

جایگاه «نفس» نزد سعدیا گائون

mohsenrahmani6470@gmail.com

ngozasht@ut.ac.ir

ک. محسن رحمانی نژاد / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه تهران

قربان علمی / دانشیار گروه ادیان، دانشگاه تهران

ناصر گذشته / استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۷

چکیده

مفهوم «نفس» از موضوعات مهمی است که در بین متفکران ادیان و مکاتب فلسفی مختلف بحث مفصلی درباره آن مطرح شده است. به دلیل اهمیت آن، فیلسوفان و متألهان در زمینه ماهیت و خصوصیات نفس به نزاع و کشمکش پرداخته‌اند. سعدیا گائون، فیلسوف یهودی قرون میانه، از جمله عالمان یهودی است که به این مسئله پرداخته است. دیدگاه وی در خصوص مسئله نفس، یکی از مناقشه‌برانگیزترین نظریات سعدیاست که اختلاف نظر را در بین پژوهشگران به وجود آورده است. وی پس از بیان دیدگاه‌های فیلسوفان یونانی، با استدلال عقلی و اشارات نقلی به رد نظریات ایشان می‌پردازد و سپس نظریه خویش را درباره نفس بیان می‌کند. در نوشتار پیش‌رو به بررسی آرای سعدیا گائون در زمینه نفس، و بسترهای فکری او و همچنین میزان وام‌داری یا اصالت تفکر وی در موضوع مورد بحث می‌پردازیم. آن گونه که به نظر می‌رسد، وی در مواجهه با مسئله نفس رویکرد تلفیقی (سنستیک) دارد.

کلیدواژه‌ها: سعدیا گائون، نفس، جسم بسیط، جسم لطیف، افلاک، هوای دوم.

سخن دربارهٔ انسان و حقیقت او، از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مباحثی است که اندیشهٔ بشر را به خود مشغول داشته است. جایگاه نفس انسان و ماهیت و مراتب آن، مانند دیگر مطالب طرح‌شده در آثار فلاسفه، تکون و سیر خاصی تا کنون داشته و البته دستخوش دگرگونی‌هایی نیز شده است.

علم‌النفس یا دانش نفس‌شناسی، دانش پهناور و گسترده‌ای است که سوبیه‌ها و مباحث زیادی دارد: ماهیت نفس، حدوث و بقای نفس، رابطهٔ نفس و بدن، قوای نفس و... هر کدام فصل بلندی از مباحث نفس‌شناسی محسوب می‌شوند. با بررسی آثار فیلسوفان گذشته به‌درستی می‌توان دریافت که شناخت نفس، بخش مهمی از تلاش فکری ایشان را فراگرفته است.

سعدیابن یوسف فیومی ملقب به سعدیا گائون (۸۸۲/۲۶۹ق-۹۴۲/۳۴۱ق)، پدر فلسفهٔ یهودی و رئیس مدرسهٔ یهودی «سورا» در نزدیکی بغداد در قرون سوم و چهارم هجری بود (گوتمن، ۱۹۶۴م، ص ۶۹). وی از متألهان صاحب‌فکر در تاریخ سنت یهودیت ربانی محسوب می‌شود و به‌دلیل نظریات بدیع و نظام‌مند، به اولین فیلسوف یهودی در قرون میانه شهرت یافته است. سعدیا نخستین کسی است که در دو اثر نظام‌مندش *الامانات* و *الاعتقادات* و *تفسیر سفر یصیرا* علاوه بر آرای مفصلی که در بحث خداشناسی و کیهان‌شناسی دارد، در زمینهٔ دانش نفس‌شناسی نیز نظرات مهمی مطرح می‌کند (سعدیا، ۱۹۴۶م، ص ۱۴۱). یکی از نوآوری‌های او در فلسفهٔ نفس، شناخت ماهیت آدمی با نظر به استدلال‌های عقلی و اشارات نقلی است که وی براین‌اساس، مبانی فکری خود را تبیین و دیدگاهش را در مسئلهٔ نفس مطرح می‌کند.

دغدغهٔ اصلی نوشتار پیش‌رو، در واقع پاسخ به این پرسش است که مقصود سعدیا از «ماهیت نفس» چیست. پرسش مهم دیگری که در این مقاله به‌دنبال یافتن پاسخ آن هستیم، این است که بسترهای فکری سعدیا در نظریاتش دربارهٔ نفس کدام‌اند؟ سپس به میزان وام‌داری یا اصالت تفکر وی در موضوع مورد بحث می‌پردازیم. همچنین پرسش‌های ذیل نیز دربارهٔ دیدگاه سعدیا در خصوص نفس مطرح است: آیا دیدگاه وی در این موضوع با دیدگاه کتاب مقدس و سنت ربانی همخوانی دارد؟ آیا پیش از او، متفکر دیگری چنین دیدگاهی را اتخاذ کرده است؟ منابع الهام فکری سعدیا چه بوده است؟ آیا منبع الهام او صرفاً کتاب مقدس و سنت یهودی بوده یا اینکه او تحت تأثیر تعالیم فلسفهٔ یونانی، کلام اسلامی و... به این دیدگاه رسیده است؟ همچنین آیا وی دلایل و منظرهای جدیدی به شناخت نفس دارد؟

۱. منبع‌شناسی نظریات سعدیا

سعدیا گائون علاقهٔ خاصی به شمارش آرای مختلف در موضوع تحقیق دارد. وی در اثر فلسفی‌اش، *الامانات* و *الاعتقادات* تقریباً در هر فصل به فهرستی از نظریات مختلف می‌پردازد. یکی از فهرست‌ها در *الامانات* که محتوای فلسفی دارد، دربارهٔ ماهیت نفس انسان و پرسش‌های مربوط به آن بحث می‌کند. سعدیا تحقیق دربارهٔ ماهیت نفس

را بسیار مشکل می‌داند و آن را با پرسش دربارهٔ چگونگی خلق از عدم و ماهیت خدا مقایسه می‌کند که دیدگاه‌های بسیار متنوع و متضاد در این موضوع مطرح شده است (سعدیا، ۱۸۸۰م، ص ۱۸۸).

وی پس از بیان این عقیده که انسان دارای دو ساحت وجودی نفس و بدن است، به تعریف نفس و تبیین ماهیت آن می‌پردازد. سعدیا به‌روش متکلمان، پیش از بیان و دفاع از دیدگاه خویش، دیدگاه‌های مختلف دیگر دربارهٔ نفس را بیان و رد می‌کند؛ با این تفاوت که نامی از مؤلفانشان نمی‌برد (مالتز، ۱۹۲۱م، ص ۳۰۶).

تلاش محققان معاصر برای یافتن منابع این نظریات، ابتدا توسط یاکوب گوتمن از طریق گزارش‌های ارسطو از فیلسوفان اولیه در کتاب *De Anima* آغاز شد (گوتمن، ۱۸۸۲م، ص ۱۹۴). هورویتر نیز به‌واسطهٔ ملل و نحل نویسان یونانی که نخستین آنها *تئوفراستوس* (Theophrastus) شاگرد ارسطو بود، به بررسی صاحب‌نظران این دیدگاه‌ها پرداخت (هورویتر، ۱۹۱۲م، ص ۱۲). دو اثر مهم دیگر ملل و نحل نویسان، که مطالبشان به فهرست سعدیا نزدیک بود، یکی کتاب *Eclogae* از *استایوس* (Stobaeus) و دیگری کتاب چهارم *De placitis philosophorum* از *پلوتارک* (Plutarch) است. همچنین اثر باستانی دیگری دربارهٔ ماهیت نفس توسط *نیمسیوس* (Nemesius) اسقف شهر امیسا (حصص باستان)، نگاشته شده بود که شباهت‌هایی با مطالب سعدیا دارد (بورنت، ۱۹۳۰م، ص ۳۴).

هورویتر اشاره می‌کند: محتوای کتاب‌های ملل و نحل، به‌ویژه اثر *نیمسیوس*، در فهرست نظریات سعدیا به‌کار رفته‌اند؛ اما وی جزئیات را به‌طور صریح و دقیق بیان نمی‌کند (هورویتر، ۱۹۱۲م، ص ۲۰). *جولیوس گوتمن* با رد دیدگاه هورویتر اشاره می‌کند که محتوای سه منبع یادشده به‌صورت دقیق با نظریات مختلف نفس نزد سعدیا همخوانی ندارد و سعدیا این دیدگاه‌ها را از منبع دیگری گرفته است که تنها مشابه اثرهای یادشده است و البته در عصر کنونی اثری از آن نمانده؛ اما *هربرت دیویدسن* با استدلال و همراه با جزئیات بیان می‌کند، کتاب *De placitis philosophorum* از *پلوتارک*، که در دورهٔ نهضت ترجمه نیز به زبان عربی ترجمه شده بود، منبع اصلی سعدیا برای بیان دیدگاه‌های مختلف دربارهٔ ماهیت نفس است (دیویدسن، ۱۹۶۷م، ص ۷۵) که در ادامه تحلیل می‌شود.

۲. دیدگاه سعدیا دربارهٔ نظریات فیلسوفان اولیهٔ یونانی

سعدیا در کتاب *الامانات و الاعتقادات* نظریات فیلسوفان اولیهٔ یونانی را در باب ماهیت نفس مطرح و سپس نقد می‌کند؛ آن‌گاه در پایان، دیدگاه خود را که صحیح می‌داند، بیان می‌کند. نخستین نظریه‌ای که سعدیا بدان اشاره می‌کند، چنین است: نفس جوهر نیست؛ بلکه صرفاً «عرضی از جسم است که وجود مستقلی ندارد». البته وی درون این نظریه پنج دیدگاه مختلف دیگر را بیان می‌کند و در واقع شامل پنج دیدگاه متفاوت فیلسوفان اولیهٔ یونانی است که بدین ترتیب‌اند: ۱. نفس عددی خودمحرک است؛ ۲. نفس کمالی برای بدن طبیعی است؛ ۳. نفس ترکیبی از چهار عنصر طبیعت و طبق نظر برخی محققان، چهار طبع است؛ ۴. نفس حاصل ارتباط جمیع حواس است؛ ۵. نفس عرضی است که از خون تولید می‌شود (سعدیا، ۱۸۸۰م، ص ۱۸۹).

سعدیا نظریات یادشده را به طور خلاصه توضیح می‌دهد و آن‌گاه هر یک را با استدلال‌های متداول رد می‌کند. استدلال اولش این است که عرض نمی‌تواند موضوع اعراض دیگر باشد؛ استدلال دوم اینکه نفس محل علم کثیر است؛ بنابراین نمی‌تواند عرض باشد.

وی سپس نظریه‌های دوم تا هفتم را بدین ترتیب برمی‌شمارد: نظریهٔ دوم: مطابق با نظر برخی، نفس «باد (هوا)» است.

نظریهٔ سوم: مطابق با دیدگاهی دیگر، نفس «آتش» است. سعدیا این نظریه و نظریهٔ قبل را تکذیب می‌کند؛ زیرا نفس را صرفاً از طبیعت می‌داند. هوا و آتش دو عنصر اصلی طبیعت مادی‌اند که دارای طبایع گرمی، تری و خشکی‌اند.

نظریهٔ چهارم: نفس از دو جزء تشکیل شده است. یک جزء عقلی که از بین نمی‌رود و جایگاه آن در قلب است؛ و جزء دیگر حیوانی (غیرعقلی) است که در بقیهٔ بدن پخش می‌شود و فسادپذیر است و از بین خواهد رفت. سعدیا این دیدگاه را نیز رد می‌کند؛ زیرا از یکتایی و وحدت نفس صرف نظر کرده است.

نظریهٔ پنجم: نفس متشکل از دو نوع هواست، یکی درونی و دیگری بیرونی. هوای اول به‌طور ثابت در بدن ساکن است و دیگری از طریق نفس کشیدن از محیط بیرون می‌آید و با هوای پیشین ترکیب می‌شود و آن را تقویت می‌کند. این نظریه نیز معنویت و وحدت نفس را انکار می‌کند.

نظریهٔ ششم: نفس با جوهر خون یکسان است (این نظریه نفس را با خون در بدن یکسان در نظر می‌گیرد). درحالی‌که سعدیا صاحبان نظریه‌های قبلی را ذکر نمی‌کند، در اینجا استثنا قائل می‌شود و این نظریه را به *داوودبن‌عنان*، پایه‌گذار فرقهٔ قراییم نسبت می‌دهد (سعدیا، ۱۸۸۰م، ص ۱۹۰). سعدیا سپس بیان می‌کند که *داوودبن‌عنان* در تفسیر تحت‌اللفظی عبارت «نفس، خون است» از کتاب مقدس (تثنیه، ۱۲:۲۳) گمراه شده است.

هربرت دیویدسن اثبات می‌کند که بیشتر این نظریات در کتاب *De placitis philosophorum* در شانزده پاراگراف به این صورت آمده است (دیویدسن، ۱۹۶۷م، ص ۷۹): ۱. *تالس* نخستین کسی بود که بیان کرد: نفس خودمحرک و دارای حرکت همیشگی است؛ ۲. *فیثاغورس* اشاره می‌کند که نفس عدد خودمحرک است. همچنین دو بخش عقلی و غیر عقلی دارد؛ ۳. از نظر *افلاطون*، نفس جوهری عقلی است؛ و به عبارت دقیق‌تر، دارای یک بخش عقلانی و دو بخش غیرعقلانی (حیوانی) است؛ ۴. طبق دیدگاه *ارسطو*، نفس نخستین کمال بدن طبیعی و زیستی است که بالقوه حیات را دربردارد؛ ۵. *دیکارکس* (Dicaearchus) اشاره می‌کند که نفس سازگاری (تعادل) چهار عنصر طبیعی است؛ ۶. از نظر *آسکلپیادس* (Asclepiades) نفس عمل (ارتباط عملی) جمعی حواس است؛ ۷. بر طبق دیدگاه *آناکساگورس* (Anaxagoras) نفس شبیه هواست؛ ۸. بر اساس دیدگاه *رواقیون*، نفس «پنوما» (Pneuma) (باد/هوا)ی گرم است و از هشت قسمت ترکیب شده است: پنج حس به‌همراه نطق، عقل و تدبیر؛ ۹. *دموکریتوس* (Democritus) اشاره می‌کند که نفس ترکیب آتشین چیزهاست و اتم‌های کروی دارد و قدرتش

همچون آتش است. نفس دو بخش دارد: بخش عقلانی که در سینه جایگاه دارد؛ و بخش غیرعقلی که در کل بدن گسترده است؛ ۱۰. اپیکورس (Epicurus) بیان می‌کند که نفس ترکیبی از چهار چیز است: کیفیتی آتشین؛ کیفیتی از هوا؛ کیفیتی پنوما و کیفیتی بدون نام. بخش بندی نفس نزد اپیکورس، همانند دموکریتوس است؛ ۱۱. دیدگاه هراکلیتوس (Heraclitus) این است که نفس کیهانی دم عناصر مرطوب کیهان، و نفس حیوانی بازدم بیرونی حیوان است که با دم درونی ارتباط دارد (دایلس، ۱۸۷۹م، ص ۳۸۶).

نظریه هفتم: نفس جوهری مادی، مخلوق، حادث، جسمانی، لطیف، بسیط و نورانی است که در پاکی و خلوص، شبیه افلاک آسمانی است؛ با این حال از افلاک لطیف تر، محض تر و نورانی تر است؛ زیرا عقل به او اعطا شده است: «ان النفس مخلوقه... جوهرأ نقیأ علی نقاء الافلاک... جوهرها الطف من الفلک و لذلک صارت ناطقه» (سعدیا، ۱۸۸۰م، ص ۱۹۳). دیدگاه هفتم، نظریه خود سعدیاست که آن را صحیح می‌داند. وی در جای دیگری بیان می‌کند که نفس عالی ترین مخلوق خداوند است؛ به گونه ای که نفس نظیری در بین جمیع مخلوقات ندارد؛ نه در آسمانها و نه در زمین؛ و جوهرش بسیط تر و خالص تر از جوهر افلاک است: «جوهرأ لطیفأ اصفی، اخلص و ابسط من جوهر الافلاک» (همان، ص ۱۹۶).

قابل ذکر است، اصطلاح «نور» که سعدیا آن را از خصوصیات نفس ذکر می‌کند، به عقلانیت نفس اشاره دارد. این تمثیل، زمینه اش به افلاطون و ارسطو بازمی‌گردد (افلاطون، ۱۳۵۳، ص ۳۳۵؛ ارسطو، ۱۳۴۹، ص ۲۲۵). فارابی نیز که معاصر سعدیاست به این خصوصیت اشاره کرده است (فارابی، ۱۳۴۶، ص ۷). سعدیا نیز بیان می‌کند همان طور که جوهر افلاک توسط ستارگان روشن می‌گردد، جوهر نفس نیز توسط نور عقل روشن می‌شود (مالتز، ۱۹۲۱م، ص ۲۲۴).

سعدیا همچنین تأکید می‌کند که نفس همچون دیگر موجودات، حادث و مخلوق خداوند است و آفرینش آن نیز در لحظه کامل شدن بدن رخ می‌دهد؛ آن گاه جسم و نفس با هم ترکیب می‌شوند و سپس نفس در قلب جای می‌گیرد (همان، ص ۲۲۵). بر این اساس، وی نظر مکاتبی را که نفس را از ذات خداوند می‌دانند، رد می‌کند و در ادامه نیز دیدگاهی را که اشاره می‌کند نفس از دو جوهر ازلی نور و تاریکی است، تکذیب می‌کند. سعدیا خود به جاودانگی نفس قائل است و برای اثبات آن، به تفسیر این آیه کتاب مقدس: «چه کسی می‌داند آیا روح انسانها به بالا می‌رود و روح حیوانات به قعر زمین خواهد رفت؟» (جامعه، ۳: ۲۱). آن گاه بیان می‌کند که نباید با معنای تحت‌اللفظی این آیه، درباره جاودانگی نفس انسان شک کرد.

سعدیا در جای دیگر به دیدگاه به زعم خود، روحانیون (پیروان فلسفه افلاطونی)، اشاره می‌کند؛ کسانی که ادعا می‌کنند نفس موجود روحانی مجرد است؛ اما سعدیا تجرد و روحانیت را فقط در ذات خداوند قائل است (سعدیا، ۱۸۸۰م، ص ۱۸۹). همان گونه که در نظریه هفتم مشخص است، دیدگاه افلاطون و سعدیا با هم متفاوت اند؛ زیرا افلاطون بیان می‌کند که نفس موجود روحانی مجرد است که با بی میلی به جسم ملحق شده است؛ اما سعدیا نفس

را جوهر جسمانی مادی در نظر می‌گیرد که از نوع عنصری عالی است که در زمینه خلوص، بر اجرام آسمانی (افلاک) برتری دارد. سعدیا همچنین نظریه افلاطونی درباره وجود نفس ازلی را رد می‌کند. مطابق با نظر سعدیا، نفس همچون هر چیزی، در زمان خلق شده است؛ اما با آنکه همه چیزهای دیگر منتهی به فنا و تباهی‌اند نفس ابدی خواهد بود.

۳. زمینه‌های فکری سعدیا

می‌توان گفت که یکی از مناقشه‌برانگیزترین نظریات سعدیا، نظر وی درباره مسئله نفس است. دیدگاه وی در خصوص این موضوع، زمینه اختلاف نظر را در بین پژوهشگران فراهم آورده است. پژوهشگران بسیاری به بررسی آرای سعدیا درباره ماهیت نفس و خصوصیات آن پرداخته‌اند؛ اما نتوانسته‌اند درباره مصدر آرای سعدیا به دیدگاه واحدی دست یابند و اختلاف نظر در بین ایشان مشهود است.

هورویتر نظریه سعدیا را میانه نظریات افلاطونی‌ها و ارسطویی‌ها قرار می‌دهد (هورویتر، ۱۹۱۲م، ص ۲۴-۳۰). جولیبوس گوتمن شباهت‌هایی میان دیدگاه سعدیا و نوافلاطونی‌ها و اندیشه‌های کلامی مسیحی، به‌خصوص جان فیلیپونس در نظر می‌گیرد (گوتمن، ۱۹۳۸م، ص ۸۵). شریئر بیان می‌کند که همانندی بین نظریه سعدیا و نظام، متکلم معتزلی، وجود دارد (شریئر، ۱۸۹۵م، ص ۱۷)؛ اما فرودنتال و شواید اشاره می‌کنند که آرای سعدیا درباره ماهیت نفس، افلاطونی نیست؛ بلکه به دیدگاه رواقیون نزدیک‌تر است (فرودنتال، ۱۹۹۶م، ص ۱۲۰؛ شواید، ۲۰۰۸م، ص ۲۹). هربرت دیویدسن نیز اندیشه‌های سعدیا را برگرفته از دیدگاه اخوان‌الصفا می‌داند (دیویدسن، ۱۹۶۷م، ص ۸۵). در این مقاله سعی شده است به‌طور دقیق به بررسی این نظریه‌ها بپردازیم و به دیدگاه صحیح درباره فهم سعدیا در موضوع نفس و مصدر آرای وی دست یابیم. براین اساس به بررسی تطبیقی و مقایسه بین نظریات سعدیا و دیدگاه‌های پژوهشگران یادشده با جزئیات مستدل می‌پردازیم.

۳-۱. مکتب‌های کلامی

با توجه به اینکه بر طبق نظر بیشتر پژوهشگران فلسفه یهودیت، نظریات سعدیا در باب خدا و جهان برگرفته از دیدگاه‌های متکلمان مسلمان، به‌ویژه معتزله است (سیرات، ۱۹۹۶م، ص ۲۱؛ دیویدسن، ۱۹۸۷م، ص ۹۵-۱۱۷؛ گوتمن، ۱۹۶۴م، ص ۶۹؛ جوزیه، ۲۰۰۹م، ص ۴۵؛ ولفسن، ۱۹۷۶م، ص ۸۵؛ همان، ۱۹۷۹م، ص ۱۷؛ شواید، ۲۰۰۸م، ص ۱۷؛ فرانک و لیمن، ۱۹۹۷م، ص ۹۱؛ هوسیک، ۱۹۱۶م، ص ۲۵)، ضروری به‌نظر می‌رسد تا مقایسه‌ای بین دیدگاه سعدیا با ایشان در موضوع نفس‌شناسی نیز صورت بگیرد.

عموم متکلمان مسلمان برخلاف دیدگاه فلاسفه مشا و نوافلاطونی که نفس را موجود غیرمادی و مجرد در نظر می‌گیرند، نفس را جسم می‌دانند (قجاوند و طاهری، ۱۳۹۳، ص ۱۲۶). ایشان تجرد را در انحصار خداوند قرار می‌دهند و ماسوای خداوند را حادث و جسمانی می‌دانند (ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۷، ص ۲۵۰؛ تهنوی، ۱۹۹۶م،

ج ۱، ص ۸۸۴؛ جونی، ۱۹۶۵م، ص ۸۶). به این ترتیب، دیدگاه متکلمان در باب نفس، در یک تقسیم‌بندی به این صورت است:

۱. عرضیت نفس: نفس، عرضی از جسم است. بیشتر بزرگان معتزله چنین دیدگاهی داشتند (اشعری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۰؛ همدانی، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۳۱۱). سعدیا دیدگاه مرسوم معتزله را که بیان می‌کند نفس از اعراض است، رد می‌کند.

۲. جزء لایتجزی: گروهی دیگر نفس را جزء لایتجزی و امری بسیط می‌خواندند و معتقد بودند که این جزء، با اینکه غیرقابل انقسام است، مجرد نیست و مکان آن به جهت ادراک، در قلب است (اشعری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۲؛ ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۷، ص ۲۵۰؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۱).

۳. هیکل محسوس: برخی متکلمین در بیان جسمانیت نفس و یگانه‌انگاری آن با بدن، دو تفسیر دارند: در یک تعبیر، هیکل مخصوص یا محسوس، همان بدن انسان است. نفس و بدن در این تفسیر، یکی است. در تفسیر دیگری هیکل محسوس را اجزای اصلی بدن می‌دانند که از آغاز تا پایان عمر ثابت و پایدارند (اشعری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۶؛ همدانی، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۳۱۰). ابوعلی جیانی، ابوهاشم جیانی، قاضی عبدالجبار معتزلی، و از متکلمان شیعه نیز شیخ طوسی و سید مرتضی نظریه هیکل محسوس را در تبیین و تعریف حقیقت انسان به‌عنوان مکلف، اراده می‌کنند (اشعری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۴؛ بدوی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۳۹؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۲؛ طوسی، ۱۳۵۸، ص ۳۴۴؛ همدانی، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۳۳۴).

۴. جسم لطیف: بعضی متکلمان انسان را نفس و بدن می‌دانستند. در این دیدگاه، بدن آلت نفس محسوب می‌شود و نفس، جسم (جوهر) لطیف است که در تمام بدن، چنان‌که شبنم در گل جریان دارد، نافذ است و واجد حیات، قدرت و اراده است (ابن‌حزم، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۱؛ ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۷، ص ۲۵۰؛ باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۱؛ جونی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۰؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۹؛ همدانی، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۳۱۱).

نظریه چهارم مطابق با آرای نظام معتزلی و نیز بیشتر اشاعره، همچون ابوبکر باقلانی، جونی و ابن‌حزم است؛ اما با توجه به اینکه دوره حیات سعدیا پیش از زمان تنظیم نظام فکری اشاعره بوده است، بدین ترتیب مشخص می‌شود در بین متکلمان، نظریات سعدیا با دیدگاه نظام معتزلی قرابت دارد. همان‌طور که قبلاً ذکر شد، در بین سعدیا پژوهان، شریب نظریه سعدیا را برگرفته از آرای نظام متکلم معتزلی می‌داند. برای بررسی این ادعا، فهم بیشتری از جزئیات آرای نظام لازم است.

۲-۳. نظام معتزلی

نظام (۲۳۱ق) انسان را بدن و نفس می‌داند؛ اما باین حال حقیقت انسان را نفس (روح) بیان می‌کند (زریاب خوبی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۴۳). براین اساس وی از دیدگاه بزرگان معتزله جدا شده، به دیدگاه فلاسفه نزدیک می‌شود.

وی اشاره می‌کند که نفس، جسم لطیف و بسیط‌ترین مکونات در عالم و طبیعت است (نظمی سالم، ۱۹۸۳م، ص ۴۶) و در پاسخ به سوالی که از وی پرسیدند: «سخت‌ترین چیز برای شناختن چیست؟»، پاسخ می‌دهد: نفس انسان، که جوهری واحد است و دارای اجزا نیست (ابوریده، ۱۹۴۶م، ص ۱۰۰).

قاضی عبدالجبار در کتاب *المعنی* قول نظام را درباره انسان چنین بیان می‌کند: «و قد حکینا عنه فی الانسان انه الروح و ان الروح هی الحیة المشابکة لهذا الجسد و انها فی الجسد علی جهة المداخلة و انه جوهر واحد غیر مختلف و هو قوی حی عالم بذاته...» (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۳۹). از این قول قاضی عبدالجبار درباره عقیده نظام درباره نفس، می‌توان دریافت که انسان همان نفس است؛ یعنی بدن او پس از مرگ جز جسد چیزی نیست و انسان بر آن اطلاق نمی‌شود. همچنین شهرستانی اشاره می‌کند که نزد نظام، بدن آلت و قالب روح است (ابوریده، ۱۹۴۶م، ص ۹۹).

اشعری از نظام نقل می‌کند که نفس در بدن متراکم است (اشعری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۴؛ خیاط معتزلی، ۱۹۲۵م، ص ۳۴) و وجود نفس در جسم، از راه تداخل و مداخله است، نه از راه تدبیر و اداره که حکما می‌گویند. همچنین نفس در تمام بدن جریان دارد: «مدخاله للبدن مشابکة له و ان کل هذا فی کل هذا» (اشعری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۱؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ص ۳۸).

برخی محققان به شباهت‌های بین آرای نظام با نظریات افلاطون، رواقیون و هندویزم اشاره کرده‌اند. براین اساس نظام بعضی آرای ایشان را می‌شناخته است؛ اما او فقط انتقال‌دهنده محض آرای ایشان نیست؛ بنابراین در این مسئله تلفیق‌کننده است. شهرستانی نیز اشاره می‌کند نظام به قول فلاسفه آگاه بوده است که همانا انسان در حقیقت، نفس است؛ به گونه‌ای که از *افلاطون* یا *افلوپتین* برگرفته؛ اما تجرید نفس را نمی‌پذیرد و نفس را جسم لطیف می‌داند. هورویتر نیز نظر نظام در تعلق نفس به بدن بر طریق تداخل را همانند آرای رواقیون و متفکران هندی ذکر می‌کند (ابوریده، ۱۹۴۶م، ص ۱۰۰).

براین اساس، سعدیا همانند نظام، تجرد را فقط برای ذات باری تعالی قائل است و نفس و دیگر موجودات را مادی در نظر می‌گیرد و از نظر هر دوی ایشان، نفس جوهر جسمانی لطیف و بسیط‌ترین مخلوق در کیهان است که شناختش بسیار مشکل است. می‌توان گفت که نظام نیز همانند سعدیا دیدگاه سنتتیک دارد؛ اما اختلافات بسیاری نیز در فهم ایشان هست؛ به گونه‌ای که نزد سعدیا انسان صرفاً نفس نیست؛ بلکه نفس و بدن به‌طور واحد انسان را شکل می‌دهند. سعدیا همچنین بر ویژگی‌های افلاکی نفس تأکید می‌کند که در دیدگاه نظام به چشم نمی‌خورد. دیگر اینکه نزد سعدیا جایگاه نفس در بدن، قلب است.

دیویدسن اندیشه‌های سعدیا درباره نفس را برگرفته از دیدگاه اخوان الصفا می‌داند. وی ادعا می‌کند که تعریف اخوان الصفا از نفس، شباهت کامل به دیدگاه سعدیا دارد. اخوان الصفا اشاره می‌کنند: «نفس جوهری مخلوق است که خصوصیات افلاکی، روحانی، علوی و نورانی دارد» (اخوان الصفا، ۱۴۰۵ق، ص ۳۷۳) و در جای دیگر بیان می‌کنند: «نفس شبیه به افلاک (اجرام نورانی) آسمان است» (مارکوئت، ۱۹۸۶م، ج ۳، ص ۱۰۷۷).

یکی از ویژگی‌های بحث سعدیا که در دیدگاه اخوان الصفا نیز پدیدار می‌شود، دسته‌بندی تعدادی از نظریات درباره ماهیت نفس است که البته تنوع کمتری نسبت به سعدیا دارد. اخوان الصفا گفته‌های حکیمان مختلف و نظریات گوناگون ایشان درباره حقیقت معنای نفس را نقل کرده، سپس آرای مخالف با دیدگاه خویش را با استدلال رد می‌کنند: «در ماهیت نفس نیز حکیمان مختلف با یکدیگر اختلاف نظر دارند: ۱. نفس جسمی لطیف، نادیدنی و نامحسوس است؛ ۲. جوهری غیر از جسم، روحانی و معقول است؛ همچنین محسوس نیست و پس از مرگ ماندگار است؛ ۳. نفس عرضی است که از آمیزه‌های تن و اخلاط جسم پدید می‌آید و با مرگ تن از بین می‌رود و وجودی جز با جسم ندارد» (اخوان الصفا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۳۷۱؛ خراسانی، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۲۶۴).

استدلال‌های سعدیا به‌خصوص در تکذیب اینکه نفس عرض نیست، همچون نظریات اخوان الصفاست (سعدیا، ۱۸۸۰م، ص ۱۹۰). اخوان الصفا در این راستا دو دلیل ذکر می‌کنند: یکی اینکه اگر نفس عرض بود، نمی‌توانست منبع علم و شناخت گسترده‌ای باشد که انسان می‌تواند دربرگیرد؛ دوم اینکه یک عرض نمی‌تواند موضوع اعراض دیگر شود؛ درحالی که نفس موضوع اعراض است. البته اخوان الصفا استدلال دوم را با کمی تفاوت بیان می‌کنند و آن اینکه نفس اگر عرض بود، نمی‌توانست عملی (کنش) انجام دهد؛ زیرا عمل یک عرض است. سعدیا نیز در رد عرضیت نفس بر همین دلایل تکیه می‌کند (اخوان الصفا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۳۷۴).

اخوان الصفا بر این اعتقادند که انسان مجموعه‌ای از پیکر جسمانی و نفس روحانی است؛ اما حقیقت انسان همان نفس ناطقه، و جسمش پیراهن یا غلافی است که آن را پوشانده است. نفس نیز جوهری سماوی، روحانی، نورانی و زنده، بالقوه دارای آگاهی و ادراک و بالطبع فعال است: «فاما النفس، یعنی الروح، فهی جوهره سماویة نورانیة حیة علامة فعالة بالطبع، حساسة دراکة لاتموت و لاتفنی... و یرجع بها بعد الموت الی ملکوت السموات و فسحة الافلاک و فسحة من النور» (همان، ج ۳، ص ۲۹۰) و در جای دیگر بیان می‌کنند: «جوهر النفس جوهر سماوی و عالمها عالم روحانی و هی حیة بذاتها» (همان، ص ۳۷۳).

جهان‌بینی اخوان الصفا نیز تلفیقی (سنتتیک Synthetic) است؛ اما در کنار نزدیکی‌های دیدگاه طرفین، اختلاف‌های بسیاری نیز در فهم اخوان الصفا و سعدیا نیز وجود دارد. اگرچه هر دو در زمینه خصوصیات مخلوق، افلاکی، سماوی، نورانی و عقلی بودن جوهر نفس مشترک‌اند اما اخوان الصفا نفس را طبق آموزه نوافلاطونی، روحانی مجرد (غیرمادی) در نظر می‌گیرند که با خصوصیت جوهر جسمانی لطیف نزد سعدیا تمایز کامل دارد.

همچنین اخوان الصفا به نفس کلی و نفوس جزئی باور دارند. ایشان اشاره می‌کنند که نفوس جزئی هر چه دانسته‌های بیشتر داشته باشند، به نفس کلی نزدیک‌تر و به آن همانندترند (همان، ج ۱، ص ۳۳۹). همچنین گفته می‌شود که نفوس جزئی از راه دانش‌ها گوهر خود را می‌شناسند و با همانند شدن به جوهر کلی و پیوستن به علت نخستین و متحد شدن با همجنسان خود در جهان روحانی و محل نورانی، به زندگی حقیقی دست می‌یابند (همان، ج ۳، ص ۸). اخوان از سوی دیگر معتقدند که انسان کامل‌ترین موجود زیر فلک ماه است (همان، ج ۲، ص ۴۷۶) و از ملائک در مرتبه پایین‌تر قرار می‌گیرد؛ درحالی‌که سعیدیا انسان را شریف‌ترین همه مخلوقات، حتی برتر از ملائک می‌داند. همچنین تن نزد اخوان الصفا، مانند گنوستیک‌ها، زندان نفس است و نفس تا هنگامی که به تن پیوسته است، آرامش ندارد؛ اما سعیدیا چنین دیدگاهی را نمی‌پذیرد.

نقد دیگری که بر دیدگاه دیویدسن می‌توان وارد کرد، درباره خصوصیت افلاکی نفس است؛ به گونه‌ای که اگر بخواهیم بیانات سعیدیا را تحت‌اللفظی معنا کنیم و نفس انسان را از جنس جوهر افلاک در نظر بگیریم، سعیدیا در توصیف افلاک، وجود عنصر پنجم (اثیر) را در ساختار افلاک رد می‌کند و افلاک را متشکل از عنصر آتش می‌داند؛ اما اخوان الصفا همانند ارسطو، هر چند با تفاوت‌هایی، افلاک را مرکب از عنصر پنجم (اثیر) توصیف می‌کنند.

۳-۴. جان فیلوپونس (یحیی نحوی)

جولیوس گوتمن شباهت‌هایی بین دیدگاه سعیدیا و نوافلاطونی‌ها، به‌ویژه جان فیلوپونس در نظر می‌گیرد. فیلوپونس در تفسیر کتاب *De Anima* ارسطو با توجه به گرایش نوافلاطونی‌اش و با پیروی از اخلاقش در مکتب اسکندریه، همچون آمونیوس و پروکلس اشاره می‌کند که نفس انسان دارای سه جزء «نفس عقلی (شامل قوه نظر، تفکر و عقل)، نفس غیرعقلی (شامل قوه خیال، ادراک حسی، خشم، شهوت، حیات و میل) و نفس نباتی (شامل قوه رشد، تغذیه و تولیدمثل)» است که هر یک از سه جزء نفس بدن ویژه خود را دارند که به ترتیب عبارت‌اند از: «بدن افلاکی، بدن پنوماتیکی و بدن زمینی» که از این میان، فقط نفس عقلی همراه با بدن افلاکی‌اش، پس از مرگ ابدی و جاودانه خواهد بود (فیلوپونس، ۲۰۰۵م، ص ۱۵).

فیلوپونس نیز همانند سعیدیا پیش از بیان دیدگاه خود درباره ماهیت نفس، نظرات مختلف فیلسوفان قبل از خود را با جزئیات بیان و تحلیل می‌کند. وی اشاره می‌کند:

برخی می‌گویند که نفس جسم مرکب است که دو صورت دارد: یا جسم مرکب متصل و یا جسم مرکب نامتصل با یکدیگر است؛ و گروهی دیگر اشاره می‌کنند نفس جسم لطیف است. در میان کسانی که بیان کردند نفس جسم لطیف است، برخی اشاره می‌کنند: جسم اثیری یا جسم افلاکی و آسمانی است؛ همچنان‌که هراکلیدس (Heraclides) اهل پانتوس به آن باور داشت. درحالی‌که گروهی دیگر همچون هراکلیتوس (Heraclitus) گفتند: نفس از عنصر آتش است. فیلسوفان دیگر همانند آناکسیمنس (Anaximenes) و برخی رواقیون بیان کردند: نفس تشکیل شده از عنصر هواست. افرادی نیز مانند تالس و هیپو (Hippo) اشاره کردند: نفس از عنصر آب است. هیچ‌کس ادعا نکرده است که نفس از عنصر خاک است؛ زیرا طبیعت خاک سنگین است و به‌سختی

حرکت می‌کند. این عناصر، تنها اجسام لطیف و بسیط هستند و می‌توانند ظرفیت نامیرایی هم داشته باشند که گروهی از فلاسفه، نفس را متشکل از اینها می‌دانستند.

از کسانی که نفس را جسم مرکب می‌دانستند، برخی همچون دموکریتوس (Democritus) و لئوکیپوس (Leucippus) فرض کردند که نفس شامل عناصر نامتصل (اتم‌ها) است. گروهی دیگر فرض کردند که متشکل از عناصر متصل به یکدیگرند؛ چنان که کریتیاس (Critias) اشاره کرد: نفس خون در قلب است. گروه دیگری از فلاسفه اشاره کردند که نفس غیرمادی (مجرد) است که در میان ایشان عده‌ای بیان کردند: نفس از بدن جداشدنی است. و برخی دیگر بر جدایی ناپذیری اش باور داشتند. عده‌ای دیگر گفتند: نفس فعلیت است؛ زیرا فعلیت، کمال و صورت مادهٔ زمینه است.

از کسانی که باور دارند نفس از بدن جداشدنی است، عده‌ای مانند نومنئوس (Numenius) اشاره کردند: کل نفس و هر سه بخش عقلی، غیرعقلی و نباتی جداشدنی است. گروه دیگری همچون الکساندر افرودیسیاس (Alexander of Aphrodisias) گفتند: کل نفس از بدن جداشدنی نیست و فانی است. عدهٔ دیگر گفتند: نفس عقلی از بدن جداشدنی است؛ اما نفس غیرعقلی و نفس نباتی جداشدنی نیستند» (همان، ص ۲۳).

در پایان فیلوپونس دیدگاه خویش را که صحیح می‌داند، ذکر می‌کند؛ به این صورت که نفس نباتی از بدن خاکی جداشدنی و فانی است؛ اما نفس غیرعقلی از این بدن خاکی جدا می‌شود؛ ولی همچنان دارای بدن (وسیلهٔ) پنوماتیکی است که عنصر هوا در ساختار آن نقش عمده‌ای دارد؛ اما جاودانه نیز نخواهد بود. نفس پس از تطهیر و جدایی از بدن پنوماتیکی، هنوز دارای بدن دیگری خواهد بود که بدن افلاکی نامیده می‌شود که جوهری جسمانی، لطیف، نورانی، ابدی و سماوی است و مختص نفس عقلی است که جاودانه با وی خواهد بود؛ زیرا نفس عقلی برای حرکت و فعالیت، نیازمند بدن سماوی است؛ و این آموزهٔ صحیح دربارهٔ نفس انسان است (همان، ص ۳۴؛ بلومتال، ۱۹۸۶م، ص ۳۷۵).

با توجه به دیدگاه فیلوپونس و تطبیق با نظرات سعدیا، می‌توان دریافت که اگرچه جایگاه نفس نزد سعدیا همانند تبیین فیلوپونس از نفس نیست، اما قابل توجه است که نفس سعدیا بسیاری از همان خصوصیات بدن افلاکی نفس مجرد عقلی فیلوپونس را دارد؛ زیرا نفس سعدیا و بدن افلاکی فیلوپونس، در خصوصیات جوهر مادی، جسمانی، بسیط، ابدی، نورانی، لطیف، سماوی و افلاکی مشترک‌اند و با توجه به اینکه بسیاری از پژوهشگران به تأثیرات آموزه‌های مسیحی فیلوپونس در آثارش اشاره کرده‌اند، پس نزد هر دو، نفس مخلوق نیز می‌باشد (بلومتال، ۱۹۸۶م، ص ۳۷۰). بنابراین می‌توان گفت: اگر معنای تحت‌اللفظی را از عبارات سعدیا در نظر بگیریم که نفس از جوهر افلاک است، می‌توان نتیجه گرفت که نفس نزد سعدیا همان بدن افلاکی نفس عقلی فیلوپونس است. از سوی دیگر، اختلافی بین ایشان وجود دارد و آن اینکه در بیان عنصر افلاک، با اینکه هر دو وجود عنصر پنجم اثری ارسطویی افلاک را رد کرده‌اند، اما سعدیا عنصر فلک را از جنس آتش، و فیلوپونس از جنس ترکیب آتش و سه عنصر دیگر در نظر گرفته است (فرودتال، ۱۹۹۶م، ص ۱۲۷). البته سعدیا به‌طور مستقیم و واضح بیان نکرده است که نفس از جوهر افلاک است؛ بلکه درصفت خلوص، نفس را همانند افلاک در نظر می‌گیرد (سعدیا، ۱۸۸۰م، ص ۱۹۳).

فرودتال ادعا می‌کند که می‌توان ایده‌های رواقی را به‌وضوح در آثار سعدیا مشاهده کرد؛ به‌ویژه اینکه نظریهٔ رواقی «پنوما» (Pneuma) در نظرات سعدیا دربارهٔ آموزهٔ نفس و نسبت آن با «هوای دوم» (Second Air) نمود پیدا می‌کند.

سعدیا در کتاب *تفسیر سفر یصیرا* پیشنهاد می‌کند که می‌توان از تعبیر انسان‌انگارانه دربارهٔ خداوند در کتاب مقدس، از طریق فرایند اندیشه‌ای که توسط «تمثیل» بیان می‌شود، اجتناب کرد. یکی از پیشنهادهای وی که به فهم ماهیت نفس نیز کمک می‌کند، تشخیص این است که رابطهٔ خداوند با جهان، همانند رابطهٔ نفس با بدن است. در این تمثیل، خدا «نفس جهان» است که دلالت می‌کند خدا در همه جای جهان حضور دارد: «آن‌چنان‌که ما می‌بینیم، نفس در هر جزئی از بدن حاضر است، همچنان‌که در کل بدن حاضر است؛ بنابراین خدا در هر جزئی از جهان حاضر است، همچنان‌که در کل جهان نیز چنین است» (سعدیا، ۱۸۹۱م، ص ۷۰). اما به‌وضوح خدا نمی‌تواند به‌طور مطلق نفس کیهان باشد و همانا اشارهٔ فوق فقط تقریبی اولیه و گامی ابتدایی در روش فرمول‌بندی دیدگاه سعدیاست. وی در گام پایانی، از نفس به مرتبهٔ عقل گذر می‌کند. در اینجا خدا دیگر نفس کیهان نیست؛ بلکه عقل کیهان است. «در حیوانات، بدن محل نفس است؛ اما در حیوان ناطق (انسان)، نفس نیز محل عقل است» (همان، ص ۷۱). براین اساس بدن محل نفس، و نفس نیز محل عقل است که به‌ترتیب هر یک لطیف‌تر، ظریف‌تر و عالی‌تر از قبلی است. این دیدگاه، مبنایی برای تبیین نسبت نفس با «هوای دوم» فراهم می‌کند. مطابق با نظر سعدیا، سه ماهیت موجود در عالم صغیر (بدن، نفس و عقل) همتهای مشابه در عالم کبیر (کیهان) دارند که به‌ترتیب جهان مادی (افلاک و زمین)، هوای دوم و خداوند هستند. هوای دوم، جوهر مادی بسیط‌تر، محض‌تر و لطیف‌تر از افلاک و زمین است؛ زیرا هوای دوم از هر چیز مخلوق لطیفی لطیف‌تر، و در عین حال از هر چیز قدرتمندی قدرتمندتر است و نسبتش با خدا و جهان، همانند نسبت نفس به عقل و بدن است (همان، ص ۷۳).

سعدیا اشاره می‌کند که ارادهٔ خداوند در سرتاسر هوای دوم گسترده می‌شود و به‌واسطهٔ آن، جهان را حرکت می‌دهد؛ چنان‌که نفس بدن را حرکت می‌دهد؛ و هوای دوم واسطه‌ای است که خداوند از طریق آن، جهان را اداره و تدبیر می‌کند؛ به‌طوری‌که فعل خداوند از طریق هوای دوم در جهان انجام می‌گیرد (همان، ص ۷۴). هوای دوم، اگرچه عقل نیست، اما «محل عقل جهان» است و واسطه‌ای است که از طریق آن، خدا در همه‌جا حاضر و نافذ است. این دیدگاه به‌وضوح عناصر اصلی فیزیک و الهیات رواقی را دربردارد.

قیاس بین عالم صغیر (انسان) و عالم کبیر (کیهان)، نزدیک به اندیشهٔ رواقیون است. البته آناکسیمینس (Anaximenes) نخستین فیلسوفی بود که این قیاس را انجام داد و عنصر کیهانی هوا را با الوهیت یکی گرفت و آن را علت حیات موجودات زنده و پیوستگی کل کیهان می‌دانست: «همچنان‌که در انسان، عنصر هوا ما را حفظ و تنظیم می‌کند، همان‌طور پنوما کل کیهان را پیوسته نگه می‌دارد» (کرک، راون و شوفیلد، ۱۹۸۳م، ص ۱۵۸-۱۵۹).

براین اساس نخستین اشاره به تشابه نقش هوا در موجودات زنده (عالم صغیر) با کیهان (عالم کبیر)، توسط این فیلسوف پیش‌سقراطی بوده است.

سعدیا نیز همچون رواقیون، هوای کیهانی (هوای دوم) همه‌جانافذی را فرض می‌گیرد که کارکردهای فیزیکی - الهیاتی دارد. البته اختلاف‌هایی نیز بین دو دیدگاه وجود دارد: اول اینکه برای سعدیا معادل هوای دوم کیهانی در انسان، نفس است؛ درحالی‌که رواقیون معادل پنومای کیهانی، برای انسان پنومای ذاتی در نظر می‌گیرند؛ دوم اینکه نزد رواقیون، الوهیت با پنومای کیهانی مادی برابر است؛ اما سعدیا با توجه به سنت یهودی، خداوند را متعال مطلق و منزّه از ماده جهان در نظر می‌گیرد (سعدیا، ۱۸۹۱م، ص ۷۲). باین حال کارکردهایی که سعدیا به هوای دوم نسبت می‌دهد، به همان کارکردهایی که رواقیون به پنومای کیهانی نسبت می‌دهند، نزدیک است. هوای دوم نزد سعدیا، همچون پنومای رواقی، همه‌جا حاضر است. البته عقل بدان اعطا نشده است؛ اما حکمت و تدبیر خداوند از طریق آن فعلیت می‌یابد. پنوما نیز تعبیر می‌شود که شامل عنصر هوای آتشین فعال است.

می‌توان نظریه سعدیا درباره «نفس» را دارای بن‌مایه‌های رواقی دانست. سعدیا اگرچه با صراحت بیان نمی‌کند که نفس از جنس جوهر بسیط هوای دوم است، اما در مقایسه عالم کبیر با عالم صغیر اشاره می‌کند که نفس همانند و همتای مشابه هوای دوم است؛ گویی که از یک جنس‌اند؛ و با توجه به قیاسی که سعدیا بین نفس و هوای دوم انجام می‌دهد، خصوصیات یکسانی برایشان بیان می‌کند.

۳-۶. یهودیت ربانی

با توجه به آنکه سعدیا متعلق به سنت یهودی ربانی است و در آثارش نیز بسیار به کتاب مقدس استناد می‌کند، لازم است که بین نظرات او و ایشان نیز مقایسه‌ای صورت گیرد. ربانی‌ها در ادبیات تلمودی و متون میدراشی دیدگاه واضح و نظام‌مند مستقلی درباره ماهیت نفس یا رابطه‌اش با بدن مطرح نکردند و در برخی موارد، تفسیرهایشان نیز در این موضوع توافق ندارد. البته برای ایشان بیشتر جنبه‌های عملی مربوط به نفس اهمیت دارد (ایوری، ۲۰۰۷م، ج ۴، ص ۳۰). باین حال از میان آثارشان می‌توان دریافت که از منظر یهودیت ربانی، نفس مخلوق، دم الهی، پاک و قابل جدا شدن از بدن است و حتی پیش از بدن آفریده شده است (پیدایش، ۲:۷؛ حسی، ۱۲؛ تعانیت، ۲۲) و از نظر ماهیت، نزدیک‌ترین موجودات به خداست (کتوبوت، ۷۷؛ برخوت، ۱۸-۱۹الف؛ هرتز، ۱۹۸۷م، ص ۱۹)؛ همچنین نفس کل بدن را دربرمی‌گیرد، اما قابل رؤیت نیست (برخوت، ۱۰الف).

در متون ربانی مشاهده می‌شود که نفس پس از جدایی از بدن، همچنان به‌صورت جسمانی توصیف می‌شود و دارای اعمال و کارکردهای متناسب با آن است؛ اما این اشارات، رویکرد نظری ندارند؛ بلکه به‌صورت موعظه‌ای بیان می‌شوند (ایوری، ۲۰۰۷م، ج ۴، ص ۳۰). سعدیا نیز همانند یهودیت ربانی ویژگی‌های یادشده را برای نفس در نظر می‌گیرد؛ با این تفاوت که او بیان می‌کند: نفس هم‌زمان با شکل‌گیری بدن آفریده می‌شود.

۴. قوای نفس

سعدیا اگرچه نظریه افلاطون را در مبحث ماهیت نفس رد می‌کند اما دیدگاهش درباره قوای نفس را بر اساس نظریه روان‌شناسی سه‌بخشی افلاطونی قرار می‌دهد (افلاطون، ۲۰۰۰م، ص ۱۳۰). سعدیا همانند افلاطون بیان می‌کند: نفس دارای سه قوه اصلی است: «قوه شهوت»، «قوه خشم» (اگرچه خشم عنصر اصلی در این قوه است، اما شامل عشق نیز می‌شود و بُعد «عاطفی» یا «حساسی» می‌تواند عنوان مناسب‌تری باشد)؛ و «قوه عقل». وی سپس به پیوند روان‌شناسی سه‌بخشی افلاطونی با اعتقادات یهودی درباره نفس می‌پردازد و بر مبنای افلاطونی قوای نفس، شرح‌هایی اضافه می‌کند که ریشه در کتاب مقدس دارد و هر یک از سه قوه و کارکردهای مجزای نفس را با سه اصطلاح عبری - یهودی برای نفس (Nefesh، نفش)؛ روح (Ruah) و نشامه (Neshamah)) پیوند می‌دهد که به ترتیب «نفس» با شهوت، «روح» با خشم و «نشامه» را با شناخت مطابقت می‌دهد (سعدیا، ۱۸۸۰م، ص ۱۹۵).

قوای نفس، تجلیات متفاوت یک نفس واحدند و درباره هر کدام از قوا حکم شده است که دارای شأنیت مثبت‌اند؛ اما دو قوه شهوت و غضب می‌باید تحت هدایت قوه عقل قرار گیرند که خصوصیت ذاتی نفس و مستقل از بدن‌اند. همچنین باید تأکید کرد که حتی قوه عقل به جوهر مادی سماوی نفس تعلق دارد. پس نزد سعدیا عقل جوهر روحانی مجرد محض، همچون دیدگاه فلاسفه نیست؛ باین حال وی تقسیم‌بندی قوای نفس را بر طبق دیدگاه افلاطون در نظر می‌گیرد.

۵. نسبت نفس و بدن

مطابق با دیدگاه سعدیا، انسان دارای دو ساحت وجودی نفس و بدن است. وی با نقل قولی از کتاب مقدس (زکریا ۱۲.۱) اشاره می‌کند که خداوند در آفرینش انسان، نفس را درون جسم قرار داد و با هم ترکیب کرد. جایگاه نفس در بدن و ارگان فیزیکی‌اش، قلب است (سعدیا، ۱۹۴۶م، ص ۱۴۱). وی برخلاف دیدگاه افلاطون، که قوه شناخت را در مغز قرار می‌دهد، بیان می‌کند: درست است که بسیاری از سرخ‌رگ‌ها از مغز منشعب می‌شوند، اما روح ندارند و تنها کارکرد فیزیکی دارند (مالتر، ۱۹۲۱م، ص ۲۲۵). براین اساس نفس در قلب به بدن متصل می‌شود و به‌وسیله خون، از طریق بدن عمل می‌کند. سعدیا در اینجا از ارسطو پیروی می‌کند که سه قوه نفس در قلب جای می‌گیرند (ایوری، ۲۰۰۷م، ج ۴، ص ۳۱).

در فلسفه دینی بعد از سعدیا، پذیرش گسترده از دیدگاهی وجود داشت که ساحت مادی (بدن) انسان علت شر، نقص و بدی است. بنابراین مهم است که تأکید کنیم سعدیا نگرشی مثبت به جنبه مادی انسان دارد. در اندیشه سعدیا هیچ نشانه‌ای از این تصور که شرّی و بدی ناشی از جنبه بدن مادی آدمی فی‌نفسه باشد، وجود ندارد. جنبه مادی انسان، علت وسوسه‌ها و نقص انسان نیست. سعدیا اینها را مستقیماً به نفس انسان نسبت می‌دهد. افزون بر این، او به ظهور قوا در نفس به‌عنوان نقص توجه نمی‌کند؛ بلکه نسبتاً به‌عنوان شرایط ضروری برای حفظ زندگی هستند.

وی در پاسخ به این پرسش که «اگر نفس انسان برترین آفریده است، چرا خداوند آن را داخل چهارچوب مادی پست (بدن) قرار داد؟»، اشاره می‌کند که نفس از طریق بدن عمل می‌کند. نفس فعال بدون بدن، همچون آتش بدون چوب است. نفس و بدن هر دو لازم و ملزوم یکدیگرند که به‌طور مطلق به هم وابسته‌اند و در ترکیب با هم، آن‌گاه انسان را شکل می‌دهند. بدن و نفس با هم یک عامل‌اند و هر دو به‌عنوان یک واحد پاداش یا مجازات دریافت خواهند کرد. برای آشکار شدن توانایی‌ها، ضروری است که نفس با بدن همراه باشد. پس بدن همچون ابزار فیزیکی نفس است که بدون آن، نفس نمی‌تواند عملی انجام دهد.

در اینجا پیروی سعدیا از سنت یهودی ربانی آشکار است؛ زیرا در ادبیات تلمودی نیز نگرش مثبت به بدن و نیازهایش وجود دارد. نفس مدبر بدن است و با بدن یک واحد سازگار را شکل می‌دهد. بدن نیز به‌دلیل اینکه میزبان نفس گران‌قدر است، محترم خواهد بود.

نتیجه‌گیری

می‌توان نتیجه گرفت که دیدگاه سعدیا در «نفس‌شناسی»، مرتبط با رویکرد تلفیقی (سنستیک) وی است. سعدیا در چهارچوب کلی جهان‌بینی یهودی - ربانی خود، از هر منبع یونانی و غیر یونانی که در آن نکته‌ای موافق با بینش و اندیشه خود یا تأییدی بر آن یافته، بهره گرفته است و گاه با استناد و بیشتر بی‌استناد به آن منابع، یک جهان‌بینی تلفیقی، اما دارای اصالت ویژه خود پدید آورده است. به دیگر سخن، سعدیا در آثار خود، عناصر گوناگون را از اینجا و آنجا به‌عاریت گرفته و آنها را در مجموعه‌ای از آن خود کرده است. در این میان، برخی از این عناصر در شکل بخشیدن به چهره جهان‌بینی وی تأثیر بیشتری داشته‌اند؛ یعنی در این جهان‌بینی، چندین عنصر بارز و مشخص یافت می‌شود: عناصر بنیادین فلسفه افلاطونی، ارسطویی، فیثاغورثیان، رواقی، نظام معتزلی، اخوان‌الصفا و جان فیلوپونس.

منابع

- کتاب مقدس، ۲۰۰۹م، ترجمه قدیم با حروفچینی و رسم‌النخط جدید، چ پنجم، انتشارات ایلام.
- ابن حزم اندلسی، علی بن احمد، ۱۴۱۶ق، *الفصل فی الملل و الاہواء و النحل*، بیروت، دار الکتب العلمیہ.
- ابوریثہ، محمد عبدالہادی، ۱۹۴۶م، *ابراہیم بن سيار النظام و آراؤه الكلامیة و الفلسفیة*، قاہرہ: لجنة التألیف و الترجمة.
- اخوان الصفا، ۱۴۰۵ق، *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا*، قم، مرکز النشر.
- ارسطو، ۱۳۴۹م، *درباره نفس*، ترجمہ علی مراد داوودی، تہران، حکمت.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ۱۳۸۹م، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، قاہرہ، مکتبۃ النهضة المصریة.
- افلاطون، ۱۳۵۳م، *جمہوری*، ترجمہ محمدحسن لطفی، تہران، خوشہ.
- ایجی، عضدالدین و میرسیدشرف جرجانی، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، ج ۶ قم، منشورات الشریف الرضی.
- باقلانی، ابوبکر، ۱۴۲۵ق، *الانصاف فی ما یجب اعتقاده*، بیروت: دار الکتب العلمیہ.
- بدوی، عبدالرحمن، ۱۳۷۴م، *تاریخ اندیشہ‌های کلامی در اسلام*، ج ۱، ترجمہ حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- تہانوی، محمد بن علی، ۱۹۹۶م، *موسوعۃ کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، بیروت، مکتبۃ لبنان ناشرون.
- جوینی، ملک، ۱۴۱۶ق، *الارشاد*، بیروت، دار الکتب العلمیہ.
- _____، ۱۹۶۵م، *لمع الادلۃ فی قواعد عقاید اهل السنۃ و الجماعۃ*، بیروت، عالم الکتب.
- خراسانی، شرف‌الدین، ۱۳۶۷م، «اخوان الصفا»، در: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲، تہران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- خیاط معتزلی، عبدالرحیم بن محمد، ۱۹۲۵م، *الاتصار*، مکتبۃ الثقافة الدینیة، قاہرہ.
- زریاب‌خویی، عباس، ۱۳۶۷م، «ابراہیم بن سيار نظام»، در: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲، تہران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- سالم، محمدعزیز نظمی، ۱۹۸۳م، *ابراہیم بن سيار النظام و الفکر النقدي فی الاسلام*، اسکندریہ مصر، مؤسسۃ الشباب الجامعۃ.
- سعدیا گائون، سعید بن یوسف، ۱۸۸۰م، *الامانات و الاعتقادات*، لایبن، بریل.
- شہرستانی، عبدالکریم، ۱۳۶۴م، *الملل و النحل*، ج ۱ و ۳، قم، منشورات الشریف الرضی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۵۸م، *تمہید الاصول، شرح رسالہ جمل العلم و العمل سید مرتضی*، ترجمہ عبدالحسین مشکوٰۃ‌الدینی، تہران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفہ.
- علم‌الہدی، سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، *الذخیرۃ فی علم الکلام*، قم، مؤسسۃ النشر الاسلامی.
- فاریابی، ابونصر، ۱۳۴۶م، *السیاسات المدنیة*، حیدرآباد، دائرةالمعارف العثمانیہ.
- قجاوند، مہدی و سیدصدرالدین طاہری، ۱۳۹۳م، «جسم‌انگاری متکلمان درباره نفس»، *انسان پژوهی دینی*، ش ۳۱، ص ۱۲۵-۱۴۶.
- ہمدانی، قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، ج ۱۱، تحقیق جورج قنوتی، قاہرہ، دارالمصریہ.

- Blumenthal, Henry.J. 1986, «Body and Soul in philoponus», in: *The Monist*, Vol. 69, No.3, p370-382.
- Burnet, John, 1930, *Early Greek Philosophy*, London: A&C. Black Ltd.
- Davidson, Herbert, 1967, «Saadia's List of Theories of the Soul», in: *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, series 4, p75-94.
- , 1987, *Proofs for Eternity*, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, New York: Oxford University Press.
- Diels, Hermann, 1879, *Doxographi graeci*, Berlin: G. Reimer.
- Frank, Daniel H. and Leaman, Frank, 1997, *Routledge History of World Philosophies*, London: Routledge, Volume2.
- Freudenthal, Gad, 1996, «Stoic Physics in the Writings of R. Saadia Ga'on al-Fayyumi and its Aftermath in Medieval Jewish Mysticism», in: *Arabic Sciences and Philosophy*, No.6: p113-136.
- Guttman, Jakob, 1882, *Die Religionsphilosophie des Saadia*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Guttman, Julius, 1964, *philosophies of Judaism*, Translated by: David W. Silverman, New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- Hertz, Joseph H. 1987, *Authorized Daily Prayer Book*, London: Soncino Press.
- Horowitz, Saul, 1970, *Die Psychologie bei den jüdischen Religions-Philosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni*, New York: Gregg.
- Husik, Isaak, 1916, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, New York: The Macmillan Company.
- Ivry, Alfred, 2007, «Body and Soul», in: *The Encyclopaedia Judaica*, Vol.4, Second Edition, p30-31.
- , 2007, «Soul», in: *The Encyclopaedia Judaica*, Vol.19, Second Edition, p33-35.
- Jospe, Raphael, 2009, *Jewish philosophy in the Middle Ages*, Boston: Academic Studies Press.
- Malter, Henry, 1921, *Saadia Gaon: His Life and Works*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Marquet, Yves, 1986, «Ikhwan al-Safa», in: *The Encyclopaedia of Islam*, Vol.3, p1071-1076.
- Philoponus, John, 2005, *On Aristotle on the Soul*, Translated by: Philip J. van der Eijk, London: Bloomsbury.
- Plato, 2000, *The Republic*, Trnslated by: Tom Griffith, Cambridge: Cambridge University Press.