



دوفصلنامه علمی تخصصی آموزه‌های حکمت اسلامی

سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

ISSN: 3041-9549 | EISSN: 3060-5764

مقاله پژوهشی

بازخوانی تحلیلی ابداعات فارابی در نفس‌شناسی فلسفی

مهدی عباس‌زاده^۱



چکیده

هستی، چیستی و ویژگی‌های نفس انسان از مهم‌ترین اموری است که ذهن فلاسفه را از دیرباز به خود مشغول کرده است و نتیجه تأملات آنان منجر به طرح مبحث مهمی به نام نفس‌شناسی یا علم النفس فلسفی شده است. در این میان، فارابی جزو نخستین فلاسفه اسلامی است که نوآورانه به مسئله نفس انسان و قوای آن پرداخته است. او در نفس‌شناسی خویش به مباحث مهمی از جمله: تعریف، اقسام، هویت و بقای نفس، بدن‌مندی نفس، رابطه و تمایز نفس و بدن، اثبات وجود، بساطت و تجرد نفس، کیفیت تکون نفس، نقش محوری نفس در معرفت، تعریف قوای نفس و نسبت آنها با نفس و بایکدیگر، اقسام قوای نفس و کیفیت تکون آنها، رابطه قوای نفس با فضیلت و سعادت و... پرداخته است. نکته مهم از جهت معرفت‌شناختی این است که وی نفس را فاعل شناسا و محور معرفت دانسته است و قوای نفس و آلات آن را صرفاً به مثابه مُعدات کسب معرفت لحاظ کرده است. نوشتار حاضر درصدد است تا باروش کتابخانه‌ای و به نحو توصیفی-تحلیلی، نظریات فارابی را در این عرصه مهم و مبنایی بازخوانی کند، اهم ابداعات او نسبت به آرای ارسطو را در این عرصه برشمرد و برخی دیدگاه‌ها در این عرصه را مورد سنجش و بررسی قرار دهد.

واژگان کلیدی: فارابی، ارسطو، نفس، قوای نفس، معرفت.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۸

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۵

Mehr.1777@yahoo.com

۱. دانشیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی تهران (نویسنده مسئول)

✱ طرح مسئله

در تاریخ تفکر فلسفی، از یونان باستان تا به امروز، هستی، چیستی و ویژگی‌های نفس، همواره از اهم مسائل بوده و تأملات فلاسفه در این عرصه، منجر به شکل‌گیری دانشی به نام نفس‌شناسی (علم النفس) فلسفی شده است؛ چنان‌که نقش اساسی برای مباحث مهمی همچون هستی‌شناسی معرفت و معرفت‌شناسی داشته است.

نوشتار حاضر با نظر به اهمیت مباحث فوق، به بررسی نفس و قوای آن نزد فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، می‌پردازد و در نظر دارد تا دیدگاه‌های نوآورانه او را در این عرصه بررسی و تحلیل کند و مهم‌ترین ابداعات وی را در مقایسه با آرای ارسطو برشمرد.

در این نوشتار، مباحثی همچون تعریف، اقسام، هویت و بقای نفس، بدن‌مندی نفس، رابطه و تمایز نفس و بدن، اثبات وجود، بساطت و تجرد نفس، کیفیت تکون نفس، نقش محوری نفس در معرفت، تعریف قوای نفس و نسبت آنها با نفس و با یکدیگر، اقسام قوای نفس و کیفیت تکون آنها، رابطه قوای نفس با فضیلت و سعادت و... از منظر فارابی، بازخوانی خواهند شد. فارابی در مباحث فوق، با توجه به علم النفس فلاسفه یونانی به ویژه ارسطو و تاحدی افلاطون و تأثیرپذیری از آموزه‌های اسلامی در باب نفس انسان و بقای آن، ابداعات مهمی را پیش نهاده است. وی بر فلاسفه بعدی از جمله فلاسفه قرون وسطا و به ویژه فلاسفه اسلامی، خاصه ابن سینا، کاملاً تأثیر گذاشته است. همچنین در تحقیق پیش رو، برخی دیدگاه‌ها در نفس‌شناسی فلسفی فارابی مورد بررسی و سنجش قرار خواهند گرفت.

بنابر آخرین جستجوی نگارنده، مقاله علمی مستقلی در موضوع نفس و قوای آن در فلسفه فارابی، با روش تحلیلی و در مقایسه با آراء ارسطو به رشته تحریر درنیامده است. مقالات مرتبطی که اکنون موجودند، عمدتاً یا به بخش‌هایی از علم النفس فارابی پرداخته و یا علم النفس فلاسفه مشاء را با یکدیگر مقایسه کرده‌اند. عناوین برخی از این مقالات عبارت‌اند از: «حقیقت نفس و حدوث جسمانی آن در نزد فارابی»، «چیستی نفس در علم النفس فلسفی اندیشمندان مسلمان؛ کندی، فارابی، ابن سینا و غزالی»، «بقای نفس انسان در دیدگاه فارابی، ابن سینا و صدر المتألهین»، «بررسی تطبیق نفس در دیدگاه سه فیلسوف مشائی؛ کندی، فارابی و ابن سینا».

در این پژوهش تلاش شده است تا افزون بر بازخوانی علم النفس فارابی، ابداعات او نسبت به آرای ارسطو مشخص شود و برخی از دیدگاه‌های در این عرصه مورد تحلیل شود. به نظر می‌رسد نوشتار حاضر از این جهت، دارای نوآوری است.

۱. تعریف، اقسام، هویت و بقای نفس

فارابی عیناً تعریف مشهور ارسطو در باب نفس (بلا معنی الاعم) را می‌پذیرد. نفس، عبارت است از: «کمال^۱ اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوة» (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۳۰۴) و نفس را بر سه قسم می‌داند: نفس اجسام آسمانی (افلاک و سیارگان)،^۲ نفس حیوان غیر ناطق (حیوانات)، و نفس حیوان ناطق (انسان)^۳ (فارابی، ۱۹۹۶، ب، ص ۲۴-۲۳).

فارابی تصریح می‌کند که حقیقت انسان، همان نفس ناطقه اوست: «انسان در حقیقت، همین جوهر احدی (الهی)، یعنی نفس ناطقه است» (فارابی، ۱۸۹۰، ص ۶۴) بنابراین، هویت نفس انسانی یک هویت «جوهری» است. نفس، جوهر^۴ است، نه عرض؛ بدین معنا که موضوع برای اعراض مختلف (حالات و انفعالات نفسانی، مفاهیم و تفکرات انسان) است.

از نگاه فارابی، نفس، یک جوهر «واحد» در انسان است؛ اگرچه دارای قوای متعدد است (فارابی، ۲۰۰۸، الف، ص ۱۳۴). بنابراین، نفس انسانی، واحد است؛ یعنی در هر انسانی تنها یک چیز است؛ نه دو یا چند چیز. تعدد قوای نفس نیز آسیبی به یگانگی آن وارد نمی‌سازد. نفس در عین یگانگی، دارای قوای بسیار است. اختلاف نفوس انسانی به اشخاص است؛ یعنی نفوس انسانی به لحاظ نوع، یکی هستند؛ برخلاف عقول فعال (عقول کلی) و قوای آسمانی (نفوس آسمانی) که به لحاظ نوع مختلفند (فارابی، ۲۰۰۸، م، ج، ص ۱۲).

همچنین، در نظر فارابی، نفس انسانی، یک جوهر «مجرد» است (نفس، دارای یک هویت تجربی است). چهار ویژگی مجردات و از جمله نفس عبارت‌اند از:

۱. جسمانی نیستند؛ اگرچه «جسمانی بودن»، یک معنای سلبی است. با وجود اشتراک مجردات در این امر سلبی، باز هم حقایق آنها با هم مختلفند.
۲. نمی‌میرند (باقی هستند) و فساد نمی‌پذیرند؛ زیرا بساطت بالفعل، فاقد هرگونه قوه و امکان هستند؛ برخلاف مرکبات.
۳. ادراک‌کننده ذات خود هستند (نفوس، خودآگاهی دارند) و چنین ادراکی (ادراک ذات)، همان

نفس وجودات آنهاست.

۴. هریک، دارای سعادت بسیار برتر از سعادت‌های امور مادی و جسمانی هستند (همان، ص ۱۴-۱۳).
نفس انسان، امری مفارق (مجرد) است و لذا پس از مرگ بدن باقی می‌ماند. نفس برخلاف بدن، فاقد قوه پذیرش فساد است^۵ (فارابی، ۲۰۰۸، الف، ص ۱۳۵).

ارسطو و دیگر منطق دانان، بنابه قول مشهور، «نطق» را فصل انسان در نظر گرفته‌اند (خوانساری، ۱۳۸۶، ص ۳۴)؛ ولی فارابی (همانند ملاصدرا) نه نطق، بلکه خود «نفس» را فصل حقیقی انسان می‌داند: نطق، فصل حقیقی انسان نیست؛ بلکه از لوازم فصل حقیقی انسان، یعنی نفس انسانی است (فارابی، ۲۰۰۸م، د، ص ۹۲-۹۱).

۲. بدن مندی نفس؛ رابطه و تمایز آن و بدن

در اینجا مراد از بدن مندی نفس این است که هر نفسی، دارای بدنی است. نفس ذاتاً به بدنی تعلق می‌گیرد تا در آن تصرف نموده و به تدبیر آن بپردازد. تفاوت نفس با عقل در این است که نفس به بدن یا جسم «تعلق» می‌گیرد؛ در حالی که عقل، مفارق از بدن یا جسم است.

فارابی در باب رابطه نفس و بدن، همانند ارسطو نفس را «صورت» بدن می‌داند.^۶ از نظر ایشان، نفس، صورتی در ماده است و این ماده همان جسم (بدن) است. از این جهت می‌توان گفت، نفس ناگزیر، مبدأ و علت درونی تشکیل دهنده جسم است؛ زیرا صورت همانا مبدأ و علت برای ماده است (فارابی، ۱۹۸۳، ص ۸۹). از آنجاکه نفس صورت بدن است، نباید پیش از تحقق بدن وجود داشته باشد؛ بنابراین، نفس فاقد وجود پیشینی است و همراه بدن موجود می‌شود (فارابی، ۲۰۰۸م، الف، ص ۱۳۵)؛ از همین رو نفس نمی‌تواند پیش از بدن وجود داشته باشد (فارابی، ۱۸۹۰م، ص ۶۴). دو حکم دیگر نسبت به نفس و بدن مطرح می‌شود:

۱. نفس در بدن‌های مختلف قرار نمی‌گیرد؛ پس تناسخ محال است.
 ۲. یک بدن نمی‌تواند دارای دو نفس باشد. هر نفسی تنها به یک بدن تعلق دارد (فارابی، ۲۰۰۸م، الف، ص ۱۳۵).
- فارابی بر این باور است که اگر نفس انسان بخواهد ایجاد شود، حتماً باید جسم (بدن) داشته باشد؛ یعنی جسم، شرط حدوث نفس است. (بدن مندی نفس) با این حال نفس در بقا و استکمال خویش نیازی به جسم ندارد و آنگاه که نفس از جسم جدا می‌شود، می‌تواند بدون جسم نیز به بقای خود ادامه دهد و

استکمال یابد؛ زیرا جسم شرط در بقا و استکمال نفس نیست (فارابی، ۲۰۰۸م، ص ۸۵).

به نظر فارابی، نفس هر انسانی دارای یک ویژه‌ساز (تخصیص دهنده) است که آن را خاص بدن خویش می‌سازد و ویژه‌سازِ نفس هر انسانی، غیر از ویژه‌سازِ نفس انسان دیگر است (همان، ص ۸۳). از نگاه وی، از آنجاکه نفس انسان، مجرد و بدن او مادی است، نفس نمی‌تواند به نحو مستقیم و بی‌واسطه در بدن تصرف و تدبیر کند؛ لذا میان نفس و بدن «روح حیوانی» یا «بخاری»، که یک جسم لطیف است، واسطه است. نفس انسان ابتدا با این روح ارتباط می‌یابد و با وساطت آن در بدن تأثیر می‌گذارد. موضوع نخست فعل نفس، همین روح حیوانی است که بدن به واسطه آن، موضوع بعدی برای فعل نفس واقع می‌شود (فارابی، ۲۰۰۸م، الف، ص ۱۳۵). روح حیوانی، همراه قلب پدید می‌آید و از اجزای بدن است (فارابی، ۱۸۹۰م، ص ۶۴). پس نفس برای تأثیر در بدن و تدبیر آن، نیازمند اعضا و اندام‌های بدنی است: «هرآنچه نیاز داشته باشد یا شأنش این باشد که فعلی نفسانی در غیر خودش انجام دهد، ضرورتاً لازم است که بین آن دو یک مجرا و مسیر جسمانی وجود داشته باشد، همانند فعل مغز (دماغ) در قلب» (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۹۱).

نفس و بدن از نگاه فارابی به دو دلیل کاملاً از یکدیگر متمایزند: اولاً هر کدام دارای ویژگی‌های مختلفند و ثانیاً شناخت نفس از طریق عقل و شناخت بدن از طریق وهم و حس ممکن است:

تو (مرکب) از دو جوهر هستی. یکی از این دو دارای شکل و دارای صورت و دارای کیفیت و دارای اندازه [کمیت] است و متحرک و ساکن است و دارای حیز و مکان است و قسمت پذیر است [و این همان بدن است]، و دومی در این صفات با اولی تباین دارد و در حقیقت ذات با او مشارکت ندارد؛ عقل آن را درمی‌یابد و وهم از آن روی برمی‌گرداند [و این همان نفس است] (فارابی، ۱۴۰۵ق، الف، ص ۷۱).

فارابی می‌کوشد تمایز نفس و بدن را در قالب عبارات دیگری تبیین کند:

انسان به پنهان [سرّ] و پیدا [علن] تقسیم می‌شود؛ ولی پیدای او همانا جسم محسوس، همراه با اعضا و اخلاط آن است. حس، بر ظاهر جسم آگاهی می‌یابد و تشریح، باطن آن را نمایان می‌سازد؛ ولی پنهان او، قوای روح [نفس] اوست (همان، ۷۳).

بدن، جنبه آشکار و پیدای انسان و نفس، جنبه پنهان و ناپیدای اوست. البته بدن که جنبه آشکار و پیدای انسان است، خودش ظاهر و باطنی دارد؛ ظاهر بدن به وسیله حواس و باطن آن به وسیله عمل تشریح دریافت می‌شود.^۷

۳. اثبات وجود، بساطت و تجرد نفس

فارابی در آثار خویش می‌کوشد تا وجود، بساطت نفس و تجرد آن را با چند دلیل عقلی به اثبات برساند. او از این جهت، بر فلاسفه متأخر تأثیر فراوانی گذاشته است.

وی «وجود» نفس انسانی را با بیان یک دلیل اثبات می‌کند:

از اجسام انسانی، افعالی (از قبیل ادراک به ویژه در مرتبه عقلانی، احساسات و عواطف خاص و...) صادر می‌شود که از دیگر اجسام (جمادات، نباتات و حیوانات) صادر نمی‌شود. پس مبدأ این افعال نمی‌تواند صرفاً از سنخ جسم باشد؛ زیرا جسم مطلق، اساساً فاقد این نحوه وجود است. امری که افعال انسانی از سوی آن صادر می‌شوند (نفس)، مقوم انسانیت است؛ پس جوهر اوست. اجسام انسانی دارای وجود خاصی هستند؛ چه دارای رشد، تغذیه، حرکت، و معرفت یا ادراک می‌باشند و این‌ها را نه به بدن، بلکه باید به نفس نسبت داد (فارابی، ۲۰۰۸م، ج، ص ۱۷).

فارابی نفس انسان را امری بسیط (غیر مرکب) می‌داند و «بساطت» نفس را با یک دلیل اثبات می‌کند:

عالم (فاعل شناسا/ شناسنده) حقیقی، آن چیزی است که به ذات خودش علم داشته باشد. هر عالمی هرگاه به غیر خودش علم داشته باشد؛ ولی به ذات خودش علم نداشته باشد، عالم حقیقی نیست (ادراک ذات، پیش شرط ادراک غیر است)؛ ولی امر مرکب نمی‌تواند ذات خویش را ادراک کند. فقط امر بسیط است که هم توان ادراک ذات خویش را دارد و هم توان ادراک غیر ذاتش را (فارابی، ۱۹۶۶م، ص ۱۷۱-۱۷۰).

بنابراین، نفس نیز که قادر به ادراک ذات و ادراک غیر است، بسیط است.

فارابی، دست کم شش دلیل بر اثبات «تجرد» (غیرمادی بودن) نفس اقامه می‌کند:

۱. نفس ناطقه در انسان، دارای قوه عاقله‌ای است که ادراک‌کننده کلیات و معقولات است و جایز نیست که معقولات در امر انقسام‌پذیر و شیء دارای وضع (جسم) جا بگیرند (صرفاً امور خاص یا جزئی، در جسم قرار می‌گیرند). پس نفس که محل معقولات است، مجرد است (فارابی، ۲۰۰۸م، الف، ص ۱۳۵؛ همو، ۲۰۰۸م، ج، ص ۱۸؛ همو، ۱۴۰۵ق، الف، ص ۸۶).

۲. نفس انسانی دارای ذات خویش آگاهی (ادراک ذات یا خودآگاهی) است. اگر نفس در یک ابزار جسمانی موجود باشد، نخواهد توانست ذات خویش را ادراک کند؛ مگر اینکه همراه با ذاتش، ابزارش را نیز ادراک کند و در این صورت، میان نفس و ابزارش، ابزار دیگری وجود خواهد داشت و کار به تسلسل منتهی خواهد شد. این بدان سبب است که آنچه ذاتش را ادراک می‌کند، ذاتش برای خودش است؛ ولی آنچه در ابزاری موجود باشد، ذاتش برای غیرخودش، یعنی برای همان ابزار است (فارابی، ۲۰۰۸م، ج، ص ۱۸).

۳. نفس انسان می‌تواند اضداد (از قبیل گرمی و سردی، زیبایی و زشتی، نزدیکی و دوری، و...) را ادراک کند. چنین فعل ادراکی نمی‌تواند به همین نحو در ماده تحقق یابد^۸ (همان، ص ۱۸).

۴. عقل انسانی، به مثابه برترین قوای ادراکی نفس انسان، گاه پس از پیری بدن، نیرومندتر می‌شود. این بدان معناست که نفس با فساد ماده (همان ماده‌ای که نفس بدان تعلق گرفته است) فاسد نمی‌شود؛ بنابراین، نفس، مفارق از ماده و لذا مجرد است (همان، ص ۱۸).

۵. نفس قادر به شناخت اموری است که در ماده و زمان قرار ندارند؛ مانند امور گذشته و آینده. همچنین نفس می‌تواند به عوالم برتر از ماده، از قبیل ملکوت و جبروت متصل شود و نقوش معرفتی خاصی را از آنجا دریافت کند؛ پس نفس، غیرمادی است (فارابی، ۱۴۰۵ق، الف، ص ۷۱).

۶. نفس و بدن، به لحاظ جوهری و عرضی تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند: نفس در حقیقت ذاتش هیچ مشارکتی با بدن ندارد. بدن دارای شکل، صورت، کیفیت، اندازه (کمیت)، تحرک، سکون و حیز است و قسمت‌پذیر است؛ ولی نفس در این صفات با بدن تفاوت دارد. همچنین شناخت نفس و بدن با ابزار متفاوتی انجام می‌شود: نفس را عقل درمی‌یابد؛ ولی بدن از طریق حواس شناخته می‌شود. بنابراین، نفس، از عالم امر (مجردات) است و بدن، از عالم خلق (مادیات)^۹ (همان، ص ۷۲-۷۱).

در باور فارابی، نفوس انسانی هیچ‌گاه نمی‌توانند توسط یک جسم ایجاد شوند. از آنجا که نفوس انسانی مجردند، علت آنها نیز باید امری مجرد باشد؛ زیرا جسم به لحاظ درجه و مرتبه وجودی، متأخر و نازل از مفارقات است. بنابراین، اگر جسم یا صورت جسمانی، علت ایجاد یک امر مجرد باشد، لازم می‌آید که جسم، وجودی را افاده سازد که از درجه و مرتبه وجودی ذات خودش برتر و کامل‌تر است و چنین امری ناممکن است؛ پس نفوس انسانی دارای علت جسمانی نیستند (فارابی، ۲۰۰۸م، ج، ص ۱۶). پس تنها یک عقل می‌تواند علت ایجاد نفوس انسانی باشد و جسم نمی‌تواند علت نفس، عقل و حتی جسم دیگر باشد^۴ (فارابی، ۲۰۰۸م، الف، ص ۱۳۳؛ همو، ۱۸۹۰م، ص ۶۲).

فارابی نفس ناطقه انسانی را جوهری از عالم امر می‌داند. در نگاه او، «عقل فعال» یا واهب الصور که آن نیز از عالم امر است، علت فاعلی ایجاد نفوس زمینی و از جمله نفس ناطقه انسانی است. «عقل فعال، نفس ناطقه را هرگاه جسم یا بدن شایسته پذیرش آن پدید آید، ایجاد می‌کند (فارابی، ۱۸۹۰م، ص ۶۴). عقل فعال، آنگاه که موجود اول (واجب الوجود) را تعقل کند، نفس کلی از وی صادر می‌شود؛ چنان‌که آنگاه که ذات خویش را تعقل کند، عناصر چهارگانه آتش، هوا، آب و خاک از آن پدید می‌آیند. سپس در عالم عناصر، مزاج‌هایی پدید می‌آیند که شایسته دریافت نفوس جزئی (نباتی، حیوانی و ناطقه) از سوی عقل فعال هستند (فارابی، ۲۰۰۸م، الف، ص ۱۳۰-۱۲۹؛ همو، ۱۸۹۰م، ص ۵۹). در واقع، از این ارکان (عناصر چهارگانه)، مزاج‌های مختلفی برحسب نسبت‌های حاکم در میان خودشان پدید می‌آیند که مستعد پذیرش نفوس نباتی، حیوانی و انسانی هستند (همان، ص ۵۹).

مزاج عبارت است از تغییر حالت کیفیات چهارگانه (گرمی، سردی، تری و خشکی) و انتقال آنها از یک ضد به ضد دیگر. (همان، ص ۶۳) هر مزاجی که از اعتدال دورتر باشد، از کمال دورتر است. مزاجی که بیش از همه به اعتدال نزدیک است، مزاج انسان است و لذا شایسته پذیرش نفس ناطقه (از سوی عقل فعال) است (همان، ص ۶۳؛ فارابی، ۲۰۰۸م، الف، ص ۱۳۴). فرایند ایجاد نفوس انسانی از سوی عقل فعال چنین است که عقل فعال همواره عقل اول و عقول کلی را تعقل می‌کند و به واسطه این تعقل‌ها، نفوس ناطقه همواره از او صادر می‌شوند (فارابی، ۲۰۰۸م، ب، ص ۱۴۳).

۴. نقش محوری نفس در معرفت

فارابی آشکارا نفس انسانی را «فاعل شناسا» (سوژه/Subject) می‌داند و عناصر و مؤلفه‌های دیگر از

قبیل قوای نفس و آلات نفس را تنها به مثابه مُعد و زمینه ساز معرفت در نظر می گیرد. معرفت اولاً و بالذات فعلِ نفس انسانی، و ثانیاً و بالعرض محصول قوا و آلات نفس است (نفس، دارای نقش محوری در ادراک است).^{۷۵} ادراک (در همه مراتب حسی، خیالی، وهمی و عقلی) فعل قوای نفس یا بدن و اعضای آن نیست؛ بلکه فعل نفس است. هرگونه ادراکی فی نفسه، یک فعل نفسانی است. حواس (ظاهری و باطنی)، نقش فعال در ادراک ندارند؛ بلکه صرفاً منفعل هستند. حواس، تنها علل اعدادی ادراک نفس هستند: «ادراک تنها از آن نفس است و از آن حس نیست؛ مگر احساسِ شیء محسوس [مادی] و اثرپذیری [انفعال محض]» (فارابی، ۲۰۰۸ م، د، ص ۷۵).

دلیل اصلی فارابی بر فعالیت نفس در ادراک اشیای خارجی و معقولات بالعرض بدین شرح است: «گاه حس از شیء محسوس اثر می پذیرد؛ درحالی که نفس مشغول [به امر دیگری] است؛ پس آن شیء عملاً محسوس نمی گردد و ادراک نمی شود. بنابراین، نفس، صورت های محسوس را به واسطه حواس و صورت های معقول را با وساطت صورت های محسوس آنها [و از طریق فرآیند انتزاع یا تجرید عقلی] ادراک می کند؛ زیرا معقول بودن این صورت ها از محسوس بودن آنها اخذ شده است. هر صورت معقولی با صورت محسوسش مطابقت دارد؛ وگرنه معقول [ویژه] آن محسوس نخواهد بود. انسان نمی تواند معقول بودن چیزها را بدون وساطت محسوس بودن آنها ادراک کند و این به دلیل نقص نفس انسان و نیازمندی او به وساطت صورت های محسوس، در ادراک صورت های معقول است؛ ولی مجردات این گونه نیستند؛ زیرا آنها صورت های معقول را از ناحیه اسباب و علل نامتغیرشان ادراک می کنند» (همان، ص ۷۶-۷۵).

فارابی تأکید می کند که نفس انسان، نه به قصد ادراک، بلکه به قصد استکمال خویش به ادراک اشیای می پردازد: «نفس آنگاه که چیزی را ادراک می کند، همانا جویای کامل شدن [خویش] است؛ نه بدین منظور که ذات شیء ادراک شده را ادراک کند؛ بلکه ادراکِ چیزی، از توابع کامل شدن [نفس] است» (همان، ص ۸۲).

در واقع، آنچه مایه کامل شدن نفس می‌شود، فعلیت [از طریق ادراک محسوسات و معقولات] است و همه نفوس دارای چنین استعدادی هستند. نفوس اساساً نیازمند چنین استکمالی هستند (همان، ص ۸۵). پس ادراک، دارای نقش و کارکردی مهم در کمال نفس است.

۵. تعریف قوای نفس و نسبت آنها با نفس و بایکدیگر

قوای نفس براساس تعریف فارابی، وسیله‌ها و ابزارهایی برای تصرف نفس در بدن و تدبیر آن هستند. این قوا آنگاه که فعلیت یابند، به استکمال نفس کمک می‌کنند.

او در مورد نسبت قوای نفس با خود نفس معتقد است که نفس، چونان «جوهر» و «موضوع» برای قوایش است (طبعاً قوای نفس، به مثابه اعراض و افعال آن هستند) (فارابی، ۲۰۰۸م، الف، ص ۱۳۴).

از نگاه فارابی، قوای نفس کثیر است؛ اگرچه خود نفس فی ذاته یکی بیش نیست. نفس قسمت نمی‌پذیرد و فاقد اجزاء کثیر است؛ زیرا آنچه دارای اجزاء کثیر است، خودش کثیر بالفعل است. چنین چیزی اگر هم وحدت برایش حاصل شود، وحدتش بذاته نیست؛ بلکه به واسطه چیز دیگری بیرون از ذاتش است. آنچه وحدتش بذاته است، واحد بالفعل است و آنچه کثرتش بذاته است، کثیر بالفعل است. با این حال، نفس اگرچه واحد بالفعل است؛ ولی کثیر و منقسم بالقوه نیز هست؛ چراکه دارای افعال کثیری است و برای رسیدن به غرضش، امور کثیری (قوای خود) را به کار می‌گیرد و به واسطه همین افعال بهره‌گیری‌های کثیر، انقسام می‌یابد. این قوه کثرت و انقسام، نه از جهت اضافه و نسبت نفس با خودش، بلکه از جهت اضافه و نسبت نفس با غیر است؛ ولی این کثرت و انقسام، به ذات نفس تسری نمی‌یابد؛ یعنی ذات نفس با این کثرت و انقسام به هیچ وجه کثرت و انقسام پیدا نمی‌کند. فعل واحد نفس (کلیت فعل نفس) قائم مقام افعال کثیر است یا به تعبیری دیگر، نفس به واسطه به کارگیری اشیای کثیر (قوای خود) دارای افعال کثیر می‌شود (فارابی، ۱۹۸۳م، ص ۸۸-۸۷).

همچنین به نظر فارابی، نفس اگرچه در بدن نیست؛ ولی قوایش که به وسیله آنها در بدن تصرف می‌کند، در بدن هستند. نفس به این قوا تشبث می‌کند و این قوا میان نفس و بدن مشترکند (فارابی، ۲۰۰۸م، د، ص ۸۵). نفس انسان، دارای قوایی است که به وسیله ابزارهای جسمانی (اعضا و اندام‌های بدنی) افعالی را انجام می‌دهند و حتی افزون بر آن، دارای قوه‌ای است که می‌تواند به وسیله ابزارهای غیرجسمانی نیز افعالی

را به انجام برساند و این همانا قوه عقل است (فارابی، ۲۰۰۸م، الف، ص ۱۳۴؛ همو، ۱۸۹۰م، ص ۶۳).

به باور فارابی، قوای نفس انسانی بایکدیگر نیز نسبت‌هایی دارند. هر قوه فروتر، به مثابه ماده‌ای برای قوه برتر و هر قوه برتر، به مثابه صورتی برای قوه فروتر است (برابر با نسبت خادم و مخدوم)؛ به همین صورت، قوه غاذیه برای قوه حساسه همانند ماده (خادم) است و قوه اخیر نیز برای قوه غاذیه همانند صورت (مخدوم) است. قوه حساسه برای قوه متخیله همانند ماده (خادم) است و قوه اخیر نیز برای قوه حساسه همانند صورت (مخدوم) است. قوه متخیله برای قوه ناطقه همانند ماده (خادم) است و قوه اخیر نیز برای قوه متخیله همانند صورت (مخدوم) است؛ ولی ماده (خادم) برای دیگر قوانیست؛ پس قوه ناطقه برای همه قوای پیشین، صورت (مخدوم) است. قوه نزوعیه نیز تابع قوای حساسه، متخیله و ناطقه است (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۸۷).

۶. اقسام قوای نفس و کیفیت تکون آنها

دیدگاه فارابی در باب اقسام و تعداد قوای نفس انسانی قدری مختلف و گاه متشتت به نظر می‌رسد. در اینجا به اهم این موارد اشاره می‌کنیم:

او در «رساله فی السیاسة» بیان می‌دارد که نفس انسان دارای دو قوه است: بهیمیه و ناطقه. هریک از این دو قوه، دارای نزوع (قوه نزوعیه) است. نزوع بهیمیه، تمایل به لذات زودگذر، مانند غذاها و آسایش، و نزوع ناطقه به امور خوش‌سرانجام، مانند علوم و دیگر اموری که سرانجامشان نیکو است، تمایل دارد (فارابی، ۲۰۰۶م، ص ۵۳).

فارابی در «التجريد علی رساله الدعاوی القلیبیه» و نیز در «عیون المسائل» نفس انسانی را گذشته از قوای غاذیه، نامیه و مولده که مربوط به نفس در مرتبه نباتی هستند، دارای دو دسته قوامی داند که برخی از آنها میان انسان و حیوان مشترکند: قوای تحریکی (محرکه) و قوای ادراکی (مُدْرَکَة). برخی از قوای تحریکی عبارت‌اند از: قوای شهوانی، غضبی، و قوه‌ای که اعضای بدن را حرکت می‌دهد. همچنین برخی از قوای ادراکی نفس عبارت‌اند از: حواس ظاهری و حواس باطنی شامل متخیله، وهمیه، ذاکره (حافظه)، و مفکره و نیز قوه عقلیه است که به دو قسم عملی و نظری (علمی) تقسیم می‌شود (فارابی، ۲۰۰۸م، الف، ص ۱۳۴؛ همو، ۱۸۹۰م، ص ۶۳).

او در «السیاسة المدنیة» قوای نفس انسان را به ناطقه، نزوعیه، متخیله و حساسه تقسیم می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶م، ب، ص ۲۴). وی سپس مقایسه‌ای میان قوای انسان و حیوان انجام می‌دهد: قوه ناطقه

ویژه انسان است و همه حیوان‌ها فاقد آن هستند. برخی از حیوان‌ها دارای سه قوه دیگر (نزوعیه، متخیله و حساسه) هستند. قوه متخیله در این دسته از حیوان‌ها، قائم مقام قوه ناطقه در انسان است. برخی دیگر از حیوان‌ها فقط دارای دو قوه نزوعیه و حساسه هستند (همان، ۲۵).

فارابی در «فصول منتزعة» نفس انسانی را دارای قوای غاذیه، حاسه، متخیله، نزوعیه، و ناطقه می‌داند (فارابی، ۱۴۰۵، ق، ب، ص ۲۷). او در «فصوص الحکم» جامع‌ترین شرح از قوای نفس را ارائه می‌دهد. او در اینجا قوای نفس انسان را بر دو قسم می‌داند: قوای عملی و قوای ادراکی. قوای عملی بر سه قسم‌اند: نشائی (نباتی)، حیوانی و انسانی. قوای ادراکی بر دو قسم‌اند: قوای ادراکی حیوانی و قوای ادراکی انسانی (فارابی، ۱۴۰۵، ق، الف، ص ۷۴). قوای حسی بر دو قسم هستند: قوای حسی ظاهری یا مشاعر و قوای حسی باطنی (همان، ص ۷۵). حواس ظاهری که به پنج قسم تقسیم می‌شوند: بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساوایی^{۱۳} (همان، ص ۷۸-۷۶). حواس باطنی نیز بر پنج قسم دارند: حس مشترک، مصوره (خیال)، واهمه، حافظه (ذاکره)، و قوه پنجم که به متصرفه تعبیر شده و اعم از مفکره و متخیله است (همان، ص ۸۴-۷۸)؛ ولی قوه ادراکی ویژه انسان، قوه عقل است که به نظری و عملی تقسیم می‌شود. عقل نظری، قوه‌ای است که دارای توان تصور حقیقت صورت اشیا به نحو مجرد از ماده یا علایق مادی است و جزئیات یا افراد کثیر در آن مشارکت دارند. عقل نظری، چونان صیقلی برای آینه نفس است (همان، ص ۸۲-۸۱).

فارابی در باب کیفیت پیدایش قوای نفس، بر این باور است که خود نفس، علت ایجاد قوایش است. درواقع، خود نفس باتوانی که دارد این قوا را در بدن ایجاد می‌کند تا به وسیله آنها بتواند در بدن تصرف و تدبیر کند (فارابی، ۲۰۰۸م، د، ص ۸۵). ترتیب تکون قوای نفس به این نحو است:

«آنگاه که انسان آفریده می‌شود، به ترتیب قوایی در او پدید می‌آیند: نخستین قوه‌ای که در او ایجاد می‌شود، قوه غاذیه است. سپس قوه حساسه پدید می‌آید. همراه با قوه حساسه، قوه نزوعیه پدید می‌آید. سپس قوه متخیله پدید می‌آید. با این قوه، نزوع و کشش به سوی آنچه تخیل شده است، حاصل می‌شود. سپس قوه ناطقه پدید می‌آید. این قوه، نزوع و کشش به سوی آنچه تعقل شده را ایجاد می‌کند» (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۸۳-۸۲).

۷. رابطه قوای نفس با فضیلت و سعادت

فارابی به مسئله ربط قوای نفس با فضیلت و سعادت پرداخته است. او فضیلت‌ها را دو قسم می‌داند: نطقی و خُلُق. برخی از فضیلت‌های نطقی عبارت‌اند از: حکمت (فرزانگی)، عقل (خردورزی)، کیاست (زیرکی)، ذكاء (تیزهوشی) و جودتِ فهم (نیک‌فهمی). فضایل خلقی نیز عبارت‌اند از: عفت، شجاعت، سخا و عدالت. به همین نسبت، رذیلت‌ها نیز بر دو قسم‌اند؛ یعنی در مقابل هر فضیلت، رذیلتی قرار دارد (فارابی، ۱۴۰۵ ق، ب، ص ۳۰). قوه ناطقه بر دو قسم است: نظری و فکری. هر یک از این دو، مستقلاً دارای فضایی است. آنچه بالمآل در سعادت انسان مؤثر است، فضایل نظری هستند که عبارت‌اند از: عقل نظری، علم و حکمت. نیز فضایل فکری عبارت‌اند از: عقل عملی، تعقل، ذهن، جودت رأی (نیک‌اندیشی)، و ظن صواب (ظن صحیح) (همان، ۵۰).

از نگاه فارابی، سعادت که انسان درک می‌کند و به مثابه یک کمال مطلوب بدان التفات دارد، نه به واسطه فضایل قوای دیگر، بلکه واسطه فضایل قوه ناطقه نظری (عقل نظری) حاصل می‌شود. چنین سعادتِ آنگاه پدید می‌آید که انسان مبادی و معارف اولی^{۱۳} را که عقل فعال به او اعطا کرده است، مورد استفاده قرار دهد (و به کسب معقولات ثانوی یا نظری رایابد و بدین سان به مرتبه فعلیت برسد) (فارابی، ۱۹۹۶ م، ب، ص ۸۰).

فارابی مراحل پنجگانه رسیدن به سعادت را در نسبت با قوای نفس، این گونه برمی‌شمرد:

«ابتدا لازم است که انسان مبادی و معارف اولی را به واسطه قوه ناطقه نظری (عقل نظری) بشناسد. سپس به واسطه قوه نزوعیه به آنها شوق پیدا کند. سپس به واسطه قوه ناطقه عملی (عقل عملی) در باب آنچه برای رسیدن به چنین سعادتِ شایسته عمل کردن است، بیندیشد. سپس به وسیله ابزارهای قوه نزوعیه به اموری که با چنین اندیشه‌ای آنها را استنباط کرده است، عمل کند. در نهایت، در انجام این کارها از قوای متخیله و حساسه کمک بگیرد و آنها را پیرو و یاری رسان قوه ناطقه قرار دهد. در این هنگام آنچه از انسان صادر و حادث می‌شود، یکسره «خیر» خواهد بود» (همان، ص ۸۰).

از نگاه فارابی، سعادت انسان در صورتی ممکن می‌شود که عقل فعال ابتدا معقولات نخستین و معارف اولی (بدیهی) را به انسان اعطا کند. چنین نیست که هر انسانی فطرتاً آماده پذیرش معقولات اول از ناحیه عقل فعال باشد؛ زیرا افراد انسانی بالطبع به لحاظ قوا با یکدیگر تفاوت دارند و به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. برخی از انسان‌ها بالطبع نمی‌توانند هیچ چیزی از معقولات اول را بپذیرند (این افراد از حس و خیال فراتر نمی‌روند).

۲. برخی دیگر، معقولات اول را در غیر جهت حقیقی آنها می‌پذیرند، مانند دیوانگان.

۳. دسته‌ای دیگر، معقولات اول را در جهت حقیقی آنها می‌پذیرند. دسته اخیر کسانی هستند که دارای فطرت انسانی سالم هستند و همین افراد هستند که می‌توانند به سعادت برسند.

بنابراین تنها اگر انسان فطرتاً استعداد پذیرش معقولات اولی (بدیهی) از سوی عقل فعال را داشته باشد و سپس به سمت کسب معقولات ثانوی (نظری) حرکت کند و عقل وی به فعلیت کامل برسد، می‌تواند به سعادت دست یابد (همان، ص ۸۲-۸۱). فارابی معتقد است در انسان ابتدا «عقل منفعل»، سپس «عقل بالفعل» و نهایتاً «عقل مستفاد» پدید می‌آید. آنگاه که عقل مستفاد برای انسان پدید آید، می‌تواند در هر زمانی به عقل فعال اتصال یابد (همان، ص ۸۸) و در این صورت، به سعادت غایی خویش دست می‌یابد.

۸. بررسی و سنجش دیدگاه در نفس‌شناسی فلسفی فارابی

ملاحظه شد که فارابی، همانند ارسطو، نفس را کمالی برای بدن می‌داند؛ باین حال نظر برخی از محققان این است که تفاوتی میان دیدگاه فارابی و دیدگاه ارسطو وجود دارد: ارسطو آنجا که نفس را «کمال» بدن می‌داند، کمال را به معنای صورت در نظر می‌گیرد و در نتیجه، نفس نیز صورت بدن می‌شود. مراد او از «اول» برای کمال، این بود که همین که جسم آلی از قوه به فعل خارج شود؛ یعنی قوه حیات در آن به فعلیت برسد، نفس برای او حاصل می‌شود؛ خواه این فعلیت به کار بیفتد و به کمال ثانی برسد (محسوسات، مخیلات و معقولات را ادراک کند) و خواه به کار نیفتد و به کمال ثانی نرسد؛ لیکن فارابی بر آن است که نفس صرفاً هنگامی «صورت» بدن است که این فعلیت به کار نیفتاده است؛ ولی همین که این فعلیت به کار بیفتد و «کمال ثانی» برایش حاصل شود، دیگر نفس را نمی‌توان صورت بدن دانست (داودی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۹-۲۲۸).

عبارات فارابی در این باره چنین است:

«آنگاه که رسم‌ها (صورت ذهنی) اشیا به نحو بالفعل در قوای حساسه،

متخیله و ناطقه نفس حاصل شوند، در این حالت، این رسم‌ها غیر از

صورت‌ها خواهند بود. اگرچه حصول این رسم‌ها در قوا و هیئت‌های نفس، شبیه حصول صورت‌های خارجی در مواد است؛ ولی نمی‌توان این رسم‌ها را صورت نامید؛ مگر به نحو تشبیهی. دورترین چیز از صورت‌های خارجی مواد، رسم‌های حاصل شده در قوه ناطقه هستند؛ زیرا یکسره مفارق از ماده هستند و وجودشان از وجود صورت‌های موجود در مواد، بسیار دور و با آنها ناهم‌اند است. پس نفس در این مرحله، شبیه صورت‌ها است؛ ولی آنگاه که عقل انسانی کاملاً بالفعل شود و شبیه عقل فعال گردد، عقل در چنین وضعیتی، دیگر نه «صورت» است و نه حتی «شبیه صورت». پس نفس در این مرحله، «فعلیت محض» است و لذا فراتر از صورت‌ها است. باین حال، برخی از متفکران همه جوهرهای غیرجسمانی و جسمانی را به نحو اشتراک لفظی، صورت نامیده‌اند (و این از باب تسامح است). آنها صورت را بر دو قسم دانسته‌اند: صورت‌های مفارق و بی‌نیاز از ماده (رسم‌های عقلی نزد ما) و صورت‌های غیرمفارق از ماده و نیازمند به ماده (رسم‌های محسوس و خیالی نزد ما) (فارابی، ۱۹۹۶م، ب، ص ۳۱-۳۰).

در تفکر فارابی بنابر نکات فوق، نفس در اینکه صورت باشد یا نه، سه مرحله را پشت سر می‌گذارد: اول، آنگاه که نفس هیچ فعلیتی ندارد؛ یعنی هنوز هیچ‌یک از محسوسات، مخیلات و معقولات را ادراک نکرده است. در اینجا نفس را می‌توان «صورت» دانست.

دوم، آنگاه که نفس محسوسات، مخیلات و معقولات را ادراک کند. در اینجا نفس را نهایتاً می‌توان «شبیه صورت» دانست.

سوم، آنگاه که نفس به فعلیت محض و به مرتبه عقل فعال رسید. در اینجا نفس (عقل) را نمی‌توان صورت یا حتی شبیه صورت دانست.

امانکته اینجاست که فارابی از یک سو نفس را مطلقاً صورت بدن معرفی می‌کند و از سوی دیگر معتقد است که نفس در مراحل دوم و سوم، صورت بدن نیست. طبعاً لازمه بیان اخیر، این است که بدن در مراحل دوم و سوم،

بدون صورت باقی بماند؛ حال آنکه در فلسفه مشاء، ماده بدون صورت ممکن نیست؛ بنابراین، به نظر می‌رسد دیدگاه ارسطو با اصول تفکر مشائی سازگارتر و از دیدگاه فارابی دورتر است.^{۱۵}

مشائیان اسلامی، از جمله فارابی و ابن سینا، نفس را «روحانیه الحدوث» می‌دانند. از نگاه آنان، نفس از سوی عقل فعال، به گونه روحانی و مجرد، حادث می‌شود. مراد از مجرد نفس، تجرد برحسب ذات نفس است؛ اما برحسب فعلش مجرد نیست؛ بلکه نیازمند ماده (بدن) است. تفاوت نفس با عقل در همین جاست؛ چه عقل در مقام فعل نیز مجرد است (اکبری، ۱۳۹۰، ص ۱۱۸)؛ بنابراین، به نظر فارابی و ابن سینا، نفس انسان در بدو آفرینش، ذاتاً عقل بسیط مجرد است و چون مجرد است، همان «عقل و عاقل و معقول» است و ذاتش معقول اوست (همان، ص ۱۲۱-۱۲۰).

در این رابطه می‌توان گفت اولاً فارابی در آثارش، اشاره‌ای به اتحاد عقل و عاقل و معقول در ابتدای حدوث نفس نکرده است. از این گذشته، نفس انسان در ابتدای حدوثش همراه بدن حدوث می‌یابد و در این مرحله در مرتبه نباتی و حداکثر حیوانی است؛ ولی هنوز هیچ‌گونه فعلیت عقلی حاصل نکرده است. در واقع، نفس در بدو آفرینش، تا رسیدن به مرتبه عقل یعنی تجرد تام، بسیار فاصله دارد و باید چند مرحله را پشت سر بگذارد. پس نمی‌توان نفس را در ابتدای حدوثش، عقل و عاقل و معقول دانست؛ ولی اگر مراد از اتحاد عقل و عاقل و معقول در نفس، در هنگام کمون نفس در عقل فعال است (آنگاه که نفس انسان در عقل فعال کمون دارد و هنوز بدنی پدید نیامده است که نفس از سوی عقل فعال به آن افاضه شود)، در این صورت، نفس واقعاً آفریده و حادث نشده است.

برخی برای این باورند که نظریه فارابی که نفوس فردی را حادث به حدوث بدن می‌داند، نباید با نظریه جسمانیه الحدوث بودن نفس نزد ملا صدرا یکی دانسته شود؛ بلکه نفس، همان طور که ارسطو گفته است، صورت بدن (ولذا حادث به حدوث بدن) است (داوری اردکانی، ۱۳۶۲، ص ۸). در واقع، هنگامی که بدن در رحم مادر، مستعد دریافت نفس شود، نفس از سوی عقل فعال به بدن افاضه می‌شود.

اکنون پرسش آن است که آیا نفوس در عقل فعال به نحو قدیم موجود هستند و به همان صورت که در آنجا هستند به بدن‌ها تعلق می‌گیرند یا آنگاه که بدن‌ها مستعد دریافت نفس شوند، نفوس در عقل فعال حادث می‌شوند و به بدن‌ها تعلق می‌گیرند؟ فلاسفه اسلامی متأخر (صدرائیان)، قائل به حدوث جسمانی نفس

هستند؛ اگرچه نفس از نگاه آنان، هیچ‌گاه نتیجه ترکیبات مادی نیست. به نظر می‌رسد، فارابی دست‌کم بستر طرح چنین دیدگاهی (جسمانیه الحدوث بودن نفس) را فراهم کرده است (داوری اردکانی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۱)؛ با این حال این احتمال نیز وجود دارد که فارابی همانند متأخران، معتقد به حدوث جسمانی نفس بوده است و اینکه نفس از عالم بالا آمده است، منافاتی با حدوث جسمانی آن ندارد؛ چراکه نفس در هر حال (هم نزد فارابی و هم نزد ملاصدرا) نتیجه ترکیبات مادی نیست؛ بلکه نفس حادث به حدوث جسمانی، یک امر مجرد است یا به مرتبه تجرد می‌رسد (داوری اردکانی، ۱۳۷۴، ص ۵۸-۵۷).

نتیجه آنکه نفس نزد فارابی، آنگاه که بدن انسان در رحم مستعد دریافت آن باشد، در عقل فعال حادث می‌شود و به بدن تعلق می‌گیرد. این بیان، معادل با حدوث جسمانی نفس، به معنای صدراپی آن، نیست و اگر به همان معنا باشد، نظریه حدوث جسمانی نفس نزد ملاصدرا، برخلاف مدعای وی، نوآورانه نخواهد بود؛ لذا نهایتاً شاید بتوان دیدگاه فارابی را زمینه‌ساز طرح چنین نظریه‌ای از سوی ملاصدرا قلمداد کرد.



❁ نتیجه‌گیری

آراء فارابی در هستی، چیستی و ویژگی‌های نفس انسان و قوای آن از نظر گذشت و برخی دیدگاه‌ها در این باره مورد بررسی و سنجش قرار گرفت. او در بسیاری از مباحث نفس‌شناسی فلسفی خویش، اگرچه از دیدگاه‌های فلاسفه یونانی به‌ویژه ارسطو استفاده کرده است؛ ولی با نظر به مبانی اسلامی به این موضوع پرداخته و ابداعات مهمی را به منصفه ظهور رسانده است. از این جهت بر فلاسفه اسلامی خصوصاً ابن سینا کاملاً تأثیرگذار بوده و آراء وی در این عرصه همواره مدنظر آنان قرار داشته است. اهم ابداعات فارابی در نفس‌شناسی فلسفی، در مقایسه با دیدگاه‌های ارسطو، به شرح زیر هستند:

۱. فارابی نفس انسان را صراحتاً امری مجرد می‌داند؛ حال آنکه دیدگاه ارسطو در باب تجرد یا عدم تجرد نفس همچنان مبهم است. ارسطو بدن و نفس را از سنخ «ماده» و «صورت» می‌داند که مجموعاً یک واقعیت واحد برای تشکیل «انسان» می‌شود (هرچند او جزئی از نفس که به مرتبه عقل بالفعل رسیده است را مجرد و مفارق از ماده لحاظ می‌کند).

۲. از نگاه فارابی، کل نفس انسان باقی می‌ماند؛ درحالی‌که نزد ارسطو صرفاً جزئی از نفس که به مرتبه عقل بالفعل نائل شده است، باقیست؛ زیرا بدن و نفس به مثابه ماده و صورت، همواره ملازم یکدیگرند و هیچ‌یک بدون دیگری، نه حدوث می‌یابد و نه باقی می‌ماند.

۳. فارابی «نفس در مرتبه انسانی» را فصل حقیقی انسان می‌داند؛ حال آنکه بنابه قول مشهور، ارسطو «نطق» را فصل انسان دانسته است.

۴. از نگاه فارابی، نفس و بدن به‌نحو کامل از یکدیگر «متمایز» هستند؛ حال آنکه چنین تمایزی نزد ارسطو مطرح نیست؛ چراکه نفس را صورت بدن می‌داند و ترکیب این دو را به مثابه «واقعیتی واحد» به نام انسان لحاظ می‌کند.

۵. فارابی تجرد نفس را از طریق دلایل عقلی جدیدتری، نسبت به ارسطو، اثبات می‌کند (اشاره شد که دیدگاه ارسطو در باب تجرد نفس همچنان مبهم است).

۶. فارابی عقل فعال را علت فاعلی ایجاد نفس انسان می‌داند؛ درحالی‌که عقل فعال به عنوان امری که مولود نظام فیضان و صدور به سبک نوافلاطونی است، برای ارسطو موضوعیتی ندارد و اینکه او اساساً عقل فعال را امری بیرون از نفس انسانی لحاظ کرده باشد، چندان مشخص نیست.

گذشته از موارد فوق، فارابی در مسائل دیگری از قبیل نقش محوری نفس در معرفت، اقسام و تعداد قوای نفس انسانی، و رابطه قوای نفس با فضیلت و سعادت نیز نوآوری‌هایی نسبت به ارسطو دارد که در جای خود قابل فحوص و بررسی است.



❁ پی‌نوشت

۱. دراین باره، ارسطو واژه «انتله‌خیا» (Entelekhia) را به‌کار برده است (Aristotle, 1991b, 22). فارابی با وساطت اسکندر افرویدیسی این واژه را معادل «کمال» در نظر گرفته است؛ اما در زبان انگلیسی عمدتاً آن را معادل «Actuality» لحاظ کرده‌اند که به معنای «فعلیت» است (ویسنوسکی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۴۷-۴۵). (درباره سایر اجزای تعریف نفس، فراوان بحث شده و نیازی به توضیح بیشتر نیست.)

۲. بحث از نفوس فلکی، مبتنی بر اصول موضوعه هیئت قدیم است که امروزه تا حد بسیار زیادی از اعتبار علمی ساقط شده است. اما از آنجاکه فارابی در نفس‌شناسی خویش به این مبحث پرداخته، در نوشتار حاضر متعرض آن شدیم.

۳. جستجوهای نگارنده نشان می‌دهد که فارابی در آثار خویش به نفس نباتی چندان نپرداخته است.

۴. جوهر یا «اوسیا» (Ousia) در فلسفه ارسطو، به معانی و دلالت‌های مختلفی به‌کار رفته است. از دید او، مصداق جوهر، بر سه قسم است: جوهر محسوس و فناپذیر (مانند گیاهان و جانوران)، جوهر محسوس و فناپذیر (مانند افلاک و اجرام آسمانی) و جوهر نامحسوس، مفارق و سرمدی (مانند جزء عاقله بالفعل از نفس انسان و محرك نامتحرک اولی یا علت نهایی حرکت همه اشیا). اقسام اول و دوم، موضوع دانش طبیعی هستند؛ چه معروض حرکت می‌باشند. اما قسم سوم، موضوع دانش دیگری است (دانش الهی یا فلسفه اولی) (Aristotle, 1991a, 169). قسم سوم، برترین قسم جوهر است و همین قسم، جوهر در غایی‌ترین معنای آن می‌باشد. فارابی تحت تأثیر ارسطو، نفس را از سنخ جوهر دانسته است.

۵. از آنجاکه فارابی - همانند ارسطو - نفس انسان را صورت بدن می‌داند، وجود نفس پیش از بدن رانفی می‌کند. با این حال، وی - همانند افلاطون - بقای نفس بعد از مرگ بدن را تصدیق می‌کند؛ درحالی‌که ارسطو نه کل نفس، بلکه صرفاً یک جزء از نفس که به مرتبه «عقل بالفعل» رسیده را مجرد و مفارق از ماده می‌داند و فقط بقای همین جزء را پس از مرگ بدن می‌پذیرد (Aristotle, 1991b, 54). بنابراین، دیدگاه فارابی را می‌توان تلفیقی از نظرات ارسطو و افلاطون دانست. همچنین پذیرش بقای نفس انسان، بر مبنای تعالیم اسلامی کاملاً لازم است و فارابی به عنوان یک فیلسوف اسلامی طبعاً به این نکته التزام داشته است.

۶. ارسطو نفس انسان را صورت بدن معرفی می‌کند و نکات قابل توجهی در این باره بیان می‌کند؛ ر.ک: Aristotle, 1991b, 21-22.

۷. برخی از محققان معتقدند که فارابی در این عبارت صرفاً به بدن انسان پرداخته و همین بدن را به دو قسم پیدا و پنهان تقسیم نموده است که پیدای آن همان بدن و اعضای آن است و حس، بیرون آن را و تشریح، درون آن را

می‌شناسد و پنهان آن قوای نفس است که آنها هم منبث (پراکنده) در جسم هستند و دارای موضعی در جسم می‌باشند؛ زیرا برای تدبیر آن به وجود آمده‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۲۰۸-۲۰۷).

۸. در ماده واحد، اعداد جمع نمی‌شوند.

۹. فلاسفه اسلامی، عالم امر که مربوط به مجردات است را در مقابل عالم خلق که مربوط به ماده و جسم است، قرار می‌دهند و برای نفس، شأن «امری» قائلند. فارابی در رساله «دعاء عظیم» که مجموعه‌ای از نیایش‌های اوست، از جهان عناصر (عالم خلق) تعبیر به زندان نفس ناطقه نموده است (فارابی، ۲۰۰۱م، ص ۹۱). لذا از دید او، نفس، جوهری است ملکوتی (مربوط به عالم امر) که با عالم اجرام و جهان عناصر (عالم خلق)، برحسب جوهر ذات خویش بیگانه است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ص ۲۹).

۱۰. به نظر فارابی، جسم حتی نمی‌تواند «علت فاعلی» یک جسم دیگر باشد؛ چه رسد به اینکه بتواند علت فاعلی نفس و عقل باشد.

۱۱. عقل فعال به مثابه واهب الصور نمی‌تواند درون جوهر انسان باشد و لذا عقل مفارقی است که در عالم مجردات تحقق دارد. پس فارابی با تفسیری از ارسطو که عقل فعال را درون جوهر انسان می‌داند، مخالف است. توضیح اینکه، ارسطو عقل را بر دو قسم می‌داند: عقل فاعل و عقل منفعل. او درباره عقل فاعل می‌نویسد: «آن، به این معنا، مفارق (Choristos) و ناممکن [فاقد قوه] (Apathis) و غیرمخالط [نامیخته با ماده] (Amigis) است؛ زیرا آن در طبیعت ذاتی اش فعلیت است (چون همواره عامل بالفعل، شریف‌تر از عامل بالقوه است و نیروی مبدئی [علت]، شریف‌تر از ماده است)» و سپس می‌افزاید: «عقل به معنای فوق، نامیرا و ابدی است... درحالی که [عقل] منفعل، تباه شدنی است» (Aristotle, 1991b, 54). ارسطو عقل به این معنا را عقل «فاعل» می‌خواند، نه عقل «فعال». ظاهراً تعبیر «عقل فعال» (Nous poetikos)، مربوط به شارحان ارسطو است. اما گفتار ارسطو درباره عقل فاعل، با دشواری‌ها و ابهام‌هایی همراه است. لذا شارحان وی به دو دسته تقسیم شدند: یک دسته بر این باور بودند که ارسطو معتقد بوده که عقل فعال، ملکه‌ای از ملکات نفس انسانی نیست؛ بلکه مفارق از آن است و این شرح اسکندر افروдіسی است. دسته دیگر بر این باور بودند که ارسطو معتقد بوده که عقل فعال، ملکه‌ای از ملکات نفس انسانی است و این شرح ثامسطیوس است (نصری نادر، ۱۴۰۵ق، ص ۳۴). در واقع، این اسکندر افروдіسی است که کارکردی کیهان‌شناختی را برای عقل فعال در نظر می‌گیرد؛ کارکردی که در یک الگوی نوافلاطونی به عنوان هم مُحَرِّكِ عَالَمِ تَحْتَ الْقَمَرِ و هم واهب الصور، مورد پذیرش فارابی و ابن سینا قرار می‌گیرد (Fakhry, 2002, 75). لذا فارابی و به تبع او ابن سینا، با تفسیر اسکندر افروдіسی - که به مشرب نوافلاطونی نزدیک است - موافق‌اند؛ ولی مثلاً ابن رشد با تفسیر ثامسطیوس موافق است.

۱۲. ملاحظه خواهد شد که فارابی تصریح می‌کند که ادراک همانا فعل نفس (به مثابه یک جوهر مجرد، واحد و

بسیط) است، درحالی‌که قوا و آلات نفس هردو مُعد در کسب معرفت هستند. درست است که قوای نفس با خود نفس وحدت دارند؛ لیکن این قوا به هر حال فرع بر خود نفس هستند و لذا ادراک را باید به اصل و مبدأ این قوا (خود نفس) نسبت داد. البته نفس برای وصول به ادراک، آلاتی را استخدام می‌کند که در بدن قرار دارند. ۱۳. این حواس ظاهری، «قوای ادراک حسی هستند؛ اما هرکدام دارای «آلت» یا ابزاری مخصوص به خود در بدن نیز هستند که عبارت‌اند از: چشم، گوش، بینی، زبان و پوست.

۱۴. منظور فارابی از مبادی و معارف اولی، اصول اولیه‌ای هستند که از سوی عقل فعال به عقل انسان افزوده شده‌اند. اینها اصولی بدیهی هستند که مبنای معرفت انسان را تشکیل می‌دهند و انسان معرفت را با آنها آغاز نموده است. سپس به ادراک معقولات ثانوی (نظری) می‌پردازد. نمونه‌ای بنیادین از مبادی و معارف اولی، اولیات و فطریات مشهور نزد منطق‌یون است (فارابی، ۱۹۹۶م، الف، ص ۲۸-۲۷).

۱۵. در دفاع از فارابی شاید بتوان گفت که وجود ماده، مقرون به صورت جسمانی (نباتی یا حیوانی) است؛ ولی صورت انسانی که همان جوهر نفسانی انسان است، هویتی مستقل دارد که در مراتب عالیه آن، ماده و بدن او را همراهی نمی‌کند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

❁ منابع و مآخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلام حسین، (۱۳۷۷)، نیایش فیلسوف (مجموعه مقالات)، چاپ اول، بی جا: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲. اکبری، فتحعلی، (۱۳۹۰)، فلسفه مشاء به ضمیمه اشتراک نظر فارابی و ابن سینا، چاپ اول، آبادان: نشر پرسش.
۳. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۵)، **نصوص الحکم بر فصوص الحکم**، چاپ اول، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۴. خوانساری، محمد، (۱۳۸۶)، **منطق صوری**، ج ۱، تهران: انتشارات آگاه.
۵. داودی، علی مراد، (۱۳۸۷)، **عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا**، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
۶. داوری اردکانی، رضا، (۱۳۷۴)، **فارابی**، چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو.
۷. _____ (۱۳۶۲)، **فارابی مؤسس فلسفه اسلامی**، چاپ سوم، تهران: مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
۸. _____ (۱۳۸۹)، **ما و تاریخ فلسفه اسلامی**، چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. فارابی، ابونصر، (۱۹۹۶م، الف)، **احصاء العلوم**، مقدمه و شرح: علی بوملحم، چاپ اول، بیروت: مکتبه الهلال.
۱۰. _____ (۱۹۹۵م)، **آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها**، مقدمه و شرح و تعلیق از علی بوملحم، چاپ اول، بیروت: مکتبه الهلال.
۱۱. _____ (۲۰۰۸م، الف)، **التجريد على رسالة الدعاوى القلبية**، رسائل فارابی، تحقیق موفق فوزی الجبر، چاپ دوم، دمشق: الینابیع.
۱۲. _____ (۱۹۹۶م، ب)، **السیاسة المدنیة**، تحقیق و شرح از علی بوملحم، چاپ اول، بیروت: مکتبه الهلال.
۱۳. _____ (۱۳۷۱)، **جوابات لمسائل سئل عنها**، در: **أربع رسائل فلسفیة**، تحقیق و تقدیم و تعلیق جعفر آل یاسین، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
۱۴. _____ (۲۰۰۱م)، **دعاء عظیم: کتاب الملة و نصوص أخرى**، تحقیق و تقدیم و تعلیق محسن مهدی، چاپ سوم، بیروت: دارالمشرق.
۱۵. _____ (۲۰۰۶م)، **رسالة فی السیاسة**، تقدیم و ضبط و تعلیق علی محمد إسیر، چاپ اول، دمشق: التکوین للتألیف و الترجمة و النشر.
۱۶. _____ (۱۹۶۶م)، **رسالة فی العلم الإلهی**، حقه و قدم له: عبدالرحمن بدوی، القاهرة: دار النهضة العربیة.
۱۷. _____ (۲۰۰۸م، ب)، **شرح رسالة زینون الکبیر الیونانی**، در: **رسائل فارابی**، تحقیق موفق فوزی الجبر، چاپ دوم، دمشق: الینابیع.
۱۸. _____ (۱۸۹۰م)، **عیون المسائل**، در: **الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل فارابیة**،

Die Philosophie Der Araber, Im IX. Und X. Jahrhundert N. Chr, Von Dr. Friedrich Dieterici, First Published, Leiden: Zwolfte Buch, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

۱۹. _____ (۱۴۰۵ق، الف)، **فصوص الحکم**، تحقیق از شیخ محمد حسن آل یاسین، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.
۲۰. _____ (۱۴۰۵ق، ب)، **فصول متزعه**، تحقیق و تصحیح و تعلیق: فوزی نجار، چاپ دوم، تهران: المكتبة الزهراء عا سا عا.
۲۱. _____ (۲۰۰۸م، ج)، **فی اثبات المفارقات**، در: رسائل فارابی، تحقیق: موفق فوزی الجبر، چاپ دوم، دمشق: دارالینابیع.
۲۲. _____ (۱۹۸۳م)، **فی أعضاء الحيوان و أفعالها و قواها**، در: رسائل فلسفية للكندي و فارابی و ابن باجه و ابن عدی، حققها و قدم لها: عبدالرحمن بدوی، طبع ۳، بی جا: دار الأندلس للطباعة و النشر.
۲۳. _____ (۲۰۰۸م، د)، **فی التعليقات**، در: رسائل فارابی، تحقیق: موفق فوزی الجبر، چاپ دوم، دمشق: دارالینابیع.
۲۴. نصری نادر، البیر، (۱۴۰۵ق)، **مقدمه و تعلیق الجمع بین رأی الحکیمین**، چاپ دوم، تهران: انتشارات الزهراء.
۲۵. ویسنوسکی، روبرت، (۱۳۸۹)، **متافیزیک ابن سینا**، ترجمه مهدی نجفی افرا، چاپ اول، تهران: انتشارات علم.
26. Aristotle (1991a), **Metaphysics**, Translated by W. D. Ross, in: The Complete Works of Aristotle, Edited by Jonathan Barnes, Vol.2, Fourth Printing, Princeton: Princeton University Press.
27. _____ (1991b), On the Soul, Translated by J. A. Smith, in: The Complete Works of Aristotle, Edited by Jonathan Barnes, Vol.1, Fourth Printing, Princeton: Princeton University Press.
28. Fakhry, Majid (2002), **Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism- His Life, Works, and Influence**, First published, Oxford: One World Publications.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



Journal of The Islamic Wisdom Teachings
Vol.2, No.2, spring and summer 2024
ISSN: 3041-9549 | EISSN: 3060-5764

Research Article

An Analytical Review of Al-Farabi's Innovations in Philosophical Psychology

Mehdi Abbasi Zadeh¹ 



Abstract

The existence, nature, and characteristics of the human soul have long preoccupied the minds of philosophers, and their reflections have led to the development of an important discipline known as psychology or philosophical psychology. In the meantime, Al-Farabi is one of the first Islamic philosophers who has innovatively addressed the issue of the human soul and its faculties. In his psychology, Al-Farabi delves into significant topics such as the definition, types, identity, and survival of the soul, the embodiment of the soul, the relationship and distinction between the soul and the body, the proof of the existence, simplicity and immateriality of the soul, the mode of formation of the soul, the central role of the soul in knowledge, the definition of the faculties of the soul and their relationship to the soul and to each other, the types of faculties of the soul and the mode of their formation, the relationship of the faculties of the soul to virtue and happiness, and so on. An epistemological point of note is that Al-Farabi considers the soul to be the knowing subject and the axis of knowledge, and the faculties of the soul and its instruments merely as means of acquiring knowledge. This paper aims to re-read Al-Farabi's theories in this important and foundational field using a library-based method and a descriptive-analytical approach, to enumerate his most important innovations in relation to Aristotle's views in this field, and to examine and evaluate some of the views in this field.

Keywords: Al-Farabi, Aristotle, Soul, Faculties of the Soul, Knowledge.

*Received date: 2021/11/16

Accepted date: 2023/ 11/09

1. Associate professor, Department of Epistemology, Tehran Institute of Islamic Culture and Thought (corresponding author)

mehr_1777@yahoo.com