

## ابن سینا و دکارت

## قسمت اول

## فضل الله خالقیان

شایسته است بدان پرداخته شود. ارسطو قبل از اینکه نظریات خاص خود را در کتاب نفس به نگارش درآورد با تفسیری که معمولاً آمیزه نگرش او به آراء قدمای قبل از خود است اندکی از تاریخچه عقاید مختلف در این موضوع را روایت می‌کند. نظر به نقشی که این آراء در تشکیل مقدمه مقاله حاضر دارد، مواردی را از قول وی<sup>۳</sup> نقل می‌کنیم:

«بعضی از آنان می‌گویند که نفس بحدّ اعلی متحرک است؛ و بر حسب این رأی که آنچه خود متحرک نیست نمی‌تواند شیء دیگری را بحرکت درآورد، گمان برده‌اند که نفس به طبقه اشیاء متحرک تعلق دارد. از اینجاست که دموکریتوس معتقد شده است به اینکه نفس نوعی از آتش و گرماست.»<sup>۴</sup>

وی در ادامه توضیح سوابق تاریخی موضوع، می‌گوید: «برعکس، کسانی که توجه خاص آنان به این بوده است که موجود زنده، اشیاء را می‌شناسد و ادراک می‌کند، می‌گویند که نفس عبارت از اصول است.<sup>۵</sup> در نزد کسانی که به چندین اصل قائلند، نفس با این اصول یکی است و در نزد کسانی که جز یک اصل نمی‌پذیرند، نفس همان یک اصل است. از همین رو است که آمپدکلس می‌گوید که نفس مرکب از تمام عناصر است و هر یک از این

موضوع مورد بررسی این مقاله، تطبیق بین آراء دو حکیم بزرگ، شیخ‌الرئیس «بوعلی سینا» و «دکارت» فیلسوف غرب می‌باشد. پیش از ورود به اصل مبحث، مناسب است جهت تذکار اهمیت موضوع و فایده آن، قدری به سخن بنشینیم و چه بهتر که این یادآوری از زبان ارسطو که خود از متعاطیان این مسئله و صاحب‌نظران این عرصه است، باشد. وی در باب اهمیت مطالعه نفس، می‌گوید:

«هر دانشی به چشم ما زیبا و ستودنی است. با این همه دانشی را بر دانش دیگر رجحان می‌نهیم، یا از آنرو که دقیق است و یا از آن رو که موضوع بحث آن عالیتر و در خور ستایش بیشتر است. به این دو سبب، شایسته است که مطالعه نفس را در مقام اول جای دهیم. همچنین گویی بتوان از معرفت نفس در مطالعه تمام وجوه حقیقت، خاصه در علوم طبیعت، مددی شایان گرفت؛ چه نفس بطور کلی، اصل حیوانات است.»<sup>۶</sup>

برخی از مسائل که به عقیده ارسطو باید در این مطالعه مورد بررسی قرار گیرد عبارتند از اینکه: «تعیین کنیم که نفس به کدام جنس تعلق دارد و چیست؟ یعنی آیا فرد و جوهر است یا «کیف» یا «کم» یا یکی دیگر از مقولات فلسفی؟ علاوه بر این، باید تعیین شود که آن از موجودات بالقوه است یا بهتر آن است که آن را کمال بدانیم چه تمیز این دو از یکدیگر خالی از اهمیت نیست؟ همچنین باید تحقیق کرد که آیا نفس قابل تقسیم است یا اجزائی برای آن نیست؟ و آیا تمام نفوس از یک نوع است یا چنین نیست؟ و در صورت اخیر، آیا اختلاف آنها بر حسب نوع است یا بر حسب جنس؟ از طرف دیگر، این مسئله را نباید مسکوت گذاشت که آیا نفس را تعریف واحدی است یا هر نوع آنرا تعریفی جداگانه است؟<sup>۷</sup>

این، رئوس مهم مطالبی است که از نظر ارسطو

۱ - ترجمه و تحشیه درباره نفس اثر ارسطو، ترجمه ع.م. داودی، ص ۱. اصل یا مبدأ در اینجا بمعنای علت مفهوم وسیع آن است که شامل علل غائی و صوری و فاعلی است. (دلنا ۱۰۱۳، الف ۱۷).

۲ - همان، ص ۳.  
۳ - تأکید بر فلسفه و اندیشه‌های ارسطو در این مقدمه صرفاً بخاطر عظمت و ارزش افکار او و تشابهی است که بین نظریات وی و ابن سینا وجود دارد.

۴ - نفس ارسطو، ترجمه داودی، ص ۱۴-۱۳. (این نظریه متعلق به دموکریتوس و لئوسپوس و بعضی از فیثاغوریان و آناکساگوراس است که نفس را بالذات مبدأ محرک می‌دانند).

۵ - منظور ارسطو این است که آنچه چیزی را می‌شناسد باید شبیه به آن باشد پس اگر نفس را قوه‌ای برای شناختن اشیاء بدانیم این اشیاء از هر اصل و عنصری که باشند نفس نیز باید چنان باشد.

عناصر نیز خود یک نفس است. (ارسطو این عقیده را به افلاطون نیز نسبت داده است)<sup>۶</sup> به عقیده ارسطو تمام فیلسوفانی که او بنحوی از آنان یا از عقایدشان یاد می‌کند همگی نفس را با سه صفت تعریف کرده‌اند که می‌توان آنها را حرکت، احساس و عدم جسمانیت دانست و هر یک از این صفات به اصلی که هر یک از آنان وضع کرده است تعلق دارد. اینک نوبت آن رسیده که بمنظور تکمیل تاریخچه عقاید در باب «نفس»، کمی بیشتر به آراء ارسطو نظر کنیم. مخصوصاً اگر بدانیم ابن سینا که آراء او مطمح نظر ما می‌باشد از پیروان و شارحان وی بشمار می‌رود. هر چند آثار او توضیح حرف و پیروی محض از نظرات معلم اول نمی‌باشد و خود بشخصه بانی مکتب مشاء در اسلام و صاحب آراء جدید و پیرامون بعضی موضوعات فلسفی مخالف با ارسطو است.

پدیدار می‌سازد و چون در این موجودات صورت و ماده چنان وحدتی با هم دارند که جز بوسیله انتزاع و از لحاظ منطقی قابل تفکیک نیستند، نفس جزئی از طبیعت می‌شود و در طبقات سه گانه علوم نظری که بین آنها سلسله مراتب ملحوظ و معتبر است، روان‌شناسی و علم النفس یکی از اجزاء علوم طبیعی می‌گردد.<sup>۷</sup> از دیگر ممیزات اعتقاد ارسطو در این باب این است که علاوه بر تلازم، قائل به اتحاد نفس و بدن می‌باشد؛ چنانکه مؤلف کتاب عقل در حکمت مشاء می‌گوید: «اصولاً نفس و بدن را باید دو جنبه از وجود واحد دانست و نمی‌توان به جدایی آن دو از یکدیگر قائل بود. چه هر صورتی با ماده قریب خود تشکیل شیء واحدی را می‌کند. منتهی، ماده بالقوه همان شیء است و صورت

هر دانشی به چشم ما زیبا و ستودنی است. با این همه، دانشی را بر دانش دیگر رجحان می‌نهیم، یا از آن رو که دقیق است و یا از آن رو که موضوع بحث آن عالیتر و در خور ستایش بیشتر است. به این دو سبب شایسته است که مطالعه نفس را در مقام اول جای دهیم. همچنین گویی بتوان از معرفت نفس در مطالعه تمام وجوه حقیقت، خاصه در علوم طبیعت، مددی شایان گرفت؛ چه نفس بطور کلی اصل حیوانات است.

بالفعل همان شیء است. بدین ترتیب، ما را نمی‌رسد که نفس و بدن را جدا از هم مورد مطالعه قرار دهیم، بلکه این دو با یکدیگر، موجود زنده‌ای از نوع معین را بوجود می‌آورد و بحث راجع به اینکه نفس و بدن چگونه با هم دیگر اتحاد می‌یابند موردی ندارد. چنانکه این بحث را در مورد موم و نقشی که بر روی موم است و بطور کلی در مورد ماده شیء معین و آنچه این ماده از آن اوست نمی‌کند.<sup>۸</sup> مؤلف در دنباله بحث می‌افزاید:

«پس نفس انسان نیست که «من»، او را تشکیل بدهد، و بدن انسان مثل سایر اشیاء محسوس جنبه خارجی نسبت به نفس او ندارد، بلکه این هر دو با یکدیگر در اتحاد طبیعی است، بنابراین عقیده‌ای نظیر عقیده دکارت که وجود نفس را اولین امر یقینی برای انسان می‌داند و حتی وجود بدن را امر بعدی می‌شمارد و تعقل آن را موقوف به تعقل نفس می‌انگارد از نظر ارسطو صحیح

آنچه که بطور آشکار و امری مسلم در این مورد می‌توان به ارسطو نسبت داد تلازم نفس و بدن است: «ارسطو، اعمال نفس را در بدن متحقق می‌داند و این دو امر یعنی نفس و بدن را متلازم می‌شمارد. عقیده او موجود زنده (اعم از نبات یا حیوان) جزئی از طبیعت است و شناختن ماهیت آن جز با تشخیص انتزاعی ماده از صورت و تبیین ماده بوسیله صورت میسر نیست و تعریف صحیح هر کدام از این موجودات، هم باید شامل علت صوری و غائی و هم شامل علت مادی آنها باشد، علت مادی در موجودات زنده همان جنبه بدنی آنهاست و اما علت صوری در چنین موجوداتی نفس است، اعم از نفس نباتی (غذایه و مولده) یا نفس حیوانی (محركه و حساسه) یا نفس انسانی (ناطقه یا عاقله). یعنی نفس است که طبیعت خاص هر کدام از این موجودات زنده را تشکیل می‌دهد و اوصاف مربوط به این طبیعت را در مواردی که اختصاص به هر یک از آنها دارد

۶ - نفس ارسطو، ص ۱۸ - ۱۷.

۷ - عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا، داودی، ص ۱۰.

۸ - همان، ص ۲۵.

نمی تواند بود.<sup>۹</sup>

آنچه که در خصوص نحوه ارتباط و تلازم نفس و بدن از نظرگاه ارسطو قابل توجه می نماید این است که «من» انسان، ساخته شده نفس و بدن و در واقع متعلق و منسوب به هر دو می باشد. بنابراین، شخصیت و امنیت هر انسان با دگرگونی و تحوّل و فساد بدن متحول و دگرگون خواهد شد! و این تالی، امری نیست که بتوان آن را با فلسفه الهی اسلامی که نفس مجرد را عامل اصلی تشکّل حقیقت و شخصیت او یعنی آنچه که از آن به «انا» یا «من» تعبیر می کنیم منطبق و سازگار بدانیم؟ لذا در فلسفه اسلامی و حکمت سینوی، که اینک در صدد تتبع آنیم باید تفسیر دیگری را در این باب جستجو کنیم.

یعنی حیات - در او فعلیت یابد، گوئیم که دارای نفس گردید. در واقع جسم آلی تمام اوصاف لازمه را برای اینکه بتواند حیات یابد داراست و در این اوصاف تنها جنبه تشریحی که بدن مرده نیز واجد آن است معتبر نیست، بلکه علاوه بر آن، جنبه وظایف اعضائی نیز اعتبار دارد. چنین بدنی بمنزله ماشینی است که آماده بکار افتادن است. فقط چیزی را که فاقد است حالت عالیتری است که قابلیت به کار افتادن را برای آن حاصل کند و این قابلیت دوم همان است که ارسطو کمال اول جسم می داند.<sup>۱۰</sup>

بنظر می رسد این تعریف ارسطو تعریف عامی باشد که شامل نفس نباتی، حیوانی و انسانی می شود. اگر جسم طبیعی آلی نبات باشد، نفس نباتی؛ اگر حیوان باشد، نفس حیوانی؛ و اگر انسان باشد، نفس انسانی حاصل خواهد شد.

بعضی از آنان می گویند که نفس بحدّ اعلی متحرک است و بر حسب این رأی که آنچه خود متحرک نیست نمی تواند شیء دیگری را بحرکت در آورد، گمان برده اند که نفس به طبقه اشیاء متحرک تعلق دارد. از اینجاست که دموکریتوس معتقد شده است به اینکه نفس نوتی از آتش و گرماست.

### تعریف ارسطو از نفس

تعریف مشهور ارسطو درباره نفس چنین است:

«نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی که دارای

حیات بالقوه است.»

جسم طبیعی به اصطلاح ارسطو در مقابل جسم صناعتی و جسم تعلیمی قرار دارد. صفت آلی که برای جسم آمده است به این معناست که جسم دارای آلاتی باشد که هر کدام از آنها برای فعالیت خود دارای غایتی است یعنی جسم مرکب از اجزاء غیر متشاکلی باشد که هر کدام از آنها عمل خاص خویش را دارد. چنین جسمی آماده برای حیات است یعنی قابل آن است که بتواند زندگی کند، ولی هنوز این استعداد و قابلیت در او ظهور نکرده و به کار نیفتاده است و این معنا، همان است که حیات بالقوه تعبیر می شود. منظور از حیات، بتصریح خود ارسطو این است که جسم تغذی کند و نمو یابد و خودبخود فساد پذیرد. کمال بدین معناست که آن شروط مادی که حیات جسم آلی مقتضی آنهاست تحقق یابد و تحقق آنها این حیات بالقوه را فعلیت بخشد و چون جسم به آن مرحله رسد،

### تعریف و شناسایی آراء و نظرات ابن سینا در باب نفس

از آنجاییکه اشیاء صاحب نفوس در عالم طبیعت و در زمین سه نوع: نباتی، حیوانی و انسانی هستند؛ و این همه، از حیث مراتب، هر یک فوق دیگری قرار دارد یعنی بحسب ظاهر اگر نبات را جسم دارای نمو و تغذیه بدانیم و حیوان را علاوه بر این کمالات دارای حس و ادراک (ادراک جزئیات) بشمار آوریم و در رأس این سلسله، انسان؛ نفس دارای قوه نطق و ادراک کلیات و معقولات قرار داشته باشد، آنچه که اجمالاً می توانیم آن را امری مسلم و همچون امری بدیهی یا اصل موضوع دانست آن است که در بین اشیاء مختلفی که می بینیم این سه، حداقل بسبب خاصیت حیات که نازلترین مظهر آن همان نمو و تغذی و تولید مثل است بعنوان موجودات صاحب نفوس برای انسان مطرح بوده اند و حال این سینا در مقام این است که با دید دقیق عقلی و فلسفی به تحقیق ماهیت نفس،

۹ - همان، ص ۲۶-۲۵ (به نقل از راس، ص ۱۸۶).

۱۰ - همان، ص ۲۹-۲۸.

تعریف آن و سایر لوازم آن پردازد.

از آنچه گفته شد می‌توانیم همه مصداق و موضوع اصلی تحقق نفس یعنی نبات و حیوان و انسان را از حیث افعال خاصی که باعث تمایز آنها از سایر اشیاء می‌گردد لحاظ کنیم. همان افعالی که بعنوان آثار حیات و علائم نفس شمرده می‌شود و اندکی قبل از آنها سخن بمیان آوردیم.

### غیریت نفس با جسمیت و طبیعت مزاج

اگر تمام این افعال را در نظر بگیریم آنها را امری زائد بر جسمیت و حتی چیزی غیر از طبیعت مزاج می‌یابیم: <sup>۱۱</sup>

«ان جمیع الافعال النباتية والحیوانية والانسانية

تكون من قوی زائدة علی الجسمیة بل و علی طبیعة

المزاج» <sup>۱۲</sup>

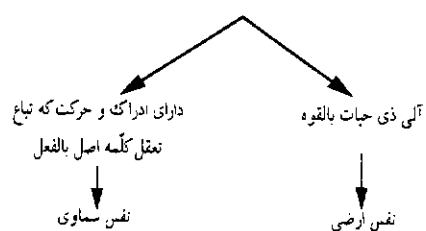
آنچه که به عنوان برهان و دلیل بر این مطلب، به وضوح قابل فهم است اینست که جسمیت، امری مشترک در بین تمام اشیاء مادی است و از آنجائیکه سایر اشیاء دارای چنین خواصی نیستند پس می‌توان دریافت که این افعال، منشأیی غیر از جسمیت دارند. <sup>۱۳</sup>

### تحصیل تعریف نفس و اجزاء آن تعریف

در مکتب مشائین، نفس بنحو اشتراک لفظی هم به نفوس سماوی و هم به نفوس ارضی اطلاق می‌شود. آنچه که در این مقاله، مطمح نظر است نفوس ارضی (نبات، حیوان و انسان) و بطور خاص نفس انسانی می‌باشد.

اما این دو دسته از نفوس هر دو در یک معنا مشترک می‌باشند و آن معنا عبارت از اینست که نفس، کمال اول برای جسم طبیعی است. حال، امری که به این معنای مشترک افزوده می‌شود و تعریف نفس ارضی را بدست می‌دهد از این قرار است که بعد از جسم طبیعی، «آلی ذی حیات بالقوه» افزود شود و اگر بجای این قید بگوییم: «کمال اول برای جسم طبیعی دارای ادراک و حرکت که این ادراک و حرکت تابع تعقل کلی حاصل بالفعل هستند» در اینصورت تعریف کاملی برای نفس سماوی ارائه کرده‌ایم. <sup>۱۴</sup>

### نفس (کمال اول برای جسم طبیعی)



مشاهده می‌کنیم تعریف ابن سینا از نفس عیناً همان تعریف ارسطوست. اینک برای اینکه درک روشنتری از این حد و تعریف داشته باشیم بناچار باید به توضیح

اجزاء آن پردازیم.

آنچنان که قطب‌الدین رازی در تعلیقات اشارات بیان کرده است <sup>۱۵</sup>، کمال عبارت از آن چیزی است که باعث تمامیت نوع در ذات یا صفاتش می‌شود. در ذات؛ مانند صورت تخت که کمال چوب است و تخت جز با اینصورت تام نمی‌شود. و در صفات مثل؛ حرکت که کمال جسم متحرک و باعث تمامیت آنست. اما «کمال اول» آن چیزی است که بسبب آن، نوع در ذات خود به تمامیت می‌رسد یا آن چیزی است که نوع بسبب آن نوع بالفعل می‌شود و در واقع، همان باعث تنويع است و «کمال ثانی» عوارضی است که نوع را تبعیت می‌کنند. بنابراین، «کمال اول» امری است که ذات بر آن توقّف دارد و کمال دوم خود متوقّف بر ذات و وابسته به آن است و گاه کمال اول بمعنای دیگری اطلاق می‌شود و آن کمال دومی است که کمال دیگری بر آن مترتب می‌شود همچون حرکت.

اما مراد از «جسم» جنس است یعنی طبیعت جسمیة مجرد از فصل، و به معنای ماده نمی‌باشد لازم بذکر است که ذاتی گاه بشرط لا اخذ می‌شود یعنی به تنهایی که در اینصورت همان ماده خواهد بود و به این اعتبار، جزء نوع بشمار می‌آید و گاه لا بشرط اخذ می‌شود یعنی به صورت مبهم که می‌توان آن را بر اشیاء مختلف حمل کرد و در اینصورت این ذاتی همان جنس خواهد بود و می‌توان آن را متعین و متحصّل بنفسه و نوع دانست.

باید توجه داشت که تعریف نفس به کمال، تعریف آن از حیث جوهریت و ماهیت آن نیست بلکه از حیث اضافه آن به بدن و ارتباطش با اندام است. لذا، در تعریف آن بدن آورده می‌شود؛ همانطور که در تعریف بناء، بناء را اخذ می‌کنیم. در حالیکه، در حدّ بناء به عنوان انسان، بناء و ساختمان هیچ مدخلیتی ندارد. از اینرو (به خاطر ارتباط نفس و بدن) بحث و نظر در پیرامون نفس جزو مباحث علم طبیعی شده است و الا اگر درصدد تعریف ذات نفس و ماهیت آن باشیم باید در جای دیگری بدان پردازیم.

قید دیگر تعریف یعنی «طبیعی» در اینجا مقابل

۱۱ - عناصر اربعه، وقتی که با هم ترکیب می‌شوند هر کدام اثری دارند. اینها وقتی دور هم گرد می‌آیند و در هم فعل و انفعال می‌کنند و معتدل می‌شوند آن کیفیت متوسطه که بین این آثار چهارگانه پیدا می‌شود مزاج گویند. یعنی مزاج کیفیت متوسطه است که بدن را اداره می‌کند. (برای توضیح بیشتر رجوع شود به جلد دوم شرح اشارات، ص ۲۷۶ - ۲۷۵).

۱۲ - نجات: ابن سینا، مقاله ششم ص ۳۱۹.

۱۳ - برای اثبات اینکه نفس غیر از مزاج است رجوع شود به جلد دوم شرح اشارات، ص ۳۰۲ - ۲۹۸.

۱۴ - شرح اشارات، ج ۲، ص ۲۹۱ - ۲۹۰.

۱۵ - مأخذ فوق - ص ۲۸۵ و ۲۹۰.



«صناعی» است. یعنی نفس، کمال اول برای جسم طبیعی است که موضوع علم طبیعی می‌باشد نه جسم صناعی که موضوع کار صاحبان حرف و صنعتگران است.

و اما اینکه در تعریف قید «آلی» آورده شده مراد از آن این نیست که جسم فقط شامل و مشتمل بر اجزاء مختلف باشد، بلکه شامل قوای مختلفی مثل غذایه و نامیه و جاذبه و ماسکه و غیر اینهاست. چرا که آنچه بالذات، آلات نفس بشمار می‌رود قوای نست و اعضاء، بتوسط آن قوا، جنبه آلی پیدا می‌کند.

مراد از «ذی حیات بالقوه» این نیست که جسم حی و زنده باشد، چرا که نبات حی نیست بلکه مقصود اینست که جسم، مشتمل بر آلاتی است که توسط آن آلات، امکان صدور افعال حیاتی از قبیل تغذیه، نمو و تولید مثل و ادراک و حرکت وجود دارد. البته، لازم بذکر است که نطق بمعنای ادراک کلیات، فعلی حیاتی است که نیازی بتوسط آلات ندارد و بالذات از خود نفس، قابل صدور است.

بدین ترتیب، تعریفی که به روشنی برای «نفس» می‌توان بیان داشت به قرار زیر است:

«نفس کمال اول برای جسم طبیعی ذی حیات بالقوه است.» در اینجا لازم است راجع به قید «بالبقوه» در «ذی حیات بالقوه» اندکی بیشتر توضیح داده شود و آن اینکه این قید برای اخراج نفوس فلکی از تعریف می‌باشد تا مانع اغیار گردد، زیرا افعال حیاتی در نفوس فلکی بالقوه نبوده و دائماً از آنها صادر می‌شود. بر خلاف نفوس حیوانی که هر فعل حیاتی مفروضی در آنها بصورت بالقوه می‌باشد، زیرا حیوان دائماً در حال نمو یا تغذیه و یا تولید مثل و امثال اینها نمی‌باشد.

همانطوریکه گفته شد این تعریف، شامل: نبات، حیوان و انسان با هم می‌شود و «شیخ» برای تحصیل تعریف خاص هر یک در طبیعیات «نجات» بیان می‌دارد که نفس به عنوان جنسی واحد به سه قسم قابل انقسام است: ۱- نفس نباتی که کمال اول برای جسم طبیعی آلی از جهت تولید مثل و نمو و تغذی است.

۲- نفس حیوانی و آن کمال اول برای جسم طبیعی آلی از جهت ادراک جزئیات و حرکت ارادی است.

۳- نفس انسانی و آن کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از آن جهت که با اختیار فکری به فعل می‌پردازد و دارای استنباط رأی بوده و مدرک کلیات است.<sup>۱۶</sup>

### نفس مبدأ مدبّر بدن است

قبلاً ذکر شد که این تعریف برای نفس، تعریف حدی که مبین ماهیت آن باشد نیست. بعبارت دیگر، این تعریف از حیث جوهریت نفس نیست. بلکه، چنانچه دیدیم از

جهت اضافه نفس به افعال آن است. پس، کلمه نفس را برای دلالت بر ماهیت نفس وضع نکرده‌اند بلکه برای دلالت بر اینکه نفس مبدأ تحریک یا ادراک یا افعال دیگری از این قبیل است، آورده‌اند و اگر لفظ «نفس» دال بر جوهر نفس بود تنها می‌توانستیم به اثبات وجود آن بپردازیم بی‌آنکه بتوانیم جنسی برای آن تمیز دهیم و از روی این جنس به تعریف آن مبادرت کنیم. زیرا جوهر، جزء عقلی ندارد لذا نمی‌توان جنسی برای آن قائل شد<sup>۱۷</sup> و چون افعال نفس در بدن یا بوسیله آن بظهور می‌رسد می‌توان گفت نفسی که به تعریف آن مبادرت کرده‌ایم، مبدأ مدبّر بدن است. از اینرو، ضابطه‌ای که در تعریف نفس آوردیم مشتمل بر ذکر بدن و یا بعبارت دیگر، مشتمل بر ذکر جسم می‌باشد. از این شرح، می‌توان استفاده کرد که اضافه نفس به بدن نباید موهم تجانس نفس و بدن و تلازم دائم بین این دو باشد<sup>۱۸</sup>. زیرا بعقیده ابن سینا نفس یا نوعی از آن قابل مفارقت و انقطاع از بدن است و تعریفی که حاوی ذکر بدن باشد شامل این جوهر مفارقت نیست بلکه تنها حاکی از ارتباط آن با بدن و فعالیت آن در بدن و با بدن است.

از این بیان، معلوم می‌شود که نفس مرتبط با بدن و مدبّر بدن است و از علائم این ارتباط آنکه با عروض احوالی مانند کراهت و محبت و اندوه و شادی و ترس و امثال اینها که جنبه نفسانی دارد در احوال مزاج نیز دگرگونی پدید می‌آید. مثلاً عمل تغذی بر اثر اندوه اختلال می‌یابد و همین عمل در اثر شادی قوت می‌پذیرد. بدنبال ترس موی بر اندام راست می‌ایستد و نظائر اینها<sup>۱۹</sup>. کما اینکه شیخ خود می‌فرماید:

«انظر انک اذا استشعرت جانب الله عزوجل و

فکرت فی جبروته کیف یتشعرجلدک ویقف شعرك.»<sup>۲۰</sup>

ولیکن از این ارتباط و مقارنه، نباید تصور کرد که اشتراک نفس و بدن در این احوال برسبیل تساوی و بدون اصالت و تقدم یکی از آن دو بر دیگری است تا موهم این

۱۶ - مقاله ششم از طبیعیات نجات، ص ۳۱۹ / ص ۲۲۰.

۱۷ - فن ۶ از طبیعیات شفاء، ص ۹.

۱۸ - در این خصوص لازم است به تفاوت مهمی که بین عقیده ابن سینا و رأی ارسطو در اینکه «من انسان» را عیناً همان نفس نمی‌داند بلکه نفس و بدن را که دارای اتحاد طبیعی هستند مجموعاً سازنده «من» انسان می‌داند، توجه شود. با اندک توجه معلوم می‌شود که نمی‌توان برای بقاء نفس پس از هلاک بدن و خلود آن - که پایه عقیده به معاد است - در اندیشه ارسطو محتملی یافت. در حالیکه ابن سینا نه به تلازم دائم این دو معتقد است و نه نفس انسانی را پس از فساد بدن فسادپذیر می‌داند.

۱۹ - شرح اشارات، ج دوم، ص ۳۰۷.

۲۰ - فن ششم از طبیعیات شفاء، چاپ پراگ، ص ۲۳ و ۳۲.

(نفسی که انسان) مشاهده می‌کند عیناً چیزی است که قابل انطباق به هیچ عضوی و خواص عضوی نیست زیرا با زیاده و نقیصهٔ اعضاء تفاوت نمی‌کند، و با اختلاف ستین عمر و تحلیل رفتن قوا تغییر نمی‌پذیرد جز اینکه کاملتر و روشنتر می‌شود و گاهی می‌شود که یک یا چندین عضو و گاهی همهٔ بدن فراموش می‌شود ولی خویشتن فراموش شدنی نیست.

مطلب در اینجا است که بین انسان و خودش فاصله‌ای وجود ندارد و هیچکس از خود غائب نیست و اگر مطالبی بعنوان دلیل گفته می‌شود در واقع، مثبته، بیش نیستند؛ از جمله تشبیه مشهوری که ابن سینا در «اشارات» آورده و به تمثیل انسان معلق شهرت پیدا کرده است. وی، انسانی را فرض می‌کند که از حیث عقل و اندام از صحت کامل برخوردار است و در هوای طلقی که محسوس به کیفیتی خاص از حرارت و برودت نیست معلق باشد بنحوی که هیچ امری را خارج از بدن خود احساس نکند و در عین حال، هیچ عضوی از اعضای بدنش را نبیند و اعضای بدنش هیچگونه ملامسه‌ای نداشته باشند چنین انسانی مطمئناً از همه چیز غافل و بی‌اطلاع خواهد بود، حتی از جسم و جسد خویش، جز از نفس خود که آنرا حاضر می‌یابد. با این توضیح، علاوه بر وجود نفس، تجرد آن نیز امری آشکار و واضح می‌نماید چرا که در تمثیل مذکور، از راه اینکه اگر انسان علم به جهان خارج و علم به بدن خویش را فاقد باشد، علم به خود را فاقد نیست و وجود نفس را ثابت کردیم (بدیهی بودنش را متنبه شدیم)، بهمین دلیل می‌توان پذیرفت که نفس انسان، امری غیر از بدن اوست یعنی جوهری مفارق است زیرا در غیر اینصورت درک نفس می‌بایست ملازم با درک بدن باشد و حال آنکه چنین نیست. کما اینکه شیخ خود می‌فرماید:

«فمدرکک لیس من عداد ماتدرکه حساب بوجه من الوجوه ولا مایشمه الحس مما سندرکه»<sup>۲۴</sup>

البته ممکن است کسی ایراد کرده و بگوید: انسان از راه افعال و آثار نفس به وجود آن پی می‌برد و آنطور که

باشد که نفس منطبع در بدن یا قائم به آن است یا هر دو دارای یک ماهیت هستند. بلکه، این احوال اولاً و بالذات مربوط به نفس و ثانیاً و بالعرض همراه با بدن می‌شود و دلیل اینکه نفس با بدن تلازم دائم ندارد این است که ظهور این احوال در نفس همیشه مقارن با آثار بدنی آنها نیست. وانگهی، عقل می‌تواند مانع احوال خاص نفسانی مانند خشم یا ترس و امثال آن گردد بی‌آنکه بتواند ظهور لذات یا آلام خاص بدنی را ممنوع سازد. پس، این احوال اموری نیست که بر بدن - از آن حیث که بدن است - عارض شود بلکه تعلق به نفس از حیث مقارنهٔ آن با بدن دارد، یعنی اولاً و بالذات احوال نفس است و ثانیاً و بالتبع با انتفاعات بدنی مقارن<sup>۲۱</sup>.

### اثبات وجود نفس

اگر نخواهیم در باب جوهریت نفس وارد شده و آنرا مفروغ عنه بیان‌کاریم، مسئلهٔ مهمی که باقی می‌ماند چگونگی اثبات نفس انسانی و علم ما به آن است.

در مکتب ابن سینا، انسان به نفس خود - یعنی آن چیزی که در من، شخصیت من و در تو، شخصیت تو را تشکیل می‌دهد و از آن به «من» تعبیر می‌کنیم - علم حضوری و شهودی دارد. بعبارت دیگر، انسان خویشتن را جز به خود در نمی‌یابد و در این موضوع، مدرک و مدرک هر دو یکی هستند و یکی از دیگری غائب نیست. چنانچه خواجه در «شرح اشارات» فرموده است:

«ان الانسان لا یدرک نفسه الا بنفسه لا بقوة غیر

نفسه ولا بتوسط شیء آخر»<sup>۲۲</sup>.

بدیهی است چنین علمی هیچگاه از انسان منفک نبوده و طبعاً وسیله‌ای برای تحصیل لازم ندارد. چرا که خود امری حاصل است و «تحصیل حاصل» نتوان کرد. بنابراین، وجود نفس برای ما امری آشکار و وجدانی است که احتیاج به دلیل و برهان ندارد تا جائیکه حتی آدمی که خوابیده و یا انسان مست از خودش غافل نمی‌باشد.<sup>۲۳</sup> لم

۲۱ - فن ششم طبیعیات شفاء ص ۱۹۲. لازم به ذکر است مطالب این فصل با تلخیص و تصرف از کتاب عقل در حکمت مشاء نقل شده است. ص ۲۷۲ / ص ۲۷۵.

۲۲ - شرح اشارات، جلد دوم - ص ۲۹۴.

۲۳ - شرح اشارات، جلد دوم - ص ۲۹۲.

۲۴ - شرح اشارات، جلد دوم - ص ۲۹۵.

این سینا بیان داشته وجود نفس امری روشن و بی نیاز از دلیل نیست. چنین حرفی به دو وجه قابل رد است: یک وجه عام که در مثال مذکور توضیح داده شد و آن اینکه انسان از افعال خود حتی افعال روانی و روحی (باطن خویش) غافل بود ولی، در عین حال، علم به خود را فاقد نبود. اما، وجه دیگر اینکه اگر بخواهیم ذات انسان را از راه افعالش بشناسیم، اگر این فعل از این حیث که فعل مائی است و بدون اختصاص به فاعلش اخذ شود تنها دلالت بر فاعل ما می کند نه فاعل معین (یعنی همان نفس که مطلوب است) و اگر از این جهت ملاحظه شود که فعل فاعل معین است پس فاعل معین یعنی همان نفس از قبل معلوم بوده و حداقل اینکه به همراه فعل و با آن معلوم بوده است. پس، نمی توان از راه فعل به نفس رهنمون شد.<sup>۲۵</sup>

یشیر البها و یعبر عنها ب«أنا»، فانه لا يلهو عن نفسه و لا يفغل عن مشاهدة ذاته و ان فرضت غفلت عن بدنه و اجزائه و اعضائه.»<sup>۲۶</sup>

سپس، در توضیح بیشتر چگونگی علم ما به ذات - که از سنخ علم حضوری است - می فرمایند:

«فعلنا بذاتنا انما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي الذي هو عين وجودنا المشخص المترتب عليه الآثار.»<sup>۲۷</sup>

اما در خصوص اینکه جوهر نفس، امری مجرد و غیر مادی است، حضرت علامه در مقاله سوّم اصول فلسفه گفتاری دارند:

«(نفسی که انسان) مشاهده می کند عیناً چیزی است که قابل انطباق بهیچ عضوی و خواص

**برعکس، کسانی که توجه خاص آنان به این بوده است که موجود زنده، اشیاء را می شناسد و ادراک می کند، می گویند که نفس عبارت از اصول است. در نزد کسانی که به چندین اصل قائلند، نفس با این اصول یکی است و در نزد کسانی که جز یک اصل نمی پذیرند، نفس همان یک اصل است. از همین رو است که آمپدکلس می گوید که نفس مرکب از تمام عناصر است و هر یک از این عناصر نیز خود یک نفس است. (ارسطو این عقیده را به افلاطون نیز نسبت داده است)**

عضوی نیست. زیرا با زیاده و نقیصه اعضا تفاوت نمی کند، و با اختلاف سنین عمر و تحلیل رفتن قوا تغییر نمی پذیرد جز اینکه کاملتر و روشتر می شود و گاهی می شود که یک یا چندین عضو و گاهی همه بدن فراموش می شود ولی خویشتن فراموش شدنی نیست.<sup>۲۸</sup>

در ادامه بحث، ایشان با بیان پاره ای از اوصاف علم ما به نفس - که هیچگونه انطباقی با خواص و اوصاف امور مادی ندارد، از قبیل عدم پذیرش کثرت و انقسام، صرف و خالص بودن و عدم غیبت از خود - نتیجه می گیرد که علم ما از نفس مادی نیست و صد البته خود نفس هم امر مادی

### جوهریت و استقلال نفس

(علم ما به نفس حضوری است)

در فصل پیشین از تجرد نفس یعنی استقلال آن از بدن و نیز حضوری بودن علم انسان به نفس خویش، صحبت شد. اینک، برای توضیح بیشتر، برخی از اقوال و آراء دانشمند علامه طباطبائی - رضوان الله علیه - را طرح و بررسی می کنیم.

ایشان در مبحث عقل و عاقل و معقول، علم را تقسیم به دو قسم حصولی و حضوری کرده و علم انسان به خودش را از مصادیق و موارد علم حضوری می شمارد. چون در این علم، معلوم بتمام ذات و وجودش در نزد عالم حاضر است و در واقع، با عالم یکی است. آن را علم حضوری یا شهودی می نامیم:

«و من العلم ايضاً علم الواحد مناً بذاته التي

۲۵ - شرح اشارات، جلد دوم - ص ۲۹۷.  
 ۲۶ - نهاية الحكمة، ص ۲۳۶. ۲۷ - نهاية الحكمة، ص ۲۳۶.  
 ۲۸ - اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۹۳ و ۹۴.

نخواهد بود. چرا که در اینجا معلوم با علم یکی بوده، یا بعبارت دیگر واقعیت علم و واقعیت معلوم در مورد نفس یکی است.<sup>۲۹</sup>

### نفس و قوای آن

در مکتب ابن سینا، نفس دارای قوایی است. این قوا به دو دسته مدرکه و محرکه تقسیم می‌شوند:

«لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال

قواها و هي اما مدرکه و اما محرکه»<sup>۳۰</sup>

توضیحات بیشتر راجع به قوای نفس و تقسیمات آن را در «نجات» می‌توان یافت. در آنجا نیز بر این مطلب تصریح شد. که نفس دارای دو قوه اصلی یعنی مدرکه و محرکه می‌باشد:

«و للنفس الحيوانية بالقسمه الاولى قوتان:

محرکه و مدرکه»<sup>۳۱</sup>

قوه محرکه خود بر دو قسم است: یکی محرکه از این جهت که باعث است و دیگری محرکه از جهت فاعلیتش، قوه محرکه باعث عبارت است از قوه نزوعیه و شوقیه. خود شوقیه دارای دو شعبه است: شهوانیه و غضبیه و اما قوه محرکه از جهت فاعلی قوه‌ای است که در اعصاب و عضلات منبعث شده و باعث تحریک آنها می‌شود.

قوه مدرکه نیز بنوبه خود به دو قسمت تقسیم می‌شود؛ یکی، قوه‌ای که نفس به سبب آن خارج از خود را ادراک می‌کند و دیگر، قوه‌ای که درک داخل و باطن نفس را میسر می‌سازد. مدرک خارجی همان حواس پنجگانه (یا هشتگانه) است<sup>۳۲</sup> و قوای مدرک باطنی عبارتند از: فطراسیا یا حس مشترک<sup>۳۳</sup>، خیال و مصوره، - قوه‌ای که نسبت به نفس حیوانی متخیله و نسبت به نفس انسانی مفکره نامیده می‌شود، - قوه وهمیه و در آخر قوه حافظه.

تقسیم بندی فوق، مربوط به نفس حیوانی بود که بالطبع در مورد انسان نیز بعنوان حیوان ناطق، صادق است ولیکن «نفس ناطقه انسانی» در مرتبه خود دارای دو دسته از قواست: قوه عامله و قوه عالمه که آنها را عقل می‌نامیم (عقل عملی و عقل نظری):

«ولما النفس الناطقة الانسانية، فتقسم قواها

ايضاً الى قوة عامله و قوة عالمه و كل واحد من

القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم»<sup>۳۴</sup>

عامله، قوه‌ای است که با کمک فکر و اندیشه، مبدأ حرکت بدن انسان بسوی افعال جزئی خاص می‌شود. در واقع قوه عملیه، قوه‌ای از نفس است که نسبت به جنبه

مادون یعنی بدن و سیاست قیاس می‌شود و قوه نظری، قوه‌ای است نفسانی که نسبت به جنبه مافوق نفس یعنی مبادی عالیه قیاس می‌شود تا اینکه از آنها منفعل شده و پذیرای صور گردد:

«و اما القوة النظرية، فهي القوة التي لها بالقياس

الى الجنية التي فوقها لينفعل و يستفيد منها و يقبل

عنها و كأن للنفس مناوجهين: وجه الى البدن و يجب

ان يكون هذا الوجه غير قابل التبة اشراً في جنس

مقتضى طبيعة البدن. زوجه الى المبادىء العاليه، و

يجب ان يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك و

التأثير منه هذا.»

آنگاه شیخ در تعریف قوه نظریه آن را قوه‌ای می‌داند که

صور کلیه مجرد از ماده در آن منطبع می‌شود و از همین جا

به بحث اتحاد عاقل و معقول کشانده می‌شود که اینک

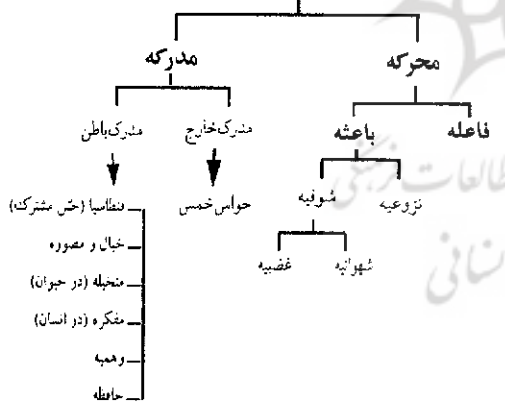
مطمع نظر ما و در حوصله این مقاله نمی‌باشد.

بخش اول از این مقاله را که اختصاص به بررسی آراء

شیخ رئیس داشت در همین جا، خاتمه می‌دهیم و بیاری

خداوند، آراء دکارت رادر شماره آتی، عرضه خواهیم کرد □

### قوای نفس



۲۹ - اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله سوم - ص ۹۷ (به این مأخذ مراجعه شود)

۳۰ - شرح اشارات، جلد دوم - ص ۳۰۸.

۳۱ - نجات، ص ۳۲۱.

۳۲ - نجات، ص ۳۲۱.

۳۳ - و هي قوة مرتبت في اول التجويف المقدم من الدماغ، تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس، متأديه اليها نجات، ص ۳۲۸.

۳۴ - نجات، ص ۳۳۰.