

در این فصل به کلیاتی از فلسفه و ارتباط آن با روان‌شناسی اشاره می‌کنیم و در فصول بعد به طور دقیق‌تر و کامل‌تر به بررسی فلسفه روان‌شناسی و روان‌شناسی فلسفی می‌پردازیم.

تاریخ روان‌شناسی را می‌توان به دو دوره اصلی تقسیم کرد:

دوره اول از زمان فلسفه یونان باستان تا پایان قرون وسطی؛ یعنی در یک فاصله زمانی بیش از دو هزار سال که در طی آن، موضوع اصلی روان‌شناسی، ماهیت روح و جان انسان و تلاش برای شناسایی آن با روش‌های فلسفی بود. این دوره به «عصر روان‌شناسی مابعدالطبیعی یا ماقبل علمی» موسوم است و مکاتب سنتی و عمدتاً فلسفی-روان‌شناختی، به جدایی مطلق «نفس» و «بدن» باور داشتند. روان‌شناسی ماقبل علمی، بیش از حد فلسفی بود و مسئله مورد علاقه‌اش شناسایی حیات ذهنی بشر با روش‌های فلسفی بود.

دوره دوم از عصر دکارت به بعد شروع می‌شود. دکارت توجه خود را از روح به ذهن و فرآیندهای ذهنی معطوف ساخت و پس از وی، ذهن در کانون توجه قرار گرفت و مجادله بر سر رابطه نفس و بدن با عناوین گوناگون در میان فلاسفه و روان‌شناسان شدت یافت. اما در اثر واکنش نسبت به فلسفه دکارت، «فلسفه تجربی» و نظام‌های وابسته به آن به وجود آمدند و به سرعت تحلیل تجربی ذهن جای بررسی عقلانی آن را گرفت و روان‌شناسی، جنبه تجربی یافت. بدین‌سان، روان‌شناسی نوین که در ابتدا بیش از حد فلسفی بود، به تدریج از فلسفه فاصله گرفت و جنبه علمی‌تری یافت؛ گرچه در ابتدا، ذهن‌گرایی مکتب حاکم بر تفکرات روان‌شناختی بود و روان‌شناسان، انسان را ترکیبی از بدن و ذهن در نظر می‌گرفتند و هوشیاری را معادل ذهن دانسته، روان‌شناسی را علم مطالعه هوشیاری و ذهن تعریف می‌نمودند، اما تحت تأثیر جو علمی حاکم بر قرن نوزدهم، مطالعه ذهن و هوشیاری که در کانون و متن روان‌شناسی قرار داشت، برای مدتی از روان‌شناسی حذف گردید و بیشتر به جنبه‌های رفتاری انسان توجه شد. در فلسفه اسلامی نیز از قدیم‌الایام در بخشی تحت عنوان «علم النفس»، به مسائل روان‌شناختی می‌پرداخته‌اند. در علم النفس، علاوه بر مباحث فیزیولوژیک و حواس ظاهری، به امور مربوط به بُعد انسانی نیز توجه بسیاری شده است.

عوامل مؤثر در شکل‌گیری روان‌شناسی علمی

حدود دو قرن قبل از تشکیل روان‌شناسی جدید، نظریات علمی تازه‌ای عرضه شده و اکتشافات و اختراعات عظیمی تحقق یافته بودند که در تکوین اندیشه و جهت‌گیری علمی و فلسفی دانشمندان و در تغییر و تحولات علوم گوناگون تأثیرات مستقیمی بر جای گذاشته و بر شکل‌گیری و نگرش و جهت‌گیری روان‌شناسی نیز تأثیر بسزایی داشته‌اند. نظریه‌های «تجربه‌گرایی»، «اثبات‌گرایی» و «ماده‌گرایی»، از جمله جریان‌های فکری عمده‌ای هستند که بر حرکت روان‌شناسی علمی تأثیر داشته‌اند. مکتب «تجربه‌گرایی»، گرایشی مهم نسبت به روان‌شناسی ایجاد کرد و آغازگر تحوّل ریشه‌ای در تفکر روان‌شناختی گردید؛ به گونه‌ای که از جمله عوامل مؤثر در جدا شدن روان‌شناسی از فلسفه و استقرار آن به صورت علمی مستقل به حساب می‌آید. روان‌شناسی تحت تأثیر تجربه‌گرایی به آزمایشگری نزدیک شد و شیوه جدیدی در مطالعات روان‌شناختی را که به «حس‌گرایی» منتهی شد، به همراه داشت. بدین‌سان، از آن‌رو که ذهن، قابل تجربه حسی و اندازه‌گیری آزمایشگاهی نیست، از مطالعات روان‌شناسانه حذف شد. تجربه‌گرایان ذهن را چیزی جز همان تراکم تدریجی تجربه‌های حسی نمی‌دانند. بنابر نظریات «فلسفه اثبات‌گرایی»، صرفاً واقعیت‌هایی که قابل مشاهده باشند، پذیرفته می‌شوند و در نتیجه، متافیزیک انکار می‌گردد. «اثبات‌گرایی» مدعی بود هرچه را نتوان به کمک حواس بدان دست یافت، غیرقابل شناخت است. در نتیجه، اثبات‌گرایی تمامی فلسفه مابعدالطبیعه را اساساً رد کرد و موجب تقویت گرایش‌های ضد «ذهن‌گرایی» و «درون‌گرایی» در روان‌شناسی گردید و زمینه‌های ایجاد روان‌شناسی رفتارگرایی را فراهم نمود. اعتقاد به فلسفه مکانیسمی و ماشین‌گرایی، تعیین‌کننده خط‌مشی حرکت روان‌شناسی در قرن نوزدهم و پس از آن بوده است. از آنجاکه همه جهان شبیه ماشین است، یعنی منظم، قابل پیش‌بینی، مشاهده و اندازه‌گیری می‌باشد، بنابراین همه چیز، حتی انسان را می‌توان در قالب مفاهیم فیزیک توصیف کرد و در پرتوی ویژگی‌های فیزیکی بررسی نمود.

براین اساس، روان‌شناسی برای اعلام استقلالش از فلسفه و رسیدن به یک نظام علمی، مجبور بود روش‌ها، شیوه‌ها و ابزاری بیابد که در عین تناسب با موضوع روان‌شناسی، بر معیارهای علم نوین نیز منطبق باشند. بدین‌روی، روان‌شناسان در ابتدا با به کار بستن درون‌نگری، نشان دادند که می‌توانند از این روش به سود روان‌شناسی استفاده نمایند، اما با پیشرفت روان‌شناسی و جهت‌گیری‌های تازه آن و شناخته شدن کاستی‌های درون‌نگری، فاصله گرفتن از روش درون‌نگری شروع شد و استفاده از آن محدود گردید و به روش‌های ملموس‌تر، اعتماد بیش‌تری پیدا شد.

ازسوی دیگر، نظریه «تکامل» داروین این نظر را مطرح ساخت که انسان اساساً تفاوتی با حیوان ندارد و این نظریه به تدریج کل روان‌شناسی را تحت الشعاع قرار داد و روان‌شناسی در واقع به صورت بخشی از مطالعه زیست‌شناختی موجودات زنده درآمد. همچنین، این اعتقاد به وجود آمد که انسان را باید به منزله یک «ارگانیسم» مطالعه کرد. این عقیده هم به سهم خود، به بی‌اهمیت جلوه دادن هوشیاری و ذهن کمک نمود و به گفته مک دوگال، «تکامل» تأثیر بسزایی

در تأسیس روان‌شناسی بدون روح داشته است.

بدین‌سان، آنچه برای ایجاد علم جدید لازم بود، فراهم شد و تنها عینیت بخشیدن به نظریه‌ها موردنیاز بود که زمینه این کار با رشد روش آزمایشگاهی، به‌ویژه در فیزیولوژی فراهم گردید. فیزیولوژی، مکانیسم‌های فیزیولوژیک و زیربنای پدیده‌های ذهنی را در آزمایشگاه مورد تحقیق قرار می‌داد. در نهایت، با ظهور روان‌شناسی آزمایشگاهی و فیزیولوژیک، روان‌شناسی علمی به دست دانشمندانی همانند وونت در سال ۱۸۷۹ به عنوان رشته‌ای جدید شکل گرفت.

ویلهلم وونت علاوه بر فلسفه، استاد فیزیولوژی و آشنا به «روش‌شناسی علمی» نیز بود. وی سرسختانه به رابطه دوجانبه بین فلسفه و روان‌شناسی اصرار می‌ورزید و معتقد بود روان‌شناسی باید در تماس نزدیک با فلسفه پرورنده شود و به‌رغم اشتیاقش به آزمایش، عقیده داشت که تنها آن دسته از پدیده‌های ذهنی را که آمادگی پذیرش مستقیم تأثیر فیزیکی دارند، می‌توان مورد آزمایش قرار داد و تحقیق در فرآیندهای عالی ذهنی مانند تفکر و اراده، نیازمند استفاده از روش‌های دیگر می‌باشد. اما پس از مدتی نه‌چندان طولانی، دیوار بین جسم و ذهن فرو ریخت و روان‌شناسی در حدود سال ۱۹۳۰ رسماً به جرگه علوم تجربی پیوست.

رابطه روان‌شناسی با فلسفه

به‌درستی، فلسفه از دیرباز خود را متولی روان‌شناسی می‌دانسته است؛ زیرا کاوش‌های روان‌شناختی هم‌زمان با طلوع فلسفه آغاز گردیدند و تفکر روان‌شناختی بیش از ۲۴ قرن قبل، یعنی از دوران فلسفه یونان باستان تا اواخر قرن نوزدهم، بخشی از فلسفه به شمار می‌رفت و در بطن آن رشد یافت. در حقیقت، فیلسوفان بودند که به مباحث گوناگون درباره عملکردهای انسان در بخشی از فلسفه به نام «علم النفس» می‌پرداختند. بدین‌سان، روان‌شناسی تحت عنوان علم النفس، قرن‌های متمادی به عنوان یکی از شاخه‌های اصلی فلسفه در مراکز علمی جهان، به‌خصوص در ایران تدریس می‌شد و کمتر فیلسوف و متفکری را از زمان ارسطو تا ملاصدرا می‌توان یافت که به مباحث احساس، ادراک، تفکر و توانایی‌های ذهنی نپرداخته باشد. براین‌اساس، می‌توان گفت فلسفه در طول قرن‌ها، نظریه‌هایی را صورت‌بندی کرده است که مبنای فلسفی روان‌شناسی نوین را تشکیل می‌دهند. ازاین‌رو، شاید فیلسوفان شایسته عنوان «مبتکر علم روان‌شناسی» باشند؛ چراکه ایشان بی‌تردید برای اولین بار مباحث مربوط به مسائل بنیادی روان‌شناختی را مطرح نموده‌اند. ازاین‌رو، هر مکتب روان‌شناسی از طریق پیش‌فرض‌های پنهان و آشکاری که ریشه در تعالیم فلسفی داشته، تکامل یافته است و نظریه‌های روان‌شناختی اغلب تحت تأثیر اندیشه فلسفی گذشته یا معاصر می‌باشند. در اینجا، به برخی از این تأثیرات اشاره می‌شود. اگرچه ارسطو هرگز خردورزی و تعقل را نادیده نگرفت، اما نسبت به «مشاهده تجربی» نگرش مثبت داشت؛ به‌گونه‌ای که معتقد بود سرچشمه همه دانش‌ها «تجربه حسی» است. وی در تشریح دیدگاه تجربه‌گرایانه خود، قوانین «تداعی» را تدوین نمود و اصول تداعی‌اش بعدها، پایه‌های مکتب «تداعی‌گرایی» را تشکیل داد که شدیدترین و مستقیم‌ترین تأثیر را بر روان‌شناسی علمی گذاشت و هنوز هم بخش عمده‌ای از روان‌شناسی به حساب می‌آید. از جمله فیلسوفان دیگر، دکارت می‌باشد که فلسفه‌اش بر نسل‌های بعدی تأثیری عمیق و گسترده داشته و به روان‌شناسی خدمت‌های زیادی کرده است. دکارت با مقایسه بدن انسان با ماشین، راه را برای مطالعه علمی انسان هموار کرد. او فیزیولوژیست‌ها را واداشت تا روش کالبدشکافی را به‌منظور بهتر شناختن ماشین بدن، به کار گیرند و از آن‌رو که می‌پنداشت انسان و حیوان از نظر فیزیولوژیکی شبیه هستند، مطالعه حیوانات برای شناخت انسان، از احترام ویژه‌ای برخوردار شد. ازاین‌رو، راه را برای «روان‌شناسی فیزیولوژیک» و «روان‌شناسی تطبیقی» هموار نمود.

توماس هابز با اعتقاد به این‌که تأثرات حسی، سرچشمه همه دانش‌ها هستند، مکتب تجربه‌گرایی را بازگشایی کرد و با این ادعا که رفتار انسان به‌وسیله میل‌ها یا بیزاری‌ها کنترل می‌شود، اندیشه جرمی بنتام را سامان بخشید که بگوید رفتار انسان تحت کنترل اصل لذت است؛ و این همان اندیشه‌ای است که به‌وسیله فروید و سایر روان‌شناسان تحلیلی به کار گرفته شد. ازسوی دیگر، می‌توان به کانت اشاره کرد. وی معتقد بود آنچه را ما به‌طور هوشیار تجربه می‌کنیم، هم تحت تأثیر تجربه حسی حاصل از جهان تجربی قرار دارد و هم متأثر از ذهن است که فطری می‌باشد و ازاین‌رو، فلسفه کانت را می‌توان پیشاهنگ «روان‌شناسی خبرپردازی» و علم شناختی دانست و در نهایت، می‌توان از جان لاک، فیلسوف تجربی انگلیسی، نام برد که موضع رفتارگرایان براساس نظریه وی استوار است.

بنابراین، کوشش‌هایی که در قرون گذشته توسط فیلسوفان در راه مطالعه انسان انجام شده بودند، زمینه را برای مطالعات گسترده درباره روان و رفتار فراهم ساختند و مکاتب روان‌شناسی یکی پس از دیگری در کمتر از دو قرن شکل گرفتند. اکنون می‌توان با برنتانو هم‌عقیده بود که می‌گفت روان‌شناسی، هم یک علم تجربی است و هم یک دانش غیرتجربی و غیرعینی. غیرعینی بودنش به این دلیل است که از پدیده‌های ذهنی و روابط آن‌ها بحث می‌کند و عینی بودنش به این خاطر است که درباره حالات روانی پژوهش می‌کند. براین‌اساس، می‌توان گفت هرچا در روان‌شناسی توجه به درک مبانی نظری و پدیده‌های روانی و روابط آن‌ها با بدن بیش‌تر باشد، به فلسفه نزدیک‌تر می‌شویم و هرچا به جهت‌گیری زیست‌شناختی و مبانی فیزیولوژی متمرکز شویم، به مباحث صرفاً روان‌شناسی نزدیک شده‌ایم. بنابراین، نمی‌توان روان‌شناسی را علمی کاملاً تجربی دانست؛ زیرا به گفته یونگ، اگر روان‌شناسی صرفاً

یکی از فعالیت‌های مغزی تلقی شود، ارزش ویژه و کیفیت ذاتی خود را بلافاصله از دست می‌دهد و حاصل عمل غدد داخلی و در ردیف یکی از شاخه‌های فیزیولوژی به شمار می‌رود و به بیان اریک فروم، روان‌شناسی به صورت علمی درمی‌آید که فاقد موضوع اصلی خویش، یعنی روح انسان است. بدین‌سان، روان‌شناسی خواه‌ناخواه باید با واقع‌بینی تمام، مسائل فلسفی مربوط به ذهن و روان را به عنوان اصل موضوعی، زیربنای حرکت خود قرار دهد و نباید پنداشت که می‌توان با نفی مسئله نفس و بدن، رابطه روان‌شناسی را از فلسفه گسست؛ چراکه این درست اقرار به ارتباط و تأثیر فلسفه در روان‌شناسی است. مسئله مشهور نفس و بدن و نوع ارتباط آن‌ها با یکدیگر از جمله مسائل فلسفی است که در نحوه نگرش روان‌شناختی مؤثر بوده و در مکاتب روان‌شناسی نیز مطرح شده است. مسئله‌ای که در بستر فلسفه رشد و گسترش یافته و با شیوه خاص فلسفی بررسی شده است و در تمام فرهنگ‌ها و ادیان و مذاهب مطرح بوده و مسئله‌ای انسانی و جهان‌شمول شده است. به نظر می‌رسد مسئله «ارتباط نفس و بدن» یا وحدت و کثرت آن‌ها، اولین و محکم‌ترین پیوند و اتصال میان فلسفه و روان‌شناسی را همواره برقرار کرده است.

امروزه تا حدی پذیرفته شده است که با مباحث صرفاً فلسفی و بدون در نظر گرفتن فعالیت‌های عصبی مغز و داده‌های روان‌شناسان، نمی‌توان رفتارهای انسان را توجیه و تبیین نمود و ازسوی دیگر، با تمرکز محض روی مکانیسم‌های عصبی و بدون توجه به یافته‌های فلسفی، نمی‌توان به ماهیت نفس و جان انسان و ارتباط نفس با بدن پی برد. ازاین‌رو، با توجه به تجربه‌های با ارزش به دست آمده، برخی روان‌شناسان و فیلسوفان نیاز دو جانبه به بحث درباره مسائل مورد علاقه مشترک را دریافته و بخشی را به نام «روان‌شناسی فلسفی» به وجود آورده‌اند که زمینه‌ای برای بحث در مورد مسائل نظری گوناگون روان‌شناسی از دیدگاه فلسفی فراهم آورده است. خلاصه اینکه اگرچه روان‌شناسی تحت تأثیر علم و روش‌شناسی علمی، خود را به ظاهر از قید وابستگی‌های فلسفی رها ساخته و به صورت علمی مستقل و از خانواده علوم تجربی درآمده است، اما این دو تنها اسماً از هم جدا شده‌اند و نشانه‌های فراوانی در دست است که یک دوستی خوب برای هر دو طرف بسیار سودمند خواهد بود؛ زیرا نتایج تحقیقات روان‌شناسان سبب تکمیل دیدگاه‌های فلسفی در مورد نفس و بدن می‌شود و یافته‌های فلسفی کمک بزرگی به حل مسائل بنیادی روان‌شناسی می‌نماید.

روش‌شناسی

روان‌شناسی حکیمان مسلمان که از آن به علم النفس تعبیر می‌شود، یکی از شاخه‌های فلسفه اسلامی است. بنابراین فیلسوفان مسلمان همان روش حل مسائل فلسفی را برای بررسی و حل مسائل مربوط به نفس و روان نیز به کار برده‌اند. فیلسوفان مسلمان بیش از همه بر روش عقلی تکیه کرده و در مواردی نیز از روش تجربی بهره جسته‌اند؛ زیرا با مراجعه به متون فلسفی مانند «الإشارات و التنبیها» در کنار استدلال عقلی، به روش‌های تجربی رایج در آن زمان نیز استناد شده است. در ادامه، به بررسی چهار روش فلاسفه اسلامی برای شناخت انسان می‌پردازیم:

● روش عقلی

برخی از حکمای اسلامی برای بررسی مسائل حکمت، تنها به مباحث مفهومی و استفاده از برهان‌های عقلی و قیاسی بسنده می‌کنند. آنان در هر مسئله‌ای از مسائل حکمت، نخست به توضیح مفاهیم این مسئله می‌پردازند و در ادامه با استفاده از استدلال‌های قیاسی مشتمل بر مقدمات یقینی، تلاش می‌کنند تا موضع خود را نسبت به هر مسئله به صورت نفی یا اثبات، معین سازند. این دسته از حکیمان در سنت حکمت اسلامی با نام «مُتَنَائِن» شناخته می‌شوند. برای فهم بیشتر این روش، به این مثال توجه کنید: میثم و سلمان برای سفری یک هفته‌ای منزل خود را ترک می‌کنند. در روز سوم سفر، میثم رو به سلمان می‌کند و از او می‌پرسد: «آیا هنگام ترک منزل برای ماهی‌های درون حوض حیاط، غذا ریخته‌ای؟» سلمان پاسخ می‌دهد: «آه! هنگام ترک منزل آب حوض را خالی کردم و متأسفانه اصلاً به یاد ماهی‌ها نبودم!» میثم نیز در واکنش به این گفته سلمان می‌گوید: «پس ماهی‌ها تا حالا مرده‌اند!» در واقع میثم در این سخن خود یک استدلال عقلی به کار برده است. استدلال او این‌گونه است: «(۱) ماهی موجود زنده‌ای است که بدون آب زنده نخواهد ماند. (۲) درون حوض موجودات زنده‌ای وجود داشتند که بدون آب زنده نمی‌ماندند. (۳) موجودات زنده درون حوض ماهی هستند. (۴) چند روز حوض خانه بدون آب بوده است. (۵) چند روز ماهی‌های درون حوض بدون آب بوده‌اند. (۶) ماهی‌های درون حوض زنده نخواهند ماند.» همان‌گونه که می‌بینید، در واقع میثم با چینش چند مقدمه که البته برخی از آن‌ها از مشاهدات حسی به دست آمده است و براساس شیوه استدلال عقلی، به این نتیجه رسید که ماهی‌های درون حوض زنده نخواهند ماند.

● روش اشراقی

برخی دیگر از حکیمان برای حل مسائل فلسفی به روش شهودی تکیه می‌کنند. روش شهودی روشی است که در آن به صورت مستقیم و بدون واسطه هرگونه مفهوم و صورت ذهنی استدلال و استنتاج، می‌توان به واقعیت دست یافت. به کارگیری این روش به مقدماتی نیاز دارد؛ مانند تزکیه نفس. این دسته از فیلسوفان هر چند روش عقلی را رد نمی‌کنند و گاهی آن را ضروری نیز می‌دانند، ولی تلاش می‌کنند تا آنچه را که با استدلال عقلی می‌توان شناخت، از راه کشف و شهود و اشراق نیز بیابند. به تابش مستقیم نور خورشید «اشراق» گفته می‌شود. به نظر حکیمان اشراقی، حکیم با پاکسازی نفس خود، زمینه را فراهم می‌سازد تا علم که یک حقیقت قدسی است، از عالم بالا بر قلب او بتابد. در سنت حکمت اسلامی به این دسته از حکیمان، «اشراقیون» گفته می‌شود و یکی از بزرگان حکمت

اشراق، شهاب‌الدین شهروردی معروف به شیخ اشراق است. برای شناخت بیشتر نسبت به روش اشراقی به این مثال توجه کنید: «هرگاه شخصی با تهذیب نفس به مقامی برسد که بتواند باطن و صورت حقیقی افعال را مشاهده کند، مانند آنکه چهره واقعی سخن دروغ را با چشم دل ببیند، به معرفت اشراقی دست یافته است. این گونه شناخت و معرفت، بدون واسطه صورت و مفهوم ذهنی به دست می‌آید و آن را علم حضوری می‌نامند.»

● روش مُتعالیه

یکی از مکاتب حکمت اسلامی، مکتب حکمت متعالیه و صدرالمُتألهین (مُلا صدرا) مؤسس این مکتب است. او در حکمت متعالیه ضمن اذعان به معتبر بودن روش عقلی و برهانی، بر روش اشراقی نیز تأکید می‌کند. براساس این دیدگاه، آنچه از روش عقلی و روش اشراقی به دست می‌آید با هم هماهنگ است و محصول این دو روش، با آنچه از قرآن و روایات معتبر از ائمه معصومین به دست ما رسیده است، کاملاً هماهنگ و سازگار می‌باشد؛ بنابراین می‌توان گفت که صدرالمُتألهین با نزدیک کردن روش عقلی و شهودی و متحد کردن آن‌ها و همچنین ترکیب آن‌ها با وحی، حکمت متعالیه را تأسیس کرد.

● روش تجربی

به روشی گفته می‌شود که براساس مقدمات حسی و مشاهدات موارد متعدد جزئی بررسی می‌شود. در این روش، ما با بررسی موارد جزئی به یک حکم کلی می‌رسیم. برای مثال، با بررسی موارد زیادی که حرارت دادن به فلز موجب انبساط آن شده است، به این نتیجه می‌رسیم که حرارت باعث انبساط هر فلزی می‌شود. روش تحقیق در روان‌شناسی امروزی نیز، برخلاف گذشته که عقلی بود، براساس مشاهده و تجربه است. به همین دلیل، روان‌شناسان جدید برخلاف فلاسفه که به تعریف و اثبات نفس و قوای آن می‌پرداختند، به حالات روانی یا کیفیات نفسانی می‌پردازند. البته یک استثناء وجود دارد؛ ابن‌سینا در مباحث فلسفی روش علمی امروزی را نیز به کار می‌برد؛ بدین ترتیب که ابتدا از امور محسوس و مشهود آغاز می‌کرد و به تدریج، به امور نامحسوس و عقلی می‌رسید. روش‌های علمی مثل روش روان‌شناسی فیزیولوژیک و روش تحلیل روانی، توسط ابن‌سینا مورد استفاده قرار گرفته است. در نیمه دوم قرن نوزدهم، جان استوارت میل، روان‌شناسی را علمی مستقل و مبتنی بر مشاهده و آزمایش توصیف کرد. دو دانشمند آلمانی، وبر و فخنر نیز نشان دادند که می‌توان کیفیات روانی را به کمیت تبدیل کرد. تلاش‌های گالتون در انگلستان نیز در همین راستا بود و به‌طورکلی حرکت فیلسوفان آلمانی و انگلیسی و فرانسوی موجب شد تا دیدگاه‌های فلسفی، عقلی، شهودی و انتزاعی در روان‌شناسی رنگ ببازد و به تدریج، معیارهای تجربی همچون اندازه‌گیری و سنجش، در تعریف پدیده‌های ذهنی و احساسی جا باز کند. آگوست کنت به عنوان بنیان‌گذار اثبات‌گرایی برای مطالعه کنش‌های احساسی و عقلانی بر دو نوع مطالعه تأکید می‌ورزد؛ (۱) تعیین دقیق اوضاع ارگانیکی زیربنای آن کنش‌ها، (۲) مشاهده متوالی رفتار. اثبات‌گرایی، طبیعت انسانی را به **جنبه ارگانیکی و فیزیکی** آن فرو می‌کاهد و هیچ نوع احساس و شعور یا نظام مرتبط با زندگی درونی را نمی‌پذیرد.

براساس مطالبی که درباره روش حکیمان مسلمان بیان کردیم، می‌توان گفت درحالی‌که روان‌شناسان غربی کاملاً روش عقلی را کنار گذاشته و بر روش تجربی تأکید می‌کنند، حکیمان مسلمان از دو روش عقلی و تجربی استفاده کرده‌اند که شاهد آن استفاده از روش تجربی در توضیح شیوه عملکرد دستگاه بینایی است. بنابراین، می‌توان گفت که مهم‌ترین تفاوت علم النفس در سنت فلسفه اسلامی با روان‌شناسی جدید، تمایز آشکاری است که در روش‌شناسی آنان به چشم می‌خورد. نکته دیگر آنکه اگرچه در روش فلاسفه مسلمان نیز اختلافاتی به چشم می‌خورد، اما همگی عقل را مهم‌ترین ابزار شناخت انسان می‌دانند. همچنین، روش تحقیقی که در مباحث علم النفس به کار می‌رود، از نوع تحقیقات **پایه‌ای و نظری** است. تحقیقات بنیادی یا پایه‌ای از نوع تحقیقات نظری است که در آن محقق بدون داشتن هدف کاربردی خاص، صرفاً برای توسعه دانش به مطالعه می‌پردازد. اما تحقیقات کاربردی برای یافتن راه‌حلی درباره یک مشکل مهم در جامعه، یک سازمان صنعتی یا اداری انجام می‌شود. هدف اصلی تحقیقات توسعه‌ای نیز، نظریه‌پردازی یا آزمون نظریه نیست؛ بلکه توسعه محصولات یا فرآیندهای جدید، تهیه یا تدوین برنامه‌ها، طرح‌ها و امثال آن است. بنابراین، علم النفس به دلیل نظری بودن، جزو تحقیقات پایه قرار می‌گیرد.

معنا و مفهوم علم النفس و معرفت نفس

در متون و منابع مربوط به نفس و روان، اصطلاح «علم النفس» دو کاربرد متفاوت دارد. در کاربرد نخست و در زبان عربی معاصر، برای اشاره به علم روان‌شناسی به کار رفته است که در دو قرن اخیر شکل گرفته و گسترش یافته است. کاربرد دوم علم النفس، مجموع مباحث درباره نفس و روان است که عمده‌تاً با استفاده از روش عقلی و فلسفی بررسی می‌شود. این معنا از علم النفس، بخشی از مباحث عقلی و شاخه‌ای از شاخه‌های فلسفه محسوب می‌گردد. حکمت و فلسفه در ابتدا به دو بخش تقسیم می‌شود: حکمت نظری و حکمت عملی. حکمت نظری خود به سه بخش تقسیم می‌شود: الهیات، طبیعیات و ریاضیات. حکمت عملی نیز به سه بخش تقسیم می‌گردد: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن. این تقسیم از زمان ارسطو رواج داشته است و براساس آن، حکمای مشائی مسلمان نیز در بخش طبیعیات به مباحث مختلفی می‌پرداختند، از جمله فلک‌شناسی، عنصرشناسی، معدن‌شناسی، گیاه‌شناسی، حیوان‌شناسی و نفس. بنابراین طبق این نگرش، مباحث مربوط به نفس، زیرمجموعه علم طبیعیات قرار می‌گیرد؛ زیرا در نظر آنان نفس کمال جسم و صورت نوع طبیعی است. اما از نظر صدرالمُتألهین، بحث نفس در زمره مباحث الهیات قرار دارد، زیرا از نظر او و سایر حکمای حکمت متعالیه، حقیقت نفس اگرچه در ابتدا جسمانی

و طبیعی می‌باشد، ولی در نهایت موجودی مجرد و الهی است. در بین حکمای معاصر نیز علامه طباطبایی به نفس به منزله یک جوهر در ضمن مباحث ماهیت و در تقسیمات جوهر اشاره کرده است.

گفتیم که حکمت به دو بخش **نظری و عملی** تقسیم می‌شود. اکنون می‌افزاییم که غایت هر یک از این دو بخش، با غایت بخش دیگر تفاوت دارد. در حکمت نظری، غایت آن است که انسان حقایق موجود در جهان را بشناسد و از این راه موجودی شود مشابه نظام جهان خارج که در نفس او شکل گرفته باشد، اما در حکمت عملی غایت آن است که نفس انسان بر بدن مسلط و بدن پیرو و فرمانبردار نفس شود. اگر بدن پیرو نفس و تابع عقل شود، نفس، بدن را در راه رشد و استکمال قرار خواهد داد؛ بنابراین می‌توان گفت: «آشنایی با مسائل مربوط به نفس = انسان با بخشی از واقعیت و جهان خارجی آشنا می‌شود + به او کمک می‌کند تا از ابزار لازم برای رساندن نفس خود به سعادت استفاده کند.»

علم النفس از دو کلمه «علم» و «النفس» ترکیب شده است. بنابراین پی بردن به معنای آن مستلزم شناخت معنای این دو واژه خواهد بود که در ادامه به توضیح آن‌ها می‌پردازیم:

۱) علم: مراد از علم هرگونه آگاهی و شناخت نیست، بلکه مراد آن شناختی است که از راه تجربه به دست نیامده باشد. گاهی برای متمایز شدن این معنا از معنای تجربی علم النفس، صفت «فلسفی» را نیز به آن می‌افزایند و تعبیر «علم النفس فلسفی» را به کار می‌برند.

۲) نفس: در متون روان‌شناسی، چند اصطلاح به کار می‌رود که گرچه دقیقاً به یک معنا نیستند، اما معنای آن‌ها بسیار به هم نزدیک است. این اصطلاحات عبارت‌اند از: «نفس»، «روح» و «روان». در متون انگلیسی نیز از کلمات «mind» و «soul» برای اشاره به این معانی استفاده می‌شود. اصطلاح «نفس» بیشتر در متون فلسفی به کار می‌رود، درحالی‌که اصطلاح «روح» اغلب در متون دینی و روایی (روایت‌ها) به چشم می‌خورد و کلمه «روان» نیز که در ترجمه هر دو اصطلاح به کار می‌رود، در متون فارسی جدید استفاده می‌شود. در زبان انگلیسی، پیش‌تر از کلمه «soul» استفاده می‌شد، ولی پس از آنکه دکارت برای پی بردن به وجود نفس، راه آگاهی را مطرح کرد و رفته رفته بیشتر از کلمه «mind» که متضمن جوهر بودن نفس نیست، استفاده می‌شود (نفس اصل و اساس انسان نیست، بلکه نتیجه فعالیت جسم و وابسته به آن است).

اصطلاح نفس هر چند در ابتدا در متون و منابع حکمای یونان، مانند افلاطون و ارسطو به کار رفته است، اما در اصطلاح حکمای اسلامی، کمال حیاتی است که موجود زنده را از موجود غیرزنده جدا می‌کند. موجود زنده‌ای که واجد چنین کمالی شود، ویژگی‌هایی خواهد داشت از جمله رشد، تولیدمثل، تغذیه، نمو، دفاع از خود و تعقل. خلاصه آنکه در فلسفه اسلامی به چنین نیرویی نفس گفته می‌شود. تفاوت روح و نفس این است که اگر مبدأ حیات از این جهت که مادی نیست در نظر گرفته شود، کلمه «روح» برای آن به کار برده می‌شود و اگر مادی بودن یا نبودن آن مورد نظر نباشد، بلکه ارتباط آن کمال حیاتی با جسم مدنظر باشد، کلمه «نفس» را به کار می‌برند. به بیان دیگر، در کلمه نفس جنبه ارتباط داشتن با بدن نهفته است، درحالی‌که در کلمه روح، داشتن چنین ارتباطی لحاظ نشده است؛ به همین دلیل هنگام جدا شدن نفس از بدن، از آن به روح تعبیر می‌شود. بنابراین، در مجموع می‌توان گفت که مقصود از اصطلاح علم النفس، عبارت است از «شناختی عقلی که از راه استقرا و تجربه به دست نیامده باشد و موضوع آن نیز نیرویی در موجودات است که آن‌ها را به حفظ و بقای خود در برابر تهدیدات وامی‌دارد.»

میان علم النفس فلسفی و معرفت النفس تفاوت وجود دارد. این تفاوت به روش و شیوه شناخت نفس باز می‌گردد. اگر روشی که برای شناخت نفس برگزیده می‌شود، روشی عقلی باشد که تنها با استفاده از قیاس‌های یقینی به شناخت نفس می‌پردازد، به معرفت به دست آمده «علم النفس» گفته می‌شود و اگر روش به کار رفته برای شناخت نفس تنها از راه شهود و اشراق و علم مستقیم و بی‌واسطه باشد، به معرفت به دست آمده «معرفت نفس» گفته می‌شود. اصطلاح دیگری که در برخی از کتاب‌ها و منابع درباره نفس به چشم می‌خورد: «خودشناسی» است. منظور از خودشناسی شناختی است که هر فرد نسبت به نفس خود به دست می‌آورد تا این شناخت را مقدمه و ابزاری برای به کمال رساندن و پرورش کمالات اخلاقی نفس خود قرار دهد. بنابراین می‌توان گفت گرچه اصطلاح «خودشناسی» بیشتر در متون و منابع علم اخلاق به کار می‌رود، اما معنای آن با معنای معرفت نفس تفاوتی ندارد.

نفس در فلسفه اسلامی

تعریف فلاسفه مسلمان از نفس، تابع افلاطون و ارسطو (مخصوصاً کتاب النفس ارسطو) است. به همین دلیل بهتر است ابتدا با نظرات این دو فیلسوف آشنا شویم. براساس تعریف **افلاطون**، نفس عبارت است از «آنچه حیات موجود زنده به آن بستگی دارد.» مراد او از بستگی داشتن، به وجود آورنده است و منظور از حیات نیز نیرویی است که در جسم وجود دارد و زمینه‌ای می‌شود تا در برخی از موجودات، غذا خوردن و رشد کردن وجود داشته باشد و در برخی دیگر از موجودات، علم‌آموزی و قدرت وجود داشته باشد. همان‌گونه که از سخن افلاطون درباره چیستی نفس به دست می‌آید، او نفس را براساس علت بودن تفسیر کرده است؛ یعنی نفس را علت حیات موجود زنده و آثار آن می‌داند. اکنون به سراغ تعریف **ارسطو** از نفس می‌رویم. براساس دیدگاه ارسطو، نفس عبارت است از «کمال اول برای جسم طبیعی دارای اندام و ابزار (آلی) که کارهای مربوط به حیات موجود زنده، توسط آن‌ها انجام می‌شود (بالقوه دارای حیات). برای فهم

بیشتر تعریف ارسطو، باید تک تک واژگان تعریف او را روشکافی کنیم:

(۱) کمال اول: در فلسفه، دو نوع کمال داریم. کمال اول یا اصلی، هرگونه صفتی است که بودن نوع به آن بستگی دارد، یعنی ذات و حقیقت آن شیء را تشکیل می‌دهد، به گونه‌ای که در صورت نبود این دسته از ویژگی‌ها، شیء اصلاً پا به عرصه وجود نمی‌گذاشت. همچنین برای کارش به دیگری نیاز ندارد (قائم به ذات خود) و مصدر افعال و حالات است. توضیح آنکه این ویژگی‌ها نخستین کمالی است که شیء باید دارا باشد تا نوع خاصی مانند انسان یا هر نوع موجود دیگر شکل بگیرد و به عبارت دیگر، نفس فعلیتی است برای موجود زنده که هویت آن موجود به آن بستگی دارد. برای مثال، اگر یک درخت را در نظر بگیریم، برای اینکه اصولاً درختی در جهان خارج به وجود آید، باید جسم باشد و علاوه بر جسم بودن، دارای رشد و نمو باشد و همین نیرو و کمال خاص را که درخت به دست آورده است، «نفس» می‌نامند. بنابراین نفس، کمال اول برای جسم طبیعی است، به آن علت که تغذیه، رشد و نمو دارد. کمال دوم یا عرضی ویژگی‌هایی است که پس از آنکه شیء به وجود آمد و ویژگی‌های مربوط به کمال اول در آن ظهور یافت، در صورتی که آن ویژگی‌های عرضی را دارا شود، وجود کامل‌تری خواهد یافت. برای مثال پس از آنکه درختی به وجود آمد (جسم دارای تغذیه، رشد و نمو به وجود آمد)، پس از گذشت زمانی به مرحله میوه‌دهی می‌رسد. درختان از نظر نوع و کیفیت میوه تفاوت می‌کنند و درختی که میوه مرغوب‌تری می‌دهد، نسبت به درختی که میوه آن مرغوب نیست، از کمال بیشتری برخوردار است. از این رو می‌توان گفت ویژگی «میوه مرغوب دادن» کمال دوم است. براساس این تعریف از نظر ارسطو، نفس به معنای آن حقیقت، نیرو و فعلیتی است که باعث می‌شود یک شیء دارای رشد، نمو و تولید مثل گردد.

(۲) جسم: موجودی است که داشتن نفس باعث تحقق آن در خارج می‌گردد. جسم جوهری است که دارای طول، عرض و ارتفاع می‌باشد. اما این جسم برای اینکه نفس به آن تعلق بگیرد نمی‌تواند هر جسمی باشد، بلکه باید دارای دو شرط باشد: طبیعی و آلی.

(۳) طبیعی: یعنی ساخته دست بشر نباشد یا مصنوعی نباشد.

(۴) آلی: یعنی دارای آلت، ابزار و اندام باشد و هرکدام از آن‌ها وظیفه‌ای خاص برای ادامه حیات جسم بر عهده دارند.

(۵) بالقوه دارای حیات: یعنی توانایی زندگی و حیات را دارد.

نتیجه‌گیری: نفس صادرکننده افعال و حالات به جسم طبیعی دارای حیاتی است که این افعال و حالات را به وسیله آلات و ابزار خود انجام می‌دهد. یعنی آن بُعد از وجود انسان که از جسم به عنوان ابزار استفاده می‌کند تا فعالیت‌های خودش را انجام دهد، نفس انسان است. به عبارت دیگر، نفس آن چیزی است که باعث می‌شود جسم انسان، متفاوت از سایر جسم‌ها عمل کند و در نتیجه، نوعی از موجودات به نام انسان با ویژگی‌های مربوط به خودش پدید آید. یک مثال برای فهم بیشتر: یک تبر را فرض کنید. این تبر یک ابزار است و کاری که با آن انجام می‌دهند، بریدن و تگه کردن است. جسم انسان مانند چوب و آهن خامی است که تبر از آن ساخته شده است و نفس او همان شکل و شمایلی است که تبر به خود گرفته تا بتواند کار بریدن و تگه کردن را انجام دهد.

علاوه بر تعریف‌ها و ویژگی‌هایی که در بالا بیان شد، فلاسفه نفس را «جوهری مستقل از بدن» نیز می‌دانستند و برای آن قوایی در نظر می‌گرفتند. این افراد به تعریف و اثبات نفس و قوای آن می‌پرداختند. برای فهم تعریف بالا، ابتدا باید با مفاهیم «جوهر» و «عرض» آشنا شوید. فیلسوفان در تقسیم، موجودات را به جوهر و عرض تقسیم می‌کنند. یک شیء را در نظر بگیرید که برای تحقق یافتن، به یک موضوع نیاز و قوام داشته باشد (قائم به دیگری باشد) و آن موضوع، از این شیء بی‌نیاز باشد، در این صورت آن را «عرض» می‌نامند. حال اگر یک شیء برای تحقق یافتن، به موضوعی نیاز و قوام نداشته باشد و مستقل از موضوع، محقق گردد، به آن «جوهر» گفته می‌شود. مثلاً برای آنکه رنگ در خارج وجود یابد، به یک موضوع نیاز دارد تا عارض آن گردد، یعنی باید موضوعی به نام جسم باشد تا رنگ بر روی آن نقش ببندد و جسمی که رنگ بر آن عارض شده است، برای موجود بودن به داشتن رنگ احتیاجی ندارد. درحالی‌که درخت برای آنکه به وجود آید، به موجود دیگری نیاز ندارد تا عارض آن گردد، بلکه خودش می‌تواند به صورت مستقل وجود داشته باشد. حال با دقت در تعریف‌هایی که برای نفس ارائه شد می‌توانیم دریابیم که طبق برخی از تعریف‌ها، نفس از انواع جوهر است و عرض نیست؛ زیرا آنچه مَقوم جسم (که نوعی جوهر محسوب می‌شود) باشد، خودش نیز جوهر است. به عبارت دیگر، نفس مَقوم جسم و مقوم نوع بودن جسم است و با توجه به اینکه جسم یکی از جوهرها می‌باشد، محال است که عرض، مقوم و قوام بخش جوهر باشد. از این رو، نفس خود جوهر خواهد بود.

یکی دیگر از ویژگی‌های نفس آن است که «ذاتاً غیرمادی و فعلاً مادی» است، یعنی اگرچه ذات آن مجرد و غیرمادی است، اما در مقام فعل و انجام کارهایش به ماده، یعنی بدن نیاز دارد. برای مثال، بخشی از فعالیت‌های نفس به ادراک مربوط می‌شود. مثلاً انسان برای دیدن از چشم، برای شنیدن از گوش و برای چشیدن از زبان استفاده می‌کند و بدون داشتن این اعضای مادی، نمی‌تواند به ادراک امور مذکور بپردازد. نکته مهمی که در این زمینه باید بدان توجه کرد این است که نقش اعضای مادی و جسمانی، تنها در حد زمینه‌سازی و اعداد است و حقیقت ادراک، فعالیتی است که از سوی خود نفس انجام می‌گیرد. به عبارت دیگر علت و عامل اصلی ادراک، نفس است و بدن، صرفاً ابزار ادراک محسوب می‌گردد. به موجوداتی که هم ذاتاً و هم فعلاً مجرد هستند (مانند فرشتگان)، مجرد تام و به موجوداتی که ذاتاً مجرد هستند اما در مقام فعل، نیازمند ماده و بدن هستند و با موجودات مادی در ارتباط هستند و به ماده نیاز دارند، مجرد

غیرتأتم می‌گویند. نفس از قسم اخیر می‌باشد؛ یعنی همانطور که بیان شد، نفس موجودی است که به رغم آن که گوهر و حقیقت آن مجرد و غیرمادی است، برای انجام فعالیت‌های خود به بدن نیاز دارد.

ویژگی دیگری که فلاسفه به نفس نسبت می‌دهند این است که اولاً، در جهان هستی این طور نیست که برای همهٔ انسان‌ها یک نفس وجود داشته باشد؛ بلکه هر انسانی، یک نفس مجزاً از انسان‌های دیگر دارد. ثانیاً، هر انسان دارای چند نفس نیست؛ چرا هر انسان **هویت واحدی** دارد که تمام صفات و افعال و کردار خویش را به آن نسبت می‌دهد. به عبارت دیگر، اینکه انسان کارهای مختلفی انجام می‌دهد، نشان‌دهندهٔ چندشخصیتی بودن و نفوس متعدد برای یک انسان نیست؛ بلکه همهٔ این فعالیت‌ها از یک نفس واحد سرچشمه می‌گیرند.

تَجَرُّد نفس

برخی فلاسفه ضمن اذعان به وجود نفس، آن را موجودی مادی می‌دانند. اغلب این افراد کسانی هستند که نه تنها نفس، بلکه هر موجود مجرد و غیرمادی دیگری را نیز منکر می‌شوند. از نظر این دسته از افراد، جهان چیزی جز مجموعهٔ موجودات مادی نیست به این دیدگاه، «ماده‌باوری» یا «ماتریالیسم» گفته می‌شود. در مقابل، بسیاری از فیلسوفان مسلمان با ارائهٔ دلایل فلسفی، نفس را موجودی مجرد می‌شمارند. کلمهٔ مجرّد از نظر لغوی به معنای جدا شده و غریبان گشته می‌باشد. در فلسفه زمانی از موجودی به عنوان مجرد تعبیر می‌شود که فاقد ویژگی‌های موجودات مادی باشد. توضیحاً اینکه به طور کلی موجودات جهان به سه دسته تقسیم می‌شوند: موجودات مادی، موجودات مثالی و موجودات عقلی. هر یک از این اقسام، ویژگی‌هایی دارند که آن‌ها را از قسم دیگر متمایز می‌سازد. علامه طباطبائی در توضیح ویژگی‌های موجودات مادی می‌گوید: این دسته از موجودات به گونه‌ای هستند که اولاً، دارای قوه و استعداد هستند؛ ثانیاً، هنگام تکوّن و ایجاد شدن، فاقد همهٔ کمالات اولی و ثانوی هستند. موجود مادی پس از آنکه واجد کمالات اولی شد، رفته رفته کمالات ثانوی را نیز به دست می‌آورد؛ ثالثاً، دستخوش تغییر و حرکت می‌شود؛ رابعاً، قابل انقسام و تقسیم به اجزاء است؛ خامساً، زمان‌مند است و سادساً، مکان‌مند است. اما موجود مثالی به موجودی گفته می‌شود که همچون موجودات مادی، دارای طول، عرض و ارتفاع است ولی فاقد جرم است؛ مانند تصویر ذهنی از یک انسان. موجود عقلی نیز فاقد جرم و همچنین فاقد ابعاد سه گانهٔ طول، عرض و ارتفاع است؛ مانند مفهوم کلی انسان. از موجودات مثالی و عقلی به موجودات مجرّد تعبیر می‌شود و منظور موجوداتی است که فاقد ویژگی‌های مادی هستند.

به نظر فلاسفهٔ اسلامی، جوهر انسان با جوهر سایر موجودات متفاوت است؛ زیرا اگر جوهر آن‌ها یکسان بود، کمالات و افعال و صفات آن‌ها نیز یکسان بود، درحالی‌که یکسان نیست. جوهری که به انسان تعلق دارد، محسوس (مادّی) نیست؛ بلکه معقول (غیرمادی و مجرّد) است. به همین دلیل صفات محسوسات و مادیات را ندارد؛ بلکه ویژگی‌هایی غیرمادی و روحانی دارد.

این جوهر معقول که در شرع و دین، روح و در فلسفه و حکمت، نفس یا نفس ناطقه نام دارد، دارای دو شاخصه یا دو بُعد است: (۱) علم به معقولات کلیه و وسیله‌ای برای خداشناسی (نظری)، (۲) عمل خیر و نیک که از ارادهٔ عقلانی سرچشمه می‌گیرد نه از شهوت (عملی). به عبارت دیگر، از نظر فلاسفه همین بُعد غیرمادی انسان (نفس)، دو کار انجام می‌دهد: (۱) فعالیت‌های نظری و فکری (غیرعملی) (۲) فعالیت‌های عملی و ارادی (غیرنظری). به نظر فلاسفهٔ اسلامی، آفرینش انسان تفاوت زیادی با دیگر موجودات دارد که مهم‌ترین تفاوت آن، برخورداری انسان از قدرت اراده و اختیار است.

البته با وجود اینکه تقریباً تمامی فلاسفهٔ مسلمان قبل از ملاصدرا، نفس را ذاتاً و کاملاً مجرد می‌دانند (یعنی حدوث و بقای آن را غیرمادی می‌دانند)، اما صدرالمتألهین نظر متفاوتی دارد. از نظر ایشان، نفس کاملاً مادی نیست. نفس در آغاز پیدایش خود جسمانی است و رفته رفته و در اثر تکامل وجودی به مرحله تجرد می‌رسد؛ مانند کرم ابریشمی که پس از گذشت مدت زمانی، به پروانه تبدیل می‌شود. دلایل تجرد نفس انسان به چهار دسته دلایل عقلی، تجربی، آیات و روایات تقسیم می‌شود.

● دلایل عقلی تجرد نفس

(۱) وحدت هویت: هر انسانی از ابتدای زندگی تا زمان مرگ، دارای یک هویت واحد است؛ درحالی‌که بدن او دائم در حال تغییر و تحول است. حتی براساس یافته‌های جدید، همهٔ سلول‌های بدن انسان در ظرف کمتر از ده سال تجدید می‌گردند. اکنون پرسشی که مطرح می‌شود این است که اگر نفس انسان نیز امری مادی مانند بدن می‌بود، باید نفس انسان نیز دچار تجدید می‌گشت، درحالی‌که هویت انسان در طول دورهٔ زندگی باقی است.

نیم‌نگاهی به روان‌شناسی: یکی از چالش‌برانگیزترین مباحث در فلسفه ذهن و روانشناسی شخصیت، تبیین چگونگی حفظ «**وحدت هویت**» در بستر یک نظام زیستی ناپایدار است. علم فیزیولوژی ثابت کرده است که بدن انسان در یک فرآیند دائمی «تجدید بیولوژیک» قرار دارد؛ سلول‌های بدن به طور مداوم می‌میرند و جایگزین می‌شوند، به طوری که ساختار مادی فرد در طول زمان دستخوش تغییری بنیادین می‌شود. با این حال، انسان از منظر روان‌شناختی، یک «تداوم پدیدارشناختی» (Phenomenological Continuity) را تجربه می‌کند؛ حسی عمیق و تزلزل‌ناپذیر که می‌گوید «من» امروز، همان «من» ده سال پیش است. به عبارت دیگر، اگر هویت انسان صرفاً محصول ماده و تودهٔ سلولی بود، باید با تغییر سلول‌ها، هویت فرد نیز دچار گسست یا تغییر

ماهیت می‌شد. اما ثبات تجربه اول شخص نشان می‌دهد که عاملی فراتر از تعاملات بیوشیمیایی صرف، مسئول حفظ یکپارچگی شخصیت است. متن پیش‌رو، این مسئله را از دریچه نگاه برجسته‌ترین نظریه‌پردازان روانشناسی بررسی می‌کند.

۱) **کارل یونگ (Carl Jung):** یونگ معتقد بود شخصیت انسان محدود به «ایگو» (Ego) نیست. او مفهوم «خویشتن» (The Self) را به عنوان کهن‌الگوی مرکزی معرفی کرد که نقطه تعادل و تمامیت شخصیت است. در نظریه یونگ، فرآیند «تفرّد» به معنای حرکت به سوی یک «تمامیت» روانی است که از بدو تولد به صورت بالقوه وجود داشته است. یونگ بدن را بستری برای تجلی این کهن‌الگو می‌داند و معتقد است «خویشتن» مانند یک نیروی مغناطیسی، اجزای پراکنده روان را با یک «هدفمندی» درونی گرد هم می‌آورد، بنابراین ثبات هویت ناشی از این مرکزیت روانی است، نه سلول‌های فیزیکی. واژگان متناظر نظریه یونگ با وحدت هویت عبارت‌اند از: الف) خویشتن (The Self): کهن‌الگوی (Archetype) مرکزی در روانشناسی تحلیلی یونگ که نمایانگر تمامیت روان و وحدت بخشی بخش‌های خودآگاه و ناخودآگاه شخصیت است. ب) تفرّد (Individuation): فرآیند روان‌شناختی متمایز شدن و یکپارچه شدن تضادهای درونی که در نهایت به شکل‌گیری یک شخصیت واحد و منحصربه‌فرد منجر می‌شود. پ) غایت‌شناسی/هدفمندی (Teleology): دیدگاهی که رفتار و رشد انسان را بر اساس اهداف آینده و مقاصد نهایی تبیین می‌کند، نه صرفاً بر اساس علل گذشته.

۲) **آلفرد آدلر (Alfred Adler):** آدلر مفهوم «خودِ خلاق» (Creative Self) را مطرح کرد؛ نیرویی درونی که از بین وراثت و محیط، یک ساختار منحصربه‌فرد می‌سازد. استدلال او دقیقاً همسو با ثبات هویت است، زیرا معتقد است این خودِ خلاق به زندگی فرد معنا می‌دهد و تمام رفتارها را تحت یک «غایت‌نگری خیالی» یکپارچه می‌کند. این عامل وحدت‌بخش، ماهیتی مبتنی بر «عاملیت» (Agency) دارد و به جای وابستگی به بقای سلولی، به «سبک زندگی» واحد و پیوسته‌ای که فرد خلق کرده، وابسته است. واژگان متناظر نظریه آدلر با وحدت هویت عبارت‌اند از: الف) خودِ خلاق (Creative Self): مفهومی در نظریه آدلر که نشان‌دهنده توانایی ذاتی انسان برای ساختن آزادانه شخصیت و سرنوشت خود، مستقل از جبر وراثت و محیط است. ب) غایت‌نگری خیالی (Fictional Finalism): باوری ذهنی به یک هدف نهایی (که ممکن است واقعیت عینی نداشته باشد) که رفتار فرد را در حال حاضر هدایت و یکپارچه می‌کند. پ) سبک زندگی (Style of Life): الگوی منحصربه‌فرد، پایدار و سازمان‌یافته‌ای از رفتارها، عادات و نگرش‌ها که فرد برای دستیابی به اهداف زندگی‌اش اتخاذ می‌کند.

۳) **گوردون آلپورت (Gordon Allport):** آلپورت برای پرهیز از ابهام واژه Ego، اصطلاح «Proprium» را ابداع کرد که شامل تمام جنبه‌هایی از شخصیت است که فرد آن‌ها را به عنوان «خود» و «از آن من» می‌شناسد. او صراحتاً بیان می‌کند که پروپریوم مسئول «هویت خویشتن» (Self-Identity) است؛ یعنی این احساس که «من همان کسی هستم که دیروز بودم». این حس تداوم، چسبی است که تجربیات پراکنده را علی‌رغم تغییرات فیزیولوژیک و گذر زمان به هم متصل می‌کند و نشان‌دهنده «وحدت سوژه» (Unity of Subject) است. واژگان متناظر نظریه آلپورت با وحدت هویت عبارت‌اند از: الف) پروپریوم/خویشتن ویژه (Proprium): اصطلاح اختصاصی آلپورت برای اشاره به هسته مرکزی شخصیت؛ شامل تمام جنبه‌هایی از زندگی روانی که فرد آن‌ها را شخصی، گرم و متعلق به خود می‌داند. ب) هویت خویشتن (Self-Identity): آگاهی فرد از تداوم و یگانگی خود در گذر زمان است و درک اینکه «من» کنونی همان «من» گذشته است، علی‌رغم تغییرات ظاهری.

۴) **اریک اریکسون (Erik Erikson):** اریکسون هویت را یک دستاورد روانی پیچیده می‌داند. تعریف او از «هویت ایگو» (Ego Identity) دقیقاً استدلال ثبات هویت را تأیید می‌کند: «حس ذهنی همسانی و تداوم نیروبخش». او معتقد بود فرد سالم حس می‌کند که «من درونی» او در گذر زمان ثابت است، حتی اگر بدنش پیر شود. این «تداوم زمانی» سنگ‌بنای نظریه اوست که هویت را فراتر از تغییرات جسمی قرار می‌دهد. واژگان متناظر نظریه اریکسون با وحدت هویت عبارت‌اند از: الف) هویت ایگو (Ego Identity): احساسی آگاهانه از داشتن یک هویت مشخص و یکپارچه که از درک همسانی و پیوستگی خویشتن در طول زمان و مکان ناشی می‌شود. ب) همسانی درونی (Inner Sameness): احساس ذهنی و پایدار فرد مبنی بر اینکه هسته وجودی او تغییر نکرده و یک واحد ثابت باقی مانده است.

۵) **هینز کوهات (Heinz Kohut):** در روانشناسی خود، کوهات سلامت روان را معادل با داشتن یک «خود منسجم» (Cohesive Self) می‌داند که دارای پیوستگی در زمان و مکان است. در مقابل، آسیب روانی را «گسست» (Fragmentation) می‌نامد. تأکید او بر اینکه «خود» یک ساختار مستقل روان‌شناختی است که باید در برابر تغییرات و ضربات زندگی انسجامش را حفظ کند، با ایده استقلال هویت از تغییرات جسمانی، مطابقت دارد. واژگان متناظر نظریه کوهات با وحدت هویت عبارت‌اند از: الف) خود منسجم (Cohesive Self): وضعیتی از سازمان روانی که در آن فرد احساس یکپارچگی، سرزندگی و تعادل درونی دارد و فاقد احساس فروپاشی است. ب) گسست/تکه‌تکه شدن (Fragmentation): تجربه اضطراب‌برانگیز از دست دادن انسجام روانی و احساس اینکه اجزای شخصیت در حال فروپاشی هستند (معمولاً در پاسخ به فقدان همدلی). این مفهوم نقطه مقابل هویت منسجم و واحد است.

۶) **رولو می (Rollo May):** رولو می بر مفهوم «دازاین» (Dasein) یا «بودن در دنیا» تمرکز داشت. او بیان می‌کند که پیش از هر تحلیلی، انسان دارای یک

«تجربه من هستم» است. این تجربه، حس وجود داشتن به عنوان یک مرکزیت فاعل است. می استدلال می کند که این حس وجودی نمی تواند محصول صرف مکانیسم های بدن باشد، زیرا بدن اُبژه ای است که خود، توسط این «حس هستی شناختی از خود» (Ontological Sense of Self) مشاهده می شود. واژگان متناظر نظریه می با وحدت هویت عبارت اند از: الف) تجربه من هستم (I Am Experience): تجربه ای بنیادین و پیش کلامی از «بودن» و «وجود داشتن» است. لحظه ای است که فرد خود را به عنوان یک فاعل زنده و متمایز از جهان درک می کند. ب) دازاین/هستی آنجا (Dasein): اصطلاحی هایدگری است که در روانشناسی وجودی به کار می رود و به معنای نحوه وجود انسان در جهان است؛ موجودی که به هستی خود، آگاه است.

۷) رابرت کلونینگر (Robert Cloninger): او در مدل روان بیولوژیک خود، بُعد «خودفراتروری» (Self-Transcendence) را معرفی کرد؛ ویژگی ای که در آن فرد مرزهای میان خود و جهان را برمی چیند و احساس یگانگی معنوی می کند. این بُعد که بخشی از «مَیش» (Character) است، نشان دهنده ظرفیت آگاهی انسان برای فراتر رفتن از محدودیت های مادی و زمانی بدن است و هویت را فراتر از ساختارهای تقلیل گرایانه زیستی تعریف می کند. واژگان متناظر نظریه کلونینگر با وحدت هویت عبارت اند از: الف) خودفراتروری (Self-Transcendence): ویژگی شخصیتی مرتبط با معنویت و توانایی فرد برای درک خود به عنوان بخشی از یک کل بزرگتر (مانند طبیعت یا کیهان) و فراتر رفتن از مرزهای خود فردی است. ب) مَیش (Character): آن بخش از شخصیت که تحت تأثیر یادگیری اجتماعی-فرهنگی و بلوغ شناختی شکل می گیرد و شامل اهداف، ارزش ها و خودپنداره فرد است (متمایز از سرشت زیستی).

۸) ویلیام جیمز (William James): او تفکیک مهمی بین «Me» (خود تجربی) و «I» یا «ایگوی خالص» (Pure Ego) قائل شد. او استدلال کرد که «Me» (شامل بدن) مدام در تغییر است، اما «ایگوی خالص» آن نخی است که لحظات متغیر «جریان سیال ذهن» را به هم متصل نگه می دارد. جیمز می گوید این «من شناسنده» است که هویت شخصی را تضمین می کند و وحدت بخش آگاهی است. واژگان متناظر نظریه جیمز با وحدت هویت عبارت اند از: الف) ایگوی خالص (Pure Ego): در نظریه جیمز، به جنبه فاعلی و شناسنده شخصیت اشاره دارد که تجربیات را مشاهده و تفسیر می کند و عامل وحدت بخش آگاهی است. ب) جریان سیال ذهن/آگاهی (Stream of Consciousness): استعاره جیمز برای توصیف ماهیت پیوسته، سیال و در حال تغییر افکار و احساسات انسان است که با وجود تغییرات، حس یکپارچگی دارد.

۹) جان لاک (John Locke): او استدلال می کند که «هویت شخصی» در «تداوم آگاهی» (Continuity of Consciousness) و حافظه نهفته است، نه در جوهر مادی بدن. او معتقد است حتی اگر ذرات بدن کاملاً عوض شوند، تا زمانی که آگاهی و حافظه، خود را به گذشته متصل می کند، هویت فرد ثابت است. این دیدگاه، هویت را پدیده ای روان شناختی (Psychological) می داند نه بیولوژیک. واژگان متناظر نظریه لاک با وحدت هویت عبارت اند از: الف) تداوم آگاهی (Continuity of Consciousness): نظریه ای است که بیان می دارد ملاک اصلی هویت فرد، پیوستگی جریان هشیاری و توانایی به یاد آوردن تجربیات گذشته به عنوان تجربیات «خود» است. ب) هویت شخصی (Personal Identity): شرایط و معیارهایی است که باعث می شود یک فرد در طول زمان، علی رغم تغییرات جسمی و محیطی، همان شخص واحد باقی بماند.

۱۰) دن مک آدامز (Dan McAdams): مک آدامز معتقد است وحدت هویت، یک واقعیت زیستی نیست، بلکه یک دستاورد روانی است. انسان ها با ساختن یک «هویت روایی» یا «داستان زندگی» که گذشته، حال و آینده را به هم وصل می کند، به خود وحدت می بخشند. سُلول ها می میرند، اما این داستان تکامل می یابد و حفظ می شود. هویت در اینجا یک سازه معنایی است که «وحدت یکپارچه کننده» (Integrative Unity) را فراهم می کند. واژگان متناظر نظریه مک آدامز با وحدت هویت عبارت اند از: الف) هویت روایی (Narrative Identity): داستان درونی و پویایی که فرد از زندگی خود می سازد تا به تجربیات پراکنده اش معنا، هدف و وحدت ببخشد. ب) داستان زندگی (Life Story): روایتی که فرد برای توصیف اینکه چگونه به شخص کنونی تبدیل شده و به کجا می رود، خلق می کند. ابزاری است برای ایجاد پیوستگی در هویت.

۱۲) استحالة انطباق کبیر بر صغیر: این دلیل براساس محال بودن جاسازی بزرگ در کوچک یا همان استحالة انطباق کبیر در صغیر است. در این استدلال، از مجرد بودن ادراک به مجرد بودن نفس پی می بریم. بی تردید هر انسانی اموری را درک می کند؛ از جمله این امور برخی از چیزهایی است که بسیار بزرگ می باشد، مانند کوه. حال تصویر این کوه بزرگ نزد نفس انسان حاضر است. اگر نفس موجودی مادی بود، نقش بستن تصویر آن در نفس محال بود، زیرا جای گرفتن موجود بزرگ در موجود کوچک امکان پذیر نیست. بنابراین نفس امری مجرد و غیرمادی است.

۱۳) برهان هوای آزاد (هوای طلق): براساس این برهان، انسان به خودش علم و آگاهی بدون واسطه (علم حضوری) دارد. انسان می تواند خودش را به دور از هرگونه ادراک و احساس دیگری مانند احساس تشنگی، گرسنگی، غم و شادی بیابد. آنچه که در این حالت می یابد، خود او است، نه جسم یا چیز دیگری از امور دیدنی و شنیدنی. با توجه به اینکه انسان در همان حالی که خود را یافته است، هیچ یک از امور جسمانی را نمی یابد، می توان به این نتیجه رسید که خود انسان غیر از بدن او و حتی غیر از حالاتی مانند آگاهی، گرسنگی، غم و شادی است. بنابراین نفس انسان جسمانی و مادی نیست.

● شواهد تجربی تجرد نفس

(۱) تجربه‌های نزدیک به مرگ: در تمام تجربه‌های نزدیک به مرگ، شخص خود را خارج از بدن خویش احساس کرده است و اموری را مشاهده می‌کند که در حالت عادی و با چشم دیده نمی‌شوند. گزارش این حالت گواه آن است که حقیقت انسان در این بدن مادی خلاصه نمی‌شود و انسان دارای بعدی ماوراء ماده و طبیعت است که ما از آن به نفس تعبیر می‌کنیم.

(۲) رؤیای صادق: در برخی از منابع روان‌شناسی، بر نقش و تأثیر خواسته‌ها، انگیزه‌ها (آگاهانه یا ناآگاهانه) و ذهنیات فرد در محتوای خواب اشاره شده است؛ ولی آنچه در این بخش مقصود ما است، خواب‌هایی می‌باشد که فراتر از خواب‌های معمولی است و نشانه‌ای از تأثیر خواسته‌ها و انگیزه‌ها در آن به چشم نمی‌خورد. منظور از رؤیای صادق مشاهده حادثه‌ای است که فرد در زمان بیداری به هیچ‌وجه به آن توجه نداشته و هیچ‌گونه دغدغه فکری و ذهنی نسبت به آن نداشته است، ولی پس از مدتی حادثه‌ای که در خواب می‌بیند؛ به هنگام بیداری جامه عمل به خود می‌پوشد. به عبارت دیگر، برخی خواب‌ها و رؤیاها از اموری حکایت می‌کنند که در آینده اتفاق می‌افتند، بدون اینکه هم‌اکنون علت و عوامل آن وجود داشته باشد. این‌گونه حوادثی که در آینده اتفاق می‌افتد، اموری نیست که بتوان آن را در حال حاضر و با ابزار حسی و تجربی مشاهده کرد، زیرا ابزارهای حسی و تجربی، زمان‌مند و مکان‌مند هستند و نمی‌توان با استفاده از آن‌ها از مرزهای زمان حال گذر کرد و پدیده‌هایی را مشاهده نمود که در آینده رخ خواهد داد. از این رو مشاهده حوادث آینده در خواب را نمی‌توان با تبیین‌های تجربی توجیه کرد. بنابراین رؤیای صادقه می‌تواند نشانه‌ای از این واقعیت باشد که آدمی دارای بُعدی غیرمادی است و می‌تواند از طریق ارتباط با عالم وراهمادی، از مرز زمان و مکان عبور کند و حوادث آینده را آن‌گونه که پدید خواهد آمد، مشاهده نماید. در قرآن کریم در موارد بسیاری از رؤیای صادق سخن به میان آمده است که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: خوابی که حضرت یوسف در کودکی دید و در خواب مشاهده کرد که خورشید و ماه با یازده ستاره به او گرنش می‌کنند (یوسف: ۴). همچنین هنگامی که حضرت یوسف در زندان بود، دو تن از هم‌بندان او خواب‌های خود را برای حضرت یوسف بازگو کردند و حضرت یوسف نیز آن‌ها را از تحقق خوابشان آگاه کرد (یوسف: ۴۱). و نیز می‌توان به واقع شدن خوابی که حاکم مصر دیده بود اشاره کرد که آگاهی از آن باعث شد که مصریان هفت سال خشکسالی را به خوبی پشت سر بگذارند (یوسف: ۴۲).

● شواهد تجرد نفس انسانی در آیات قرآن

(۱) مجموعه آیاتی است که به مرحله جدا شدن روح از بدن اشاره دارد؛ مانند: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر: ۴۲) یعنی: خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض می‌کند؛ «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ» (نساء: ۹۷) یعنی: کسانی که فرشتگان (قبض ارواح)، روح آن‌ها را گرفتند درحالی‌که به خویشتن ستم کرده بودند؛ «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا» (انعام: ۶۱) یعنی: تا زمانی که یکی از شما را مرگ فرا رسد؛ (در این موقع) فرستادگان ما جان او را می‌گیرند. همان‌گونه که به روشنی از این آیات به دست می‌آید؛ به هنگام مرگ، فرستادگان الهی جان انسان‌ها را به صورت تمام و کامل دریافت می‌کنند. این‌گونه دریافت، با آنچه ما به هنگام مرگ بعضی از افراد می‌بینیم که بدنشان متلاشی می‌شود، سازگار نخواهد بود، مگر آن‌که بُعدی از ابعاد وجود انسان را که همان روح و نفس باشد، امری مجرد و غیرمادی بدانیم.

(۲) آیاتی که هنگام بیان رابطه انسان با خدا، نفس و روح انسان را به خداوند منسوب می‌کند؛ مانند: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص: ۷۲) یعنی: هنگامی‌که آن را نظام بخشیدم و از روح خود در آن دمیدم، برای او به سجده افتید. خداوند موجود مادی، مُرَكَّب و دارای اجزاء نمی‌باشد؛ بنابراین منسوب شدن روح انسان به خدا، گویای این است که با خداوند سنخیت دارد، بنابراین لازم است روح انسان فاقد ویژگی‌های مادی باشد.

(۳) استفاده از عبارت آفرینش دیگر برای خلقت روح: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَنَّاكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۲ تا ۱۴) یعنی: و ما انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم؛ سپس او را نطفه‌ای در قرارگاه مطمئن (رحم) قرار دادیم؛ سپس نطفه را به صورت علقه (خون بسته)، و علقه را به صورت مضغه (چیزی شبیه گوشت جویده شده)، و مضغه را به صورت استخوان‌هایی درآوردیم؛ و بر استخوان‌ها گوشت پوشاندیم؛ سپس آن را آفرینش تازه‌ای دادیم؛ پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است. این آیه به خلقت و آفرینش انسان اشاره می‌کند و نه فرد خاصی از انسان‌ها. از مرحله دمیدن روح به بدن انسان با تعبیر «خَلْقًا آخَرَ» یاد شده است که نشان می‌دهد اصولاً مرحله دمیده شدن روح چنان با فرآیند پیدایش بدن مادی تفاوت دارد که از آن به «آفرینش دیگر» تعبیر شده است.

(۴) آیاتی که نه تنها مرگ را به نیستی و نابودی تفسیر نمی‌کند، بلکه از آن به منزله امری وجودی تعبیر می‌کند. از جمله آیاتی که در زمره این دسته قرار می‌گیرند، آیات ذیل هستند: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ» (عنکبوت: ۵۷) یعنی: هر انسانی مرگ را می‌چشد، سپس شما را به سوی ما بازمی‌گردانند. «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَن زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» (آل عمران: ۱۸۵) یعنی: هر کسی مرگ را می‌چشد؛ و شما پاداش خود را به طور کامل در روز قیامت خواهید گرفت؛ آن‌ها که از آتش (دوزخ) دور شده، و به بهشت وارد شوند نجات یافته و رستگار شده‌اند و زندگی دنیا، چیزی جز سرمایه فریب نیست! در این آیات برای اشاره به مرگ، تعبیر «چشیدن مرگ» به کار رفته و فعل چشیدن نیز به نفس

نسبت داده می‌شود و روشن است که اگر مرگ نیستی و نابودی بود، چنین تعبیری از مرگ صحیح نمی‌بود. بنابراین حقیقت وجود انسان چیزی علاوه بر بدن مادی است که پس از مرگ بدن، به حیات خود در قالب یک امر مجرد به نام «نفس» ادامه می‌دهد؛ بنابراین نفس و روح انسان امری مجرّد و غیرمادی می‌باشد و همین روح است که به هنگام مرگ، طعم آن را می‌چشد.

● شواهد روایی برای تجرد نفس انسان

۱) مواردی که دنیا را به عنوان گذرگاهی برای رسیدن به سرای دیگر معرفی کرده است. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در نهج البلاغه می‌فرماید: «وَ اشْتَعِدُّوا لِلْمَوْتِ فَقَدْ أَظْلَكُكُمْ، وَ كُونُوا قَوْمًا صَبَحَ بِهِمْ فَاتَتْهُمْ وَ عِلْمُوا أَنَّ الدُّنْيَا لَيْسَتْ لَهُمْ بِدَارٍ فَاسْتَبَدُّوا، فَإِنَّ اللَّهَ سُيَحَاتُهُ لَمْ يَخْلُقْكُمْ عَبَثًا وَ لَمْ يَتْرُكْكُمْ سُدًى» (نهج البلاغه، خطبة ۶۴) یعنی: و آماده مرگ باشید که بر شما سایه افکنده است و از کسانی باشید که آن‌ها را بانگ زدند و بیدار شدند و دانستند که دنیا سرای ابدی آنان نیست، لذا آن را با سرای آخرت مبادله کردند؛ اینها همه به خاطر آن است که خدای سبحان شما را بیهوده نیافریده و بی هدف رها نکرده است! «وَ اغْمَلُوا لِلْجَنَّةِ عَمَلًا؛ فَإِنَّ الدُّنْيَا لَمْ تُخْلَقْ لَكُمْ دَارَ مُقَامٍ، بَلْ خُلِقَتْ لَكُمْ مَجَازًا، لِيَتَرَوْدُوا مِنْهَا الْأَعْمَالَ إِلَى دَارِ الْقَرَارِ، فَكُونُوا مِنْهَا عَلَى أَوْفَازٍ وَ قَرَّبُوا الظُّهُورَ لِلزَّيَالِ» (نهج البلاغه، خطبة ۱۳۲) یعنی: و برای بهشت (جاویدان) عمل شایسته آن را انجام دهید. (بدانید) دنیا به عنوان اقامتگاه همیشگی شما خلق نشده، بلکه به عنوان گذرگاه شما آفریده شده است تا از آن زاد و توشه اعمال صالح برای سرای جاودانی بگیرید، اکنون که چنین است به سرعت آماده کوچ کردن از آن باشید و مرکب‌ها را برای ترک دنیا آماده کنید! «إِنَّمَا الدُّنْيَا دَارُ مَجَازٍ وَ الْأَخْرَةُ دَارُ قَرَارٍ، فَخُذُوا مِنْ مَمَرِكُمْ لِمَقَرِّكُمْ» (نهج البلاغه، خطبة ۲۰۳) یعنی: ای مردم! دنیا تنها سرای عبور است و آخرت خانه جاودانه، حال که چنین است از این گذرگاه خود برای محل استقرار خویش (در آخرت)، توشه بگیرید. در همه این روایات امام علی علیه السلام بر گذرگاه بودن دنیا تأکید فرمودند و روشن است که گذرگاه زمانی است که شخص از یک منطقه یا مرحله به منطقه یا مرحله دیگر منتقل شود و اگر حقیقت و هویت انسان همین بدن مادی که چند روز پس از مرگ متلاشی می‌شود بود، گذرگاه بودن دنیا معنا نداشت.

۲) روایاتی که برخی افراد از امام معصوم درباره سرنوشت ارواح مؤمنین و کفار پس از مرگ سؤال کرده‌اند و حضرت نیز حالات پس از مرگ را برای آن‌ها توضیح داده است. «عن ابی بصیر قال: قال ابو عبدالله: ان ارواح المؤمنین لفی شجرة من الجنة یاکلون من طعامها و یشربون من شرابها، ویقولون اقم الساعة لنا و انجز ما وعدتنا و الحق آخرنا باولنا» (کلینی، ص ۲۴۴) یعنی: حضرت امام صادق علیه السلام فرمود به درستی که ارواح مؤمنان در بهشت در درختی قرار دارد که از خوراک آن تناول می‌کنند، و از نوشیدنی آن می‌نوشند و می‌گویند: خداوند! آخرت را برای ما برپا دار و وعده‌ای را که به ما داده‌ای محقق ساز و ما را با نیاکان خود گرد هم آور. روایت دیگر چنین است: «عن ابی عبدالله، قال: سألته عن ارواح المشرکین، فقال: فی النار معذبون، یقولون ربنا لا تقم لنا الساعة و لا تنجز ما وعدتنا و لا تلحق آخرنا باولنا» (کلینی، ص ۲۴۵) یعنی: از امام صادق درباره ارواح مشرکان پرسیدم. پس فرمود: در آتش عذاب می‌شوند و به خداوند می‌گویند: خداوند! آخرت را برپا مدار و وعده‌ای را که به ما داده‌ای محقق نساز و ما را با نیاکانمان گرد هم نیاور. روایت دیگر عبارت است از: «عن ابی عبد الله الله قال اذا مات الميت اجتمعوا عنده یسألونه عن من مضی، وعن من بقی فان کان مات و لم یرد علیهم قالوا: قد هوی هوی و یقول بعضهم لبعض دعوه حتی یسکن عما مر علیه الموت» (کلینی، ص ۲۴۴) یعنی: از حضرت امام صادق نقل شده که فرمودند هنگامی که فردی بمیرد ارواح دیگران گرد او می‌آیند و از او درباره کسانی که در گذشته‌اند و کسانی که باقی مانده‌اند سؤال می‌کنند؛ پس اگر فردی بمیرد و به آنان ملحق شده باشد، گویند که او از بین رفته است و بعضی از ارواح به برخی دیگر می‌گویند: این شخص تازه در گذشته را رها سازید تا از دشواری‌هایی که هنگام مرگ بر او وارد شده است، آسایش یابد. همان گونه که از این روایات به دست می‌آید، پس از مرگ و بعد از آنکه بدن مادی متلاشی شد، انسان از بین نمی‌رود و روح افراد باقی می‌ماند، به گونه‌ای که ارواح مؤمنان در نعمت و ارواح کفار و مشرکان در عذاب به سر می‌برند.

آغاز و پایان نفس

فلاسفه در مورد آغاز به وجود آمدن نفس، نظریات متفاوتی دارند. برخی نفس را قدیم و برخی حادث می‌دانند. قدیم بودن نفس یعنی نفس همیشه بوده است، یعنی زمانی نبوده که نفس نبوده باشد. به عبارت دیگر، نفس از ازل بوده و هیچ‌گاه ایجاد نشده است، زیرا همیشه وجود داشته است. همچنین قدیم بودن نفس یعنی تغییری در نفس ایجاد نمی‌شود، یعنی نفس از ابتدا کامل بوده است و چنین نبوده که در طول زمان و به تدریج، نقص و کاستی خود را برطرف و به کمالات جدیدی دست پیدا کند. حادث بودن نفس نیز یعنی نفس از ابتدا وجود نداشته و در زمانی مشخص به وجود آمده است. همچنین اگر نفس را حادث بدانیم یعنی از ابتدای پیدایش آن، تغییراتی در نفس ایجاد می‌شود، زیرا نفس از ابتدا کامل نبوده و در طول زمان و به تدریج، نقص و کاستی خود را برطرف کرده و کامل‌تر می‌شود.

از میان فیلسوفان، برخی مانند افلاطون نفس انسانی را قدیم شمرده‌اند. افلاطون و پیروانش دست‌کم دو دلیل بر قدیم بودن نفس اقامه کرده‌اند: براساس دلیل اول، اگر نفس حادث باشد از دو حال خارج نیست؛ یا علّت این امر آن بوده که نفس انسانی فاقد ماده، قوّه و زمینه لازم برای تحقق بوده است یا اینکه علت پدیدآوردن نفس چنین توانایی و قدرتی را نداشته است. در حالت اول، لازم است که نفس انسانی دارای ماده و قوّه قبلی باشد؛ درحالی‌که نفس انسان

مجرد است و مجرد بودن نفس انسان به این معنا است که فاقد هرگونه ماده، قوه و زمینه قبلی است؛ بنابراین فرض نخست منتفی است. اکنون به سراغ فرض دوم می‌رویم. این فرض نیز منتفی است، زیرا روشن است که علت فاعلی نفس خداوند است و او نفس انسان را خلق کرده است. از این رو، فرض عدم قدرت خداوند بر خلقت نفس انسان، مستلزم محدود شمردن قدرت خداوند است و این برخلاف ادله عقلی می‌باشد؛ بنابراین چاره‌ای نیست جز آنکه نفس انسانی را قدیم بشماریم. برخلاف نظر افلاطون، بیشتر فیلسوفان نفس انسان را حادث میدانند. از نظر آن‌ها، نفس برای ایجاد شدن به بدن مادی نیاز دارد و همراه با آن حادث می‌شود و از طرفی بدن حادث است، بنابراین نفس نیز حادث است. از طرف دیگر، نیازمندی نفس ناطقه به قوا و آلات ادراکی و تحریکی، نشان می‌دهد که نفس در ابتدا ناقص و ضعیف است و پس از طی کردن مراحل، به قوت می‌رسد. در نتیجه، روشن می‌شود که نفس، جوهری قدیم نیست؛ بلکه حادث است.

آیات و روایات نیز به حادث بودن نفس انسان تأکید داشته‌اند. در آیات قرآن شاید صریح‌ترین بیانی که بر حادث بودن نفس دلالت دارد، آیت «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أُنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَنَّاكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۲ تا ۱۴) یعنی: و ما انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم؛ سپس او را نطفه‌ای در قرارگاه مطمئن (رحم) قرار دادیم؛ سپس نطفه را به صورت علقه (خون بسته)، و علقه را به صورت مضغه (چیزی شبیه گوشت جویده شده)، و مضغه را به صورت استخوان‌هایی درآوردیم؛ و بر استخوان‌ها گوشت پوشاندیم؛ سپس آن را آفرینش تازه‌ای دادیم؛ پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است. در این آیات به تفصیل مراحل پیدایش انسان بازگو می‌شود. نخست به مرحله شکل‌گیری نطفه می‌پردازد که انسان موجودی مادی است و در ادامه، مراحل گوناگون تکامل نطفه را تا رسیدن به مرحله گوشت آلود شدن بیان می‌کند و سپس با استفاده از کلمه «ثُمَّ» که نشان دهنده تأخر زمانی است، مرحله‌ای جدید را تبیین می‌کند که با مراحل قبلی کاملاً تفاوت دارد (أُنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ). این بخش از آیه، گویای آن است که این آفرینش نو با ماده‌ای که پیشتر وجود داشته است کاملاً تفاوت دارد. در آیه دیگری می‌خوانیم: «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (سجده: ۹) یعنی: سپس (اندام) او را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمید؛ و برای شما گوش و چشم‌ها و دل‌ها قرار داد؛ اما کمتر شکر نعمت‌های او را بجا می‌آورید! در این آیه شریفه سخن از نفخ روح به میان آمده است و مقصود از نفخ روح نیز ایجاد روح در بدن است، بنابراین ظاهر آیه گواه آن است که نفس انسان موجودی است که به هنگام نفخ در کالبد آدمی حادث می‌شود. با استدلال‌ها و آیاتی که در بالا ذکر شد، اصل حدوث نفس ثابت می‌شود؛ اما اینکه این حدوث چگونه است، به مبانی هر یک از فلاسفه بستگی دارد. فلاسفه در مورد پایان و مقصد نفس نیز نظریات متفاوتی دارند. برخی نفس را باقی و برخی آن را فانی می‌دانند. فانی بودن یعنی نفس از بین خواهد رفت و باقی بودن یعنی همیشه و تا ابد خواهد بود و از بین نخواهد رفت. اکنون نظریات مختلف در این زمینه را با هم بررسی می‌کنیم:

● نفس از نظر افلاطون، ارسطو و مشائیان: روحانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء

یعنی نفس در آغاز خلقتش روحانی و غیرمادی بوده، سپس به بدن تعلق گرفته و بعد از مرگ بدن نیز به شکل روحانی و غیرمادی باقی می‌ماند. تا پیش از صدرالمتألهین، نظریه مشهور و مقبول در میان حکما همین نظریه بوده است. البته همانطور که قبلاً نیز بیان شد، افلاطون و ارسطو در مورد حدوث و قدوم نفس با یکدیگر اختلاف دارند. تفاوت دیدگاه افلاطون و ارسطو آن است که افلاطون به قدم روحانی و ارسطو به حدوث روحانی نفس معتقد است.

کمی ساده‌تر: اگرچه در برخی منابع اومده که ارسطو نفس رو روحانیه‌البقاء می‌دونه، اما دقیق‌تر اینه که بگیم نظر پیروان ارسطو، مانند ابن سینا این چنین هست، نه نظر ارسطو. از نظر ارسطو، نفس و بدن رابطه اتحادی دارند و این اتحاد، کامل هست؛ تا اونجا که پس از مرگ بدن، نفس هم از بین می‌ره.

آن‌ها معتقد هستند ابتدا باید بدن به وجود بیاید و بعد از اینکه توانایی کسب نفس روحانی را به دست آورد، نفس به آن تعلق می‌گیرد.

بنابراین نفس اگرچه در آغاز حدوث و خلقتش روحانی است، ولی برای حادث شدن به بدن و جسم نیازمند است.

● نفس از نظر مادی‌گرایان (ماتریالیست‌ها)، متکلمان، محدثان، طباعیه و دهریه: جسمانیه‌الحدوث و جسمانیه‌البقاء

یعنی نفس در ابتدای حدوث و خلقتش جسمانی و مادی است و در ادامه حیاتش نیز مادی باقی می‌ماند.

● نفس از نظر اهل تناسخ: روحانیه‌الحدوث و جسمانیه‌البقاء.

یعنی نفس در ابتدا به صورت روحانی و مجرد به وجود می‌آید؛ ولی بقای آن جسمانی است.

● نفس از نظر ملاصدرا و اهالی مکتب حکمت متعالیه: جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء .

یعنی نفس در ابتدای حدوثش جسمانی و متعلق به عالم مادی است؛ ولی در اثر تکامل، تجرد پیدا می‌کند و روحانی می‌گردد. این نظریه، ابداع ملاصدرا است و هیچ سابقه‌ای در میان فیلسوفان یونانی و مسلمان پیش از وی ندارد:

النفس فی الحدوث جسمانیة و فی البقاء تـكون روحانیة

نیم‌نگاهی به روان‌شناسی: همانطور که صدر المتألهین نفس را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» تبیین کرده است (دگردیسی وجودی از خاک به افلاک)، در روان‌شناسی مدرن نیز، انسان موجودی است که از بسترهای بیولوژیک آغاز شده اما در آن محصور نمی‌ماند. در ادامه، تحلیل تطبیقی نظریات روان‌شناسی با دگردیسی وجودی نفس (دیدگاه صدرا) ارائه می‌گردد:

۱) کارل یونگ (Carl Jung): یونگ فرآیند روانی را یک جریان غایت‌شناختی می‌بیند. همان‌طور که در متن صدرایی نفس از ماده به مجرد می‌رسد، در نظریه یونگ نیز «خود» (Self) از لایه‌های زیستی و غریزی (سایه و نقاب) آغاز شده و طی فرآیند تفرد، به یک وحدت استعلایی و فرامادی دست می‌یابد که فراتر از بیولوژی صرف است. واژگان متناظر نظریه یونگ با دگردیسی وجودی عبارت‌اند از: الف) تفرد (Individuation): فرآیند تحول ساختاری که در آن «کل روانی» از حالت بالقوه و مادی به فعلیت و تمایز یافتگی می‌رسد. ب) کارکرد متعالی (Transcendent Function): سازوکاری که میان جنبه‌های خودآگاه و ناخودآگاه پل زده و باعث صعود فرد به سطح جدیدی از هستی روانی می‌شود.

۲) هاینز ورنر (Heinz Werner): او معتقد است هر موجود زنده بر اساس یک اصل ارتوژنتیک از حالتی کلی و مادی به سمتی حرکت می‌کند که در آن ساختارها متمایز و مجرد می‌شوند؛ این دقیقاً معادل تکامل وجودی نفس از مرتبه حسی به مرتبه عقلی است. واژگان متناظر نظریه ورنر با دگردیسی وجودی عبارت‌اند از: الف) اصل ارتوژنتیک (Orthogenetic Principle): اصلی که بیان می‌کند رشد همواره از یک وضعیت نامتمایز به سمت وضعیت‌های متمایز و یکپارچه‌سازی سلسله‌مراتبی پیش می‌رود. ب) تمایز یافتگی (Differentiation): فرآیندی که طی آن یک کل بسیط به اجزاء و عملکردهای پیچیده‌تر و عالی‌تر تقسیم می‌شود.

۳) آبراهام مزلو (Abraham Maslow): او در لایه‌های نهایی هرم خود، به فرآزوی (Transcendence) اشاره می‌کند. این مفهوم با «روحانیة البقاء» صدرا همسو است؛ جایی که موجود انسانی پس از استقرار در نیازهای جسمانی (مادی)، به کشف ارزش‌های وجودی (B-Values) می‌رسد که ماهیتی غیرمادی و شهودی دارند و فراتر از نیازهای بیولوژیک هستند. واژگان متناظر نظریه مزلو با دگردیسی وجودی عبارت‌اند از: الف) نیازهای تعالی (Metaneeds): نیازهای سطح عالی که مربوط به شکوفایی جنبه‌های معنوی، زیبایی‌شناختی و حقیقت‌جویی انسان است. ب) فراروی (Transcendence): رسیدن به حالتی از آگاهی که در آن فرد از علایق شخصی و مادی خود عبور کرده و به کل هستی متصل می‌شود.

۴) ژان پیاژه (Jean Piaget): پیاژه تکامل ذهن را یک دگردیسی کیفی می‌داند. در دیدگاه او، هوش از مرحله «حسی-حرکتی» که کاملاً وابسته به بدن و ماده است، به مرحله «عملیات صوری» می‌رسد که در آن فکر کاملاً مجرد (Abstract) شده و بدون نیاز به جسمانیت، در عالم مفاهیم سیر می‌کند. واژگان متناظر نظریه پیاژه با دگردیسی وجودی عبارت‌اند از: الف) عملیات صوری (Formal Operations): عالی‌ترین مرحله رشد شناختی که در آن فرد قادر به تفکر انتزاعی، فرضیه‌سازی و استدلال منطقی بدون تکیه بر اشیاء مادی است. ب) سازگاری (Adaptation): فرآیند دوگانه درونی‌سازی و برون‌سازی که باعث تکامل دائمی ساختارهای ذهنی (Schemata) می‌شود.

۵) رابرت کلونینگر (Robert Cloninger): او با تفکیک بین «مزاج» و «منش»، پلی میان ماده و معنا می‌سازد. «مزاج» ریشه در بیولوژی و جسمانیت دارد (جسمانیة الحدوث)، اما «منش» از طریق خودآگاهی و شهود رشد کرده و به سطح «خود-فرآزوی» می‌رسد که دقیقاً معادل تجرد و روحانیت یافتن نفس در اثر تجربه است. واژگان متناظر نظریه کلونینگر با دگردیسی وجودی عبارت‌اند از: الف) خود-فرآزوی (Self-Transcendence): تمایل فرد به درک خود به عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از کل هستی و معنویت، که به عنوان یک صفت منشی (Character trait) رشد می‌کند. ب) منش (Character): جنبه‌ای از شخصیت که تحت تأثیر یادگیری بینشی و اراده قرار دارد و منعکس‌کننده اهداف و ارزش‌های متعالی فرد است.

۶) مارگارت ماهر (Margaret Mahler): ماهر بر فرآیند تولد روانی (Psychological Birth) تأکید دارد. از نظر او، کودک ابتدا در یک همزیستی بیولوژیک و مادی با مادر است، اما رفته‌رفته از این کالبد واحد جدا شده و به عنوان یک «نفس» مستقل و دارای هویت روانی ظهور می‌کند که با ایده جدایی تدریجی نفس از بدن در فلسفه صدرا همسویی دارد. واژگان متناظر نظریه ماهر با دگردیسی وجودی عبارت‌اند از: الف) جدایی-تفرد (Separation-Individuation): مراحلی که طی آن کودک از پیوند بیولوژیک با مادر رها شده و به استقلال روانی و هویت فردی دست می‌یابد. ب) هویت (Identity): احساس تداوم و یکپارچگی درونی که در اثر تکامل روانی و فراتر رفتن از نیازهای فیزیولوژیک اولیه شکل می‌گیرد.

ابزار ادراک از نظر فلاسفه

از نظر فلاسفه، هنگامی که انسان به دنیا می‌آید، ابزارهایی برای درک جهان اطراف و خود دارد. یکی از مهم‌ترین اختلاف‌های فلاسفه، همین‌جا است که آیا آن‌ها همه این ابزارها را معتبر می‌دانند یا خیر. فلاسفه مسلمان همه ابزارهای شناخت و معرفت را معتبر می‌دانند، اما برخی فلاسفه خیر. اکنون به بررسی هریک از ابزارهای معرفت می‌پردازیم.

● ابزار حسی

این ابزار وسیله‌ای برای شناخت طبیعت است. حواس انسان آنچه را با ماده مرتبط است از طریق چشم، گوش، بینی، زبان و پوست به صورت جزئی ادراک می‌کند.

● ابزار خیالی

پس از آن که شناخت حسی صورت می‌پذیرد، با از میان رفتن صورت مادی، تصویری غیرمادی از آن شیء در ذهن باقی می‌ماند که به آن «صورت خیالی» می‌گویند. صورت خیالی همان صورت محسوس است که ماده در آن حضور ندارد. قوه‌ای که این صورت خیالی را درک می‌کند، «قوه خیال» است.

کمی ساده‌تر: قوه به معنای ابزار هست. یعنی خیال، ابزاری در انسان که صورت‌های خیالی رو درک می‌کند.

اهمیت این قوه از آن رو است که بسیاری از اختراعات، صنایع و آثار هنری و صنعتی از طریق آن پدید می‌آیند.

● ابزار وهمی

تفاوت قوه واهمه و قوه عاقله در این است که عقل، مفاهیم کلی را بدون صورت می‌فهمد؛ اما قوه واهمه، مفاهیم را با صورت‌های جزئی درک می‌کند. در ادراک معانی جزئی و موهوم، دخالت خیال نیز ضروری است؛ هر چند در بقای آن‌ها نیازی به قوه خیال نیست.

وهم و تخیل جزو ادراکات جزئی هستند، به این دلیل که وظیفه تخیل، درک محسوسات در غیاب آن‌ها است و وظیفه وهم نیز اگرچه درک معانی است ولی معنایی را درک می‌کند که از محسوسات سرچشمه می‌گیرند. درک جزئیات متعلق به نفس ناطقه یا عقل نیست؛ بلکه متعلق به نفس حیوانی است.

کمی ساده‌تر: مبحث کلی و جزئی در فلسفه از اون بحث‌های پیچیده و پر از اختلافه. از افلاطون که حدود ۲۵۰۰ سال پیش زندگی می‌کرده تا فلاسفه امروزی، بحث‌های مختلفی در این زمینه وجود داشته. من خیلی خلاصه و آسون و با یک مثال بحث رو برات توضیح می‌دم: فرض کن ۳ نفر در مقابل شما قرار دارن، احمد و فرهاد و سیمین. وقتی شما این‌ها رو بررسی می‌کنی، یک سری صفت‌هایی در اون‌ها مشاهده می‌کنی که مخصوص خودشونه، مثلاً رنگ مو، بلندی قد و... اما یک صفت دیگه هم از اون‌ها درک می‌کنی که اولاً به طور مستقیم قابل مشاهده نیست و ثانیاً در همه اون‌ها مشترکه، ویژگی «انسان بودن». انسانیت رو نمی‌شه در یک فرد مشاهده کرد؛ بلکه از طریق ویژگی‌های ظاهریش متوجه می‌شیم که این موجود، انسان هست یا نه. همچنین انسانیت در همه این‌ها مشترکه و همشون انسان هستن. پس مفاهیم جزئی رو با حواس پنج‌گانه و مستقیماً می‌شه درک کرد، مثل رنگ مو؛ اما مفاهیم کلی با حواس پنج‌گانه قابل درک نیستن (البته گاهی حواس به ما کمک می‌کنن) بلکه با عقل قابل درک هستن. وقتی ما به محسوسات نگاه می‌کنیم، یک مفهوم کلی از اون‌ها در ذهنمون شکل می‌گیره مثل «انسان بودن». البته توجه داشته باش که همه مفاهیم کلی از محسوسات انتزاع نمی‌شن.

● ابزار عقلی

انسان از طریق ابزار عقلی (مهم‌ترین ابزار در وجود انسان)، معانی کلی و معقول را درک می‌کند. نفس ناطقه برای ادراک کلی نیازی به وسیله و آلت ندارد و بدون وسیله نیز می‌تواند کلیات را درک کند. ادراک کلی یعنی ادراک مجردات (پدیده‌ها و مفاهیم غیرمادی). به این نوع ادراک، تعقل یا نطق نیز می‌گویند.

● ابزار قلبی

همچون ابزار عقلی، معانی مجزّه و کلی را به ادراک انسان می‌آورد. تفاوت قلب در ادراک این معانی با عقل این است که اولاً آنچه را عقل از دور به صورت مفهوم کلی به ادراک درمی‌آورد، قلب از نزدیک شهود می‌کند. ثانیاً عقل به دلیل محدودیت در درک مفهومی، نمی‌تواند بسیاری از حقایق را درک کند؛ اما قلب با ادراک شهودی بر بسیاری از اسرار کلی و بلکه جزئی نیز آگاه می‌شود.

نیم‌نگاهی به منطق

مبحث نسبت‌های چهارگانه (تساوی، تباین، مُطلق و مِن‌وجه) جزو مباحث اولیه منطق و پیش‌زمینه مباحث فلسفی و علم‌النفس است. میان مصادیق دو مفهوم، حالات زیر برقرار هستند:

● تساوی

اگر مصادیق یک مفهوم کاملاً با مصادیق مفهوم دیگر یکسان باشد و بر هم منطبق باشند (همانند دو دایره که روی هم قرار می‌گیرند). مثلاً مثلث و شکل سه ضلعی را در نظر بگیرید. هر شکل سه ضلعی، مثلث و هر مثلثی شکل سه ضلعی است. یعنی نمی‌توانیم هیچ شکل سه ضلعی پیدا کنیم که مثلث نباشد و یا نمی‌شود هیچ مثلثی پیدا کرد که شکل سه ضلعی نباشد. پس این دو مفهوم با هم رابطه تساوی دارند.

● تباین

اگر مصادیق یک مفهوم کاملاً با مفهوم دیگر متفاوت باشد و هیچ اشتراکی نداشته باشند (همانند دو دایره که کاملاً از هم جدا هستند). مثلاً مثلث و دایره. این

دو مفهوم هیچ مصداق مشترکی با هم ندارند. یعنی نمی‌توان هیچ دایرهٔ مثلثی و یا هیچ مثلث دایره‌ای پیدا کرد. پس این دو مفهوم با هم رابطهٔ تباین دارند.

● عموم و خصوص مطلق

اگر مصداق یک مفهوم کاملاً درون مصداق مفهوم دیگر قرار بگیرد اما مصداق مفهوم دوم کاملاً با مفهوم اول یکسان نباشد (همانند دو دایره که یکی از آن‌ها داخل دیگری قرار می‌گیرد). مثلاً شکل و مثلث. هر مثلثی شکل است اما هر شکلی مثلث نیست. یعنی تمام مصداق مثلث، داخل محدودهٔ شکل‌ها قرار می‌گیرد، پس این دو مفهوم با هم رابطهٔ مطلق دارند.

● عموم و خصوص من وجه

اگر دو مفهوم در برخی مصداق با هم مشترک و در برخی مصداق با هم متفاوت باشند (مانند دو دایره که همدیگر را قطع کرده باشند). مثلاً مثلث و شکل دارای اضلاع مساوی. هر مثلثی شکل متساوی الاضلاع نیست و هر شکل متساوی الاضلاع، مثلث نیست. اما برخی از مثلث‌ها متساوی الاضلاع و برخی متساوی الاضلاع‌ها مثلث هستند. بنابراین این دو مفهوم در برخی مصداق‌ها مشترک و در برخی مصداق‌ها متفاوت هستند و رابطهٔ آن‌ها من وجه است.

خلاصهٔ فصل

فلسفه به عنوان یک دانش تلاش می‌کند از طریق ابزار عقل، مهم‌ترین و کلی‌ترین مسائل جهان هستی را بررسی کند و از ابزار عقل بهره می‌برد. در اثر واکنش نسبت به فلسفهٔ دکارت، «فلسفهٔ تجربی» و نظام‌های وابسته به آن به وجود آمدند و به سرعت تحلیل تجربی ذهن جای بررسی عقلانی آن را گرفت و روان‌شناسی، جنبهٔ تجربی یافت.

در علم النفس، علاوه بر مباحث فیزیولوژیک و حواس ظاهری، به امور مربوط به بُعد انسانی نیز توجه بسیاری شده است.

مکتب «تجربه‌گرایی» گرایشی مهم نسبت به روان‌شناسی ایجاد کرد و آغازگر تحولی ریشه‌ای در تفکر روان‌شناختی گردید.

فلسفهٔ کانت را می‌توان پیشاهنگ «روان‌شناسی خبرپردازی» و علم شناختی دانست.

مسئلهٔ «ارتباط نفس و بدن» یا وحدت و کثرت آن‌ها، اولین و محکم‌ترین پیوند و اتصال میان فلسفه و روان‌شناسی را همواره برقرار کرده است.

«روان‌شناسی فلسفی»، زمینه‌ای برای بحث در مورد مسائل نظری گوناگون روان‌شناسی از دیدگاه فلسفی فراهم آورده است.

علم النفس به دلیل نظری بودن، جزو تحقیقات پایه قرار می‌گیرد.

از نظر ارسطو و پیروان وی، نفس عبارت است از نخستین استكمال جسم طبیعی آلی بالقوه دارای حیات.

روش‌های علمی مثل روش روان‌شناسی فیزیولوژیک و روش تحلیل روانی، توسط ابن‌سینا مورد استفاده قرار گرفته است.

در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم، جان استوارت میل روان‌شناسی را علمی مستقل و مبتنی بر مشاهده و آزمایش توصیف کرد.

نفس، جوهری قدیم نیست؛ بلکه حادث است.

ابزار حسی وسیله‌ای برای شناخت طبیعت است.

درک جزئیات، متعلق به نفس ناطقه یا عقل نیست؛ بلکه متعلق به نفس حیوانی است.

انسان از طریق ابزار عقلی (مهم‌ترین ابزار)، معانی کلی و معقول را درک می‌کند.

نفس ناطقه بدون وسیله نیز می‌تواند کلیات را درک کند.

ادراک کلی یعنی ادراک مجردات (پدیده‌ها و مفاهیم غیرمادی). به این نوع ادراک، تعقل یا نطق نیز می‌گویند.

مبحث نسبت‌های چهارگانه (تساوی، تباین، مطلق و من وجه) جزو مباحث اولیهٔ منطق و پیش‌زمینهٔ مباحث فلسفی و علم النفس است.

سوالات کنکور کارشناسی ارشد

۱) کدام مورد، نظر اغلب دانشمندان اسلامی در مورد عقل است؟ (علوم ۱۳۹۵)

۱) تغییر رفتار ناهنجار انسان ربطی به نگرش او ندارد. ۲) عقل، مهم‌ترین ابزار شناخت انسان است.

۳) حواس پنج‌گانه از ابزارهای مهم شناخت انسان محسوب نمی‌شوند. ۴) فقط حس و عقل ابزار شناخت انسان هستند.

۲) دانشمندان مسلمان در تحقیقات مربوط به نفس، اغلب از کدام روش‌ها استفاده کرده‌اند؟ (علوم ۱۳۹۸)

۱) تمثیلی و عقل ۲) عقلی و قیاسی ۳) استقرایی و تمثیلی ۴) استقرایی و تجربی

۳) محتوای علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی بیشتر با کدام بخش از علم روان‌شناسی دارای فصل مشترک است؟ (علوم ۱۴۰۱)

۱) تحقیقات توسعه‌ای ۲) فلسفه روان‌شناسی ۳) مطالعات کاربردی ۴) تحقیقات پایه

۴) کسانی که اعتقاد به وجود روح ندارند، به کدام دیدگاه‌ها در مورد نفس نزدیک‌ترند؟ (علوم ۱۴۰۳)

۱) جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس ۲) روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس
۳) روحانیة الحدوث و جسمانیة البقاء بودن نفس ۴) جسمانیة الحدوث و جسمانیة البقاء بودن نفس

۵) کدام مورد، از ضعف‌های روان‌شناسی موجود نیست؟ (علوم ۱۴۰۳)

۱) نگاه مادی به انسان ۲) تعمیم‌یافته‌ها از حیوان به انسان
۳) نپرداختن به عوامل سعادت و شقاوت انسان ۴) پرداختن به آسیب‌ها و اختلالات روان‌شناختی

پاسخ تشریحی کنکور کارشناسی‌ارشد

۱) گزینه ۲ انسان از طریق ابزار عقلی (مهم‌ترین ابزار در وجود انسان)، معانی کلی و معقول را درک می‌کند. نفس ناطقه برای ادراک کلی نیازی به وسیله و آلت ندارد و بدون وسیله نیز می‌تواند کلیات را درک کند. ادراک کلی یعنی ادراک مجردات (پدیده‌ها و مفاهیم غیرمادی). به این نوع ادراک، تعقل یا نطق نیز می‌گویند.

۲) گزینه ۲ روش تجربی به روشی گفته می‌شود که براساس مقدمات حسی و مشاهدات موارد متعدد جزئی بررسی می‌شود. در این روش، ما با بررسی موارد جزئی به یک حکم کلی می‌رسیم. برای مثال، با بررسی موارد زیادی که حرارت دادن به فلز موجب انبساط آن شده است، به این نتیجه می‌رسیم که حرارت باعث انبساط هر فلزی می‌شود. روش تحقیق در روان‌شناسی امروزی نیز، برخلاف گذشته که عقلی بود، براساس مشاهده و تجربه است. به همین دلیل، روان‌شناسان جدید برخلاف فلاسفه که به تعریف و اثبات نفس و قوای آن می‌پرداختند، به حالات روانی یا کیفیات نفسانی می‌پردازند. البته یک استثناء وجود دارد: ابن‌سینا در مباحث فلسفی روش علمی امروزی را نیز به کار می‌برد؛ بدین ترتیب که ابتدا از امور محسوس و مشهود آغاز می‌کرد و به تدریج، به امور نامحسوس و عقلی می‌رسید. روش‌های علمی مثل روش روان‌شناسی فیزیولوژیک و روش تحلیل روانی، توسط ابن‌سینا مورد استفاده قرار گرفته است.

۳) گزینه ۴ همان‌طور که در مقدمه کتاب و جای جای کتاب به آن اشاره شده، علم النفس یعنی تعریف و اثبات نفس و قوای آن. تحقیقات بنیادی یا پایه‌ای از نوع تحقیقات نظری است که در آن محقق بدون داشتن هدف کاربردی خاص، صرفاً برای توسعه دانش به مطالعه می‌پردازد. تحقیقات کاربردی برای یافتن راه‌حلی درباره یک مشکل مهم در جامعه، یک سازمان صنعتی یا اداری انجام می‌شود. هدف اصلی تحقیقات توسعه‌ای، نظریه‌پردازی یا آزمون نظریه نیست؛ بلکه توسعه محصولات یا فرآیندهای جدید، تهیه یا تدوین برنامه‌ها، طرح‌ها و امثال آن است. با توجه به مطالب بالا، علم النفس به دلیل نظری بودن، جزو تحقیقات پایه قرار می‌گیرد.

۴) گزینه ۴ فلاسفه در مورد آغاز به وجود آمدن نفس، نظریات متفاوتی

دارند. برخی نفس را قدیم و برخی حادث می‌دانند. قدیم بودن نفس یعنی نفس همیشه بوده است، یعنی زمانی نبوده که نفس نبوده باشد. به عبارت دیگر، نفس از ازل بوده و هیچ‌گاه ایجاد نشده است، زیرا همیشه وجود داشته است. همچنین قدیم بودن نفس یعنی تغییری در نفس ایجاد نمی‌شود، یعنی نفس از ابتدا کامل بوده است و چنین نبوده که در طول زمان و به تدریج، نقص و کاستی خود را برطرف و به کمالات جدیدی دست پیدا کند. حادث بودن نفس نیز یعنی نفس از ابتدا وجود نداشته و در زمانی مشخص به وجود آمده است. همچنین اگر نفس را حادث بدانیم یعنی از ابتدای پیدایش آن، تغییراتی در نفس ایجاد می‌شود، زیرا نفس از ابتدا کامل نبوده و در طول زمان و به تدریج، نقص و کاستی خود را برطرف کرده و کامل‌تر می‌شود. فلاسفه در مورد پایان و مقصد نفس نیز نظریات متفاوتی دارند. برخی نفس را باقی و برخی آن را فانی می‌دانند. فانی بودن یعنی نفس از بین خواهد رفت و باقی بودن یعنی همیشه و تا ابد خواهد بود و از بین نخواهد رفت. اکنون نظریات مختلف در این زمینه را با هم بررسی می‌کنیم:

۱) نفس از نظر افلاطون، ارسطو و مسائیان: روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. یعنی نفس در آغاز خلقتش روحانی و غیرمادی بوده، سپس به بدن تعلق گرفته و بعد از مرگ بدن نیز به شکل روحانی و غیرمادی باقی می‌ماند. تا پیش از صدر المتألهین، نظریه مشهور و مقبول در میان حکما همین نظریه بوده است. البته همان‌طور که قبلاً نیز بیان شد، افلاطون و ارسطو در مورد حدوث و قدوم نفس با یکدیگر اختلاف دارند. تفاوت دیدگاه افلاطون و ارسطو آن است که افلاطون به قدم روحانی و ارسطو به حدوث روحانی نفس معتقد است. آن‌ها معتقد هستند ابتدا باید بدن به وجود بیاید و بعد از اینکه توانایی کسب نفس روحانی را به دست آورد، نفس به آن تعلق می‌گیرد. بنابراین نفس اگرچه در آغاز حدوث و خلقتش روحانی است، ولی برای حادث شدن به بدن و جسم نیازمند است.

۲) نفس از نظر مادی‌گرایان (ماتریالیست‌ها)، متکلمان، محدثان، طباعیه و ذهریه: جسمانیة الحدوث و جسمانیة البقاء است. یعنی نفس در ابتدای حدوث و خلقتش جسمانی و مادی است و در ادامه حیاتش نیز مادی باقی می‌ماند.

اثبات‌گرایی، طبیعت انسانی را به جنبهٔ ارگانیکی و فیزیکی آن فرو می‌کاهد و هیچ نوع احساس و شعور یا نظام مرتبط با زندگی درونی را نمی‌پذیرد.

به گفتهٔ یونگ، اگر روان‌شناسی صرفاً یکی از فعالیت‌های مغزی تلقی شود، «ارزش ویژه و کیفیت ذاتی خود را بلافاصله از دست می‌دهد و حاصل عمل غدد داخلی و در ردیف یکی از شاخه‌های فیزیولوژی به شمار می‌رود» و به بیان اریک فروم: «روان‌شناسی به صورت علمی درمی‌آید که فاقد موضوع اصلی خویش، یعنی روح انسان است.»

دکارت با مقایسهٔ بدن انسان با ماشین، راه را برای مطالعهٔ علمی انسان هموار کرد. او فیزیولوژیست‌ها را واداشت تا روش کالبدشکافی را به منظور بهتر شناختن ماشین بدن، به کار گیرند و از آن رو که می‌پنداشت انسان و حیوان از نظر فیزیولوژیکی شبیه هستند، مطالعهٔ حیوانات برای شناخت انسان، از احترام ویژه‌ای برخوردار شد. از این رو، راه را برای «روان‌شناسی فیزیولوژیک» و «روان‌شناسی تطبیقی» هموار نمود.

۳) نفس از نظر اهل تناسخ: روحانیهٔ الحدوث و جسمانیهٔ البقاء است. یعنی نفس در ابتدا به صورت روحانی و مجرّد به وجود می‌آید؛ ولی بقای آن جسمانی است.

۴) نفس از نظر ملاصدرا و اهالی مکتب حکمت متعالیه: جسمانیهٔ الحدوث و روحانیهٔ البقاء است. یعنی نفس در ابتدای حدوثش جسمانی و متعلق به عالم مادی است؛ ولی در اثر تکامل، تجرّد پیدا می‌کند و روحانی می‌گردد. این نظریه، ابداع ملاصدرا است و هیچ سابقه‌ای در میان فیلسوفان یونانی و مسلمان پیش از وی ندارد.

۵) گزینهٔ ۴ تلاش‌های گالتون در انگلستان نیز در همین راستا بود و به طور کلی، حرکت فیلسوفان آلمانی و انگلیسی و فرانسوی موجب شد تا دیدگاه‌های فلسفی، عقلی، شهودی و انتزاعی در روان‌شناسی رنگ ببازد و به تدریج، معیارهای تجربی همچون اندازه‌گیری و سنجش در تعریف پدیده‌های ذهنی و احساسی جا باز کند.

خودنگار...

روان‌آموز

ابویوسف یعقوب ابن اسحاق کندی، نخستین عرب مسلمانی است که در زمینه فلسفه یونان مطالعه می‌کرد و به همین دلیل، به او فیلسوف اسلام یا فیلسوف عرب می‌گویند. کندی، فلسفه را **شناخت حقیقت** می‌داند: «فلسفه شناخت حقیقت اشیاء است در حدّ توانایی انسان؛ و هدف نهایی فیلسوف در علم نظری، کسب حقیقت و در علم عملی، هماهنگی رفتار با حقیقت است.» به نظر کندی هرکس فلسفه را انکار کند، حقیقت را انکار کرده است و منکران فلسفه، مردمی دور از حق هستند؛ چون از درک حقیقت عاجزاند. کندی با برهانی که بر **ابطال عدم تناهی** (اینکه نامحدود بودن، باطل و محال است) اقامه کرده است، حدوث «جسم» و «زمان» و «حرکت» را اثبات نموده و تمام آن‌ها را متناهی و محدود می‌داند؛ به عبارت دیگر، جسم و زمان و حرکت ازلی نیستند و ابتدا دارند. کندی نظریات جدیدی در مورد نفس بیان نمی‌کند و هرآنچه می‌گوید بیان نظریات فلاسفه پیش از خود است و به دلیل همین پیروی گسترده از آراء ارسطو، به **نخستین منشائی عرب معروف** است. او **اولین فیلسوفی** است که در اسلام به شرح و توصیف نفس و اقسام آن به شیوه ارسطو پرداخته است.

کمی ساده‌تر: منشأ از کلمه مَشَى و به معنای راه رفتن است. مورخان فلسفه می‌گن ارسطو مثل الان توی اتاق کوچک و در بسته تدریس نمی‌کرده؛ بلکه با شاگرداش داخل باغ قدم می‌زدن و در موضوعات مختلف با هم بحث و تبادل نظر می‌کردن. البته بعضیا هم می‌گن چون ارسطو در مباحث خودش بسیار استدلالی عمل می‌کرده و دائماً از مقدمات بحث به سمت نتیجه حرکت می‌کرده، به روشش می‌گن منشأ.

البته کندی همچون سایر فلاسفه اسلامی، علاوه بر پیروی از آراء ارسطو، تابع افلاطون و فلوپین هم بوده است و به همین دلیل در برخی زمینه‌ها با نظرات ارسطو مخالفت می‌کرد و نظریاتش به افلاطون و فلوپین نزدیک‌تر بود. دو رساله کندی که نظر او در مورد نفس را بیان می‌کند عبارت است از: (۱) القول فی النفس المختصر من کتاب ارسطو و افلاطون و سایر الفلاسفه. (۲) کلام الکندی فی النفس؛ او در این رساله به تطبیق نظریات ارسطو و افلاطون درباره ارتباط نفس و بدن پرداخته و نتیجه گرفته که بین این دو فیلسوف، اختلافی نیست. کندی در یکجا همان تعریف ارسطو از نفس را بیان می‌کند: «نخستین استکمال جسم طبیعی آلی بالقوه دارای حیات». به بیان دیگر می‌توان گفت نفس، «تمامیت جرم طبیعی دارای آلت و قابل زندگی است». اما در جای دیگر در مورد طبیعت نفس از افلاطون پیروی می‌کند و می‌گوید: «نفس جوهری بسیط، دارای شرف و کمال، والامقام، جوهرش از جوهر خداوند متعال و همچون نور خورشید نسبت به خورشید است؛ الهی، ربّانی و روحانی است؛ نه طول دارد و نه عرض و نه عمق؛ نوری است از انوار باری تعالی. همانا نفس جوهری بسیط و فناپذیر است، که از عالم عقل به عالم حس هیوط کرده، اما به یاد زندگانی گذشته خود به سر می‌برد. نفس اشتیاقی به این عالم ندارد، زیرا دارای نیازها و خواسته‌های گوناگونی است که ارضا نکردن آن‌ها، مانع آفرین و مُلازم با درد و رنج است. او پس از مرگ باقی است و به عالم حقی منتقل می‌شود که در آن نور خداوند سبحان وجود دارد و قرارگاه ابدی اوست. نفس در این عالم تقریباً شبیه خداوند متعال می‌گردد و از قدرت دانستن دیگر امور برخوردار می‌شود، ظاهر و باطن را می‌داند و بر آشکار و پنهان واقف است.» کندی در این زمینه به این آیه اشاره می‌کند: «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۲) یعنی: و ما پرده را از چشم تو کنار زدیم و امروز چشمت تیزبین است. بدین سان معلوم می‌شود که کندی در باب **تعریف نفس، گرایش بیشتری به افلاطون دارد تا ارسطو**. شاید علت این امر، نزدیکی مکتب افلاطونی به تعالیم اسلامی باشد که روح آدمی را نفخه‌ای از روح خدای متعال می‌داند و انسان را تشویق به ضبط و کنترل هواها و شهواتش می‌کند تا از سعادت دنیوی و اخروی بهره‌مند گردد. همچنین کندی تحت تأثیر فلوپین است، چراکه نفس را صادر از عقل اول (که او نیز از خداوند صادر گردیده است) می‌داند؛ همانطور که نور از خورشید صادر می‌شود. کندی در تعریفی که پیش‌تر درباره نفس گفته شد (جوهرش را از جوهر خدای متعال، چونان نور خورشید که از خورشید است می‌گیرد) میان دیدگاه‌های افلاطون و فلوپین جمع کرده است.

کمی ساده‌تر: وقتی می‌گیم «نفس صادر از عقل اول است» یعنی عقل اول که خودش توسط خداوند خلق و ایجاد شده، نفس انسان رو خلق کرده و همچنین در برخی مراحل شکوفایی نفس، بهش کمک می‌کنه. «بسیط» به معنای چیزیه که قابل جزء شدن نباشه. مثلاً در هندسه، شکل از خط تشکیل شده، پس شکل جزء داره. خط هم از یک‌سری نقاط کنار هم تشکیل شده، پس خط هم دارای جزئه. اما نقطه قابل تجزیه نیست پس بسیطه. جسم انسان قابل تجزیه است؛ مثلاً می‌تونیم تک‌تک سلول‌های بدن رو از هم جدا کنیم و اون سلول‌ها هم خودشون اجزاء مختلف و قابل جدا شدن دارن. اما نفس انسان قابل تجزیه نیست و نمی‌تونیم تقسیمش کنیم به اجزاء مختلف.

کندی در مورد بقای نفس و عالم پس از مرگ سخن گفته است ولی در مورد مبدأ آن و اینکه نفس از کجا آمده است، سخن نگفته است. کندی در این زمینه می‌گوید: «این جهان مانند مَعْبَر یا پُل است و ما همانند کاروانی هستیم که از آن عبور می‌کنیم. در اینجا توقف کوتاهی خواهیم داشت و جایگاه اصلی ما عالم پس از مرگ است. ای انسان! بقای تو در این جهان مُعْه‌ای بیش نیست و تو به عالم حقیقی خواهی رفت و تا ابد در آنجا خواهی ماند. مقام و قرارگاه اصلی ما عالمی است اعلا و شریف که ارواح ما پس از مرگ بدان عالم منتقل می‌شوند.» با توجه به این جملات می‌توان گفت کندی به پیروی از افلاطون، به **بقای نفس بعد از مرگ بدن** اعتقاد داشت.

در مورد رابطه نفس و بدن، میان نظرات افلاطون و ارسطو تفاوت وجود دارد. افلاطون رابطه نفس با بدن را یک **رابطه عرضی** می‌دانست، نه **جوهری**. یعنی

اگرچه حقیقت و جوهر نفس با بدن متفاوت است (نفس از عالم ملکوت و بدن از عالم ناسوت و مادی است)، اما این دو برای رسیدن به هدفشان با هم اتحاد دارند و همکاری می‌کنند؛ به این صورت که نفس کارهایش را به وسیله بدن انجام می‌دهد. از نظر کندی نیز علاقه و رابطه نفس با جسم، غرضی یا عارضی است. به عبارت دیگر، نفس برای اینکه ایجاد شود، نیازمند بدن نیست و بعد از فناء جسم نیز باقی می‌ماند، اما برای اینکه بتواند در این دنیا کارها و امورش را پیش ببرد، نیازمند آلت یا ابزاری به نام بدن است. اما ارسطو نفس را در زمره طبیعیات قرار می‌دهد و در نتیجه معتقد است که فیلسوف باید به همان شکل که یک ریاضی‌دان در هندسه، آشکال را مطالعه می‌کند، به مطالعه نفس بپردازد. به عبارت دیگر برخلاف نظر افلاطون، جوهر نفس مادی است و نفس صورت بدن است و پس از مرگ بدن از بین می‌رود. هیچ ماده‌ای بدون صورت موجودیت پیدا نمی‌کند و هر ماده‌ای دارای صورت است. **صورت بدن نیز نفس است.**

کمی ساده‌تر: صورت در فلسفه به معنای کمال هست که قبلاً در موردش بحث کردیم. این بحث هم مثل خیلی از بحث‌های دیگر فلسفه، مفصل و طولانیه اما باز هم با یک مثال و مختصراً توضیح می‌دم. یک میز چوبی رو فرض کنیم. این میز اولش چی بوده؟ چوب. الان چیه؟ الان هم چوبه اما یک شکل و حالتی پیدا کرده که بهش می‌گیم میز و می‌تونیم وسایلمون رو روش قرار بدیم. به اون چوب در فلسفه می‌گیم ماده که بالقوه است؛ یعنی توانایی تبدیل شدن به میز رو داره. به اون حالت میز بودن و اون خدماتی که میز برامون داره، می‌گیم صورت که حالت بالفعل چوب هست، یعنی تبدیل به میز و قابل استفاده شده.

از نظرات ارسطو می‌توان نتیجه گرفت که چون ماده از صورت و صورت از ماده جدانشدنی است، بنابراین نفس و بدن **رابطه جوهری و اتحادی** دارند؛ زیرا هرکدام بدون دیگری وجود نخواهند داشت و هر اتفاقی که بر بدن (ماده) عارض شود، بر نفس (صورت) هم اعمال می‌شود. بنابراین انسان به معنی ماده و یا به معنی صورت نیست، بلکه **مرگب از ماده و صورت** است. نفس با بدن به وجود می‌آید و با بدن هم از بین می‌رود و به عبارتی کائن و فاسد است. و این درست مخالف نظر افلاطون است؛ چراکه او معتقد است که نفس قبل از بدن هست و بعد از مرگ بدن هم خواهد بود. بنابراین از نظر ارسطو، نفس و بدن دو شیء نیستند که با هم در تماس و ارتباط باشند. مثلاً نفس را نباید مانند ملوانی بدانیم که کشتی خود را حرکت می‌دهد.

فیلسوف	جوهر یا ذات بدن	جوهر یا ذات نفس	رابطه بدن و نفس	حدوث نفس	بقای نفس
افلاطون	مادی	روحانی و مجرد	عرضی یا عارضی	غیروابسته به بدن	غیروابسته به بدن
ارسطو	مادی	مادی	جوهری یا اتحادی	وابسته به بدن	وابسته به بدن

بنابر نظر ارسطو، نفس کمال اول، صورت و فعلیت برای جسم است. از طرف دیگر، هر حرکت و انتقالی از قوه به فعل، مستلزم وجود چیزی بالفعل است تا حرکت از طریق آن آغاز شود. بنابراین، هر شیء متحرکی مستلزم یک علت بالفعل یا یک محرک است که آن را به حرکت درآورد. بدین صورت، کل جهان مستلزم یک **محرک اول** است. این محرک اول و منشأ اولیه حرکت، **خداوند** است.

کندی به تبعیت از افلاطون، نظریه خلاصی یا تطهیر نفس را بیان می‌کند: «وقتی انسان به این دنیا می‌آید، از کمال خویش که همان ذات خدا یا عقل محض است، افول می‌کند و باید با طی کردن مسیری پس از مرگ، به کمال خود (ذات خدا) برسد. وقتی نفس وارد این دنیا می‌شود، آلوده می‌گردد و پس از جدایی‌اش از جسم نیز هنوز آلوده است و شایستگی ورود به عالم اعلا را ندارد. به همین دلیل، نفس باید مراحل را طی کند تا پاکیزه شود و شایستگی ورود به عالم عقل و اتصال به سرچشمه نور مطلق را پیدا کند.» مراحل این مسیر عبارت‌اند از: (۱) فلک قمر، (۲) فلک کواکب یا کوکبی، (۳) فلک اُغلی؛ در این مرحله نفس از همه آلودگی‌ها پاک می‌شود، (۴) فلک عقل یا عالم عقل؛ در اینجا نفس به نور خداوند می‌رسد و از نعمت‌های خداوند متلذذ یا بهره‌مند می‌گردد.

قوای نفس (ابزارهایی برای رسیدن نفس به کمال)

افلاطون سه قوه برای نفس قائل بود: شهویه، غضبیه و عاقله. ارسطو نیز سه قوه برای نفس در نظر گرفت که البته تفاوت‌هایی با قوای افلاطون دارد: (۱) نفس نباتی: وظیفه تغذیه و نمو و تولید مثل را دارد. (۲) نفس حیوانی: وظیفه حس، خیال، حرکت و همچنین وظایف نفس نباتی را دارد. (۳) نفس عاقله که مخصوص انسان است. ابن‌مُسکویه (فیلسوف مسلمان قرن ۵ هجری قمری) به تبعیت از افلاطون، سه قوه برای نفس انسان در نظر گرفت. قوه شهویه پست‌ترین، قوه غضبیه در حدّ وسط و قوه ناطقه، شریف‌ترین آن‌هاست. او این سه قوه را به انسانی تشبیه کرده است که برای شکار کردن بر حیوانی سوار است و سگی را در اختیار دارد. اگر او حیوان و سگ را هدایت کند و بر آن‌ها مسلط باشد و آن‌ها نیز از او پیروی کنند، بدون شک هر سه با یکدیگر همراه و در ناز و نعمت باهم شریک هستند. اما اگر حیوان از او اطاعت نکند و بر او چیره شود، هم او و هم سگ را به سوی نقاط ناهموار و خطرناک خواهد کشاند و هر دو را نابود خواهد کرد. همین‌طور اگر سگ از این انسان تبعیت نکند، با دیدن چیزی از دور آن را شکار می‌پندارد و به سویی هجوم می‌برد، آن دو را نیز با خود به آن سو می‌کشاند و در نتیجه، به همه ضرر و زیان وارد می‌کند.

نیم‌نگاهی به روان‌شناسی: در تاریخ اندیشه بشری، پرسش از «چیستی ساختار روان» همواره با یک الگوی تکرارشونده مواجه بوده است: وجود نیروهای متضاد در درون انسان و نیاز به یک مرکز مدیریت‌کننده. متن کلاسیک ابن‌مُسکویه (قرن ۴ و ۵ هجری) در کتاب «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق»، با استفاده از تمثیل «سوار، سگ و حیوان ستور»، مدلی سه جزئی از روان ارائه می‌دهد که با یافته‌های مدرن روانشناسی و علوم اعصاب همپوشانی دارد. او نفس انسان را دارای سه قوه می‌داند: ۱) قوه ناطقه (عقل): معادل سوار (Rider)، ۲) قوه غضبیه (خشم/دفاع): معادل سگ شکاری (Hunting Dog)، ۳) قوه شهویه (میل/لذت): معادل حیوان ستور/چارپا (Beast). در ادامه، این استعاره کهن با ۹ رویکرد برجسته علمی در روانشناسی مدرن، واکاوی و تطبیق داده می‌شود:

۱) رویکرد روانکاوی کلاسیک (زیگموند فروید): فروید در کتاب «من و نهاد» دقیقاً از استعاره «سوار و اسب» استفاده می‌کند. در مدل او، «نهاد» (Id) مخزن غرایز کورکورانه (معادل سگ و حیوان در متن ابن‌مُسکویه) است که بر اساس اصل لذت عمل می‌کند. «من» (Ego) همان سوارکار است که وظیفه دارد با در نظر گرفتن واقعیت (Reality Principle)، این نیروهای سرکش را مهار و هدایت کند تا «سوار» به زمین نخورد.

۲) رویکرد روانشناسی تحلیلی (کارل گوستاو یونگ): یونگ بر جنبه‌های تاریک و پنهان روان تأکید دارد. «سایه» (Shadow) شامل غرایز بدوی و صفاتی است که «ایگو» (سوار) آن‌ها را نمی‌پذیرد و سعی در پنهان کردنشان دارد (مشابه جنبه‌های حیوانی نفس). یونگ معتقد بود که سوار نباید حیوان (سایه) را بکشد، بلکه باید آن را بشناسد و با آن ادغام شود تا به تمامیت (Individuation) برسد.

۳) رویکرد عصب‌شناسی تکاملی (پل مک‌لین): مک‌لین نشان داد مغز انسان طی تکامل، سه لایه پیدا کرده است: الف) مغز خزنده‌ای (The Reptilian Complex / R-complex) شامل عقده‌های قاعده‌ای (Basal Ganglia) و ساقه مغز. این لایه مسئول بقای فیزیکی محض، رفتارهای غریزی، قلمروطلبی، تکرار و سواس‌گونه، تغذیه و تولیدمثل ابتدایی است. این بخش فاقد هیجان پیچیده است و صرفاً بر اساس ایمپالس‌های «محرک-پاسخ» عمل می‌کند. این لایه دقیقاً معادل قوه شهویه در ادبیات ابن‌مُسکویه است. همان‌طور که ابن‌مُسکویه «حیوان ستور» را مسئول جلب منافع مادی و لذات حسی (خوردن و خوابیدن) بدون تفکر می‌داند، مغز خزنده‌ای نیز کورکورانه به دنبال ارضای نیازهای زیستی است. هر دو مدل بر «اجبار» و «غریزه» تأکید دارند. ب) مغز پستانداران قدیم (The Paleomammalian Complex / Limbic System) شامل سیستم لیمبیک شامل آمیگدال (Amygdala)، هیپوکامپ و هیپوتالاموس. این لایه مرکز تولید هیجانات (ترس، خشم، محبت)، رفتارهای والدینی و واکنش‌های «جنگ یا گریز» (Fight or Flight) است. این بخش رنگ و بوی عاطفی به تجربیات می‌دهد و مسئول تشخیص دوست از دشمن است. این لایه با قوه غضبیه همپوشانی دارد. ابن‌مُسکویه کارکرد این قوه را دفع ضرر، خشم، دلیری و تسلط‌جویی توصیف می‌کند. در فیزیولوژی مک‌لین، آمیگدال دقیقاً همین نقش را بازی می‌کند: اسکن کردن محیط برای تهدید و فعال‌سازی پرخاشگری یا دفاع. تمثیل «سگ پاسبان» ابن‌مُسکویه بهترین توصیف برای کارکرد محافظتی و هیجانی سیستم لیمبیک است. پ) مغز پستانداران جدید (The Neomammalian Complex / Neocortex) شامل قشر مخ (Neocortex) به‌ویژه لوب‌های پیشانی (Frontal Lobes). این بخش مسئول تفکر انتزاعی، زبان، برنامه‌ریزی، حل مسئله، استدلال منطقی و مهم‌تر از همه، بازداری (Inhibition) تکانه‌های دو لایه قبلی است. این لایه تجسم فیزیولوژیک قوه ناطقه یا همان «سوار» است. همان‌طور که ابن‌مُسکویه، وظیفه سوار را «تدبیر» و «سیاست» کردن حیوان و سگ می‌داند، مک‌لین وظیفه نئوکورتکس را تنظیم (Regulation) و تعدیل خروجی‌های غریزی و هیجانی سیستم لیمبیک و خزنده‌ای می‌داند. یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم مک‌لین که قرابت زیادی با دیدگاه اخلاقی ابن‌مُسکویه دارد، مفهوم «اسکیزوفیزیولوژی» است. مک‌لین معتقد است به دلیل سرعت تکامل، ارتباطات عصبی میان این سه مغز کامل نیست و اغلب نوعی «عدم هماهنگی» یا گسست میان آن‌ها وجود دارد. به عبارت دیگر، مغز منطقی (نئوکورتکس) اغلب ناتوان از کنترل طغیان‌های سیستم لیمبیک (خشم/ترس) است و در تمثیل ابن‌مُسکویه نیز «حیوان» یا «سگ» ممکن است سرکشی کنند و اگر «سوار» (عقل) مهارت کافی نداشته باشد، مهار از دست می‌رود و انسان سقوط می‌کند. هر دو متفکر راه حل را در تقویت «سلسله‌مراتبی» می‌بینند؛ یعنی حاکمیت باید از بالا به پایین (Top-Down Processing) باشد. یعنی نئوکورتکس (سوار) باید بر لیمبیک و آر-کمپلکس (حیوان و سگ) مسلط شود.

۴) رویکرد شناختی-اجتماعی (آلبرت بندورا): بندورا بر خلاف رفتارگرایان، انسان را موجودی منفعل نمی‌داند. در نظریه او، انسان (سوار) دارای قابلیت «خودنظم‌دهی» است؛ یعنی می‌تواند بر محیط و غرایز خود اعمال نفوذ کند. تأکید ابن‌مُسکویه بر اینکه سوار نباید عنان را رها کند، دقیقاً همان فرایند فعالانه نظارت بر خود (Self-Monitoring) و واکنش‌دهی اصلاحی در نظریه بندورا است. واژگان متناظر نظریه بندورا با نظریه ابن‌مُسکویه عبارت‌اند از: الف) خودنظم‌دهی (Self-Regulation): فرایند داوطلبانه کنترل احساسات، افکار و رفتارها برای رسیدن به اهداف بلندمدت و انطباق با استانداردهای اجتماعی است. ب) عاملیت انسانی (Human Agency): ظرفیت انسان برای اعمال کنترل بر ماهیت و کیفیت زندگی خود، به جای واکنش صرف به محیط یا غرایز است.

۵) رویکرد روان‌زیست‌شناختی (کلود رابرت کلونینگر): او شخصیت را به دو بخش تقسیم می‌کند: «سرشت» که ارثی و خودکار است (حیوان و سگ / نوجویی و آسیب‌گریزی) و «منش» که اکتسابی و آگاهانه است (سوار / خودراهبری). ابن‌مُسکویه نیز دقیقاً اشاره می‌کند که حیوانات نماینده غرایز

طبیعی‌اند، اما «سوار» با تربیت و سیاست (منش) شکل می‌گیرد و وظیفه‌اش هدایت سرشت‌های بیولوژیک است. واژگان متناظر نظریهٔ کلونینگر با نظریهٔ ابن‌مُسکویه عبارت‌اند از: الف) خودراهبری (Self-Directedness): بُعدی از منش که توانایی فرد برای کنترل، تنظیم و سازگار کردن رفتار متناسب با اهداف انتخابی را می‌سجد (مشابه کارکرد سوار). ب) آسیب‌گریزی (Harm Avoidance): بُعدی از سرشت که مربوط به سیستم بازداری رفتاری است و با اضطراب و احتیاط مرتبط است (مشابه واکنش‌های غریزی حیوان).

۶) **رویکرد روانشناسی اخلاق (جانانان هایت):** هایت نیز استعاره‌ای بسیار نزدیک به ابن‌مُسکویه ارائه می‌دهد. او ذهن را به یک فیل (فرآیندهای خودکار، شهودی و هیجانی = حیوانات) و یک فیل‌سوار (فرآیندهای کنترل‌شده و استدلالی = سوار) تشبیه می‌کند. هایت معتقد است فیل (غرایز) بسیار قوی‌تر است و سوار تنها می‌تواند با زیرکی آن را هدایت کند، نه با زور.

۷) **رویکرد تحلیل رفتار متقابل (اریک برن):** در مدل TA، حالت «کودک» مخزن نیازها، خلاقیت ولی همچنین تکانه‌های خشم و شهوت (حیوان و سگ) است. حالت «بالغ» همانند «سوار» وظیفهٔ پردازش اطلاعات و تصمیم‌گیری منطقی در «اینجا و اکنون» را دارد. سلامت روان زمانی است که «بالغ» (سوار) بتواند بدون سرکوب «کودک»، نیازهای او را مدیریت کند و تحت تأثیر آلودگی (Contamination) قرار نگیرد. آسیب‌شناسی ساختاری زمانی است که مرزهای بین حالات نفسانی مخدوش شود (مثلاً وقتی کودک، کنترل بالغ را به دست گیرد).

۸) **رویکرد عصب-روانشناختی تاریخی (لوریا و ویگوتسکی):** الکساندر لوریا، پدر عصب‌روانشناسی، معتقد بود که «حیوان» درون انسان (بخش‌های زیرقشری) به محرک‌ها واکنش آنی نشان می‌دهد، اما انسان از طریق «زبان» و «ابزار» (قوة ناطقه/سوار)، میان محرک و پاسخ فاصله می‌اندازد. این همان مفهوم «مهار کردن عنان» است که در علم مدرن به آن «کنترل بازدارنده» (Inhibitory Control) می‌گویند.

۹) **رویکرد گشتالت (فریتز پرلز):** پرلز از تضاد بین «Topdog» (بخش بایدساز و آمرانه، شبیه سوار سخت‌گیر) و «Underdog» (بخش مقاوم، تنبل و حيله‌گر، شبیه حیوان نافرمان) صحبت می‌کند. اگرچه ابن‌مُسکویه بر حاکمیت سوار تأکید دارد، اما پرلز نشان می‌دهد که اگر سوار بیش از حد زورگو باشد، حیوان با خرابکاری تلافی می‌کند. این تحلیل به درک آسیب‌شناسی مدیریتِ بد نفس کمک می‌کند. قطبیت‌ها یا جنبه‌های متضاد شخصیت، اگر یکپارچه نشوند، منجر به جنگ داخلی در روان می‌شوند. هدف درمان نیز آن است که بخش‌های متضاد (سوار و حیوان) با هم صلح کنند و کل واحدی را تشکیل دهند (یکپارچگی).

تحلیل تطبیقی تمثیل ابن‌مُسکویه با رویکردهای فوق نشان می‌دهد که استعارهٔ «سوار و حیوان» همانند یک کهن‌الگوی علمی (Scientific Archetype) است. چه آن را Id/Ego بنامیم (فروید)، چه سیستم لیمبیک/نئوکورتکس (مک‌لین)، و چه فیل/فیل‌سوار (هایت)، تمامی این نظریات بر این اصل بنیادین توافق دارند که روان انسان صحنهٔ نبرد بین «تکانه‌های زیستی فوری» و «کنترل‌گری شناختی دورانیش» است. هنر زیستن (یا به تعبیر ابن‌مُسکویه: عدالت)، در حذف حیوان نیست، بلکه در «سیاست» و مدیریت هوشمندانهٔ آن توسط سوار (کارکردهای اجرایی مغز) است.

کندی برخلاف ابن‌مُسکویه، تقسیم سه‌گانهٔ نفس به قوای غضبیه، شهویه و عقلیه توسط افلاطون را رد می‌کند و تلاش می‌کند آرای افلاطون و ارسطو را گرد هم آورد. او می‌گوید: «نفس دارای دو قوهٔ دور از یکدیگر، یعنی قوای حسیه و عقلیه و نیز دارای قوای دیگر در میان حس و عقل به نام مصوّر، غاذیه، نامیه، غضبیه و شهویه است.» از نظر کندی «دماغ یا مغز» ابزار مشترک (آلت مشترک) میان حس و عقل است. همهٔ این قوا به نفس تعلق دارند و وسیلهٔ آشکار شدن این قوا، دماغ است؛ یا به عبارتی دیگر، دماغ (مغز) جایگاه و مرکز همهٔ قوای نفسانی است. البته ارسطو مرکز قوای حسی را قلب می‌داند و این نظر کندی نشان می‌دهد که او از کتب برخی پزشکان پس از ارسطو آگاه بوده است. از نظر کندی برخی از قوا نیز آلات ثانوی دارند، مثل چشم و گوش و بینی و زبان و اعضای حس لامسه. بنابراین کندی مغز را مهم‌ترین ابزار و واسطهٔ بین نفس و بدن می‌داند، اما برخی قوای نفس علاوه بر مغز، از ابزارهای دیگری همچون چشم و گوش نیز بهره می‌برند.

● قوای حاشه (حسی)

آلت‌های (ابزارهای) این قوه، حواس پنج‌گانه هستند و میان همهٔ حیوانات از جمله انسان مشترک است. فلاسفه انسان را جزو حیوانات می‌دانستند با این تفاوت که انسان توانایی تعقل و نُطق را دارد. به همین دلیل در تعریف انسان می‌گویند: «انسان = حیوان ناطق...» این قوه، صور محسوسات را که در ماده قرار دارد، درک می‌کند. یعنی حواس پنج‌گانه، ویژگی‌های جزئی و مادی هر چیزی را مثل بو، زبری و نرمی، تصویر و... هنگام حضور آن چیز درک می‌کند؛ اما نمی‌تواند یک کلیت از آن چیز یا مفهوم آن را درک کند. همچنین، این قوه نمی‌تواند صوری را که درمی‌یابد، با هم ترکیب کند؛ مثلاً وقتی شاخ گاو و بدن انسان را دید، نمی‌تواند یک انسان شاخ‌دار را تصور کند. قوهٔ حاشه مثل نسبت عضو به جسم نیست؛ یعنی عضوی از نفس نیست؛ بلکه خود نفس است.

کمی ساده‌تر: قبلاً گفتیم که نفس بسیطه؛ یعنی نمی‌تونیم بگیم فلان قسمت نفس مسئول دیدنه، فلان قسمتش مسئول فکر کرده و... به عبارت دیگه، وقتی نفس می‌بینه، کل نفس در حال دیدنه و وقتی فکر می‌کنه، کل نفس در حال فکر کرده.

● قوای مُتَوَسِّطه

- قُوَّةُ مُصَوِّرَه (متخیله)

این قوه صورت‌های جزئی اشیاء را بدون حضور ماده (بدون حضور حسی) درک می‌کند. در واقع، محسوسات را مجرد از ماده (بدون حضور ماده) با همه خصوصیاتش درک می‌کند. مثلاً وقتی برای دریا و موج‌ها و خنکای نسیمی که در ساحل می‌وزد دل‌تنگ می‌شوید، چه کار می‌کنید؟ آن‌ها را تصور می‌کنید. در خیال خود تصویری از خود را ایجاد می‌کنید که کنار دریا هستید و از آن منظره لذت می‌برید. این کار، یکی از توانایی‌های قُوَّةُ مصوره است. برخلاف قُوَّةُ حسی که فقط در بیداری و هوشیاری عمل می‌کند، این قوه هم در حالت خواب و خیال و هم در بیداری عمل می‌کند (مثلاً وقتی خوابیدیم یا خیال بافی می‌کنیم دریا را بدون حضور آن می‌بینیم). همچنین، این قوه برخلاف قُوَّةُ حسی می‌تواند محسوسات را با هم ترکیب کند؛ مثلاً انسانی با سر شیر را تصور کند.

- قُوَّةُ حفظ یا حافظه

این قوه، صورت‌هایی را که قُوَّةُ مصوره به او می‌دهد، ذخیره می‌کند.

- قُوَّةُ غَلَبِیَه

این قوه، انسان را به آنچه که می‌خواهد تشویق می‌کند (عامل انگیزشی، لیبیدو). غلبه از نظر کندی شامل دو قُوَّةُ شهویه و غضبیه است که نفس مانع رسیدن این دو قوه به خواسته‌های نامناسب آن‌ها می‌شود. شهویه عامل میل به خواستنی‌ها و غضبیه عامل منع ناخوشایندها است.

- مُنْمِیَه

عامل رشد و کمال جسم در انسان است. منمیه از «نمو» به معنای رشد گرفته شده است.

- غاذِیَه

قُوَّةُ تغذیه‌کننده بدن است. کندی از قُوَّةُ غاذیه و منمیه نام می‌برد؛ ولی در مورد آن‌ها توضیحی نمی‌دهد.

● قُوَّةُ عاقله

این قوه صور اشیاء را مجرد از شکل و ظاهر آن‌ها درک می‌کند؛ یا درک انواع و اجناس می‌کند، نه درک اشخاص. منظور آن است که عقل بدون توجه به ظاهر اجسام می‌تواند به ماهیت و طبیعت آن‌ها پی ببرد. همچنین، این قوه می‌تواند معلومات کلی مثل قانون علیت را درک کند. هرگاه از طریق فرمول‌های ریاضی و فیزیک و طی کردن مسیر منطقی به جواب می‌رسیم، از قُوَّةُ عاقله بهره برده‌ایم. این قوه، معقولات مجرد را نیز درک می‌کند. معقولات مجرد مفاهیمی کاملاً انتزاعی هستند، مثل فرشتگان که فقط با تعقل و تفکر قابل درک هستند.

تقسیم عقل

قبل از مطالعه انواع و اقسام عقل، بهتر است با یکی از مباحث پرکاربرد فلسفه آشنا شوید. یکی از مباحث مهم فلسفه، بحث قوه و فعل است. «قُوَّة» یعنی آمادگی و استعداد یک چیز برای پذیرفتن صورت‌ها و حالات متفاوت و «فعل» یعنی پذیرفتن صورت و یا حالت مورد نظر توسط آن چیز. مثلاً یک دانه گیاه، قوه و استعداد تبدیل شدن به درخت را دارد، بنابراین یک دانه به صورت بالقوه یک درخت است. حالا اگر این دانه تبدیل به درخت شود، درواقع قوه و استعدادش به فعلیت رسیده است. بنابراین، در اینجا به صورت بالفعل یک درخت است. همچنین چوب توانایی تبدیل شدن به میز را دارد؛ بنابراین بالقوه میز است، اما اگر حالت و شکل میز را پیدا کرد، بالفعل میز شده است. هرچیزی برای اینکه از حالت بالقوه به بالفعل برسد، باید مراحل را طی کند. مثلاً یک دانه در مرحله قوه برای تبدیل شدن به یک درخت قرار دارد. به این مرحله، مُطْلَقَه یا هیولانی نیز می‌گویند. حال اگر شرایط مناسب برای تبدیل دانه به درخت فراهم شود، مثل آب و خاک و...، به این مرحله مُمَكِنَه می‌گویند. وقتی آن دانه عملاً تبدیل به یک درخت شد در مرحله کامله قرار دارد.

عقل نیز این مراحل را طی می‌کند و با طی کردن این مسیر، معقولات را ادراک می‌کند که از نظر کندی به عبارت زیر است:

● عقل همیشه بالفعل

به نظر کندی انسان به تنهایی نمی‌تواند موجب کمال عقل خود شود و باید در این مسیر از عقل همیشه بالفعل (عقل فعال) کمک بگیرد. در واقع، این مرتبه از عقل موتور محرک نفس برای تعقل است؛ مثل نور که باعث دیده شدن اشیاء با چشم می‌شود. در تعریف این عقل، موّرخان و محققان اختلاف نظر دارند. برخی مانند فارابی و ابن سینا اعتقاد دارند که این عقل در انسان وجود ندارد و مفارق از نفس است؛ یعنی چیزی متفاوت با نفس انسانی است، ولی باعث کمال عقل انسان و رسیدن او از بالقوه به بالفعل می‌شود. این عقل، همان خدای متعال یا عقل اول که اولین آفریده خداست، می‌باشد. برخی دیگر معتقدند که این عقل در نفس قرار دارد و مفارق نیست و او همان کلیات موجود در نفس است. کندی در کتاب «فلسفه اولی» می‌گوید: «و آنچه نفس را که عاقل بالقوه است به عاقل بالفعل مبدل می‌سازد، یعنی با انواع و اجناس اشیاء یا کلیات آن‌ها متحد می‌کند، خود کلیات است؛ زیرا نفس به واسطه اتحاد با کلیات، عاقل یا