

تطبیق آراء ابن سینا بر آراء ارسطو

و ذکر علل اختلاف نظر این دو حکیم

درباره عقل و نفس

بقلم آقای علی مراد داودی

دکتر در فلسفه - استادیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی

در مقایسه آراء دو حکیم معمول این است که وجوه تشابه و تغایر این آراء مذکور شود. اما در مورد ارسطو و ابن سینا گویا احتیاجی به ذکر موارد مشابهت نباشد، زیرا که آراء ابن سینا، در کلیات مسائل و در بسیاری از جزئیات، بر همان اصولی که ارسطو وضع کرده و شرح آنها را در آثار خود بجای گذاشته است مؤسس و متکی است. به همین سبب در مقایسه آراء این دو تن درباره نفس و عقل می توان به ذکر موارد تغایر اکتفاء کرد؛ و البته ذکر این موارد برای اینکه چنین مقاله ای را مجال آن باشد، ناچار بر سبیل اجمال و فهرست وار خواهد بود. گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

صنماً اشاره به مأخذ اقوال در ذیل اوراق خواهد شد، تا خواستاران تفصیل را هادی به مطالعه مطالب در متون آثار این دو حکیم باشد.

این مقایسه اجمالی در طی دو مطلب، بعمل می آید: در مطلب اول شمه ای از اختلافات ثبت می گردد و در مطلب دوم به ذکر علل این اختلافات پرداخته می شود.

مطلب اول - موارد اختلاف:

۱- ارتباط نفس و بدن. - ارسطو نفس و بدن را چنان بایکدیگر مرتبط و متلازم می شمارد که تفکیک آنها را از هم ممتنع می شمارد. در واقع، نفس و بدن، بعقیده او شیء واحدی را صورت پذیر می سازد؛ بدین ترتیب بحث راجع به اینکه نفس و بدن چگونه باهم

مرتبط می‌شود، محلی ندارد. چنانکه این بحث را درباره موم و نقشی که از مهری بر روی موم می‌افتد، و به طور کلی درباره ماده هر شیء و صورتی که این ماده از اوست نمی‌کنند^۱. اما، به نظر ابن سینا، نفس، همچون شیئی که از حیث جوهریت و به ذات خود مجرد از بدن است، با بدن ارتباط می‌یابد. و این ارتباط از قبیل مناسبتی است که شیئی را که مدبّر شیء دیگری است با این شیء، و حفظ و تعهد و استعمال آن، و تسخیر و تصرف در آن، حاصل می‌شود. به همین سبب ابن سینا راجع به قول مشهور ارسطو در تعریف نفس، که بر حسب آن نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی بالقوه است، می‌گوید که این تعریف تنها ناظر به روابط نفس و بدن است، و حاکی از ماهیت نفس نیست^۲.

۲- احوال نفسانی. - بعقیده ارسطو ظهور هر حالتی در نفس مستلزم اشتراك نفس و بدن است، به طوری که در تبیین هر یک از حالات نفسانی باید کیفیت را، که مقارن با ظهور آن حالت در بدن پدید می‌آید، ملحوظ داشت، و ذکر این کیفیت را در تعریف آن حالت وارد ساخت، و مقارنه نفس را با بدن چندان اهمیت می‌دهد که می‌گوید که اگر شروط جسمانی بعضی از حالات نفسانی تحقق یابد، حتی اگر علل روحی آنها بسیار ضعیف باشد، این حالات بظهور می‌رسد. و روی هم رفته باید گفت که از نظر ارسطو، همه این احوال، مانند خشم و ترس و اندوه، به موجود زنده‌ای که مؤلف از نفس و بدن است، تعلق دارد، نه اینکه تعلق آنها بالذات و بالاختصاص به خود نفس باشد. همان طور که حیرت و صنایعی از قبیل نساجی و بنائی نیز صادر از مجموعه نفس و بدن است^۳. و حال آنکه در نظر ابن سینا هم هیجانات و حالاتی مانند خشم و ترس و اندوه،

۱- ارسطو، درباره نفس، ۱۲۴ ب ۵-۷؛ کتاب راس (Ross) راجع به ارسطو، ص ۱۸۶ از ترجمه فرانسوی آن کتاب، طبع پایو (Payot).

۲- فن ۶ از طبیعیات شفا، ص ۹ طبع پراک؛ احوال النفس، ص ۴۵ و ۵۲ و ۵۰، طبع سمر؛ تعلیقات ابن سینا بر کتاب نفس ارسطو، فقره (د) از ص ۷۰ کتاب ارسطو عند العرب؛ فن ۶ از طبیعیات شفا؛ ص ۱۰ و ۱۴ طبع پراک.

۳- ارسطو درباره نفس، ۱۰۷ ب ۲۰؛ ۱۰۳ الف ۲۵ الخ؛ ۱۰۳ الف، ۱۹-۲۵؛ راس، ترجمه فرانسوی، ص ۱۸۳ درباره نفس، ۱۰۸ ب ۵-۱۷.

هم صنایع و حرفی از قبیل نساجی و بنائی، هر دو افعال خاصّ نفسانی است، نه افعال مشترک در بین نفس و بدن. یعنی این احوال و اعمال، اولاً و بالذات تعلق به نفس دارد، و ثانیاً و بالتبع با انفعالات بدنی مقارن می شود. فی المثل همان طور که نساج و بنّاء و امثال آنان آلات متعدّد و وسایل مختلف در صنایع خود بکار می برند نفس نیز اعضای بدن خود را، به همان ترتیب و به همان منظور، استعمال می کند^۱.

۳- آیا نفس صورت بدن است؟ -- ارسطو جوهر را بر چند قسم می داند:

الف -- جوهر اول به معنی شیء فردی قائم به ذات که از تألیف ماده و صورت پدید می آید؛

ب -- جوهر دوم یعنی صورت که مبدأ تعیین بخش ماده است؛

ج -- ماده به آن اعتبار که حامل صورت یا محل آن است.

نفس، که بعقیده ارسطو از مقوله جوهر است، نه جوهر به معنی اول آن، و نه جوهر به معنی ماده تواند بود؛ بلکه جوهر به معنی دوم آن، یعنی صورت، است. و تعلق آن به جسم که به منزله ماده است. موجب تحقق جوهر اول، یعنی موجود ذی حیات می شود^۲. و آنجا که ارسطو در تعریف مشهور خود نفس را کمال جسم طبیعی آلی می خواند، کمال را مترادف با فعلیت، که آن نیز به معنی صورت است، می گیرد، و صریح بیان او حاکی از این است که نفس صورت است و صورت کمال^۳. - اما بنظر ابن سینا، نفس اگرچه کمال جسم است. صورت آن نیست، مگر اینکه صورت را به معنی کمال اصطلاح کنیم. به هر تعبیر، کمال، در این مورد، عبارت از معنایی است که معنای نامحدود و نامتعینی که هیچ گونه تحصّلی ندارد بوسیله آن محدود و محصّل می شود؛ عبارت دیگر، جنس با انضمام بدان نوع می گردد. بدین ترتیب کمال اعمّ از صورت است. زیرا که در مورد صورت شرط این است که منطبع در ماده باشد، و حال آنکه کمال ممکن است در ماده منطبع

۱ - ارسطو، درباره نفس، ۱۲ الف ۱۴-۱۵؛ ۱۲ الف ۲۰.

۲ - درباره نفس، ۱۲ الف ۲۱.

یا از آن مفارق باشد ، و همین قدر که موجب تحصیل و تحقق معنی مبهم جنسی و تعیین آن به صورت نوع گردید کمالیت آن ثابت است^۱.

۴ - امثله ارتباط نفس و بدن . -- از همین بیانی که در فرق معنی کمال با معنی صورت در نظر ابن سینا بعمل آمد روشن می شود که چرا و چگونه امثله این ارتباط در اقوال ابن سینا چنان اختیار شده است که مغایرت آنها ، و تصرف یکی از آنها را در دیگری برساند . چنانکه نسبت نفس به بدن مثل نسبت کارگر به ابزار ، یا مثل نسبت پادشاه به کشور ، یا مثل نسبت ناخدا به کشتی ، یا مثل نسبت مرغ به آشیانه آمده است^۲ . - اما ارسطو به صراحت می گوید که : « معلوم نیست که ، به همان ترتیب که مباح کمال کشتی است ، نفس کمال بدن باشد^۳ .

۵ - نفس و حیات . -- بعقیده ارسطو ، حیات بالقوه جسم طبیعی چون فعلیت یابد ، یعنی به مرحله اولیه کمال برسد ، نفس آن جسم تحقق می پذیرد . بدین ترتیب تفاوتی در بین حیات بالفعل و نفس وجود ندارد ، و در واقع ، نسبت نفس به موجود زنده ای که دارای آن است مانند نسبت برندگی به تبر یا بینائی به چشم است . البته در این مرحله از فعلیت هنوز قوای نفس بکار نیفتاده ، بلکه در حال سکونت به جای مانده است . و چون این قوا بکار آغازد ، مرحله دوم از فعلیت حیات ، یا کمال ثانی موجود زنده ، پدید می آید^۴ . - اما ، بعقیده ابن سینا ، کمال اول مبدأ صدور افعال و آثار ، و کمال دوم خود این افعال و آثار است . پس اگر ابن سینا نفس را کمال اول جسم ذی حیات می داند ،

۱ - ابن سینا ، مبحث عن القوى النفسانية ، فصل ۲ ، ص ۱۵۲ ، چاپ مصر ؛ طبیعیات شفا ،

فن ۶ ، ص ۱۱ و ۱۶ ، چاپ پراك ص ۵۱ ، احوال النفس ، ص ۵۰-۵۲ چاپ مصر .

۲ - اشارات ، ص ۲۸۶ از جلد دوم ، طبع مطبعه حیدری طهران ؛ فن ۶ از طبیعیات شفا ،

ص ۲۸۶ و ۲۲۰ و ۲۲۵ چاپ پراك ؛ احوال النفس ، ص ۹۷ چاپ مصر و ص ۱۰۰ ؛

فی الکلام علی النفس الناطقه ص ۱۹۶ چاپ مصر .

۳ - ارسطو ، درباره نفس ۴۱۳ الف ۸ .

۴ - درباره نفس ۴۱۲ الف ۲۸-۱۲ ، ب ۱ ، ۴۱۲ ، ب ۱۱-۱۲ .

بدین معنی است که حیات را از آثار نفس، و نفس را مبدأ این آثار می‌شمارد. چنین مبدای غیر از خود حیات است؛ چنانکه ناخدا، که مبدأ حرکت کشتی است، نسبت به کشتی چنین است. زیرا که اگر از حیات جدا نباشد، مانع از این نخواهد بود که مبدأ دیگری مقدم بر آن باشد. و در این صورت همین مبدأ کمال اول یا مبدأ اول خواهد بود. چه، کمال اول کمالی است که اقدام بر کمالات دیگر برای شیء حاصل شود. بدین ترتیب، بار دیگر بینونت نفس با جسم ذی حیات در فلسفه ابن سینا، برخلاف رأی ارسطو، به ثبوت می‌رسد.

۶ -- جوهریت نفس. -- ارسطو می‌گوید: «نفس جوهر است؛ بدین معنی که صورت برای جسم طبیعی آلی است.»^۱ و نیز می‌گوید: «نفس جوهری است به معنی صورت...»^۲ اما بنظر ابن سینا اگر نفس قائم در موضوع باشد؛ یعنی جزئی از شیئی که مؤلف از موضوع نفس و خود نفس است بشمار آید، جوهر نیست. حتی کمالیت نفس، چون کمال اعم از این است که واقع در موضوع یا خارج از موضوع باشد، مستلزم جوهریت آن نیست. بلکه موجب جوهریت نفس قوام بدن بدان است؛ بدین معنی که ماهیت جسم آلی و نوعیت آن؛ بدون تعلق نفس بدان، محصل و متحقق نیست؛ تا بتوان این جسم را به منزله موضوع برای نفس دانست؛ و بدین ترتیب سلب جوهریت از نفس کرد. پس نفس جوهر به معنی صورت نیست تا مستلزم انطباق در بدن باشد. و بهتر آن است که نفس را خود قسم خاصی از جوهر بشماریم؛ که در عین مفارقت از جسم، علاقه‌ای از قبیل تصرف و تحریک نسبت بدان دارد.^۳

۷ -- نفس و من. -- در نظر ارسطو، که قائل به اتحاد نفس و بدن است، نفس

۱ - طبیعیات شفا، فن ۶، ص ۱۶ و از ص ۱۷ تا ص ۱۸ چاپ پراک.

۲ - ارسطو، درباره نفس، ۱۲؛ الف ۱۴-۱۵؛ ۱۲؛ الف ۲۰.

۳ - طبیعیات شفا، فن ۶، ص ۱۲-۱۴ چاپ پراک و ص ۲۹ همان کتاب؛ فی الکلام علی النفس الناطقه، ص ۱۲۶ چاپ مصر (بضمیمه احوال النفس) و مواضع کثیر دیگر.

انسان نیست که من اوست؛ و بدن انسان، مثل سایر اشیاء محسوس، جنبه خارجی نسبت به او ندارد. بنابراین، عقیده‌ای مشابه با عقیده دکارت، که نفس را اولین امر یقینی برای انسان می‌داند و حتی بدن را شیء متأخر می‌شمارد و تعقل آن را مشروط به تعقل نفس می‌انگارد، بنظر ارسطو، صحیح نمی‌تواند بود^۱. ولیکن، منظور ابن سینا از نفس همان است که شخص از آن به «خود» تعبیر می‌کند؛ و چون «من» می‌گوید، بدان اشاره می‌کند؛ و بی آنکه به هیچ کدام از اعضای بدن خود توجه یابد، افعال و آثار خویش را به همان «من» منسوب می‌دارد؛ و برای افاده آن در اشخاص دیگر کلمه «تو» را بکار می‌برد^۲. بدین ترتیب ابن سینا به دکارت نزدیک‌تر از ارسطو می‌شود، و علت این قرابت اشتراك این دو تن در اعتقاد به تجرد نفس و استقلال کامل آن نسبت به بدن است. شاید بتوان وجه تشابه دیگری را نیز، در بین ابن سینا و دکارت، در این باره بیاد آورد. و آن قول هر دو حکیم به روح بخاری، برای تبیین ارتباط این دو جوهر مستقل^۳، یعنی نفس و بدن، به یکدیگر است. و حال آنکه در مذهب ارسطو، که قائل به تلازم نفس و بدن است، موردی برای چنین فرضی نیست.

۸- معقول مفارق. — بنظر ارسطو، کلیات جز در قالب جزئیات، و معانی

معقول جز در اشیاء محسوس، وجود ندارد. و این عقیده یکی از تمیّزات فلسفه ارسطو، و وجه تغایر اصلی آن با فلسفه افلاطون است. — ولیکن، ابن سینا صور معقول را بر دو قسم تقسیم می‌کند: قسمی از آنها را بالذات مجرد و مفارق از ماده می‌داند، قسم دیگر را ملفوف به لواحق مادی و مقارن با عوارض حسّی می‌شمارد، و به همین سبب این قسم از معقولات را محتاج این می‌داند که عقل آنها را از ماده مجرد سازد.

۱- کتاب «راس Ross» درباره ارسطو، ص ۱۸۶.

۲- نمط سوم از اشارات، ص ۳۰۵ جلد دوم، طبع چاپخانه حیدری طهران، فصل ۱ از رساله «معرفة النفس الناطقه واحوالها» یا «فی علم النفس» چاپ مصر بضمیمه «احوال النفس» که انتساب آن به ابن سینا مشکوک است؛ طبیعیات شفا، فن ۶ ص ۲۵۲-۲۵۳ چاپ پراگ؛ فن ۵ از کتاب ۲ النکت والفوائد فی العلم الطبیعی ص ۱۰۸ از مجموعه چاپ کلکته ۱۹۵۶.

۹- صور معقول و تصاویر مخیّل . - ارسطو ، به سبب همان رأی مذکور ،

ناچار می‌بایست قائل بدان شود که صور معقول را باید از تصاویر محسوس و مخیّل بدست آورد . به طوری که ، در مذهب او ، نفس هیچ گاه نمی‌تواند ، بدون استمداد از احساس و تخیّل ، به تعقل پردازد . این عقیده ، چون باروس آراء فلسفی او منافات داشت . ناچار ایجاب تزلزل واضطراب در بعضی از اقوال او می‌کرد . زیرا که ، از یک طرف ، می‌بایست ، صورت عقلی را با صورت خیالی وحسی تبیین کند ، و از طرف دیگر ، قائل بدین باشد که هیچ شیئی را نمی‌توان باشیئی که در رتبهٔ مادون آن قرار دارد صورت‌پذیر دانست . نیز ، از یک طرف ، قائل بدین باشد که هیچ شیء بالقوه را نمی‌توان ، جز با تأثیر شیئی که به ذات خود بالفعل است ، از قوه به فعل در آورد ، و از طرف دیگر ، معقول بالفعل را از معقولات بالقوه‌ای که در محسوسات مندرج است استخراج کند^۱ . - امّا ، ابن سینا تصریح می‌کند که عقل نظری ، یا نفس ناطقهٔ انسانی ، همواره صور کلی و معقول را از آنچه در رتبهٔ مافوق آن واقع است اخذ می‌کند . و اگر چه مطالعه در تصاویر حسی و خیالی نفس را برای قبول صور کلی و عقلی آماده می‌کند ، عین این صور از متخیله به عاقله انتقال نمی‌یابد . بلکه ، بر اثر تهییؤ و استعدادی که احساس و تخیّل در نفس به وجود می‌آورد ، صور مجرد مفارق از عالم غیر محسوس در آن منطبق می‌شود^۲ .

۱۰- اقسام یا مراتب عقل . - ارسطو تنها به دو عقل ، که یکی منفعل و دیگری

فاعل است ، قائل شده ، وحسی در ذکر عقل دوم به اشاره اکتفا کرده و نامی هم بر آن ننهاده بود^۳ . امّا ، ابن سینا از پنج عقل نام می‌برد که ، بغیر از عقل هیولانی و عقل فعال ،

۱ - نجات ، ص ۳۱۶ چاپ مصر ؛ احوال النفس ، ص ۱۱۲ چاپ مصر ؛ طبیعیات شفا ، فن ۶ ، ص ۲۳۱ چاپ پراگ ، و همچنین صحنهٔ ۲۳۱ و ۲۳۴ و ۲۴۳ همین کتاب ؛ اشارات جلد دوم ص ۳۶۵-۳۶۶ چاپ مطبعهٔ حیدری طهران .

۲ - شفا ، الهیات ، ص ۲۳۱ ، ۲۳۲ ، ۲۳۳ ، ۲۴۲-۲۴۴ چاپ مصر ؛ اشارات ، ص ۳۶۵ ، ۳۶۶ ، ۳۶۷ ، ج ۲ ، چاپ حیدری طهران .

۳ - ارسطو ، دربارهٔ نفس ، کتاب ۳ ، فصل ۵ .

عبارت است از : عقل بالملکه ، عقل بالفعل و عقل مستفاد . منشأ ظهور این عقول سه گانه و سبب انضمام آنها به دو عقل ارسطویی ، علاوه بر زمینه‌ای قرین به ابهام که در آرای خود ارسطو داشته^۱ ، اقوال اسکندر افرو دیسی و آرای کندی و فارابی بوده است .

۱۱ - عقل هیولانی . - ارسطو در مورد عقل قابل یا منفعل یا ممکن ، که مطابق با همان عقل هیولانی است ، از یک طرف ، گفته بود که این عقل ، برای اینکه بتواند صور معقولات را بپذیرد ، باید خود آن عاری از هرگونه صورتی باشد ، و از طرف دیگر ، آن را فاقد مخالطت با ماده و عاری از هرگونه آلت جسمانی شمرده و تشبیه به لوح سفیدی کرده بود که چیزی بر آن نوشته نباشد^۱ . این قول و این تشبیه قابل آن بود که به دو قسم تأویل شود : ۱ - تأویل تنوفاستس که حاکی از این بود که عقل منفعل ، چون از لحاظ خود آن در نظر گرفته شود ، وجود مستقل و متعینی است ، ولیکن چون نسبت به معقولات ملحوظ گردد ، قوه ایست که هنوز فعلیت نیافته است . چنانکه لوح ، اگرچه نسبت بدانچه باید بر روی آن نوشته شود استعداد محض است ، خود وجودی مشخص و متعین دارد . ۲ - تأویل اسکندر افرو دیسی که حاکی از این بود که عقل منفعل اصلاً و مطلقاً هیچ گونه تعیین و تحصیلی ندارد و در حکم قابلیت محض و استعداد صرف است ، و به همین سبب است که قابل تشبیه به هیولای اوّلی ، و قابل تسمیه به عقل هیولانی است ، و نیز به همین سبب است که تشبیه ارسطو را باید بدین صورت در آورد که عقل ، نه مانند لوح سفید ، بلکه مانند آن چیزی است که هنوز بر روی لوح سفید نوشته نشده و قابل این است که بر آن نوشته شود . - فارابی متمایل به نظر اسکندر بود^۲ . ولیکن ابن سینا به شدت بر اسکندر حمله می آورد^۳ ، و عقل هیولانی را همان نفس ناطقه انسانی ، در مرحله‌ای که

- ۱ - ارسطو ، درباره نفس ، ۲۹ الف ۲۱-۲۵ و ۳۰ الف ۱ و کتاب Paul Moreaux درباره اسکندر افرو دیسی ، طبع ۱۹۴۲ ، ص ۱۱۴ .
- ۲ - فارابی ، معانی العقل ص ۴۲-۴۳ ؛ از مجموعه سماء به الثمرة المرضية ، طبع لیدن .
- ۳ - تعلیقات ابن سینا بر کتاب ارسطو درباره نفس ، فقرة (و) ص ۱۰۰-۱۰۱ کتاب ارسطو عند العرب منطبع به اهتمام عبدالرحمن بدوی .

هنوز بالفعل به ادراك معقولات موفق نیامده است ، می داند ، و به همین سبب ، نه تنها به تعیین ، بلکه به جوهریت آن قائل است .

۱۲ - علم نفس به خویشتن . -- به نظر ارسطو ، عقل منفعل برای اینکه خود معقول شود ، برخلاف معقولات دیگر ، مستقیماً تحت تأثیر عقل فعال از قوه به فعل در نمی آید ، بلکه به طور غیر مستقیم معقول می شود . یعنی چون معقولات دیگر فعلیت جست و بعد از فعلیت با عقل ممکن اتحاد یافت ، در همان حال که نسبت بدین معقولات علم حاصل می شود ، علم به خود عقل نیز ، بواسطه آنها و به سبب اتحاد آنها با عقل ، پدید می آید .^۱ و این نظر ، اگرچه به عقیده بعضی از مفسران ناشی از قول ارسطو به وحدت عقل منفعل با عقل فعال است ، به عقیده بعض دیگر بدان سبب است که عقل منفعل یا عقل هیولانی ، قبل از اینکه معقولات را تعقل کند ، خود هیچ گونه فعلیت و ماهیتی ندارد تا معقول شود ، و در واقع با قبول معقولات عینی یا ادراك کلیات از طریق تصاویر حسی و خیالی است که تعینی برای آن پدید می آید ، و به همین سبب شعور عقل نسبت به خود آن ، بدون اینکه ادراك اموری که در خارج از خود آن است برای آن حاصل شده باشد ، صورت پذیر نیست . اما به نظر ابن سینا ، عقل یا نفس ناطقه حتی در مرحله هیولانی خود که هیچ گونه ادراکی از خارج به دست نیآورده است ، به هیچ وجه و در هیچ حال از علم به ذات خود عاری نیست ، حتی اگر بالفرض از ادراك همه اشیا ممنوع یا غافل باشد ، باز به خود علم دارد .^۲ البته چنین نظری را جز با اعتقاد به جوهریت و استقلال و تجرد عقل نمی توان داشت . همان طور که دکارت نیز به سبب قول به تجرد نفس بود که نظری مشابه با این نظر درباره علم نفس به خود اظهار کرد .

۱۳ - اتحاد عقل و معقول . -- ارسطو قائل بدین است که عقل قبل از اینکه

۱ - درباره نفس ، ۴۲۹ ب ۲۸ - ۴۳۰ الف ۹ .

۲ - اشارات ، ص ۲۹۳ جلد دوم ، طبع مطبعه حیدری طهران ؛ فن ۶ از طبیعیات شفا ، چاپ

پراک ، ص ۱۸ .

بیندیشد ، هیچ گونه صورتی ندارد ، اما بعد از اینکه به معقولی اندیشید صورت همین معقول را به خود می گیرد ؛ به عبارت دیگر ، عقل ، چون به وسیله عمل تعقل فعلیت یافت ، بامعقول متحد می شود^۱ . منتهی این معنی نیز در آراء او مضمحل بود که وحدت عقل و معقول ناشی از تجردی است که این هر دو شیء در ضمن عقل تعقل اکتساب می کند . به همین سبب ، بعضی از محققان جدید^۲ نتیجه گرفته اند که ، به اقتضای رأی ارسطو ، اگر شیء عاقل مجرد ، محض باشد اتحاد عقل و معقول اتحاد جوهری است ، ولیکن در انسان که جوهر نفسانی او منطبع در ماده است اتحاد جوهری در بین عقل و معقول ، خاصه در بین عاقل و معقول ، پدید نمی آید . - مفاد رأی ابن سینا در این مسأله این است که چون دو شیء مغایر با دو صورت مغایر نمی تواند به صورت شیء واحد در آید ، و عقل هیولانی خود شیء محصلی است که بالذات صورتی معین دارد ، نمی توان گفت که بامعقول متحد می شود . پس آنچه مانع قول ابن سینا به اتحاد عاقل و معقول شده ، همان بوده است که موجب قول ارسطو بدین معنی گردیده است ؛ و آن اینکه چون نظر ارسطو حاکی از این بود که عقل هیولانی هیچ گونه صورتی ندارد ، بلکه صورت خود را با قبول معقول به دست می آورد ، ناگزیر می بایست اتحاد عقل و معقول را در ضمن عمل تعقل بپذیرد ، و بالا اقل قول او قابل تأویل بدین رأی باشد ، تا مفسری مانند اسکندر افرو دیسی ، که در سلب تحصیل از عقل هیولانی تا آنجا پیش می رود که تقریباً آنرا معدوم می گرداند ، عقل را در معقول از هر جهت منحل و مستهلک سازد^۳ . - اما در مقابل او ابن سینا ، چون قائل به وجود جوهری نفس ناطقه در همه مراحل آن ، حتی در مرحله عقل هیولانی است ، البته نمی تواند انحلال آنرا در صورت معقول بپذیرد ؛ چنانکه خود ارسطو نیز به یک

- ۱ - کتاب Léon Robin راجع به ارسطو ص ۱۹۵ و ۱۹۶ ؛ ارسطو درباره نفس ، ۲۹۴ ب ۲۱ .
- ۲ - لئون روبین در کتاب خود راجع به ارسطو ص ۱۹۶ .
- ۳ - کتاب P. Moreaux راجع به اسکندر افرو دیسی ص ۱۲۴ و ۱۲۵ ؛ کتاب *Système d'Aristote* تألیف هاملن ص ۳۵ .

اعتبار چنین نخواستہ بود. پس عجیب نیست اگر ابن سینا اصحاب این رأی را تخطئه و تزدیل کرده و قول آنان را از جمله خیال پردازی های بی اعتبار به شمار آورده است.

۱۴ -- عقل فعّال. -- قول به عقل فعّال در فلسفه ارسطو از این جهت لازم آمده

بود که او صور معقول را ، برخلاف رأی افلاطون ، دارای وجود مستقل بالفعل نمی دانست تا ادراک آنها را مستقیماً امکان پذیر بداند . به همین سبب به عاملی که آنها را از وجود بالقوه خود در اشیاء محسوس خارج سازد و به مقام فعلیت در آورد قائل می شد؛ و این عامل را به نور تشبیه می کرد که وسیله ای برای ادراک الوان است^۱ . امّا اختصار و ابهام کلام ارسطو درباره عقل موجب آن شد که در بین مفسران آثار او اقسام اختلافات در این باب به میان آید . ابن سینا یکی از کسانی است که بر طبق اصول آراء خود سعی در حل این مشکلات کرده و به تبع فارابی بدین نتیجه رسیده است که عقل فعّال : اولاً غیر از عقل هیولانی و غیر از سایر مراتب عقل انسانی است ، و فراتر از افراد انسان قرار دارد ؛ ثانیاً جزء معقول عشره مفارقه و در مرحله نخستین از مراتب این عقول ، و مدبّر عالم واقع در تحت قمر است ؛ ثالثاً دارای جنبه کلی است ، یعنی عقل واحدی بیش نیست که نسبت آن به همه عقول آحاد نوع انسان یکسان است ؛ رابعاً ، نه تنها افاضه صور معقول را به عقول انسانی ، بلکه افاضه صور تمام اشیاء را به آنها می کند ، به عبارت دیگر ، وادب صور است ؛ خامساً عقل انسانی صور اشیاء را خود ، با اتکاء به قوای سفلی از قبیل احساس و تخیل ، از مواد آنها انتزاع نمی کند ، بلکه این قوا استعدادی در آن پدید می آورد تا توجه و اتصال به عقل فعّال حاصل کند ، و آن صور از این منبع به عقل افاضه شود^۲ .

۱ - فن ۶ از طبیعیات شفا ص ۲۳۶-۲۳۷ چاپ پراک ؛ اشارات ، جلد سوم طبع مطبعه حیدری

طهران ، ص ۲۹۲-۲۹۳ و ۲۹۵ و ۲۹۶-۲۹۸ .

۲ - ارسطو ، درباره نفس ، ۴۲۰ الف ۱۵ .

۳ - ابن سینا ، احوال النفس ص ۱۱۳ ؛ نجات ص ۳۱۶ ؛ احوال النفس ص ۱۱۲ . چاپ مصر ،

فن ۶ از طبیعیات شفاء ص ۲۳۱ ، چاپ پراک ، اشارات ، جلد دوم ، ص ۳۶۵-۳۶۶ چاپ

مطبعه حیدری طهران .

و این جمله مقتضی آن است که تشبیه عقل فعال به نور، چنانکه در کتاب ارسطو آمده بود در آثار ابن سینا اندکی تغییر پذیرد، و تشبیه به خورشید جای آن را بگیرد، چه خورشید، برخلاف نور، دارای وجود جوهری قائم به ذات و منبع نور و فیض و اشراق است.

۱۵ - بقای نفس. - از جمله موارد ابهام در فلسفه ارسطو بقای نفس بود. یعنی ارسطو به صراحت مذکور نداشته بود که آیا نفس انسان با فنای بدن فانی می شود، یا از بقاء و ظهور برخوردار است؟ نفس، چون صورت بدن است، در فنای آن با فنای بدن شکستی نیست؛ اما عقل را، به عقیده ارسطو، حکم دیگری است. بر فرض اینکه عقل باقی باشد، آیا عقل هر کدام از افراد انسان است که با حفظ تشخیص خود باقی است، یا آنچه باقی می ماند جنبه کلی و غیر متشخص دارد؟ و آیا عقل بالقوه نیز باقی است، یا فقط عقل بالفعل، و به عبارت دیگر، عقل فعال از خلود برخوردار است؟ - اما ابن سینا نفس انسان را به صراحت تمام باقی دانسته و حتی همه مباحث را درباره نفس مقدمه ای برای اثبات بقای آن قرار داده است. و گویا بتوان گفت که تمام کتب و رسائل از او که موضوع خاص آنها بحث درباره نفس است، به قصد توجیه معاد، یعنی اثبات بقای نفس، تحریر یافته است. و چون عقل فعال در نظر او جنبه کلی و متعالی دارد، اثبات خلود را در حق عقل هیولانی، یا به عبارت دیگر در حق جوهر نفس ناطقه فردی، آورده و تشخیص نفوس ناطقه افراد انسان را بعد از زوال بدن محرز و مسلم شمرده است.

مطلب دوم. = علل اختلاف:

عواملی را که می توان در آراء ابن سینا و ظهور حکمت خاص او مؤثر دانست عبارت است از:

- ۱ - آراء فلسفی یونانی، ۲ - معتقدات دینی اسلامی، ۳ - تمایل ضمنی به عرفان و اشراق، ۴ - دهای شخصی و قدرت ابداع.

۱ - آراء فلسفی یونانی. - بحث راجع به کیفیت انتقال این آراء به عالم اسلام خارج از موضوع خاص این مقاله است. آنچه مسلم است اینکه از حکمای یونان کسی که اسلامیان بامذهب او آشنائی یافتند و اقوال او را سند مسلم حکمت دانستند ارسطو بود. مقبولیت او، لا اقل بر حسب ظاهر، افلاطون را در پرده اختفاء گذاشت. خواه بدان سبب که آثار منقول از یونانی به عربی بیشتر تعلق به ارسطو داشت؛ خواه از آن روی که بعضی از کتب افلاطونیان جدید به خطابه ارسطو انتساب یافت؛ خواه بدان دلیل که صاحب نظران شرق تألیف و توفیق مذهب حکیمین و رفع تعارض از اقوال آن دورا میسر پنداشتند؛ و فی المثل، فارابی رساله‌ای در این باره پرداخت، خواه از آن راه که مشرب استدلالی آنان با کتب ارسطو الفت بیشتر توانست گرفت، و فی المثل، ابن سینا به تحقیر جنبه ذوقی و شعری آثار افلاطون و منافات آن باشؤون حکماء تصریح کرد؛ خواه به علل و اسباب دیگری که شرح آنها خارج از حوصله این مختصر است.

اما، با وجود تصدیق ابن سینا به سندیت اقوال ارسطو، چگونه در آراء این دو تن اختلافاتی پدید آمد؟ - در آنچه مربوط به نفس و عقل است باید گفت که:

الف. - ارسطو در مورد عقل، یا به عبارت دیگر در مورد نفس ناطقه همه مطالب را به نحوی قاطع و محکم حل نکرده و بسی از نکات را مؤول و مبهم گذاشته بود. بنابراین جای آن بود که حکمائی از نحل مختلف در تأویل آنها، چنانکه خود می‌خواهند و می‌اندیشند، سخن رانند. و هر کدام، با وجود اقرار به تبعیت از ارسطو، وجهی را که بیشتر مطابق با مطلوب خود می‌دانند برگزینند، و بادیگران در این باره اختلاف یابند. همین قدر می‌توانیم گفت که اگر این مبهمات در آراء ارسطو، یا در طرز بیان او نبود، فی المثل، اگر ارسطو به صراحت معلوم می‌داشت که قائل به بقای نفس ناطقه نیست، و یا معنی جنبه الهی عقل را که در فقراتی از آثار خود بدان اشاره کرده است مبهم نمی‌گذاشت، وضع مذهب ابن سینا در قبال فلسفه او صورت حالیه را نداشت. یا یک‌سره از ارسطو می‌گسست یا شاید بیشتر از اینها بدو می‌پیوست.

ب. - عبور افکار ارسطو از مجاری متعدّد و متوالی ، تغییراتی که تفاسیر مختلف در اصول این افکار پدید آورد ، ترکیب آنها با عناصر فکری دیگر ، تحوّلی که سیر زمان در معانی اقوال او حاصل کرد ، و بالاخره خطّاتی که در خلط و تلفیق کتب او با آثار دیگران ارتکاب شد بدانجا منتهی گردید که این افکار در حین وصول به ابن سینا متفاوت با آن باشد که در حین صدور از ارسطو بود . باز شاید بتوان گفت که اگر ابن سینا کتب ارسطو را بی آنکه واقف به آراء مفسّران و فیلسوفانی از قبیل اسکندر و سیمپلیکیوس و ثامسطیوس و کندی و فارابی باشد ، می خواند ، و آنها را چنانکه در می یافت ، آراء او دربارهٔ نفس و عقل ، یا لااقلّ حکومت او را جمع به ارسطو ، جز آن بود که اکنون از کتب او مستفاد می شود . فی المثل ، اگر اقوال اسکندر افرو دیسی را جمع به تعداد عقول ، و آراء فارابی بر مبنای همین اقوال به دست ابن سینا نمی رسید ، مراتب خمسّهٔ عقل ، که ذکر آن از آنها بدین ترتیب در کتب ارسطو نیامده است ، در آثار ابن سینا ظاهر نمی شد . و یا اگر عقل فعّال ، بعد از عبور از مدارج آثار اسکندر و یامیلیکوس و فارابی ، به عالم بالا عروج نمی یافت ، و در نخستین مرتبهٔ عقول مفارقه جای نمی گزید . تقریباً مسلم است که ابن سینا این رأی را دربارهٔ عقل ، مستقیماً از کتب خود ارسطو ، مأخوذ نمی توانست داشت . و قس علی هذا .

ج. - ارسطو ، برخلاف آنچه ایرانیان می پنداشتند ، در همهٔ کتب و آثار خود ، دربارهٔ عقل و نفس و بدن و مناسبات آنها بایکدیگر یکسان سخن نگفته ، بلکه عقاید او در ادوار مختلف حیات در معرض تطوّر قرار داشته است . با اظهار آرائی قریب به آراء افلاطون آغاز کرده و سرانجام به تصنیف آثاری حاکی از مذهبی مخصوص به خود رسیده است . در طیّ این مسیر ، ابتدا حکیمی را می بینیم که مصنّف رسائل « اودموس » (Eudème) و « دربارهٔ فلسفه » و « پروتپتیکا » (Protryptique) و « آنالوطیقا » و « طوبیقا » و کتاب « طبیعت » است ، و در این آثار ، کمابیش ، قائل به روحانیت نفس ناطقه و هبوط آن از عالم اعلی و اسارت و غربت آن در دیار اجسام است . آنگاه فیلسوفانی را

می‌شناسیم که صاحب کتبی مثل «تاریخ حیوانات» و «حرکت حیوانات» و «اعضاء حیوانات» و «طبیعیات صغری» و اغلب ابواب «مابعدالطبیعه» و «اخلاق نیکوماخس» است، و در این آثار قائل به ارتباط نفس و بدن و تفاعل آن دو بایکدیگر، باوجود مابینت آنها از حیث جوهر است. سرانجام عالمی را می‌یابیم که خالق آثاری از قبیل «درباره نفس» و بعضی از کتب مابعدالطبیعه مثل کتاب «لام» و «تکوّن حیوانات» است، و اقوال او، در این آثار حاکی از انطباق نفس در بدن و اتحاد و ملازمت آن دو بایکدیگر به عنوان دو جنبهٔ صوری و مادی از شیء واحدی است، و به سبب تعارض مفاد بعضی از این اقوال با اصول حکمت او منتهی به تشابه و ابهام در بعضی از موارد می‌شود. پیدا است که این آثار چون به نظر ابن سینا و کسانی مانند او، که می‌خواستند آرائی در کمال ارتباط و انسجام از ارسطو باز نمایند، می‌رسید، آنان را به کوشش‌هایی، از آن قبیل که ابن سینا در «تعلیقات» و «مباحثات» به کار برده است، و امی داشت، تادست به تأویل آنها ببرند، و تا آنجا که ممکن بوده است، به رفع اختلاف پردازند؛ یا در مورد بعضی از آنها که تأویل و تلیق میسر نبوده است، ناگزیر از نقد و جرح بشوند؛ یا به ندرت بعضی از آنها را ترک و بعضی دیگر را اختیار کنند. و این جمله ناشی از همان عدم وقوف به تطوّر افکار ارسطو و تکامل آنها در ممرّ زمان از عهد شباب تا اواخر ایّام عمر بوده است. از شواهد ترجیح بعضی از آثار ارسطو بر بعضی دیگر قولی از ابن سینا را می‌توان دانست که در نخستین فقره از تعلیقات خود بر کتاب نفس ارسطو آورده و این کتاب را از حیث دقت برهان و لطف مذهب مادون دیگر کتب او که در اجزای علم طبیعی شمرده است؛ و کتب طبیعی از آثار دورهٔ افلاطونی یا دوره‌ای از حیات ارسطو است که حدّ فاصل عهد افلاطونی با عهد ظهور آراء اختصاصی اوست، و ناگزیر، به سبب وجه تمایز آراء او در این دوره از حیات خویش دربارهٔ روابط نفس و بدن، در نظر ابن سینا می‌بایست مرجّح بر کتاب نفس باشد. چه، در این کتاب اخیر نفس از مقام علوی خود فرو می‌آید، و برخلاف آنچه ابن سینا

می‌خواهد، صورت بدن مادی می‌شود. و از قضا به قول محققان آنچه از کتب ارسطو بیشتر از همه در تکوین آراء فیلسوفان مغرب اثر گذاشته یکی همان کتاب طبیعت بوده است، و این کتاب، چنانکه اشاره شد، جزء آثار اوّل، یا الاقل، عهد دوم حیات ارسطو است؛ یعنی عهدی که هنوز ارسطو نفس را آلت بدن می‌دانسته است نه نفس را صورت بدن ما. دیگر کتاب «لام» از مابعدالطبیعه بوده است که مشتمل بر آرائی است که می‌توان محرک افلاک را از آنها استنتاج کرد تا در مذاهب اخلاف رابط نفس سفلی به عالم علوی باشد. پس، فی‌المثل، اگر ابن‌سینا نسبت بدن را به نفس مانند نسبت ابزار به کارگر، یا نسبت آشیانه به مرغ، یا نسبت کشور به پادشاه، یا نسبت کشتی به ناخدا می‌داند؛ این جمله حاکی از تعلق او به آثاری از ارسطو است که در عهد متقدم یا متوسط از حیات این حکیم تدوین یافته، و این عهد به منزله معبری برای انتقال فکر افلاطونی به مذهب اختصاصی او راجع به عقل و نفس بوده است. و ارسطو در آثار این دوره هنوز نفس را من حیث المجموع مجرد از بدن و قائم به خود می‌دانسته و به همین سبب می‌توانسته است عقل را نیز قوه‌ای از جمله قوای نفس بداند. و یا اگر، در بین شقوق مختلفی که آراء ارسطو در عهد حیات او قابل تأویل بدانها بود، شقی را برگزیده است که تمایل به مذهب افلاطونی را تسهیل و تیسیر کند، به سبب ارتباط و التیامی است که بر اثر این تأویلات در بین مضامین کتب مختلف او در ادوار مختلف پدید می‌آید. و یا به سبب توافقی است که در بین آراء مفسران او و آثاری از فیلسوفان دیگر، که با کتب اصلی او اختلاط یا به خطا به وی انتساب یافته است؛ حاصل می‌شود. و یا به سبب این است که تأویل اقوال ارسطو بر طبق مشرب افلاطونی افکار فلسفی ابن‌سینا را با معتقدات اسلامی او مطابقت می‌تواند داد.

۲ - معتقدات دینی اسلامی . - ابن‌سینا متدین به دین اسلام، و شاید قائل

به مذهب شیعی اسمعیلی، بود؛ و معاد از اصول اسلام به شمار می‌رود. معاد جسمانی را به صریح قول خود قابل اثبات از طریق علم و عقل نمی‌دانست و تصدیق آن را موقوف به قبول نقص کلام مصدق و اتباع دین حق می‌شمرد. پس ناگزیر می‌بایست چنان کند که معاد

روحانی به ثبوت رسد. در این راه رنج بسیار برد، کتابها تصنیف کرد، و چنانکه یکبار گفته شد، بسیاری از کتابهای او راجع به نفس به قصد اثبات این عقیده نگارش یافت، نه به قصد تحقیق مطلب از جنبه علمی صرف. قبول فلسفه ارسطو از حیث اصول او را بر آن می داشت که نفس را کمال جسم آلی بداند، و کمال را در مراتب سفلی قابل مفارقت از ماده جسم نشمارد، یعنی به فنای نفس حیوانی یا جسم آلی، لا اقل در اوایل عمر خود تصریح نماید. اما معتقدات دینی او اجازه نمی داد که آراء ارسطو را چنان تفسیر کند که، مانند بعضی از مفسران، فنای نفس انسانی، یا مانند بعض دیگر، عدم تشخیص آن را بعد از فنای بدن، که منافی با تحقق نعیم و جحیم است، استنتاج کند. بدین ترتیب در ظهور فلسفه خاص او تأثیر عامل دینی را از نظر دور نمی توان داشت. اما آیا می توان گفت که معتقدات دینی او صیغه عرفانی داشته یا در او آخر ایام چنین صیغه ای به خود گرفته است؟

۳ - راجع به تأثیر افکار عرفانی و ذوق اشراق در فلسفه ابن سینا بحث زیادی رفته است. بعضی از محققان او را در او آخر عمر متمایل بدین افکار دانسته، و بعض دیگر از همان بدایت حال ذوق عرفانی را در حکمت او مخمّر گرفته اند. به هر صورت تحقیق این مطلب خارج از موضوع مقال ما و محتاج تدوین مقالات یا حتی رسالات دیگری است.

۴ - توجه به همه این احوال و عوامل نمی تواند نظر اهل تحقیق را از تأثیر دهی شخصی ابن سینا و ذوق مبدع و فکر خلاق او باز دارد. و به هر صورت، تأثیر شخص او از علل مهم افتراق مذهب وی در بعضی از مطالب با مذهب ارسطو، در نظر هر کسی که به مقایسه آراء این دو تن پردازد، خواهد بود.