

بررسی و نقد ادله تجرد و جاودانگی نفس در رساله فایدون افلاطون

غلامحسین روحی سراجی^۱

چکیده

در سیر تاریخ فلسفه، افلاطون اولین فیلسوفی است که نفس را به عنوان جوهر مجرد مطرح کرد و آغازگر بحث عقلی و استدلالی در خصوص دوگانگی نفس و بدن، بقاء و جاودانگی آن، اقسام نفس و قوای آن شد. از این میان، دلایل او بر تجرد و جاودانگی نفس که تا حدود زیادی فارغ از بیان اسطوره‌های و سمبلیک مطرح شده کمتر مورد توجه و نقد مستقل قرار گرفته است. طرح و تحلیل این دلایل، بازسازی منظم آنها و نقد و ارزیابی نقاط قوت و ضعف این استدلال‌ها موضوع اصلی این مقاله است.

کلیدواژه‌ها: افلاطون، نفس، جاودانگی، تجرد.

۱. مقدمه

یکی از فلاسفه مشهوری که مسئله نفس و ارتباط آن با بدن و نیز جاودانگی آن را مورد بحث و بررسی قرار داد افلاطون بود؛ جایگاه او در میان حکما در مرتبه بالایی است؛ به گونه‌ای که فیلسوفی مانند ایتهد بر آن است که فلسفه یا فلسفه افلاطون است و یا شرح بر فلسفه افلاطون. ابتدا در خصوص رساله *فایدون* چند نکته را متذکر می‌شویم:

الف. فایدون شاگرد سقراط است که بعد از مرگ سقراط واقعه محاکمه و اعدام او را در شهر فیلسوس در پلوپونز برای اخکراتس نقل کرد. (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۲۳) در این رساله که به صورت محاوره‌ای است استاد و شاگرد در صدد شناخت حقیقت مرگ‌اند. تفاوت آن با دیگر محاوره‌های افلاطون در این است که نه تنها عاری از جدل بی‌حاصل است، بلکه تمام تلاش آن بر این است که با برهان درست و با استعانت از تمثیل و به روش بیان مصداق به شناخت حقیقت رهنمون شود.

ب. در این رساله از بقای روح و جاودانگی آن پس از فنا شدن بدن به جد دفاع شده و مرگ به عنوان کمال انسان مطرح می‌شود.

ج. یکی دیگر از خصوصیات *فایدون* ذکر ارواح ناپاک است با این بیان که سقراط در جواب کبس می‌گوید که ارواح مردمان ناپاک و پلید سرگردان‌اند و کیفر زندگی خود را می‌بینند؛ این سرگردانی مدام است تا اینکه میل‌ها و هوس‌های گذشته، آنها را به تنی دیگر که اسیر آن هوس‌هاست می‌کشاند و این ارواح که به خوردن و آشامیدن مشغول بوده‌اند به بدن خران یا جانوران دیگر رو می‌آورند و ارواحی که به ستمگری و جاه‌طلبی و خونریزی عادت کرده‌اند در بدن گرگ‌ها و بازها و کرس‌ها در می‌آیند. خلاصه اینکه هر روح در کالبد جانوری جای می‌گیرد که با سیرت او تناسب دارد.

د. در رساله *فایدون* به هنگام بحث در خصوص معرفت فلسفی فیلسوفان را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ فیلسوفان راستین و غیر راستین. فیلسوف راستین شخصی است که روح او تن را به دیده حقارت می‌نگرد و در تلاش است که خود را از قید بدن آزاد کند؛ به نظر افلاطون کسی که به راستی به فلسفه می‌پردازد برای رسیدن به مقصود یک راه بیشتر ندارد و آن رها کردن خود از قید بدن مادی است؛ زیرا آدمی اگر با دیو بدن و خواهش‌های نفسانی هماهنگ

شود نخواهد توانست به حقیقت برسد. بنابراین، جنگ‌ها و خونریزی‌ها و آشوب‌ها سببی جز بدن و هوس‌های آن ندارند. برای فیلسوفی که همیشه تلاش او تأمل و تفکر است زندگی پس از مرگ که در آن روح از تن آزاد است به مراتب بهتر است از دورانی که روح در قید تن است. وی در صدد آن است که گمشده خود را در جهان دیگر پیدا کند؛ زیرا فیلسوف عاشق حقیقت است و بر این عقیده است که حقیقت پاک را جز در جهان دیگر نمی‌توان یافت.

هـ. یکی دیگر از ویژگی‌های فایده‌ی جمع بین تعقل و احساس است. در عین حال که عواطف و احساسات استاد و شاگرد در آن محاوره به چشم می‌خورد اما تعقل و تفکر در آن ملحوظ است و سقراط و افلاطون در تلاش‌اند تا با برهان و تبیین مسائل و حقایق مورد بحث به بررسی نفس و بقای آن بپردازند. در این محاوره آنچه جای تأمل است این است که چگونه سقراط، در واپسین روزهای زندگی، خطاب به حاضرین می‌گوید: از مرگ من تأسف نخورید بلکه آنچه جای تأسف دارد بیزاری از بحث و محاوره دور از شناخت حقیقت است؛ و آنچه در سقراط تبلور یافت این موضوع است که چگونه انسانی که در انتظار مرگ و نوشیدن جام شوکران است می‌تواند بر بحث و محاوره تسلط داشته باشد. و در بیان حقایق پیروزی را از آن خود کند.

۲. اهمیت مسئله جاودانگی نفس و دوگانگی نفس و بدن

یکی از بحث‌های مهم در فلسفه این است که آیا وجود انسانی دارای یک جوهر است و یا از چند جوهر حاصل آمده است. در این خصوص دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد؛ نخستین دیدگاه ماده‌گرایی است که وجود انسانی را فقط ماده می‌داند و امر مجردی برای آن قائل نیست؛ دیدگاه دوم ایدئالیسم است که بر اساس آن وجود انسانی صرفاً امر مجرد و معنوی است و امر مادی در وجود انسانی را یا منکر می‌شود و یا اینکه به امری مجرد ارجاع می‌دهد؛ در این میان مکتب سومی به وجود آمده که در مقابل آن دو دیدگاه قرارداد و آن ثنویت است. از آنجایی که مبنای بحث از جاودانگی نفس، روشن شدن این نکته است که آیا انسان فقط ماده است یا ماده و روح مجرد در وجود آن سهیم‌اند، ما به بحث از رابطه نفس و بدن می‌پردازیم.

اگر به تاریخ فلسفه نظر کنیم خواهیم دید که قبل از افلاطون فلاسفه اولیه از نفس به

عنوان یک امر مجرد که دارای بقاء و جاودانگی است به طور مفصل بحث نکرده‌اند و با ظهور آناکساگوراس است که مسئله (نوس) به عنوان اصل آگاهی و حاکم بر اشیاء مطرح شده است، ولی با این حال او با مفهوم مجرد نفس آشنایی نداشت و صرفاً توضیحات و احوال مادی نوس را مطرح کرده است. (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۴۰) با ظهور افلاطون است که مفهوم نفس به عنوان موجود مجرد به تفصیل مطرح شده است. طرفداران این نظریه می‌گویند امور ذهنی از جوهر مجرد ناشی شده‌اند، اما در عین حال بین جوهر مجرد و جوهر مادی ارتباط مؤثر وجود دارد. برای روشن شدن این مسئله باید به دلایل وجود نفس توجه شود.

پس از آن باید این مسئله که رابطه موجود مجرد با موجود مادی چگونه است تبیین شود که البته بسیار مشکل است و بسیاری از فلاسفه از طب قدیم برای حل آن استفاده کرده و از روح بخاری به عنوان پل ارتباطی میان نفس و بدن یاد کرده‌اند. فیلسوفانی مانند دکارت، ابن‌سینا و ملاصدرا در برخی موارد این خط مشی را پذیرا شده‌اند و روح بخاری را رابط نفس و بدن دانسته‌اند و برای روح بخاری دو جنبه قائل شده‌اند؛ یکی مادی و دیگری مجرد؛ عقیده آنها این بود که روح بخاری با توجه به جنبه مادی به بدن و از ناحیه مجرد به نفس تعلق دارد؛ ولی این نظر با اشکال مهمی مواجه است و آن اینکه روح بخاری جسمانی است یا غیرجسمانی. اگر جسمانی باشد چگونه امر جسمانی و مادی با امر مجرد و غیرجسمانی در ارتباط است و اگر جسمانی نیست چگونه می‌تواند با مغز انسانی که مادی است مرتبط باشد. (دکارت، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۹۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۲؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۷۴)

اگر به فلسفه افلاطون در بحث از نفس رجوع کنیم خواهیم دید که او نفس را به عنوان آغازگر حرکت و منشأ حرکت برای بدن و حاکم بر آن می‌داند؛ هرچند او به ثنویت نفس و بدن قائل است، اما نفس را از عالم بالا می‌داند و بدن را سایه آن لحاظ می‌کند و رابطه علت و معلولی میان آنها را انکار نمی‌کند؛ وی نفس را امر مجرد حاکم بر بدن می‌داند که روحانیه البقاء و قدیم است؛ لذا بعد از فنا و فساد بدن نفس باقی است و بدین ترتیب مسئله جاودانگی که از مسائل بسیار مهم است در افلاطون معنی و مفهوم پیدا می‌کند. در رساله فایدون چنین آمده است که روح که نامحسوس و نادیدنی است پس از آزادی از قید تن به جای نادیدنی و پاک و آسمانی رهسپار می‌گردد و در عالم ارواح به خدای بزرگ و دانا راه پیدا می‌کند، به

همان جایی که روح سقراط خواهد رفت پس چگونه ممکن است که پس از جدایی از قید تن فاسد شود چنانچه بیشتر مردمان قائل اند.

اگر روح بتواند خود را مستقل از تن نگاه دارد و نگذارد که چیزی از تن او را آلوده کند، بلکه همیشه گریزان از بدن باشد و دل به فلسفه یعنی جستجوی حقیقت بسپارد و در این اندیشه باشد که مرگ را با آغوش باز بپذیرد پس از مرگ به جایی همانند خود که نادیدنی و خدایی و جاودان است روی می نهد و در آنجا به نیکبختی می رسد و از گمراهی، نادانی، ترس، شهوت و همه پلیدی های بشر آزاد می شود و چنانکه رازداران می گویند با خدایان همنشین می گردد. آری این ویژگی های ارواح پاکان است اما ارواح ناپاکان محکوم به سرگردانی اند و کیفر زندگی گذشته خود را می بینند. این سرگردانی چنان دوام می یابد تا سرانجام میل ها و هوس هایی که از تن پیشین در آنها مانده است آنان را به سوی تنی دیگر که اسیر آن گونه هوس هاست می کشاند.

خلاصه کلام آنکه در فلسفه افلاطون تجرد نفس و جاودانگی آن بسیار حائز اهمیت است. البته آنچه جای سؤال دارد این است که جایگاه نفس بعد از مفارقت از بدن کجاست؟ پاسخ افلاطون به این مورد ره به تناسخ می برد، زیرا او بر آن است که نفس به آشیانه دیگر پرواز می کند و لازمه این قول تناسخ است. (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۵۹-۴۶۸)

۳. مسئله «جاودانگی نفس» در محاوره فایدون

مسئله «جاودانگی نفس» در محاوره فایدون بدون سه پرسش اساسی روشن نخواهد شد:

۱. آیا انسان علاوه بر جنبه جسمانی، جنبه ای متمایز از جسمانیت دارد یا خیر؟

۲. آیا جنبه غیر جسمانی با از میان رفتن بدن باقی است یا خیر؟

۳. آیا باقی ماندن نفس پس از بدن موقت است یا مستمر؟ (رحمتی، ۱۳۸۵، ص ۸۶)

افلاطون به وسیله ادله چهارگانه خویش در صدد پاسخ به این سؤالات است. پیش از پرداختن به پاسخ های افلاطون، لازم است به این نکته توجه شود که افلاطون ظاهراً دو تصور متفاوت از نفس داشته است. تصور اول بساطت نفس است؛ «چون نفس بسیط است دارای انقسام نمی باشد و بنابراین فساد خلل در آن راه ندارد»؛ تصور دوم همان است که نفس به سه صورت سه جزئی تصور شده است. (همان، ص ۸۷)

چیزی که خود را به حرکت در می‌آورد روح است، یعنی نفس مبدأ حیات و خود متحرک بالذات است، حال اگر پذیرفتیم که نفس مبدأ حیات است، بر جسم تقدم خواهد داشت. طبق این گفتار امور اخلاقی، عقل، اراده و جز اینها پیش از امور جسمانی وجود داشته‌اند؛ از آنجایی که نفس پیش از تأثیر خود بر بدن، دارای حرکات گوناگونی است و این حرکات با یکدیگر متفاوت و بنابراین با هم متعارض‌اند، لذا این مطلب خود دلیل بر وجود اجزاء گوناگون در نفس خواهد بود که افلاطون با عناوین جزء عقلانی (لوگستیگون)، جزء شهوانی (اپی سومه تیگون) و جزء همت و اراده (تیمودایدس) به آنها اشاره می‌کند. (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۴۱)

در مقام جمع میان این دو دیدگاه به ظاهر متناقض افلاطون، که از یک سو بر بساطت نفس و از سوی دیگر بر ترکیبی بودن نفس پای می‌فشرد، می‌توان چنین گفت که وی هنگامی که به نفس، از جهت دانش نظر می‌کند آن را بسیط می‌یابد و هنگامی که به نفس از جهت مدبر و محرک بودنش می‌نگرد از اجزای سه‌گانه آن سخن به میان می‌آورد.

در این خصوص بیان فخر رازی روشنی‌بخش است: «والنفس انما تسمیها نفساً من جهة انها تفعل افعالاً منصره اما بحسب جوهرها فل نسمیه نفساً الاً باشتراك الاسم بل الاسم الخاص بها العقل لا النفس و الذلک سمت الاوائل القوی الغير الجسمانیه اذا کانت مباشرة لتحریک لافلاک نفوساً و سمی المحركات بالتعشی عقولاً» (رازی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۲۲۱-۲۲۲)

وی می‌گوید نفس را نفس می‌نامیم چون افعال و کارهای مخصوص از آن بروز و ظهور پیدا می‌کند؛ و اما به حسب ذات و جوهرش به نفس نامگذاری نخواهد شد مگر از باب اشتراک لفظی؛ زیرا از جهت ذات فقط یک چیز است بلکه در این صورت اسم مختص به آن علت است نه نفس و به‌خاطر همین است که حکیمان اولیه بر قوای غیر جسمانی در صورتی که مستقیماً در تحریک افلاک دخالت داشته باشند چند نفس اطلاق کرده‌اند و بر آنهایی که حرکات اشراقی و عاشقانه ایجاد می‌کنند عقول و عقل‌ها اطلاق کرده‌اند. از عبارت فخر رازی چنین استفاده می‌شود که اگر به نفس از جهت ذاتش بدون توجه به افعال نظر کنیم بسیط است و اما اگر با توجه به حرکات و انجام افعال نظر کنیم مرکب خواهد بود.

۴. براهین افلاطون در جاودانگی نفس و نقد و بررسی آنها

افلاطون براهین چهارگانه‌ای را در اثبات تجرد و بقای نفس به میان می‌کشد:

برهان نخست:

الف) هر چیزی که دارای ضد باشد، از ضد خود پدیدار می‌شود.

ب) مرگ، ضد زندگی است.

ج) پس زندگی از مرگ و مرگ از زندگی پدید می‌آید. (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۶۸-۶۹)

(۶۹)

ظاهراً، اصل نخست از هراکلیتوس گرفته شده که می‌گفت: هرچه به وجود می‌آید، حاصل جنگ و ستیزه بین اضداد است. طبق نظریه وی، نه تنها این نوع ستیز ضروری ندارد، و در وحدت و انسجام جهان اخلاقی نمی‌کند بلکه حتی برای ثبات و وحدت جهان ضروری است؛ هراکلیتوس ستیز را عدل می‌دانست و معتقد بود که همه اشیاء از طریق جنگ و نزاع به وجود می‌آیند و سرانجام هم از بین می‌روند. از نظر کاپلستون، سهم عمده هراکلیتوس در طرح دو مفهوم «وحدت در اختلاف» و «اختلاف در وحدت» است.

افلاطون با پیگیری نظر هراکلیتوس در توضیح ایده خویش می‌گوید: «چیزی که عادل می‌شود، پیش‌تر ناعادل یعنی ظالم بوده و یا چیزی که کوچک‌تر شده، لاجرم پیش از آن بزرگ‌تر بوده است». (همان، ص ۴۶۸) وی در پی آن توضیحی می‌دهد که مرگ و زندگی هم این‌گونه هستند، چنان‌که آنچه که اکنون زنده است پیش‌تر مرده بوده و از این مرگ دوباره حیات به وجود می‌آید.

خلاصه آنکه افلاطون معتقد است سیر جهان یک نوع سیر دورانی است و این سیر در مقابل سیر مستقیم قرار می‌گیرد. بنا بر نظر او، هر چیزی به اصل خود باز می‌گردد و دوباره از آن اصل جدا می‌شود و سیر دیگری را آغاز می‌کند و این سیر و جریان تا ابد ادامه خواهد یافت. بدون این سیر دورانی هیچ‌گونه پیدایش و تولدی در جهان به وجود نمی‌آید و همه جهان به خواب نیستی فرو می‌رود.

نقد برهان اول افلاطون: جای این سؤال هست که مقصود افلاطون از لفظ «ضد»

چیست؟ به نظر می‌رسد لفظ «ضد» در کلام او مبهم است؛ زیرا علمای منطق در بحث تقابل،

چهارگونه تقابل را مطرح کرده‌اند؛ تضاد، ایجاب و سلب، تضایف و عدم و ملکه. (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۱-۵۲) حال بحث این است که آیا مراد از ضد در کلام افلاطون، در برهان نخست، که بین مرگ و حیات تضاد را تصور کرد تقابل تضاد است و یا سلب و ایجاب. اگر مراد وی از ضد تناقض باشد، اصل منطقی او در همه موارد صادق است؛ در این صورت اگر نسبت میان مرگ و زندگی را تناقض بدانیم، باید یکی از آن دو را عدمی فرض کنیم. حال اگر مرگ را عدمی بدانیم، در این صورت اصل بدیهی منطقی «هیچ چیز از عدم به وجود نمی‌آید» صادق خواهد بود. و نمی‌توان گفت که زندگی از مرگ به وجود آمده است؛ و اگر ضد در کلام افلاطون را به معنای تضاد منطقی فرض کنیم، در این صورت هر دو با اصل «هیچ چیز از عدم به وجود نمی‌آید» مطابقت دارد. اما این فرض، اشکال دیگری در پی دارد، چراکه ارتفاع اضداد ممکن است، پس یک شیء نه حیات دارد و نه مرگ؛ این هم درست نخواهد بود.

بدین ترتیب باید نتیجه گرفت که تقابل بین زندگی و مرگ در کلام افلاطون تضاد نیست؛ لذا رأی کاپلستون درست به نظر نمی‌رسد. (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۴۴-۲۴۵) در واقع تقابل آن دو (مرگ و حیات) از قبیل عدم و ملکه است. این نوع از تقابل به این معناست که از دو شیء که یکی وجودی و دیگری عدمی باشد، شأن عدمی چنان باشد که بالقوه دارای آن شیء باشد. مثلاً به دیوار نمی‌توان اطلاق کور یا نابینا کرد؛ زیرا دیوار شأنیت و ملکه بینایی را ندارد. زمخشری، ادیب و مفسر بزرگ قرآن در کشف، ذیل تفسیر آیه خلق الموت و الحیات^۱ در پرسش از اینکه چگونه خلقت، به عنوان یک امر وجودی، به یک امر عدمی که موت است، تعلق می‌گیرد، چنین پاسخ می‌دهد که لغت «موت» هم می‌تواند وجودی باشد و هم عدمی، اگر موت را به عنوان عارض بر جسم و بدن انسانی فرض کنیم مانند عروض عوارض بر موضوع، در این صورت امری وجودی است، و اگر موت را فساد و تباهی بدن بدانیم، امری عدمی خواهد بود.

برهان دوم: این برهان بر مبنای نظریه افلاطون در باب معرفت استوار است. نظریه معرفت وی در این جمله خلاصه می‌شود که «معرفت عبارت است از یادآوری» که این نظریه خود مقدمه نخست این برهان را تشکیل می‌دهد. مقدمه دوم عبارت است از اینکه لازمه یادآوری این است که چیزهایی که برای ما معلوم واقع می‌شود، قبلاً ادراک شده‌اند و مقدمه سوم این است که جزئی از وجود ما که تجربه قبلی دارد پیش از این وجود دارد و مقدمه چهارم اینکه این جزء جسم نیست، پس بنا بر مقدمه چهارم جزء پیش از ورود به این جهان، موضوعات را ادراک کرده است.

مهم‌ترین این چهار مقدمه، مقدمه نخست (نظریه معرفت) است. اصل این نظریه از سقراط است ولی افلاطون به خوبی آن را تقریر می‌کند و ماحصل شبهه «منون» را که نمی‌توان چیزی را شناخت و به عبارت دیگر نمی‌توان چیزی را از چیز دیگر تمیز داد، پاسخ می‌دهد و می‌گوید که معرفت پیش‌تر موجود بوده و ما قبل از این، حقایق کلی را که مثل باشند مشاهده کرده‌ایم و در طی جریان تحقیق و بحث آن را به خاطر می‌آوریم؛ بنابراین، هیچ چیز آموختنی نیست، بلکه همه چیز یادآوری است.

حال چگونه نظریه معرفت، دلیل بر تجرد نفس و بقای آن می‌شود؟ طبق گفته خود افلاطون در فایدون، این برهان فقط وجود قبلی را اثبات می‌کند، ولی اینکه آیا نفس پس از مرگ به حیات خود ادامه می‌دهد یا خیر از این طریق قابل اثبات نیست. از آنجایی که افلاطون اعتراف می‌کند که این برهان قسمتی از مسئله وجود قبلی نفس را اثبات می‌کند، پس لاجرم باید به برهان نخست ارجاع شود؛ در نتیجه این برهان نمی‌تواند به عنوان برهانی مستقل باشد و باید در ارتباط با برهان نخست لحاظ شود.

نقد برهان دوم (نظریه معرفت)

برهان نظریه معرفت، در اثبات بقای نفس مخدوش به نظر می‌رسد، زیرا اصل این نظریه که معرفت به امور خارجی و محسوسات نوعی یادآوری است، پذیرفتنی نیست. البته به این دلیل نیست که معرفت از مقوله تداعی است بلکه افلاطون در باب معرفت عقیده داشت که معرفت حقیقی به کلیات و عالم مثل تعلق دارد و معرفت به محسوسات معرفتی ناقص و غیرحقیقی است. زیرا معرفت حقیقی باید دارای دو مشخصه باشد که در مورد محسوسات

صدق نمی‌کند. نخست معرفت باید خطاناپذیر باشد و دوم آنکه به امور واقعی که دارای تغییر نیستند تعلق بگیرد. از این روست که وی مثل را عالی‌ترین متعلق معرفت و محسوسات را پست‌ترین متعلق آن برمی‌شمارد. در اینجا است که تناقضی در عقیده وی رخ می‌دهد. او معتقد است معرفت حقیقی به امور خارجی و مراجع عینی نیز تعلق می‌گیرد؛ لذا به نظر می‌رسد تفکیک میان دو نوع معرفت چندان درست نیست. فقط تفاوت در اینجا است که معرفت حقیقی اولاً و بالذات به کلیات و عالم مثال است و ثانیاً و بالعرض به محسوسات. چراکه اگر تمایز بین دو معرفت باشد، این لازمه را خواهد داشت که کلیات تنها امور ذهنی و انتزاعی صرف و بدون ارتباط با عالم واقع و خارج باشند. طبق این ایراد، این برهان نمی‌تواند دلیلی بر بقای نفس باشد و باید برای اثبات آن به دنبال مبانی دیگری باشیم تا برهانی خالی از هر گونه تناقض ارائه کنیم.

برهان سوم: در این برهان برای اثبات بقای نفس، از فسادناپذیری نفس استفاده می‌شود و گفته می‌شود که چون نفس شبیه به مثال است و مثال هم فساد نمی‌پذیرد پس نفس نیز پذیرای فساد نخواهد بود. حال یکی از موارد فسادناپذیری نفس تجزیه‌ناپذیری و غیر قابل انقسام بودن آن است که همین مقدمه در گفتار دکارت، آنجایی که به رابطه بدن با نفس می‌پردازد، استفاده می‌شود. وی می‌گوید نفس امری است بسیط، چراکه دارای امتداد نیست و از سویی بدن امتدادپذیر است پس نفس یک امر مجرد و بسیط است. (دکارت، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۹۷-۹۸)

همچنین مثل موجوداتی هستند بسیط و تجزیه‌ناپذیر، لذا فسادناپذیر؛ و خلاصه برهان این که چون بین مثال و نفس هم اشتراک و شباهت قائل خواهیم شد، پس نفس هم به همین ملاک فسادناپذیر است.

بر این برهان اشکال‌هایی وارد شده که ما به اشکال مهم‌تر می‌پردازیم و آنگاه جهت دفاع از نظر افلاطون، به نقد آن اشکال خواهیم پرداخت. این اشکال توسط «کبس» که طرف مناظره با سقراط است ذکر می‌شود. استدلال مذکور، نظر افلاطون در باب جاودانگی را تأمین نمی‌کند و دلیل آن را چنین بیان می‌دارد که ما جریان نفس و بدن را به نساج (بافنده) تشبیه می‌کنیم. او در طول زندگی خویش جامه‌های زیادی را برای خود می‌بافد که این جامه‌ها پس از مدتی از بین می‌روند ولی او همچنان باقی است. نفس و بدن نیز به واقع چنین جریانی دارند. بدین معنا که ابدان دگرگون می‌شوند ولی نفس دوباره آن را بازسازی و نو می‌کند پس از مرگ نفس

(روح)، واپسین بدن او باقی است که پس از مدتی دچار پوسیدگی می‌شود و از بین می‌رود. در اینجا اگر کسی در دفاع از افلاطون بگوید که از آنجایی که بدن با توجه به توان کمتر نسبت به نفس تا مدتی پس از مرگ نفس باقی می‌ماند، پس نفس نیز به طریق اولی باقی خواهد ماند، خواهیم گفت که این دفاع درست نیست؛ چراکه این استدلال مانند این است که بگوییم چون جامه‌هایی را که نساج بافته، هنوز باقی است، پس نساج نیز باقی خواهد بود که این برخلاف وجدان شهودی است. (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۹۶)

خلاصه کلام کبس این است که اگرچه می‌توان وجود قبلی مسئله تناسخ و تولدهای پیاپی نفس را باور کنیم اما نمی‌توان نتیجه گرفت که نفس جاودانه است؛ زیرا این مسئله مانند این است که بگوییم نساج جامه‌های متعددی یکی از پس از دیگری به تن می‌کند و آن جامه‌ها می‌پوسند ولی خود وی همچنان پا برجاست. و جامه دیگری برای خود می‌بافد؛ البته همین نشان می‌دهد که نساج پیش از جامه‌ها وجود داشته و بعد از آنها نیز خواهد بود، اما اثبات نمی‌کند که جاودانه هم باشد. ولی گویا کبس، در این اشکال، به مبنای افلاطون توجه نداشته است؛ چون افلاطون پیش‌تر ثابت کرد که نفس متعلق به عالم مثل بوده و ذاتاً مجرد، بسیط و فناپذیر است. چگونه می‌توان پذیرفت که نفس با چنین ویژگی‌هایی در مدتی خاص باقی بماند و سرانجام نابود شود؟ اگر خصیصه ذاتی یک شیء فسادناپذیری باشد، آنگاه تا ابد همچنان خواهد ماند و فساد در آن راه نخواهد یافت؛ از طرفی مسئله تناسخ، که اشکال‌کننده برای دفاع و تأیید اشکال خویش بدان اشارات کرده نیز خود دلیلی علیه اوست؛ زیرا اگر بدن نابود شود نفس (روح) به بدن دیگری منتقل خواهد شد؛ از این روست که شارحان کلام افلاطون، تناسخ را لازمه برهان وی دانسته‌اند.

برهان چهارم: این برهان، از پیچیده‌ترین براهین افلاطون است و سه مرحله دارد:

الف) اگر از ما سؤال شود که علت گرمی بدن چیست، نباید گفت «وجود گرمی» بلکه باید گفت که علت گرمی آتش است. حال اگر بپرسند که آن چیزی که اگر در تن باشد، تن زنده می‌ماند، چیست در جواب باید گفت آن چیز نفس است.

ب) این مرحله دو صورت دارد: صورت نخست این است که چون مرگ ضد زندگی است، لاجرم نفس نمی‌تواند مرگ را بپذیرد؛ زیرا ضد پذیرای خود نیست و صورت دوم اینکه چون مرگ را قبول نمی‌کند پس نفس نامیراست.

ج) عدم قابلیت برای پذیرش چیزی، مستلزم عدم قابلیت برای عدم تباهی نیز باشد، در این صورت آن چیز تباه و فاسد نخواهد شد. (همان، ص ۵۱)

با توجه به مراحل سه گانه این برهان، اگر مرگ ناپذیری تحلیل شود، درمی یابیم که لازمه آن فناپذیری است. در اینجا می توان نظر افلاطون را با استفاده از این قیاس دو حدی روشن کرد. با هجوم مرگ، یا زندگی نابود می شود و یا نمی شود، اگر نابود شود، لازمه اش این است که عین زندگی با ضد آن، که مرگ باشد، اجتماع کند؛ در این صورت اجتماع ضدین لازم می آید، یعنی یک شیء که عین زندگی است عین زندگی نباشد.

در اینجا برای خروج از این محذور، می توان قسمت نخست این قیاس را طوری تفسیر کرد که اجتماع ضدین لازم نیاید. بدین جهت است که افلاطون می گوید در وقاع با حمله مرگ، زندگی که ضد آن است و به دنبال آن نفس، می گریزد و معنای جاودانگی نفس همین است، و بدن فناپذیر، نابود خواهد شد.

نقد برهان چهارم: این استدلال افلاطون، مغالطه مصادره به مطلوب است، زیرا بحث وی خارج از دو حالت نیست؛ یا نفس را به عنوان مبدأ حیات (در آغاز) فناپذیر می داند که این مصادره به مطلوب است؛ چرا که دلیل، عین مدعی است، و یا اینکه نفس به عنوان مبدأ زندگی با مرگ جمع نمی شود؛ نتیجه این سخن مرگ ناپذیری نفس است؛ البته مقصود افلاطون همین مورد اخیر است.

در واقع اشکال وارد شده بر برهان افلاطون این است که گرچه درست است که نفس به عنوان مبدأ زندگی با مرگ اجتماع نمی کند و مرگ ناپذیری آن نتیجه گرفته می شود، اما این نتیجه «مرگ ناپذیری» مقید و محدود است، زیرا این مرگ ناپذیری تا زمانی که نفس زنده باشد، صادق خواهد بود؛ البته نتیجه ای که افلاطون می گیرد مرگ ناپذیری مطلق است. اگر افلاطون عمومیت و اطلاق را اراده کرده باشد و بگوید نفس از آن روی که نفس است نمی تواند زنده باشد اشکال بر او وارد خواهد بود، اما وی متقیماً کلام خود را ذکر می کند و می گوید:

نفس به عنوان اینکه انتقال دهنده حیات و حرکت است، نمی تواند آن صفت را به نحو عرضی داشته باشد بلکه حیات و حرکت ذاتی نفس است، زیرا نفس مانند برف و آتش نیست که سردی و گرمی از جمله عوارض آنها باشند. بلکه مانند عدد «سه» است که فردیت ذاتی آن است؛ چنان که بر عدد سه، غیرزوج هم اطلاق می شود، بر نفسی که واجد حیات است می توان

آن صفت را به طور مطلق و بدون قید و شرط و نیز به صورت سلبی حمل کرد و بدین معنی، نفس یعنی چیزی که فناپذیر نیست.

فهرست منابع

۱. افلاطون، ۱۳۸۰، دوره آثار افلاطون، محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ج ۱.
۲. رازی، فخرالدین، ۱۴۱۱، المباحث المشرقیه، قم، انتشارات بیدار، ج ۳.
۳. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، تاریخ فلسفه، جلال‌الدین مجتبوی، ج ۱.
۴. دکارت، رنه، ۱۳۶۹، تأملات فلسفه اولی، احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۵. ابن‌سینا، ۱۳۷۵، شفا، بحث نفس، تحقیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، چاپ اول.
۶. زمخشری، تفسیر کشاف، بیروت، توزیع دارالحجاز النشر و التوزیع، ج ۱.
۷. ملاصدرا، ۱۹۸۱، اسفار جز دوم از اسفار چهارگانه.
۸. ارسطو، ۱۳۸۵، دوره آثار ارسطو، محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
۹. رحمتی، انشاءالله، ۱۳۸۵، «جاودانگی نفس: تأملی در محاوره فایدون افلاطون» در: فصلنامه علمی- پژوهشی دانشگاه قم، ش ۴.
۱۰. المظفر، محمدرضا، ۱۳۷۵، المنطق، ج ۱.