

حقیقت نفس و حدوث جسمانی آن در نزد فارابی

یار علی کرد فیروزجایی*

چکیده

در تاریخ فلسفه، درباره حقیقت نفس و چگونگی حدوث آن، دو گروه به طرح دیدگاه پرداخته‌اند: (۱) مشاییان؛ (۲) صدراییان. مشاییان «نفس» را روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء می‌دانند، اما صدراییان آن را جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء می‌پندارند. تصور می‌شود فارابی نیز که یکی از مشاییان به حساب می‌آید، همین قول را پذیرفته است؛ ولی در حقیقت، این‌طور نیست و او را باید قائل به حدوث جسمانی نفس دانست. فارابی بر آن است که انسان یکی از اجسام، و مرکب از ماده و صورت است. از نظر او، نفس انسان در ابتدای تکون در ماده حادث می‌شود و تا زمانی که به مرتبه تعقل نرسد، همچنان مادی و جسمانی است. آن عده از انسان‌ها که به درک معقولات، و مرتبه تجرّد می‌رسند، و دارای نفس غیرمادی‌اند، به عقول فناپذیر می‌مانند؛ اما سایر نفوس نظیر بقیه صورت‌های هیولانی، با فروپاشی ماده و بدن، فاسد می‌شوند و سرانجام همچون جانوران نابود می‌گردند (از این‌رو، پس از مرگ، زنده نیستند و بهشت و جهنم ندارند).

کلیدواژه‌ها: فارابی، نفس، حدوث جسمانی نفس، بقای روحانی نفس.

مقدمه

با نگاهی گذرا به تاریخ فلسفه و نظریات فیلسوفان راجع به «نفس» و حقیقت آن، پی می‌بریم که درباره حقیقت نفس و چگونگی حدوث آن، دو دیدگاه مطرح است: (۱) دیدگاه مشائیان؛ (۲) دیدگاه صدرائیان. مشائیان «نفس» را روحانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء می‌دانند، اما صدرائیان آن را جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء می‌انگارند. پس، مشائیان برآنند که «نفس» حقیقتی همواره مجرد است که در محدوده زمانی حدوث تا مرگ، به بدن تعلق دارد؛ ولی صدرائیان پذیرفته‌اند که «نفس» در ابتدای وجودش پدیده‌ای جسمانی است، اما به مرور زمان و در مرحله‌ای از تکامل، به مجرد می‌رسد. و پس از آنکه به مجرد رسید، قبل از مرگ به بدن تعلق تدبیری دارد و بعد از مرگ به نحو مجرد باقی می‌ماند. اغلب، تصور می‌شود که عموم مشائیان، به ویژه استوانه‌های حکمت‌شناسی اسلامی (مانند فارابی و ابن‌سینا)، به روحانیه‌الحدوث بودن نفس اعتقاد دارند؛ ولی این تصور درست نیست. البته، ابن‌سینا قائل به این نظریه است؛ اما فارابی دیدگاهی نزدیک به دیدگاه فیلسوفان حکمت متعالیه دارد. در این مقاله، می‌کوشیم نظریه فارابی را در این زمینه بررسی کنیم.

سابقه تاریخی

قبل از پرداختن به نظریه فارابی در مورد حقیقت نفس و چگونگی حدوث آن، مهم‌ترین دیدگاه‌های فیلسوفان پیش از او را در این زمینه به اجمال طرح می‌کنیم تا زوایای بحث روشن‌تر گردد.

الف) نظریه افلاطون: از نظر افلاطون نفس انسان جوهری مجرد می‌باشد؛ این جوهر که قبل از پیدایش بدن وجود داشته است، با حدوث بدن، به آن تعلق می‌گیرد. نفس و بدن دو جوهر متباین‌اند که از حین تکون بدن تا مرگ، به نحوی با هم مرتبط می‌شوند. افلاطون رابطه نفس و بدن را به رابطه راکب و مرکب، و رابطه پرنده محبوس در قفس و

خود نفس تشبیه کرده است. در نگاه او، نفس با تفلسف یا همان فعالیت عقلانی از زندگی جسمانی نجات می‌یابد: نفس اگر به مقام تفلسف رسیده باشد، بعد از فلسفه (= فعالیت عقلانی)، از زندان بدن و عالم مادی رها می‌شود. این نظریه را افلوپین نیز پذیرفته است.^(۱) محمدبن زکریای رازی نیز به این نظریه قائل بوده است.^(۲)

ب) نظریه ارسطو: از نظر ارسطو، «نفس» صورت بدن، و «بدن» ماده نفس است و از ترکیب آن دو، انسان به وجود می‌آید^(۳) اما در نفس انسان، قوه‌ای به نام «عقل» وجود دارد که دارای دو حیثیت فاعل و منفعل است. عقل منفعل همان عقل مادی است که با مرگ بدن و متلاشی شدن آن، فاسد می‌گردد؛ ولی عقل فاعل (که شارحان ارسطو مانند اسکندر افروزیسی آن را «عقل فعال» نامیدند) واقعیتی مجرد است که بعد از مرگ بدن، باقی است.^(۴) ارسطو سعادت نهایی انسان را فعالیت عقل نظری او و تأمل درباره حقایق هستی شمرده است.

به سخنان افلاطون و ارسطو درباره نفس، نکات انتقادی فراوانی وارد است که اینک مجال طرح آنها نیست. شایان ذکر است که نه در فلسفه افلاطون، چگونگی تعلق جوهر مجرد قدیم به بدن تبیین شده و نه در فلسفه ارسطو چگونگی تکون عقل مجرد در نفس انسانی که صورتی مادی است. بعد از افلاطون و ارسطو، این مسئله با تفسیرها و تقریرهای جدیدتری که در آنها به برخی از اشکالات قبلی پاسخ داده شده بود، مورد توجه قرار گرفت. نظریه فارابی در این باره را می‌توان تفسیر تازه و اصلاح شده‌ای از نظریه ارسطو دانست که در ادامه، برخی از ابعاد آن را کاوش خواهیم کرد.

حقیقت انسان

فارابی معتقد است: انسان یکی از اجسام شش‌گانه‌ای است که عالم را تشکیل می‌دهند. از نظر او، مبادی تشکیل‌دهنده اجسام عبارت‌اند از: نفس، صورت، و ماده.^(۵) بدین ترتیب، همان‌طور که از ترکیب ماده و صورت جسم به وجود می‌آید، از ترکیب ماده و

نفس نیز انسان ایجاد می‌شود. انسان (= حیوان ناطق) جسمی مرکب از نفس و بدن است: «بدن» مادهٔ انسان، و «نفس» صورت او به شمار می‌رود. البته، نفس صورتی ممتاز است که از همهٔ صورت‌های جسمانی دیگر برتر می‌باشد.^(۶) فارابی، در معرفی مراتب اجسام، پایین‌ترین مرتبه را عناصر بسیط چهارگانه دانسته و به دنبال آن، به ترتیب، از معادن، نباتات، حیوانات غیرناطق و بالأخره حیوان ناطق یاد کرده است. انسان که واپسین جسمی می‌باشد که در عالم حادث شده، حاصل پیچیده‌ترین و مرکب‌ترین اختلاط عناصر چهارگانه است.^(۷) «قوةٔ غاذیه» اولین قوه‌ای است که در انسان شکل می‌گیرد؛ به دنبال آن، به ترتیب، قوای حاسه، متخیله، و عاقله در انسان شکل می‌گیرد. البته، همراه و متناسب با هریک از قوای حاسه، متخیله، و عاقله، قوهٔ نزوعیه نیز در انسان به وجود می‌آید.^(۸) قوه‌ای که انسان با داشتن آن از دیگر حیوانات متمایز می‌گردد، قوهٔ عاقله است.^(۹) انسان به وسیلهٔ قوهٔ عاقله علوم و صناعات مختلف را کسب می‌کند، افعال جمیل را از قبیح تشخیص می‌دهد، دربارهٔ آنچه شایسته است انجام گیرد یا ترک گردد تأمل و اندیشه می‌کند، و خیر و شر را می‌شناسد.^(۱۰)

مادی بودن نفس انسان در ابتدای وجود

قوهٔ عاقله (= ناطقه)، در انسان، قوه‌ای مادی است. فارابی در آثار خود، بارها، به این مطلب اشاره کرده است:

۱. «واما انفسنا نحن فانها تكون اولاً بالقوة ثم تصير بالفعل وذلك انها تكون اولاً هیئات قابلة معدة لان تعقل المعقولات...»^(۱۱)
۲. «ثم صور الحيوان الناطق، و هي الهيئات الطبيعية التي له بما هو ناطق، ارفع من صور الحيوان غير الناطق.»^(۱۲)
۳. «واما الانفس فانها مادامت لم تستكمل ولم تفعل افعالها كانت قوی و هیئات فقط معدة لان تقبل رسوم الأشياء، مثل البصر قبل ان يبصر... والناطقه قبل ان تحصل فيه رسوم

المعقولات، و تكون صوراً، فاذا حصلت فيها الرسوم بالفعل، اعنى ... رسوم المعقولات في القوّة الناطقة، باينت حينئذ الصور.»^(۱۳)

۴. «و القوّة الناطقة، التي هي هيئة طبيعة، تكون مادّة موضوعة للعقل الفعّال الذي هو بالفعل عقل.»^(۱۴)

۵. «اما اهل المدن الجاهلية، فان انفسهم تبقى غير مستكملة، و محتاجة في قيامها الى المادّة ضرورة، اذ لم يرتسم فيها رسم حقيقة بشيء من المعقولات الاوّل اصلاً... و هؤلاء هم الهالكون و الصائرون الى العدم على مثال ما يكون عليه البهائم و السباع و الافاعي.»^(۱۵)

۶. «و اما اهل المدينة الفاسقة، فان الهيئات النفسانية التي اكتسبها من الآراء الفاضلة، فهي تخلص انفسهم من المادّة.»^(۱۶)

۷. «و اما العقل الانساني الذي يحصل له بالطبع في اوّل امره، فانه هيئة ما في مادّة معدّة لان تقبل رسوم المعقولات: فهي بالقوّة عقل هيولاني و هي ايضاً بالقوّة معقولاً.»^(۱۷)

از مجموع سخنان فوق که در اینجا نقل کردیم، نکات زیر به دست می آید:

الف) آنچه انسان را از سایر حیوانات متمایز می کند (نفس ناطقه انسان) در ابتدای امر بالقوّه است، یعنی آمادگی پذیرش معقولات را دارد؛ اما بالفعل، هیچ صورت معقولی ندارد. و از آنجا که هیچ صورت معقولی ندارد، عقل و عاقل بالفعل نیست. از همین جا نتیجه گرفته می شود که اصلاً معقول نیست؛ چون براساس مبانی فارابی، نه خدا و نه عقول - هیچ یک - امور مادون را تعقل نمی کنند. از این رو، نفس ناطقه بالقوّه نه به وسیله خدا تعقل می شود، نه به وسیله عقول، و نه به وسیله خود؛ پس، اصلاً معقول نیست. و هرچه معقول نباشد، مادّی است.

ب) نفس ناطقه انسان قوّه و صورتی است که در مادّه تحقق می یابد.

ج) با تعقل و پذیرفتن صورت های عقلی، نفس از مادّی بودن خارج می شود و به تجرّد می رسد.

د) نفوسی که به تعقل معقولات نرسیدند، نظیر نفوس حیوانات دیگر، مادّی باقی

می‌مانند و با فساد و تباهی بدن، نابود می‌شوند.

تا اینجا روشن شد که اولاً انسانیت انسان را قوه عاقله و نفس ناطقه او تشکیل می‌دهد؛ ثانیاً این قوه، در ابتدای وجود، موجودی طبیعی و هیولانی است؛ ثالثاً اگر به تعقل معقولات نائل آید، مجرد می‌شود و بعد از مرگ بدن باقی می‌ماند و اگر عقل بالفعل نگردد و به مجرد نرسد، پس از مرگ بدن باقی نخواهد ماند. در ادامه، به بررسی این مسئله خواهیم پرداخت که: نفس ناطقه انسان چگونه به مجرد می‌رسد. برای توضیح این مطلب، لازم است مراتب عقل انسان را واکاوی کنیم.

مراتب عقل بشری

فارابی برای عقل انسان سه مرتبه تصویر کرده است: ۱. عقل هیولانی یا منفعل؛ ۲. عقل بالفعل؛ ۳. عقل بالمستفاد. مرتبه عقل هیولانی یا عقل منفعل همان قوه یا استعدادی است که انسان با داشتن آن، از حیوانات دیگر متمایز می‌گردد و هیچ انسانی نیست که از این مرتبه عقل برخوردار نباشد.^(۱۸)

در این مرتبه، انسان توان درک صورت‌های معقوله را دارد، ولی هنوز واجد هیچ صورت معقوله‌ای نیست. با توجه به اینکه امکان حصول معقولات و امکان تعقل برای او وجود دارد، عقل هیولانی یا بالقوه نامیده شده است. درباره اینکه انسان چگونه از مرتبه عقل هیولانی خارج می‌شود و به مرتبه عقل بالفعل بار می‌یابد، در ادامه سخن خواهیم گفت. مرتبه بعدی مرتبه عقل بالفعل است. در این مرحله، امکان و قوه تعقل انسان به فعلیت می‌رسد و او واجد صورت‌های عقلی می‌گردد. با حصول معقولات برای انسان، او استکمال می‌یابد و از ماده فاصله می‌گیرد.^(۱۹) اما، منظور فارابی از عقل بالفعل شدن انسان چیست؟ آیا منظور او صرف حصول معقول - ولو یک معقول - برای انسان است یا منظور حصول همه معقولات است؟ آیا با حصول اولین معقول برای انسان، او از هیولانیت خارج و مجرد می‌شود؟ در این زمینه، در سخنان فارابی، ابهاماتی وجود دارد.

اما عقل بالمستفاد - که سومین مرتبه‌ای است که فارابی برای عقل انسان برمی‌شمارد - ملاحظهٔ مجدد معقولاتی می‌باشد که انسان آنها را تعقل کرده است. یعنی برای تعقل فقط به صورت معقوله‌ای نظر می‌افکند که در ذهن دارد؛ لازم نیست به خارج از ذهن و مصادیق آن (معقولات) مراجعه کند.^(۲۰) البته، سخنان فارابی دربارهٔ عقل بالمستفاد، در همهٔ موارد، یکنواخت نیست. او گاه از عقل منفعل (= هیولانی) و عقل بالمستفاد سخن می‌گوید و همان تعریف بالفعل را دربارهٔ عقل بالمستفاد بیان می‌کند.^(۲۱) او در یکی از صفحات فصل بیست و هفتم *آراء اهل المدینة الفاضلة* فقط دو مرتبهٔ منفعل و بالمستفاد را برای عقل انسان ذکر کرده، ولی در چند سطر بعد (در همان صفحه) از سه مرتبهٔ عقل انسان سخن گفته است.^(۲۲)

خروج از هیولانیت و نیل به تجرد

نفس انسان چگونه از مرتبهٔ مادی عقل هیولانی، به مرتبهٔ تجرد عقل بالفعل (یا عقل بالمستفاد) می‌رسد؟ اجمالاً می‌توان چنین پاسخ داد: با حصول صورت‌های معقوله برای انسان، و به تعبیر دیگر، با عقل بالفعل شدن انسان، او از مادیت خارج می‌شود و به تجرد می‌رسد. اما چگونه انسان عقل بالفعل می‌گردد و با تعقل چه مقدار از معقولات، تجرد حاصل می‌شود؟ فارابی در پاسخ به پرسش نخست، از نقش آفرینی عقل فعال (دهمین و واپسین عقل از سلسلهٔ عقول طولی مشایبان) سخن گفته است. گزارش دیدگاه او دربارهٔ فرایند نقش آفرینی عقل فعال در حصول معقولات، خارج از مجال این مقاله است. به طور فشرده، می‌توان گفت: عقل فعال با اشراق و پرتوافشانی بر عقل انسان، و با تأییدن بر صورت‌های حسی و خیالی، او را قادر به تعقل کرده، عقل بالفعل می‌گرداند.^(۲۳) فارابی نسبت عقل فعال به عقل هیولانی انسان را به نسبت خورشید به چشمان انسان تشبیه کرده است.^(۲۴) در پاسخ به پرسش دوم (چه مقدار از معقولات باید برای انسان حاصل شود تا او به تجرد برسد؟) می‌توان گفت: انسان باید خدا و صفات و افعال او، عقول و کواکب، جسم

و تکوّن آن از مادّه و صورت، انسان و حقیقت او و نیز سعادت و شقاوت او، مدینه‌های فاضله و غیرفاضله، نبی (رئیس اوّل مدینه فاضله)، کیفیت وحی و سرانجام انسان‌ها را بشناسد تا به تجرّد (= سعادت) برسد. اما این پاسخ نیازمند تفصیل بیشتری است.

فارابی در *السیاسة المدنیة* گفته است: «و اما الجزء الناطق من النفس فانه اذا استكمل و صار عقلاً بالفعل فانه يكون قريب الشبه بالاشياء المفارقة. الا ان کمال وجوده و مصیره بالفعل و بهائه و زینته و جماله انما يستفیده بان یعقل لس الاشياء التي فوقه في الرتبة فقط بل و بان یعقل الأشياء التي هي دونه في الرتبة.» (۲۵)

آنچه از این عبارت به دست می‌آید آن است که انسان به صرف نیل به عقل بالفعل، یعنی با حصول بخشی از معقولات، مفارق و مجرد از مادّه نمی‌گردد؛ بلکه شباهت او به مفارقات زیاد می‌شود، اما برای آنکه مفارق مجرد تمام گردد (و بهاء و زینت و فعلیت او کامل شود)، باید هم مبادی عالیّه وجود (خدا، عقول، و افلاک) را تعقل کند و هم موجودات پایین‌تر از خود را که اجسام جمادی، نباتی، و حیوانی باشند.

فارابی در *آراء اهل المدینه الفاضلة* گفته است: اول کمالی که بر اثر اشراق عقل فعال بر نفس ناطقه برای انسان حاصل می‌شود، حصول معقولات اولی یعنی بدیهیات اولیه است. همه انسان‌ها در تحصیل معقولات اولیه مشترک و یکسان‌اند. اما استکمال انسان به وسیله حصول معقولات اولی استکمال نخست انسان است، یعنی اولین کمالی است که برای انسان حاصل می‌شود. هدف از حصول معقولات اولی در انسان آن است که آنها را برای نیل به استکمال نهایی خود به کار اندازد. اما استکمال نهایی انسان چیست؟ استکمال نهایی انسان، که فارابی آن را «سعادت» نامیده، رهایی از بدن و پیوستن به مجردات است. بنابراین، هدف از حصول معقولات اولی و بدیهیات اولیه در انسان آن است که با استفاده از آنها، به تجرّد از مادّه برسد و به مفارقات ملحق گردد. از اینجا به دست می‌آید که به صرف حصول معقولات اولی، انسان به تجرّد نمی‌رسد؛ اگر با حصول معقولات اولی تجرّدی حاصل می‌شد، معنا نداشت که آنها را مقدّمه و وسیله نیل به تجرّد معرفی کند. (۲۶)

در نظر فارابی، فقط شهروندان مدینه‌های فاضله و فاسقه پس از مرگ باقی می‌مانند؛ سایر شهروندان که به مدینه‌های جاهله و ضالّه و مبدلّه تعلق دارند از بین می‌روند و به تجرّد نمی‌رسند. اما آیا شهروندان مدینه جاهله هیچ معقولی را درک نکرده، یا اینکه معقولاتی را درک کرده‌اند، ولی معقولاتی را که سبب تجرّد هستند درک نکرده‌اند؟ روشن است که فرض دوم درست است؛ زیرا شهروندان مدینه جاهله، به حکم آنکه انسان‌اند معقولات اولیه را درک کرده‌اند. خود فارابی تصریح کرده است که همه مردم در ادراک معقولات اولی مشترک‌اند.^(۲۷) افزون بر این، روشن است که شهروندان مدینه جاهله مفاهیم کلی مانند انسان جسم، حیوان، اسب و... را نیز درک کرده‌اند. ظاهراً فارابی درک این‌گونه مفاهیم کلی را برای مجرد شدن کافی نمی‌داند. و لازم می‌داند احکامی نفس‌الامری درباره این امور معقول را تعقل کند؛ مانند: خدا هست، عقول وجود دارند، انسان مرکب از نفس و بدن است، سعادت انسان رها شدن از بدن و پیوستن به مجردات می‌باشد و... .

فارابی، در فصل سی و سوم *آراء اهل المدینه الفاضله*، فهرست این احکام را به دست داده که موضوعات آنها از این قرار است: خدا و صفات او، عقول و مفارقات (و اوصاف آنها)، جواهر سماوی و اوصاف آنها، اجسام طبیعی و احکام آنها، انسان و قوای نفس او، و نیز تعقل و اختیار او، رئیس اول مدینه فاضله و جانشینان او، حقیقت وحی، مدینه فاضله و اهل آن و سعادت آنها، و مدینه‌های غیرفاضله و سرانجام آنها. می‌توان گفت: منظور فارابی از شناخت این حقایق یا فیلسوف شدن است و یا به زبان دین، باور به اصول اعتقادی خاص. اما او هر دو را می‌پذیرد؛ زیرا معرفت به امور یادشده را بر دو نوع می‌داند: ۱) معرفت تصوّری (تعقلی)؛ ۲) معرفت تخیلی.

اقسام معرفت

معرفت تصوّری عبارت است از: معرفت به اشیا از طریق ارتسام خود این اشیا در نفس. معرفت تخیلی نیز معرفت به این اشیا از طریق ارتسام مثال‌های محاکمی از آنها در نفس است.

«و هذه الأشياء تعرف باحد وجهين: أما ان ترتسم في نفوسهم كما هي موجودة، و أمّا ان ترتسم فيها بالمناسبة و التمثيل، و ذلك ان يحصل في نفوسهم مثالاتها الّتي تحاكيها.» (۲۸)

در معرفت تصوّری (یا تعقلی)، صورت‌های ادراکی امور یادشده (خدا، عقول، افلاک، جسم و اجزای آن، انسان و...)، به همان نحوی که این امور در خارج وجود دارند، در نفس انسان حاصل، و بدین وسیله، شناخته می‌شوند. شناخت حکما از این سنخ است. آنان از طریق استدلال‌ها، و با دیدگان خود، حقایق مذکور را می‌شناسند. امّا در معرفت تخیلی، صورت‌های ادراکی خود اشیای خارجی در نفس حاصل نمی‌شوند؛ به جای حصول صور اشیا در نفس، خیالات و مثال‌ها و نیز امور محاکمی آنها در نفس حاصل می‌شوند، و انسان با وساطت این خیال‌ها و مثال‌ها و امور محاکمی، به آن معقولات آگاه می‌شود. فارابی این دو نوع شناخت را به دو نوع مشاهده تشبیه کرده است: مشاهده خود انسان و مشاهده عکس یا نقاشی او. معرفت تعقلی یا تصوّری حقایق یادشده (خدا، عقول و...)، شبیه شناخت انسان از طریق مشاهده خود اوست؛ معرفت تخیلی آن حقایق نیز شبیه شناخت انسان از طریق مشاهده عکس یا نقاشی او می‌باشد. همان‌گونه که تصویر این شخص از خود او حکایت می‌کند، مثال‌ها و خیال‌های معقولات در نفس انسان از آن معقولات حکایت می‌کنند. (۲۹)

فارابی بر آن است که بیشتر مردم نمی‌توانند حقایق یادشده را به نحو معرفت تصوّری یا تعقلی بشناسند؛ آنان فقط از طریق تخیل و تمثّل به آن حقایق آگاه می‌شوند. کسانی که به چنین شناختی از حقایق دست می‌یابند مؤمن‌اند: «والَّذین یؤمنون السّعادة متصوّرة و تتقبلون المبادی، و هی متصوّرة هم الحکماء و الَّذین توجد هذه الأشياء فی نفوسهم متخیلة و یتقبلونها و یؤمنونها علی أنّها کذلک هم المؤمنون.» (۳۰)

افراد مؤمن با ایمان آوردن به حکیمی که متّصل به عقل فعّال است و از طریق آن به فهم عقلی حقایق نائل می‌آید، مثال‌ها، خیال‌ها، و محاکمی‌های حقایق یادشده را تحصیل

می‌کنند و با وساطت آن مثال‌ها و خیال‌های محاکمی، به حقایق یادشده معرفت می‌یابند. در نظر فارابی، حکیمی که متعقل تام باشد «نبی» است و دریافت‌کننده وحی به شمار می‌رود.^(۳۱) از آنجا که او رئیس اوّل مدینه فاضله است و مسئولیت هدایت مردم را بر عهده دارد، لازم است بتواند آنچه را با معرفت تعقلی یا تصویری شناخته است به خیال عموم مردم افکند.^(۳۲)

چه کسانی به تجرّد از مادّه نائل می‌شوند؟

همان‌گونه که توضیح دادیم، در نظر فارابی، اموری که همه شهروندان مدینه فاضله باید آنها را بدانند با دو شناخت دانسته می‌شوند: ۱. تصویری (تعقلی)؛ ۲. تخیلی. شناخت تخیلی ناشی از برهان و استدلال نیست، بلکه مبتنی بر اعتماد و ایمان به حکیمی است که با برهان، و از طریق دیدگان خود، به حقایق آگاهی یافته است. بنابراین، می‌توان شناخت تخیلی را شناخت ایمانی خواند و شناخت عقلی را شناخت فلسفی دانست. در نظر فارابی، شهروندان مدینه فاضله پس از مرگ باقی می‌مانند، به سعادت می‌رسند و به تجرّد از مادّه نائل می‌شوند؛^(۳۳) همچنین، تمام شهروندان مدینه فاضله به معرفت عقلی و فلسفی دست نمی‌یابند و بسیاری از آنان در معرفت تخیلی و ایمانی متوقف می‌مانند. پس، می‌توان به این نتیجه رسید که فارابی شرط تجرّد نفس از مادّه را معرفت عقلی و فلسفی به حقایق یادشده نمی‌داند؛ او معرفت تخیلی و ایمانی را برای نیل به رهایی از مادّه کافی می‌داند. البته، فراموش نشود که وی همه انسان‌ها را در ادراک بخشی از معقولات یعنی بدیهیات مشترک و یکسان می‌داند. از این‌رو، ادراک عقلی بدیهیات اولیه شرط لازم نیل به تجرّد و مفارقت از مادّه است (گرچه شرط کافی نیست). با توجه به آنچه تاکنون گفته شد، می‌توان به این نتیجه رسید که مجموع آنچه موجب مفارقت نفس انسان از مادّه و تجرّد آن می‌باشد، از این قرار است: تعقل بدیهیات و معرفت به مجموعه خاصی از حقایق درباره خدا و صفات و افعال او، عقول و اوصاف آنها، افلاک و احوال

آنها، جسم و احکام آن، انسان و قوای نفس او و نیز سعادت و شقاوت او، زندگی اجتماعی انسان، رئیس مدینه فاضله و شرایط او و جانشینانش، حقیقت وحی، و سرنوشت شهروندان مدینه‌های فاضله و غیرفاضله. این معرفت ممکن است به نحو عقلی و فلسفی باشد (برای حکما و انبیا)، و ممکن است به نحو تخیلی و ایمانی باشد (برای مؤمنان).

اما انسان‌هایی که فقط به ادراک عقلی مفهومی و غیرتصدیقی یا ادراک عقلی تصدیقی بدیهی دست یافتند، ولی آنها را به کار نیستند تا به ادراک عقلی تصدیقی درباره موضوعات فوق نائل آیند؛ از قیام به ماده و هیولانی بودن خارج نمی‌شوند و به همین دلیل، بقای پس از مرگ ندارند.

اختیاری بودن تجرد نفس از ماده

فارابی اعتقاد دارد: غرض از ادراکات بدیهی آن است که انسان با استفاده از آنها و با به کار بستن آنها، به ادراکات جدید نائل شود و بالأخره به تجرد از ماده و مفارقت بدن رسد. از این سخن به دست می‌آید که در نظر او، تجرد و مفارقت از ماده امری اختیاری است؛ تا زمانی که انسان با اختیار خود بدیهیات را به کار نیندد و ادراکات عقلی خاصی را بدان وسیله کسب نکند، به تجرد نمی‌رسد. این تلقی درباره تجرد نفس از ماده در نقطه مقابل تلقی ملاصدرا در این زمینه قرار دارد. در نظر ملاصدرا، نفس که در ابتدای حدوث پدیده‌ای جسمانی و مادی است، با حرکت جوهری و به صورت غیراختیاری به تجرد می‌رسد. اما فارابی نظریه حرکت جوهری را هرگز مطرح نکرده است، چه رسد به آنکه از آن در محل بحث استفاده کرده باشد. البته، با توجه به آنکه فعالیت فکری و استدلالی برای رسیدن به ادراکات نظری جدید و نیز ایمان آوردن به نبی، تبعیت از وی و تصدیق آرای او (که در نظر فارابی، شرط تجرد نفس از ماده می‌باشند) امری اختیاری است، تجرد نفس و مفارقت آن از ماده از قبیل امور اختیاری خواهد بود.

چالش‌های نظریه فارابی در حدوث جسمانی نفس

در این بخش، درباره نظریه فارابی، به دو نکته انتقادی اشاره می‌شود:

(۱) با توجه به این نظریه، نفس انسان در ابتدا صورتی مادی دارد؛ پدیده مادی چگونه مدرک معقولات است؟ بر اساس تفاسیر دیگر، نفس انسان در حال ادراک معقولات موجودی مجرد و معقول است؛ اما در نظر فارابی، نفس انسان در ابتدا مادی است و با ادراک معقولات مجرد می‌شود. این امر مستلزم آن است که ادراک عقلی، که پدیده‌ای مجرد است، در مدرک مادی حاصل گردد؛ به دیگر سخن، صورت مجرد عقلی در محل مادی ارتسام پیدا کند (در حالی که ارتسام صورت‌های مجرد و معقول در محل مادی ممتنع است). (۳۴)

(۲) در نظریه فارابی، پذیرفته شده است که نفس انسان در ابتدا صورتی مادی دارد که با ادراک عقلی به مجرد می‌رسد؛ اما درباره اینکه پدیده مادی چگونه ماده را رها می‌کند و به مجرد و مفارقت از ماده نائل می‌شود، تبیینی به دست داده نشده است. این مسئله در فلسفه ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری تبیین شده است: صورت مادی نفس انسانی با حرکت جوهری، به تدریج، قوه‌های خود را به فعلیت می‌رساند و در نهایت، مجرد از ماده می‌شود. اما فارابی در آثار خود، سخنی از حرکت جوهری به میان نیاورده است.

نتیجه‌گیری

بررسی سخنان مختلف فارابی در آثار او، به ویژه آراء اهل المدینة الفاضلة و السیاسة المدنیة، بیانگر این حقیقت است که او نفس انسان را در اصل، پدیده‌ای مادی و متقوم به هیولا می‌داند که با اشراق عقل فعال بر آن، و فعالیت عقلانی، می‌تواند به مجرد برسد. آنچه سبب مجرد نفس انسان می‌شود، افزون بر ادراکات عقلی بدیهی، ادراک احکام و حقایق خاصی است: خدا، عقول، کواکب، اجسام، انسان، مدینه‌های فاضله و غیر فاضله، رئیس مدینه فاضله (= نبی) و جانشینان او، و حقیقت وحی. شناخت این احکام و حقایق

از دو راه امکان‌پذیر است: تعقلی (فلسفی) و تخیلی (ایمانی). با توجه به نظریه فارابی درباره سرنوشت ساکنان مدینه‌های فاضله، فاسقه، و جاهلیه (اینکه نفوس شهروندان مدینه‌های فاضله و فاسقه به سبب آگاهی از حقایق یادشده به تجرد می‌رسند و از ماده بی‌نیاز می‌شوند، از این‌رو، بعد از مرگ بدون بدن باقی می‌مانند؛ اما نفوس شهروندان مدینه جاهلیه، به سبب عدم ارتسام حقایق یادشده در آنها، از ماده بی‌نیاز نمی‌شوند و همچنان مادی باقی می‌مانند و با مرگ و فساد بدن، تباه و معدوم می‌شوند)، تردیدی باقی نمی‌ماند که او نفوس بشری را در ابتدای حدوث، مادی می‌داند و می‌گوید: فقط عده‌ای از آنها می‌توانند به تجرد برسند. البته، این نظریه مشتمل بر نارسایی‌ها و مشکلاتی است که بر اساس مبانی مشایی فارابی، پاسخی برای آنها یافت نشده است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- افلاطون، دوره آثار افلاطون (فایدون)، ص ۸۰-۸۴؛ همو، (انشادها)، ص ۳، ۴، ۷، ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۲ و ۲۷.
- ۲- ناصر خسرو، جامع‌الحکمتین، ص ۲۱۲-۲۱۳؛ همو، زاد‌المسافرین، ص ۱۱۵-۱۱۶.
- ۳- ر.ک: ارسطو، درباره نفس، ترجمه و تحشیه علی‌مراد داودی، ۴۱۲a۱۵ و ۴۱۲b۱۵.
- ۴- همان، ۴۳۰a۱۰ و ۴۳۰a۲۵.
- ۵- ابونصر فارابی، السياسة المدنية، تحقیق و تعلیق البیر نصری نادر، فص ۳۱.
- ۶- همان، ص ۳۸.
- ۷- ابونصر فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقیق و تعلیق فوزی متری نجّار، ص ۷۷-۷۸.
- ۸- همان، ص ۸۷.
- ۹- همان، ص ۱۲۴.
- ۱۰- ابونصر فارابی، السياسة المدنية، ص ۳۲-۳۳؛ همو، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ۸۷.
- ۱۱- ابونصر فارابی، السياسة المدنية، ص ۳۴.
- ۱۲- همان، ص ۳۸.
- ۱۳- همان، ص ۳۷.
- ۱۴- ابونصر فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ۱۲۴.
- ۱۵- همان، ص ۱۴۲-۱۴۳.
- ۱۶- همان، ص ۱۴۳.
- ۱۷- همان، ص ۱۰۱.
- ۱۸- ابونصر فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ۱۰۱ و ۱۲۴.
- ۱۹- همان، ص ۱۲۴؛ همو، السياسة المدنية، ص ۳۵.
- ۲۰- ابونصر فارابی، مقالة فی معانی العقل، ص ۴۹-۵۳.
- ۲۱- ابونصر فارابی، السياسة المدنية، ص ۷۹.
- ۲۲- ابونصر فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ۱۲۴.
- ۲۲ و ۲۳- ابونصر فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ۱۰۲.
- ۲۵- ابونصر فارابی، السياسة المدنية، ص ۴۲.
- ۲۶- ر.ک: ابونصر فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ۱۰۳ و ۱۰۵.
- ۲۷- همان، ص ۱۰۳.
- ۲۸- ابونصر فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ۱۴۷.

۲۶ □ معرفت فلسفی سال هشتم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۰

- ۲۹- ابونصر فارابی، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، ص ۱۴۷؛ همو، *السياسة المدنية*، ص ۸۵.
- ۳۰- ابونصر فارابی، *السياسة المدنية*، ص ۸۶.
- ۳۱- ابونصر فارابی، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، ص ۱۲۵.
- ۳۲- همان، ص ۱۲۶؛ همو، *فصول منتزعة*، تحقيق و تعليق فوزى مترى نجار، ص ۶۶.
- ۳۳- ابونصر فارابی، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، ص ۱۳۴-۱۳۵.
- ۳۴- ر.ك: خواجه نصيرالدين طوسى، *شرح الاشارات و التنبهات*، تحقيق حسن حسن زاده آملی، ج ۲، ص ۴۶۷-۴۷۴.

منابع

- ارسطو، *درباره نفس*، ترجمه و تحشیه علی مراد داودی، چ چهارم، تهران، حکمت، ۱۳۷۸.
- افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷.
- طوسی، خواجه نصیرالدين، *شرح الاشارات و التنبهات*، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۶.
- فارابی، ابونصر، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، تحقيق و تعليق البير نصرى نادر، ط. السادسة، بيروت، دارالمشرق، ۱۹۹۱ م.
- ، *السياسة المدنية*، تحقيق و تعليق فوزى مترى نجار، بيروت، مطبعة الكاثوليكية، بی تا.
- ، *فصول منتزعة*، تحقيق و تعليق فوزى مترى نجار، تهران، مكتبة الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
- ، *مقالة فى معانى العقل*، بی جا، بی تا، بی تا.
- ناصر خسرو، *جامع الحكمتين*، تصحيح و مقدمة فارسى و فرانسوى هانرى كربين و محمد معين، تهران، كتابخانه طهورى، ۱۳۶۳.
- ، *زاد المسافرين*، بی جا، كتابفروشى محمود مسجد سلطاني، بی تا.