراکه معقولات فراوانی وجود دارند که بسیط می باشند. بنابراین، جسم نمی تواند محل معقولات باشد و از این رو، محل معقولات، جوهری مجرد خواهد بود که از آن تعبیر به نفس می گردد(کاکایی و بی تعب، ۱۳۹۱، ص ۱۳۳).

۴-۲. برهان دوم

ابن سینا در این برهان با توجه به درک دو امر متضاد به طور همزمان توسط نفس ناطقه، این نوع درک را به یک جوهر مجرد نسبت می دهد؛ چراکه در اندیشه وی اگر معانی کلیه در جسم حلول کنند لازم می آید که ادراک دو چیز متضاد، به ادراک واحد ممتنع باشد، در حالی که در مورد صورت معقوله مطلب به عکس است؛ زیرا هر زمان که یکی از دو چیز متقابل حلول کند، واجب است آن دیگری نیز حلول نماید، چون علم به اشیاء متقابل، اگرچه علم واحدی نیست، اما با هم تلازم دارند بدین معنی که حضور آن دو مفهوم متضاد در ذهن توأم با یکدیگر می باشد. بنابراین، نفس ناطقه توسط جوهری غیر جسمانی و مجرد علوم را قبول می کند(ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۲۰۲).

۴-۳. برهان سوم

این برهان باتوجه به ایام کهولت انسان ها مطرح شده است که بدین شرح می باشد: آشکار است اجسامی که تحت تأثیر قوه نامیه واقع هستند، هر مقدار که سنین عمرشان بیشتر شود، آثار سستی در آنها روشن تر می گردد. همچنین، قوایی که ملابست با اجسام دارند، در زمان پیری ناتوان تر می شوند. اکنون اگر آن صورت معقوله در جسم یا در قوه جسمانی بود که نمو آن قوه به واسطه نمو جسم و رسیدن به کمالش منوط به کمال جسم می شد، مسلم است که در زمان پیری و حالت شیخوخت باید ضعیف تر شود و ادراکاتش کمتر گردد. همچنین باید از تعقل نیز باز ماند اگر این طور بود لازم می آمد که

برای احدی از مردم در حالت پیری و کبر سن تعقل نمودن امور معقوله امکان پذیر نباشد. حال آنکه بسیاری کسان که سن عمرشان بالا است و درعین حال ادراکاتشان زیادتیر و قوه ممیزه آنان قوی تر است. پس اگر موضوع آن صورت معقوله و آن قوه ممیزه جسم بود باید در این حالت اصلاً موجود نباشد تا چه رسد به آن که قوی تر شود و ادراکاتش بیشتر. از این مطلب روشن می شود که موضوع علم، جوهری است غیر جسمانی که نفس نامیده می شود (ابن سینا، ۱۳۸۸، ص ۳۵).

۴-۴. برهان چهارم

برهان دیگری که می توان توسط آن تجرد و جوهریت نفس ناطقه را اثبات کرد مرتبط است با یادآوری مطالب آموخته شده در گذشته که درعین فراموشی بدون تحمل مشقت ابتدایی قابل یادآوری مجدد می باشد. در این مورد می توان چنین استدلال کرد که اگر نفس محل علوم و صور معقوله نباشد و فرض شود که علم، عرض حال در جسم باشد، این امر لازم می آید که هر گاه آن علم به واسطه نسیان یا آفت دیگری زائل گردد، دیگر نتواند عود کند، مگر به همان طوری که در ابتدا پدید آمده بود؛ زیرا که حالت جسم قابل آن صور معقوله در هر دو زمان یکسان می باشد. حال آنکه مطلب بر عکس این است. به علت آن که هرگاه به انسان آنچه باعث فراموشی آن صور معلومه شده است، عارض گردد، پس از زوال آن و بر طرف شدن مانع آن، صورت معلومه عود می کند بدون آن که محتاج به کسب تعلم و مشقت اولی باشد. بنابراین روشن می گردد که محل علوم، جسم یا امری جسمانی نیست، بلکه جوهری است سوای جسم که نفس ناطقه و جوهر مجرد نامیده می شود.

۴-۵. برهان پنجم

طبق این برهان، تمام قوایی که توسط جوهری جسمانی ادراک می کنند، استمرار ادراک آنها را خسته و ادراک های شدید و سخت آنها را ضعیف می کند، بطوری که پس از یک ادراک شدید، قادر به ادراک امور ضعیف نمی باشند؛ به عنوان نمونه، دیدن نور شدید موجب می شود انسان نتواند بلافاصله نورهای ضعیف را ببیند، اما در رابطه با قوه عاقله چنین نیست. البته این موضوع که در برخی موارد، استمرار تعقل موجب خستگی می گردد به این دلیل است که قوه عاقله از تخیل کمک می گیرد و در واقع، استمرار تخیل موجب خستگی می شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، صص ۲۹۹-۳۰۰)؛ بنابراین آنچه ادراک و تعقل امور را به طور مستمر و بدون ضعف انجام می دهد، جوهری مجرد می باشد.

۵. نحوه آگاهی نفس ناطقه

ابن سینا آگاهی نفس را طی چهار مرحله دانسته است که عبارت هستند از احساس، تخیل، توهم و تعقل. طبق آنچه در آثار این فیلسوف بزرگ آمده است، وی تعقل را برترین مرتبه آگاهی دانسته و آن را بر دو قسم استوار می دارد که قسم اول، امور مادی را درمی یابد و قسم دوم به تعقل درباب امور غیرمادی اشتغال دارد. شیخ الرئیس بر این باور است که در تعقل امور مادی احساس و تخیل نیز دخیل هستند و امور مادی پس از عبور از مراحل احساس و تخیل به صورت کلی و بدون صورت درآمد، وارد مرحله تجرد و تعقل می گردند. ولی در باب تعقل امور غیرمادی چنین نیست و در این قسم از تعقل، احساس و تخیل هیچ گونه نقشی نداشته و انسان در صورت عدم وجود مانع در امر معقول به راحتی می تواند آن را تعقل کرده، نسبت به آن آگاهی یابد؛ درواقع، از آنجایی که نفس انسان امری مجرد می باشد، جهت آگاهی نسبت به امور گوناگون نیز ابتدأً امر معقول را به مرحله تجرد می رساند و سپس به تعقل و آگاهی نسبت به آن اشتغال می یابد. بوعلی سینا، علاوه براینکه آگاهی و تعقل را امری نفسانی می داند که توسط نفس (عقل) انجام می پذیرد، عقل را بر دو قسم عملی (عامله) و نظری (عالمه) تقسیم بندی می کند که هر یک امور مرتبط با مرتبه خود را درک می کنند.

۱-۵. قوه عامله (عقل عملی)

ابن سینا این قوه را منشأ اخلاق نیک یا بد و منشأ استنباط صناعت به شمار آورده است. در اندیشه وی، قوه عامله قوه ای است که منشأ افعال جزئی بدن است و روی سوی جنبه دانی آدمی (بدن) دارد و بر سایر قوای بدنی سیطره و اشراف دارد. در واقع این قوه، مبداء تحریک کننده بدن انسان به افعال جزئی برآمده از رویه و تفکر است (ابن سینا، النجاء، محیی الدین صبری اکلردی، ص ۳۳). قوه عامله شامل تدبیر منزل، سیاست مدن و اخلاق می باشد که تمام این مسائل جزء امور مادی آدمی می باشند.

۲-۵. قوه عالمه (عقل نظری)

ابن سینا این قوه را از جمله قوای عالیه نفس انسانی می داند که عقل توسط آن بالفعل می گردد و آن جنبه از آگاهی را شامل می گردد که هیچ گونه تعلق به عمل ندارد. وی برای این قوه، چهار مرتبه قائل شده است که عبارت هستند از: عقل هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد. البته، پیش از پرداختن به چهار قوه که در نفس انسان موجود می باشند، لازم می نماید عقل فعال که خارج از نفس انسان است و در اکثر مراتب تعقل و آگاهی دخیل است، بیان گردد.

۱-۲-۵. عقل فعال

نفس انسانی مسلماً عاقل بالقوه است که سپس عاقل بالفعل می گردد و هر چیزی که از قوه به فعل رسید، نیازمند سبب می باشد؛ پس در این مورد نیز علت و سببی است خارج از نفس انسانی که نفوس ناطقه را از قوه به فعل می رساند و چون او سبب است که صور عقلی را عطا کند، پس خود آن عقل بالفعل است که به طور مجرد مبادی صور عقلی در آن است و نسبت آن عقل به نفوس انسان ها مانند نسبت آفتاب به چشمای آدمی است. همان طور که آفتاب بذاته دیده می شود و به نور آن هر چه که بالفعل قابل رویت نیست بالفعل دیده می شود؛ به همین طریق عقل فعال نیز در عقل نظری انسان نور افشانی می کند تا اندیشه های او را که در قوه بودند فعلیت دهد و عقل او نیز فعلیت یابد؛ و همانگونه که آفتاب ذاتاً دیدنی و سبب دیدن سایر موجودات می شود، عقل فعال نیز ذاتاً تعقل شدنی و سبب تعقل امور عقلی می گردد (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۹۶).

۲-۲-۵. عقل هیولانی

در این مرتبه، عقل نسبت به صورت معقول، استعداد صرف است و آمادگی پذیرش هرگونه صورتی را دار می باشد و وجه تسمیه این مرتبه از عقل آن است که به ذات خود دارای هیچ گونه صورتی نیست.

۳-۲-۵. عقل بالملکه

در این مرتبه، نفس ناطقه از مرتبه عقل هیولایی گذشته و پس از دریافت معقولات نخستین آمادگی آن را دارد که معقولات دوم را از راه فکر (تعلیم) یا حدس تحصیل نماید. ابن سینا در این مرتبه، قائل به درجه ای است که خاص افراد معدودی از انسان ها و به ویژه انبیاء است و آن را عقل قدسی می نامد که طبق آن انسان ها آگاهی خود را از اتصال مستقیم با عقل فعال کسب می کنند. در این نوع عقل، صورت های موجود در عقل فعال به طور دفعی یا در زمانی بسیار کوتاه که نزدیک به دفعه باشد، در عقل آنان ارتسام می یابد. ابن سینا این قوه را بالاترین مرتبه قوای انسانی به شمار می آورد و از آنجایی که خود از طریق اتصال به منبع فیض به کسب آگاهی می پردازد، آن را در مرتبه عقل بالملکه می داند؛ چراکه معقولات اولیه را به طور بالفعل در اختیار دارد و سایر معقولات را به طور مستقیم از عقل فعال دریافت می کند.

۴-۲-۵. عقل بالفعل

در این مرتبه، عقل به کمک معقولات اولیه و بدیهی، معقولات ثانیه را که اکتسابی هستند به دست آورده و آن معقولات در نفس انسان ذخیره شده اند و انسان نسبت به این امر آگاهی دارد که آنها را دریافته و هر آن می تواند آموخته های خود را در ذهنش حاضر سازد. دلیل این نام گذاری آن است که معقولات ثانیه، بالفعل در نفس موجود هستند و نیازی به اکتساب جدید آنها نیست.

۵-۲-۵. عقل بالمستفاد

در مرتبه عقل بالمستفاد، عقل نسبت به صورت های معقول در حکم فعل مطلق است و آن زمانی می باشد که صورت های معقول در نفس آدمی بالفعل حاضر هستند و عقل آدمی آنان را مورد مطالعه و تعقل قرار می دهد و از تعقل خود آگاه است این مرتبه از عقل را از آن روی عقل «بالمستفاد» نامیده اند که فعلیت آن مستفاد از عقلی می باشد که دائماً بالفعل است؛ یعنی از عقل مفارقی که عقل آدمی، پس از نوعی اتصال با آن صورت های معقول را اقتباس می کند. در این مرتبه از عقل است که عقل انسانی به منتهای مراتب خود دست می یابد و کمال نوعی آن حاصل می گردد. بدین ترتیب این عقل به مبادی اولیه وجود تشبه می جوید و مشتمل بر اموری می شود که آن عقل مفارق (عقل فعال) مشتمل است (دادجو، ۱۳۹۶، صص ۱۱۷-۱۲۱).

۶. ارتباط نفس و بدن

ابن سینا قائل بر حدوث نفس می باشد و این حدوث را حاصل افاضه نفس از ناحیه واهب الصور و هم زمان با حدوث بدن و استعداد بدن بر قبول نفس می داند. درواقع، در اندیشه وی، نفس و بدن به طور همزمان حادث می شوند و هیچ یک بر دیگری مقدم نیست. شیخ الرئیس جهت ارائه این نظریه سه فرض زیر را در مورد رابطه نفس و بدن در نظر می گیرد:

۱. هر یک از آن دو (نفس و بدن) از دیگری مستقل است؛ بنابراین دارای وجود و جوهری مستقل هستند.

۲. وجود نفس مقدم بر وجود بدن است.

۳. وجود بدن مقدم بر وجود نفس است.

او به تفصیل هر سه فرض را رد کرده و نهایتاً اتصال نفس به بدن را اتصال یک جوهر مجرد به جوهری مادی می داند که ترکیب این دو جوهر از نوع ترکیب انضمامی است؛ چراکه نفس از ابتدای حدوث دارای تجرد بالفعل می باشد و بدن نیز جوهری مادی است که وجود مستقلی دارد و بعد از ترکیب، ماهیت هیچ یک تغییر نمی کند. از همین رو نمی توان نفس و بدن را دارای استقلال یا مقدم بر یکدیگر دانست.

شیخ الرئیس حدوث نفس را براساس ترکیب انضمامی نفس و بدن توضیح داده است؛ بنابراین، حدوث نفس را همزمان با حدوث بدن می داند؛ زیرا با توجه به اینکه نفس انسانی در نوع آدمی یکی است، اگر نفس قبل از بدن وجود داشته باشد یا باید دارای ذات کثیر باشد یا ذات واحد، حال آنکه هرگز دارای ذات کثیر نیست؛ چراکه ماده سبب اختلاف بین افراد می شود، در حالی که نفوس فاقد ماده هستند؛ از همین رو نمی توان استدلال کرد که چرا آن نفس واحد انسانی به نفس های کثیر و گوناگون تبدیل شده است؛ چراکه آنچه سبب اختلاف بین افراد می گردد ماده است، حال آن که نفوس فاقد ماده هستند. همچنین نمی توان آن را دارای ذات واحد دانست؛ زیرا باتوجه به آنچه ذکر شد نمی توان استدلال کرد که چگونه در افراد انسان ها انقسام پیدا کرده است. بنابراین هرگز نمی توان اظهار داشت که نفس مقدم بر بدن می باشد.

لازم به ذکر است که ابن سینا حدوث نفس را به واسطه فیض می داند و بر این باور می باشد که عقل فعال که به تدبیر عالم تحت القمر و نفوس انسانی می پردازد، به افاضه نفوس نباتی، حیوانی و ناطقه مبادرت می ورزد. نفوس ناطقه هم زمان با افاضه ابدان فیض وجود می یابند و این دو که دو جوهر دارای ترکیب انضمامی می باشند به واسطه آنچه بوعلی سینا آن را «جرم

لطیف حار» یا «روح بخاری» می نامد، مرتبط می گردند. درواقع، شیخ الرئیس، اولین محل قوای جسمانی نفس را جسم لطیفی می داند که آن را «روح» نامیده و منافذ روحانی بدن تلقی می کند. این «جسم لطیف حار» همان «روح بخاری» است که از امتزاج اخلاط لطیفی حادث می شود و دارای آن چنان لطافتی است که می تواند در منافذ کوچک نفوذ کند. به اعتقاد ابن سینا، بدون پذیرفتن روح بخاری نمی توان از ارتباط بین نفس و بدن سخن گفت؛ زیرا نفس زمانی در بدن تأثیر می گذارد که قوای نفسانی در آلات جسمانی خود نفوذ کنند و این نفوذ باید از طریق مرکبی باشد که لطیف بوده و بتواند در شبکه های گوناگون آلات و اعصاب رسوخ کند (دادجو، ۱۳۹۶، صص ۱۴۴-۱۴۵). بنابراین، پیشرو فلسفه مشاء، نفس و بدن را دو جوهر حادث می داند که با وجود اینکه ذاتی مغایر یکدیگر دارند، توسط روح، به طور انضمامی با یکدیگر ترکیب شده، همزمان بروز و ظهور می یابند و بر یکدیگر تأثیر و تأثر دارند.

۷. فنا ناپذیری نفس

تردیدی نیست که انسان یک موجود ممکن است و می توان عدم آن را تصور کرد و وجود برای او همیشه ضروری نیست. از سوی دیگر، این در طبیعت انسان هست که همیشه موجود است. و این تنها به این معنا نیست که نفس گرایشی به خود ویرانگری ندارد؛ زیرا هیچ موجودی میل به ویرانی ندارد. چیزی بیش از این مورد نظر ما است یعنی با اینکه وجود بدن متوقف می شود؛ زیرا بدن ماهیتاً متبدل می شود چون تجزیه جوهری بدن شرط طبیعی پیدایش ترکیبات جوهری جدید است، نفس انسان ماهیتاً در معرض هیچ نوع تجزیه و تبدل جوهری نیست. نفس نمی تواند متبدل شود؛ زیرا تبدل جوهری عبارت از توقف یا فساد یک صورت و پیدایش یا ایجاد صورت جدیدی است پس مدعای ما این است که نفس انسان ماهیتاً فسادناپذیر است. این برهان استدلالی است از طریق بساطت و تجرد نفس فقط دو علت را می توان تصور کرد که نفس را فساد پذیر کنند، ممکن است خود نفس ذاتاً قابل تجزیه باشد یا ذاتاً وابسته به امر دیگری باشد که تجزیه آن مستلزم نابودی نفس است که در این صورت نفس بالعرض فسادپذیر خواهد بود اما فرض نخست قابل قبول نیست؛ زیرا نفس بسیط است و هیچ جزئی ندارد که به آن تجزیه شود. فرض دوم هم پذیرفتنی نیست؛ زیرا نفس مجرد است و در نتیجه انحلال ترکیب انسان یا نابودی بدن دلیل این نیست که وجود خود نفس تحت تأثیر آن واقع شود؛ بنابراین نفس ماهیتاً نه بی واسطه و نه باواسطه قابل زوال نیست (خاتمی، ۱۳۸۷، صص ۲۳۵-۲۳۶) و باید اظهار داشت که نفس ماهیتاً فنا ناپذیر است و حتی اگر جسم از بین برود، نفس همچنان باقی خواهد بود؛ چراکه جوهری مجرد و جاودانه است.

۸. نتیجه گیری

شیخ الرئیس، اولین فیلسوف مشاء می باشد که به بررسی جامع و دقیق نفس پرداخته و این جوهر مجرد را در تمام جوانب مورد کند و کاو قرار داده است. او در تعریفی نخستین، نفس را به کمال اول برای جسم طبیعی معرفی کرده است که این تعریف وی بر مبنای تعریف ارسطو از نفس می باشد و تمام نفوس را دربر می گیرد. وی سپس با افزودن قید «آلی» یا «آلی له أن يفعل افعال الحیاه» تعریف نفوس ارضی را از نفوس فلکی متمایز می سازد و برای هریک از نفوس ارضی (نباتی، حیوانی و انسانی) تعریفی مجزا ارائه داده و نهایتاً هریک از آنان را دارای قوای خاص خود معرفی می کند که نفوس بالاتر قوای نفوس مرتبه پایین خود را نیز دارا می باشند. او در بین تمام نفوس، نفس ناطقه را دارای بالاترین درجه دانسته و آن را به عنوان نفسی که می تواند با عقل فعال ارتباط مستقیم داشته باشد، معرفی می کند.

ابن سینا با براهینی همچون برهان انسان معلق در فضا، برهان دوام و استمرار و برهان وحدت آثار نفس به اثبات وجود نفس ناطقه می پردازد و طبق این براهین استدلال می کند که نفس انسانی جوهری مجرد از ماده می باشد که همزمان با حدوث نفس حادث گشته و به تدبیر امور بدن می پردازد؛ درواقع ابن سینا نفس را اصل دانسته و بدن را جوهری مادی در نظر گرفته

است که پس از مدتی دچار فنا و نابودی می شود. همچنین بوعلی سینا از طریق این سه برهان اثبات می کند که نفس در هر حالتی قادر به درک خود می باشد. علاوه بر این شیخ الرئیس با ارائه براهینی چند به اثبات تجرد صرف نفس می پردازد و در اثر تقسیم ناپذیری نفس، یادآوری اطلاعات پیشین، درک امور متضاد و... استدلال می کند که نفس ناطقه جوهری مجرد می باشد که با دارا بودن قوای متعدد به تعقل پرداخته و نسبت به امور گوناگون آگاهی می یابد.

این فیلسوف بزرگ، تعقل و آگاهی نفس را طی چهار مرحله احساس، تخیل، توهم و تعقل می داند که برترین این مراحل، تعقل بوده و توسط نفس (عقل) انجام می پذیرد. وی عقل را بر دو قسم عملی و نظری تقسیم بندی می کند که هر یک قوا و مراتب خاص خود را دارا بوده و امور مرتبط با خود را درک می کنند. ابن سینا در بین تمام قوای نفس آدمی، عقل بالمستفاد را که از جمله مراتب قوای عالمه (عقل نظری) می باشد، منتهای عقل انسانی می داند؛ چراکه در این مرتبه عقل مشتمل بر اموری می گردد که عقل فعال که خارج از نفس آدمی است، مشتمل می باشد. طبق نظر ابن اندیشمند اسلامی، نفس انسان در عین دارا بودن قوای متعدد هرگز وحدت خود را از دست نداده و امری بسیط و جاودان می باشد. درواقع، بوعلی سینا نفس ناطقه را جوهری مجرد و محیط بر تمام امور انسان می داند که هرگز سستی و فنا در آن راه نمی یابد.

منابع

۱. ابن سینا (۱۴۰۳ق)، الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب الدین رازی، بی جا، دفتر نشر کتاب
۲. ____ (۱۴۱۷ق)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی
۳. ____ (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الالهیات و الطبيعیات)، مقدمه ابراهیم مدکور، قم، منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی
۴. ____ (۱۳۳۵ق)، النجاة، به اهتمام شیخ محیی الدین صبری اکلردی، چاپ مصر
۵. ____ (۱۳۸۳ش)، رساله نفس، مقدمه و حواشی موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا
۶. ____ (۱۳۶۰)، رسائل ابن سینا، ترجمه ضیاءالدین دری، تهران، انتشارات مرکزی
۷. ____ (۱۳۸۸)، مجموعه رسائل شیخ الرئیس ابن سینا، تصحیح و توضیحات سید محمود طاهری، قم، آیت اشراق
۸. ____ (۱۳۸۵)، الالهیات من کتاب شفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب
۹. ارسطو (۱۳۶۹)، درباره نفس، ترجمه علیمیراد داودی، تهران، انتشارات حکمت
۱۰. خاتمی، محمود (۱۳۸۷)، روانشناسی فلسفی: درآمدی بر حیات نفس انسان، ترجمه یاسر پوراسماعیل، تهران، انتشارات علم
۱۱. کاکایی، قاسم؛ بی تعب، نجمه (۱۳۹۱)، بررسی تجرد نفس از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۳، پیاپی ۴۴، صص ۱۳۱-۱۴۶