

## بررسی رابطه نفس و قوا از منظر ابن سینا\*

□ سیدعابدین بزرگی<sup>۱</sup>

### چکیده

انسان افعال مختلفی مانند تغذیه، تنمیه، تولید مثل، ادراک و تعقل دارد. برخی معتقدند که هر انسان، نفوس مختلفی داشته، این افعال را انجام می‌دهند. برخی دیگر بر این باورند که هر انسان، یک نفس دارد که به تنهایی همه این کارها را انجام می‌دهد. ابن سینا معتقد است که هر انسان، یک نفس مجردی دارد که قوایی را ایجاد کرده، به واسطه آن‌ها کارهای خود را انجام می‌دهد. پژوهش حاضر که با محوریت کتاب‌های ابن سینا صورت گرفته و بیانگر رابطه نفس انسان با قوایش می‌باشد، به این نتیجه رهنمون گردیده است که از منظر ابن سینا، نفس، علت، مسخر و جامع قواست و قوا، معلول، مسخر و خادم نفس هستند. او با اینکه قوا را مفهوماً و مصداقاً غیر از نفس می‌داند، همه افعال آن‌ها را به نفس نسبت می‌دهد. این اسناد اگر مجازی باشد، اشکالی ندارد، اما اگر حقیقی باشد، دیدگاه وی نادرست بوده و او در اثبات توحید افعالی نفس موفق نبوده است.

**واژگان کلیدی:** نفس، قوا، رابطه نفس و قوا، رابط و جامع بودن نفس، ابن سینا.

#### مقدمه

منابع اسلامی از یک سو، شناخت و معرفت نفس را با شناخت مبدأ، منتها و نبوت در ارتباط دانسته (مجلسی، ۱۳۶۲: ۳۱/۲ و ۹۹/۵۴)، آشنایی با آن را نشانه زیرکی و پیروزی انسان می‌داند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۴۱/۴ و ۱۷۲/۶). از سوی دیگر، کسانی را که درباره شناخت و معرفت نفس تلاش و کوشش ندارند، جاهل و گمراه معرفی می‌کند (همان: ۴/۵۷۵ و ۴۲۶/۵).

شناخت نفس، دامنه گسترده و وسیعی دارد که یک بخش آن، نحوه فاعلیت نفس است. در این باره، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. برخی از فلاسفه معتقدند که هر انسان، چندین نفس داشته، به واسطه آن‌ها و بدون نیاز به قوا، کارهای خود را انجام می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۳۴۴). برخی مانند فخرالدین رازی بر این باورند که هر انسان، یک نفس داشته، به تنهایی و بدون نیازمندی به قوا، همه افعال را انجام می‌دهد (۱۹۶۶: ۲/۲۴۵). برخی دیگر مانند ابن سینا می‌گویند که هر انسان، دارای یک نفس است و با توجه به «قاعده الواحد» نمی‌تواند همه افعال خود را به صورت مباشر انجام دهد؛ لذا قوایی را ایجاد کرده، با استخدام آن‌ها، افعال خود را انجام می‌دهد. در این دیدگاه باید موضوع «رابطه نفس و قوا» مطرح شود تا شناختی هرچند حصولی نسبت به نفس حاصل شود. پژوهش حاضر که با بررسی تمام کتب ابن سینا در صدد بیان دیدگاه وی درباره «رابطه نفس انسانی و قوا» است، پاسخی به سؤالات ذیل می‌باشد:

- نفس چیست و ویژگی‌های اصلی آن کدام‌اند؟
- معانی قوه و معیار تعدد آن از دیدگاه ابن سینا چیست؟
- رابطه نفس با عقل نظری و سایر قوا چگونه است؟

## ۱. نفس

### ۱-۱. تعریف نفس انسانی از منظر ابن سینا

ابن سینا نفس را دارای دو حیثیت می‌داند:

الف) حیثیت ذاتی و لنفسه: از منظر او، نفس از این حیث، جوهری بسیط و مجرد بوده، حدی ندارد؛ زیرا حد، از جنس و فصل تشکیل می‌شود و نفس بسیط، جنس و فصلی ندارد.

ب) حیثیت اضافی و لغیره: او معتقد است که نفس از این حیث، به بدن تعلق داشته، دارای حد و تعریف می‌باشد (۱۴۱۷: ۱۳ و ۲۱).

شیخ‌الرئیس برای تعریف نفس انسانی، ابتدا نفس را به صورت مشترک لفظی در دو معنای نفس فلکی و نفس ارضی به کار می‌برد (همو، ۱۳۷۵: ۲/۲۸۹)، سپس نفس ارضی را به سه قسم نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌کند (همو، ۱۳۵۷: ۱۵۸؛ همو، ۱۴۱۷: ۵۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۱) و نهایتاً نفس انسانی را چنین تعریف می‌کند:

«هی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما ينسب إليه أنه يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الأمور الكائنة» (همو، ۱۴۱۷: ۵۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۱)؛ نفس انسانی، کمال اول برای جسم طبیعی است که دارای اعضا بوده، کارهای خود را با اراده و اختیار انجام می‌دهد و امور کلی را درک می‌کند.

مهم‌ترین قیود این تعریف عبارت‌اند از:

### کمال اول

کمال بر دو قسم است:

الف) کمال اول: کمالی که نوعیت نوع به آن وابسته است؛ به گونه‌ای که در صورت نبودن آن، نوع مورد نظر منتفی خواهد بود. به تعبیر دیگر، کمال اول یعنی «ما به الشیء هو هو» یا «ما يتوقف النوع عليه».

ب) کمال ثانی: کمالی که پس از قوام یافتن نوع، برای آن حاصل می‌شود. به تعبیر دیگر، کمال ثانی یعنی «ما به يتم النوع في صفاته» یا «ما يتوقف على النوع». از منظر ابن سینا، نفس کمال اول است؛ زیرا نوعیت انواعی که دارای نفس‌اند، مانند انسان، به آن وابسته است (همو، ۱۴۱۷: ۲۱-۲۲؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۵۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۱؛ همو، ۱۴۰۰: ۱۶۷).

### جسم طبیعی

جسم در یک تقسیم بر دو قسم است:

الف) جسم صناعی: جسمی که خودبه‌خود در عالم طبیعت وجود نداشته، به واسطه دخالت عامل خارجی، دارای شکل و صورت خاصی می‌شود، مانند صندلی.

ب) جسم طبیعی: جسمی که خودبه‌خود در عالم طبیعت موجود بوده، ساخته دست بشر نیست، مانند گیاهان، حیوانات و انسان‌ها. ابن سینا بر این باور است که نفس، کمال اول برای اجسام طبیعی است و اجسام صناعی، فاقد نفس هستند (همو، ۱۴۱۷: ۲۲؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۵۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۱؛ همو، ۱۴۰۰: ۱۶۷).

### آلی

آلی که به معنای دارای عضو و اندام می‌باشد، بیانگر آن است که نفس، کمال اول برای جسم طبیعی‌ای است که افعالی مانند رشد، احساس و حرکت را به وسیله اعضا انجام می‌دهد. از این جهت، اگر اموری کمال اول برای جسمی باشد، ولی افعال خود را بدون اعضا انجام دهد، نفس نامیده نمی‌شود، مانند «صورت ناریه» (همو، ۱۴۱۷: ۲۲؛ همو، ۱۴۰۰: ۱۶۷).

«من جهة ما ينسب إليه أنه يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الأمور الكلّية».

این قید بیانگر آن است که اجسامی دارای نفس انسانی هستند که کارهای خود را با اراده و اختیار انجام دهند و امور کلی را درک کنند. از این جهت، موجوداتی مثل نباتات با اینکه دارای اعضا هستند، ولی به دلیل نداشتن اراده و اختیار، نفس انسانی ندارند. همچنین موجوداتی مثل حیوانات، هرچند ممکن است که دارای اراده باشند، ولی چون امور کلی را درک نمی‌کنند، نفس انسانی ندارند (همو، ۱۴۱۷: ۵۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۳؛ همو، ۱۴۱۷: ۵۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۳).

### ۲-۱. اثبات وجود نفس

ابن سینا برای اثبات نفس، دلایل متعددی ذکر می‌کند. بعضی از این دلایل عام بوده، شامل هر نفسی، اعم از نباتی، حیوانی و انسانی می‌شوند و بعضی دیگر خاص بوده، فقط شامل نفس انسانی می‌گردند. در ذیل به یک دلیل عام و یک دلیل خاص اشاره می‌شود:

### دلیل عام

از دیدگاه شیخ‌الرئیس، برخی از موجودات دارای آثار گوناگون مانند تغذیه، تمییه، تولید مثل، ادراک و تعقل هستند. با برهان سبر و تقسیم، منشأ این آثار را نفس می‌داند؛ زیرا هیولی و ماده اولی، قوه محض بوده، هیچ تأثیر و فاعلیتی ندارد. از این جهت، این آثار نمی‌تواند معلول هیولی و ماده اولی باشد. همچنین صورت جسمیه نیز نمی‌تواند منشأ این آثار باشد؛ چون در برخی از اجسام مانند جمادات با اینکه صورت جسمیه هست، این آثار وجود ندارد. نهایتاً موجود مفارق نیز نمی‌تواند منشأ این آثار باشد؛ چون نسبت آن با همه اجسام یکسان بوده، لازمه‌اش یکسان بودن آثار همه اجسام است. با بطلان احتمالات سه‌گانه فوق، منشأ این آثار را چیزی می‌داند که در ذات اجسام وجود داشته، غیر جسم است و آن را نفس می‌نامد (همو، ۱۴۱۷: ۱۳).

### دلیل خاص

ابن سینا بر اساس برهان «هوای طلق» یا «رجل معلق در فضا»، بر این باور است که بالفرض انسانی با عقل سلیم و بدن سالم، تازه خلق شود. در این صورت، اگر چشم‌هایش بسته باشد تا اعضایش را نبیند و از این طریق به آن‌ها علمی پیدا نکند، از سوی دیگر، اعضای بدنش طوری باشند که به یکدیگر اتصال و ارتباط نداشته باشند و از این جهت نیز علمی به آن‌ها حاصل نشود، همچنین در هوایی قرار گیرد که نه گرم باشد و نه سرد و... در این فرض، او از بدنش غافل است و نسبت به آن علمی ندارد، ولی از «خود» که «نفس» نامیده می‌شود، غافل نبوده، به آن علم دارد. بدیهی است که مجهول و معلوم یک چیز نبوده، دو امر هستند. شیخ‌الرئیس از این برهان نتیجه می‌گیرد که انسان علاوه بر بدن، دارای بُعد مجرد و مفارقی است که نفس نامیده می‌شود (همان: ۲۶، ۲۸ و ۳۴۷؛ همو، ۱۳۷۵: ۲/۲۹۲، ۲۹۸ و ۳۰۱).

### ۳-۱. ویژگی‌های نفس انسانی از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا برای نفس انسانی ویژگی‌هایی بیان نموده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از:

### حادث بودن

طبیعیون قدیم علاوه بر عناصر اولیه، یعنی آب، خاک، هوا و آتش، به کیفیات یا طبایع اربعه نیز قائل بودند که عبارت‌اند از: رطوبت، یبوست، حرارت و برودت. از منظر آنان، از ترکیب عناصر تشکیل‌دهنده اجسام مرکب و در اثر کسر و انکسار کیفیت آن‌ها، مزاج به وجود می‌آید (همو، ۱۴۱۷: ۴۵). بر همین اساس، ابن سینا معتقد است که هر گاه مزاج موجودی به حد اعتدال برسد، نفسی از سوی واهب‌الصور به آن افزوده می‌شود و چون مزاج انسان از نبات و حیوان به اعتدال نزدیک‌تر است، نفس کامل‌تری دریافت می‌کند (همو، ۱۳۷۵: ۲۸۶/۲؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۵۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۹۳ و ۹۶). از آنجا که پیدایش مزاج، مسبوق به عدم است، نفس نیز مسبوق به عدم بوده، حادث می‌باشد (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۷؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۸۳؛ همو، ۱۴۱۷: ۳۰۶، ۳۰۸ و ۳۱۰؛ همو، ۱۹۷۳: ۱۷۶).

### مجرد بودن نفس

ابن سینا نفس انسان را از ابتدای پیدایش مجرد می‌داند و برای اثبات مجرد آن، سه دلیل ذکر می‌کند، از جمله آن‌ها، برهان هوای طلق است که بیان شد (همو، ۱۴۱۷: ۱۳، ۱۵، ۲۶، ۲۸۸-۳۰۳ و ۳۴۵-۳۴۶؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۹۲/۲، ۲۹۴ و ۳۶۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۳۴؛ همو، ۱۳۵۷: ۵۲ و ۱۷۴؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۰۸؛ همو، ۱۹۷۳: ۸۰، ۸۲ و ۱۰۷).

### جوهر بودن

شیخ‌الرئیس نفس انسانی را جوهر می‌داند (همو، ۱۹۷۳: ۱۷۶) و برای اثبات آن، دلایل متعددی ذکر می‌کند؛ از جمله اینکه از یک سو با برهان هوای طلق، وجود نفس انسان و مفارق بودن آن را به دست می‌آورد و از سوی دیگر، عرض مفارق را باور نداشته، قائل به تساوی مفارق با جوهر بودن است. از این جهت با اثبات مجرد نفس، جوهر بودن آن را نتیجه می‌گیرد (همو، ۱۴۱۷: ۴۱؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۰۸).

### وحدت نفس در هر انسان

شیخ‌الرئیس بر این باور است که وجود نفس واحد در هر انسان، بدیهی و وجدانی بوده، هر کس با علم حضوری آن را می‌یابد، مثلاً می‌یابد همان شیئی که حرکت ارادی

را صادر می‌کند، مدرک نیز می‌باشد (همو، ۱۳۷۵: ۳۰۶/۲). به علاوه با توجه به برهان هوای طلق نیز هر کس می‌یابد که یک نفس بیشتر ندارد (همو، ۱۴۱۷: ۲۶، ۴۵، ۴۶، ۳۴۲ و ۳۴۸؛ همو، ۱۳۷۵: ۲/۲۹۲ و ۳۰۶-۳۰۵؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۸۹). بر این اساس، اولاً به تعداد انسان‌ها نفس وجود دارد (همو، ۱۴۱۷: ۴۵، ۴۶ و ۳۴۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۲/۳۰۶-۳۰۵؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۸۹)؛ ثانیاً دیدگاه کسانی که معتقدند همه انسان‌ها، یک نفس مشترک دارند و یا اینکه هر انسان چندین نفس دارد، باطل می‌باشد (همو، ۱۴۱۷: ۳۰۹ و ۳۴۲).

### بقای نفس

از منظر ابن سینا، نفس انسانی به دلیل تجرد باقی می‌ماند و فاسد نمی‌شود (همان: ۳۱۲؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۸۵).

## ۲. قوه

### ۱-۲. معانی قوه

ابن سینا برای قوه، معانی مختلفی ذکر نموده است؛ مثلاً در *الالهیات من کتاب الشفاء* معانی زیر را مطرح می‌کند: الف) مبدأ صدور افعال شاقه؛ ب) قوه به معنای اول، مبدئی دارد که قدرت نامیده می‌شود. از این جهت، گاهی لفظ قوه در همین مبدأ استعمال می‌شود؛ ج) قوه به معنای اول، لازمه‌ای دارد که عبارت است از: به آسانی منفعل نشدن. به همین دلیل، به خود «لانفعال» نیز قوه می‌گویند؛ د) گاهی به مبدأ مؤثر در غیر، از آن جهت که غیر است، قوه گفته می‌شود؛ ه) قوه به معنای قبلی لازمه‌ای دارد که عبارت است از: امکان استعدادی. گاهی به این امکان استعدادی نیز قوه می‌گویند (همو، ۱۴۱۸: ۱۷۰-۱۷۱). همچنین در *النجاة*، معانی زیر را برای قوه بیان کرده است: الف) مبدأ تغییر و دگرگونی در شیء دیگر؛ ب) چیزی که به وسیله آن، فعل یا انفعالی از چیزی ممکن شود؛ ج) چیزی که به وسیله آن، مقوم چیز دیگر می‌شود؛ د) چیزی که به وسیله آن، یک شیء، ثابت و غیر متغیر می‌شود (همو، ۱۳۵۷: ۲۱۴).

بعضی از معانی فوق، قابل ارجاع به همدیگرند و با ارجاع آن‌ها به یکدیگر، چهار

معنا برای قوه حاصل می‌شود: الف) مبدأ صدور فعل یا قوه فاعلی که شامل مبدأ صدور افعال شاقه، مبدأ تغییر در غیر و مبدأ فعل خاص می‌شود. در پژوهش حاضر، همین معنا مدّ نظر است: ب) مبدأ انفعال که شامل استعداد و قبول می‌شود: ج) عدم انفعال: د) قدرت.

### ۲-۲. علت نیازمندی نفس به قوا

ابن سینا معتقد است که نفس انسان با قوای متعدد، کارهای خود را انجام می‌دهد. او برای علت نیازمندی نفس به قوا دلایل متعددی ذکر می‌کند، از جمله اینکه: نفس، افعال مختلفی مانند لمس کردن، شنیدن، دیدن، تفکر و... دارد. با توجه به «قاعده الواحد»، نفس فاعل مباشر تمام این افعال نیست. از این جهت باید قوای متعددی وجود داشته باشند تا به واسطه هر قوه، فعل خاصی را انجام دهد (همو، ۱۴۱۷: ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۶۰-۶۲ و ۲۸۸؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۵۷).

البته از منظر او، نفس برخی از افعال خویش را مباشرتاً و بدون نیاز به قوا انجام می‌دهد، مانند: الف) ادراک خود: نفس ذات خود را ادراک می‌کند و به آن علم دارد و چنین علم و ادراکی، بدون وساطت قوا انجام می‌پذیرد؛ زیرا وساطت یک قوه بین یک شیء و ذات آن محال است (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۴؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۷۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۴۵)؛ ب) ادراک قوای خود: نفس قوای خود را درک می‌کند و این درک، بدون وساطت قوا انجام می‌گیرد؛ زیرا در غیر این صورت، تسلسل به وجود می‌آید (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۴؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۷۹؛ همو، ۱۳۸۳: ۴۵). همچنین او بر این باور است که هر گاه نفس قوی شود و به تکامل برسد، به قوا نیاز نداشته، مباشرتاً افعالش را انجام می‌دهد:

«فَأَمَّا إِذَا اسْتَكْمَلَتِ النَّفْسُ وَقَوِيَتْ، فَإِنَّهَا تَتَفَرَّدُ بِأَفْعَالِهَا عَلَى الْإِطْلَاقِ» (همو، ۱۴۱۷: ۳۰۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۴۴؛ همو، ۱۴۱۷: ۳۵۰).

### ۳-۲. معیار تعدد قوا

ابن سینا پنج وجه برای معیار تعدد قوای نفسانی ذکر می‌کند. این وجوه در ذیل بیان شده، مورد ارزیابی قرار می‌گیرند:



### ۱-۳-۲. اختلاف سرعت و کندی وقوع فعل

برخی از افعال مانند تفکر و درک معقولات، نیاز به مقدمات داشته، با کندی صورت می‌گیرند، در حالی که برخی دیگر از افعال مانند حدس زدن، با سرعت و بدون نیاز به مقدمات انجام می‌شوند. این سرعت و آن کندی، ملاک و معیار تعدد قواست (همو، ۱۴۱۷: ۴۷؛ فخرالدین رازی، ۱۹۶۶: ۲۳۹/۲). این وجه نمی‌تواند مورد پذیرش ابن سینا باشد؛ زیرا سرعت و کندی تشکیک‌پذیر بوده، بی‌نهایت مرتبه دارند و اگر هر مرتبه‌ای به واسطه قوه خاصی به وجود آید، باید بی‌نهایت قوا وجود داشته باشد، در حالی که چنین نیست.

### ۲-۳-۲. اختلاف در شدت و ضعف وقوع فعل

برخی از افعال انسان مانند یقین، تام و شدید هستند، در حالی که برخی دیگر مانند ظن، ناقص و ضعیف می‌باشند. همین شدت و ضعف، ملاک و معیار تعدد قواست. شیخ‌الرئیس این معیار را نمی‌پذیرد؛ زیرا شدت و ضعف، مانند سرعت و کندی تشکیک‌پذیر و نامتناهی بوده، اگر معیار تعدد قوا باشند، باید قوا بی‌نهایت باشند، در حالی که این طور نیست (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۴۸؛ فخرالدین رازی، ۱۹۶۶: ۲۳۹/۲).

### ۳-۳-۲. وجود و عدم فعل

گاهی انسان فعلی مانند حرکت انجام می‌دهد و گاهی فعلی نداشته، ساکن است. این سکون و آن فعل، ملاک و معیار تعدد قواست. این وجه نیز از منظر ابن سینا باطل است؛ زیرا عدم فعل، امر عدمی بوده، نیازمند قوه نمی‌باشد (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۴۷-۴۸؛ فخرالدین رازی، ۱۹۶۶: ۲۳۹/۲).

### ۴-۳-۲. ادراک امور متضاد

انسان می‌تواند امور متضاد مانند سفیدی و سیاهی را ادراک نماید. ادراک امور متضاد، ملاک و معیار تعدد قواست. این وجه از منظر ابن سینا مردود است؛ زیرا یک قوه به تنهایی می‌تواند اضداد را درک کند؛ مثلاً ادراک سواد و بیاض با قوه واحدی صورت می‌گیرد. به تعبیر دیگر، در این موارد، حقیقت فعل مثلاً دیدن، واحد است، هرچند

متعلق فعل مانند سیاهی و سفیدی متعدد می‌باشد (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۴۸ و ۵۰).

### ۵-۳-۲. اختلاف جنسی افعال

اگر افعال در جنس، اعم از جنس قریب، متوسط و بعید با همدیگر اختلاف داشته باشند، هر فعلی نیازمند قوه خاصی است؛ مانند ادراک رنگ و ادراک صوت. رنگ، کیف مبصر است و صوت، کیف مسموع. این دو هرچند در جنس متوسط، یعنی کیف محسوس با همدیگر مشترک‌اند، ولی در جنس قریب با همدیگر اختلاف دارند و از این جهت، هر کدام نیازمند قوه خاصی می‌باشند. شیخ‌الرئیس این وجه را می‌پذیرد و معتقد است افعالی که اختلاف در جنس دارند، مستند به قوه واحدی نیستند. لذا هر جا دو فعل مختلف‌الجنس وجود داشته باشند، ضرورتاً دو قوه نیز وجود دارند تا هر کدام، مبدأ یکی از دو فعل باشد (همان: ۴۷؛ فخرالدین رازی، ۱۹۶۶: ۲۳۹/۲).

### ۴-۲. قوای نفس انسانی

از منظر ابن سینا، قوای نفس انسانی به دو قسم تقسیم می‌شوند:

۱. قوای خادمه: قوایی که در خدمت قوای مستخدمه قرار دارند و عبارت‌اند از: غذایی، نامیه، مولده، حواس ظاهری (لامسه، ذائقه، شامه، سامعه و باصره)، حواس باطنی (حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متصرفه)، قوه فاعله و قوه باعته (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۲-۹۴؛ همو، ۱۳۶۰: ۷۸ و ۷۹؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۵۸-۱۶۰، ۱۶۳ و ۱۶۸؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۳۲/۲، ۳۴۱، ۳۴۶، ۴۰۷ و ۴۰۸؛ همو، ۱۴۱۷: ۵۶-۵۹، ۶۱، ۶۲، ۶۹، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۹۳، ۱۰۶، ۱۱۵، ۱۲۷، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۱ و ۲۳۵؛ همو، ۱۴۰۰: ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۱۱۷، ۱۷۵، ۱۹۲ و ۱۹۳).

۲. قوای مستخدمه: قوای مستخدمه عبارت‌اند از: عقل نظری (قوه عالمه) و عقل عملی (قوه عامله). ابن سینا درباره حقیقت عقل نظری و عقل عملی مطالب مختلفی بیان کرده است که در ذیل بیان می‌شود:

الف) در *التعلیقات* برای قوه نظری، لفظ عقل را به کار برده، آن را عقل نظری می‌نامد، در حالی که برای قوه عملی از واژه «شوقیه» استفاده می‌کند (همو، ۱۹۷۳: ۳۰). این تعبیر، دال بر آن است که از منظر ابن سینا، فقط عقل نظری مدبرک است و عقل عملی فقط محرک می‌باشد. شاهد این برداشت آن است که وی در کتاب‌های دیگر،

به همین مطلب تصریح کرده است (همو، ۱۴۱۷: ۶۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۵۲/۲؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۶۴).

ب) گاهی تقسیم قوای مستخدمه به عقل نظری و عقل عملی را از باب تصنیف می‌داند (همو، ۱۳۷۵: ۳۵۱/۲). این تعبیر بدین معناست که او عقل نظری و عقل عملی را دو نوع نمی‌داند، بلکه یک ذات و یک قوه است که با توجه به مدرکات مختلف، نام‌های متفاوتی پیدا می‌کند.

ج) گاه لفظ «عقل» را به صورت مشترک لفظی برای عقل نظری و عقل عملی به کار می‌برد (همو، ۱۳۵۷: ۱۶۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۹۶؛ همو، ۱۴۱۷: ۶۳ و ۲۸۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۳؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۵۳-۳۵۲/۲). این گونه کاربرد، بیانگر آن است که انسان دارای دو عقل نظری و عملی است.

د) نهایتاً در کاربردی دیگر، علاوه بر اینکه قوه نظری و عملی را عقل می‌نامد، هر دو را مدرک نیز به شمار می‌آورد؛ با این تفاوت که عقل نظری، مدرک کلیات و عقل عملی، مدرک جزئیاتی است که هستی آن‌ها به اراده و اختیار انسان وابسته می‌باشد (همو، ۱۴۱۷: ۲۸۴). بر این اساس، عقل عملی برای انجام هر کاری، از عقل نظری استعانت می‌گیرد و پس از صدور حکم خاص از سوی عقل عملی، حرکات بدنی متناسب با آن کار شروع شده، مطلوب جزئی در عالم خارج محقق می‌گردد. از این جهت، عقل عملی، عقلی است که باید‌ها و نبایدهای جزئی را از طریق قانون‌های کلی عقل نظری به دست می‌آورد (همو، ۱۳۷۵: ۳۵۲/۲؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۶۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۹۶؛ همو، ۱۴۱۷: ۲۸۴).

### ۳. رابطه نفس و قوا از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا بعد از اثبات وحدت نفس در هر انسان، از یک سو نمی‌تواند فاعل مباشر تمام کارها را نفس بداند؛ زیرا اولاً در انسان کارهای گوناگون وجود دارد و طبق «قاعده الواحد»، کارهای گوناگون نیازمند مبادی گوناگون هستند. ثانیاً بعضی از افعال انسان، مادی و بعضی دیگر مجردند و اگر مبدأ آن‌ها واحد باشد، این مبدأ باید هم مادی و هم مجرد باشد، در حالی که شیء واحد نمی‌تواند هم مادی و هم مجرد باشد. از سوی دیگر، برای نفس مراتبی قائل نیست تا هر مرتبه‌ای، فعلی خاص را انجام دهد. لذا به این

نتیجه رهنمون شد که نفس، کارهای خود را با استخدام قوای گوناگون انجام می‌دهد. در ذیل رابطه نفس با قوا از منظر ابن سینا بررسی می‌شود:

### ۳-۱. رابطه نفس با عقل نظری

با تحقیق در کلمات شیخ‌الرئیس، دو برداشت درباره «رابطه نفس با عقل نظری» به دست می‌آید:

**برداشت اول:** بعضی از تعابیر، بیانگر آن است که نفس و عقل نظری یک چیزند. در ذیل به دو مورد اشاره می‌شود:

الف) ابن سینا از یک سو، تعقل و ادراک معقولات را به خود نفس نسبت داده، آن را مدرک کلیات می‌داند؛ مثلاً در النجاة می‌گوید: «صَحَّ لَنَا أَنَّ النَّفْسَ تَعْقِلُ بِذَاتِهَا» (همو، ۱۳۵۷: ۱۸۱). همچنین در جای دیگر می‌گوید: «إِنَّ ادْرَاكَ الْمَعْقُولَاتِ شَيْءٌ لِلنَّفْسِ بِذَاتِهَا مِنْ دُونَ آلَةٍ» (همو، ۱۴۰۰: ۵۷). از سوی دیگر، عقل نظری را مدرک کلیات می‌داند؛ مثلاً در الشفاء می‌گوید:

«إِنَّ لِلْإِنْسَانَ تَصَرُّفًا فِي أُمُورٍ جَزِئِيَّةٍ وَتَصَرُّفًا فِي أُمُورٍ كَلِّيَّةٍ... فَتَكُونُ لِلْإِنْسَانِ إِذْنُ قُوَّةٍ تَخْتَصُّ بِالْآرَاءِ الْكَلِّيَّةِ وَقُوَّةٍ أُخْرَى تَخْتَصُّ بِالرُّؤْيَةِ فِي الْأُمُورِ الْجَزِئِيَّةِ» (همو، ۱۴۱۷: ۶۶ و ۲۸۴؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۶۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۴؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۵۳/۲).

از امثال این گونه عبارات فهمیده می‌شود که کار عقل نظری تعقل است، عین نفس است، نه از قوای نفس.

ب) شیخ‌الرئیس از یک سو می‌گوید: هرچند نفس در افعالش به قوا نیاز دارد، ولی اگر قوی و کامل شود، به آن‌ها نیاز نداشته، افعالش را به تنهایی انجام می‌دهد (همو، ۱۴۱۷: ۳۰۵). از سوی دیگر، همین تعبیر را در مورد عقل نظری به کار می‌برد و معتقد است که گرچه عقل نظری به بدن و قوا نیازمند است، این نیاز، همیشگی و دائمی نبوده، گاهی از آن بی‌نیاز می‌گردد (همان: ۲۸۶). این تعابیر نیز می‌تواند شاهد بر یکی بودن نفس و عقل نظری باشد.

هرچند عبارات فوق، موهم یکی بودن نفس با عقل نظری است، ولی این برداشت، نادرست است؛ زیرا اولاً با «قاعدة الواحد» که مورد پذیرش ابن سیناست، ناسازگار

است؛ چون طبق این برداشت، نفس از یک سو، تعقل دارد و از سوی دیگر، باید به تدبیر بدن پردازد. ثانیاً ابن سینا برای عقل نظری، مراتبی مانند عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل قدسی قائل می‌شود (همان: ۶۷، ۲۸۴ و ۳۳۰؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۶۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۴؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۵۳/۲ و ۳۵۵) و اگر عقل نظری، عین نفس باشد، باید همین مراتب را برای نفس نیز بپذیرد، در حالی که چنین مراتبی را برای نفس قائل نیست.

برداشت دوم: بعضی از تعابیر، عقل نظری را یکی از قوای نفس می‌داند، نه حقیقت نفس؛ مثلاً می‌گوید:

«ولیس لا واحد منهما (عقل نظری و عملی) هو النفس الإنسانیة بل النفس هو الشیء الذی له هذه القوى» (همو، ۱۴۱۷: ۲۸۶).

این برداشت درست بوده و در این صورت، اولاً نفس کلیات را نیز مانند سایر کارهای خود به واسطه قوا درک می‌کند و فقط تدبیر بدن را مباشرتاً و بدون قوا انجام می‌دهد. ثانیاً با «قاعده الواحد»ی که ابن سینا آن را پذیرفته، سازگار است. ثالثاً مطالبی که در ذیل، درباره «رابطه نفس با سایر قوا» بیان می‌شود، در مورد عقل نظری نیز صادق خواهد بود.

### ۲-۳. رابطه نفس با سایر قوا

با تفحص در کتاب‌های ابن سینا، چند نوع رابطه میان نفس و قوا می‌توان یافت که عبارت‌اند از:

۱. نفس، منشأ و علت پیدایش قواست: ابن سینا این مطلب را با تعابیر مختلفی بیان کرده است؛ مثلاً در النجاة نفس را مبدأ همه قوا معرفی کرده، می‌گوید: «ویکون ذلك النفس، هو المبدأ لهذه القوى کلها» (همو، ۱۳۵۷: ۱۹۱). در الشفاء نفس را منبع قوا می‌داند: «فبقول لأن الذی لیس بجسم، یجوز أن یکون منبع القوى» (همو، ۱۴۱۷: ۳۴۷). در جای دیگر از الشفاء نفس را افاضه‌کننده قوا می‌شمارد: «وتفیض عنها هذه القوى» (همان: ۳۴۲) و نهایتاً معتقد است که قوا از نفس منبعث می‌شوند: «إن النفس واحدة وإن هذه قوى تنبعث عنها فی الأعضاء» (همان: ۴۵).

۲. نفس، مستخدم و مسخر قواست: ابن سینا نفس را رئیس کل قوا و قوا را خادم و مسخر آن می‌داند: «إِنَّ هَذَا الْقَوَى كُلَّهَا لِنَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَإِنَّهَا خَوَادِمٌ لِلنَّفْسِ» (همان: ۲۳۶). از این جهت، نفس برای انجام افعال خویش همه قوا را به خدمت می‌گیرد؛ مثلاً اگر نفس ناطقه بخواهد در معانی جزئی و همی که در حافظه هستند، تصرف کند، واهمه را استخدام می‌کند و واهمه هم متخیله را به کار می‌گیرد تا این کار را انجام دهد. با توجه به اینکه همه قوا، خادم و مسخر هستند، همگی با اشرافِ نفس کار می‌کنند؛ یعنی هر گاه نفس آن‌ها را به کار گیرد، فعلی انجام می‌دهند و از این جهت، قوا در انجام افعال استقلالی ندارند:

«قوا من حیث هی لا تفعل بانفرادها بل تفعل إذا استعملها النفس» (همان: ۳۴۹؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۰۶/۲).

از منظر ابن سینا، هدف نفس از استخدام قوا، آن است که استعداد پیدا کند تا با عقل فعال ارتباط پیدا نموده، کامل شود (همو، ۱۳۷۵: ۳۶۷/۲) و وقتی به تکامل رسید، نه تنها وجود قوا مفید نیست، بلکه مانع هم می‌باشد، مانند کسی که بعد از رسیدن به مقصد نتواند مرکب خود را رها کند. در این حالت، مرکبی که وسیله بوده، مانع می‌شود (همو، ۱۴۱۷: ۳۰۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۴۴).

۳. نفس، جامع قواست: ابن سینا بر این باور است که قوا نیازمند رباط و جامعی هستند که آن‌ها را جمع نموده، میان آن‌ها ارتباط و هماهنگی ایجاد کند. او این رباط و جامع را نفس می‌داند: «إِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لِهَذِهِ الْقَوَى رِبَاطًا يَجْمَعُ كُلَّهَا وَتَجْتَمِعُ إِلَيْهِ» (همو، ۱۴۱۷: ۴۵، ۴۶، ۳۴۶، ۳۴۵ و ۳۵۰).

بر اساس مطالب فوق، ابن سینا به چند نتیجه می‌رسد:

نخست: توجه نفس به قوا، مانع توجه نفس به خود و برعکس می‌شود. چون این دو جنبه، متعاند بوده، قابل جمع نیستند. از این جهت، هرچه توجه نفس به قوا بیشتر باشد، توجه به خود کمتر است و هرچه التفات به آن‌ها کمتر باشد، زمینه توجه به خود بیشتر می‌شود (همان: ۳۰۱ و ۶۵).

دوم: توجه نفس به بعضی از قوا، مانع توجه به قوای دیگر می‌شود؛ مثلاً اگر نفس به امور باطنی بپردازد، از امور ظاهری غافل می‌گردد و اگر به محسوسات روی بیاورد، در تعقل ضعیف می‌شود. همچنین اگر به شهوات روی بیاورد، از غضب باز می‌ماند. نهایتاً اگر مشغول افعال تحریکی باشد، از افعال ادراکی غافل می‌شود (همان: ۲۳۶). به تعبیر دیگر، چون تمام قوا برای نفس هستند و نفس در عین وحدت، جامع آنهاست، اشتغال به یک قوه، کار قوای دیگر را تضعیف می‌کند. البته ابن سینا در این باره، استثنایی هم قائل شده، معتقد است که تعاند و تمناع، فقط مربوط به نفوس معمولی است و نفوس عالیه، به واسطه توجه به یک قوه، از تدبیر قوای دیگر باز نمی‌مانند.

سوم: قوای نفس، خارج از حقیقت نفس بوده، مفهوماً و مصداقاً با آن متفاوت هستند. ابن سینا نفس را جوهر و قوا را از سنخ اعراض می‌داند (همان: ۲۳۳؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۰۵/۲). با توجه به اینکه جوهر، غیر از عرض است، نفس نیز غیر از قوایش می‌باشد. همچنین نفس، منشأ و علت است و قوا معلول آن، و علت غیر از معلولش است. به علاوه شیخ‌الرئیس عقل را از قوای نفس دانسته، نه خود نفس (همو، ۱۴۱۷: ۲۸۶). وقتی عقل که برتر از همه قواست، غیر از نفس باشد، سایر قوا به طریق اولی، غیر از نفس و خارج از ماهیت آن هستند. نهایتاً اینکه ابن سینا نفس را مستخدم و قوا را خادم آن می‌داند و بدیهی است که مستخدم و خادم غیر همدیگر هستند. از این جهت، شیخ‌الرئیس قائل به دوگانگی میان نفس و قواست.

چهارم: با توجه به ملاک تعدد قوا، قوای نفس مفهوماً و مصداقاً غیر از همدیگر بوده، هر کدام وجود جداگانه دارند.

پنجم: انسان کارهای مختلف و متقابلی انجام می‌دهد و نفس نمی‌تواند فاعل مباشر تمام آنها باشد. ولی چون نفس مبدأ قواست و قوا نیز مبدأ افعال هستند، افعال قوا به نفس هم نسبت داده می‌شوند. از این جهت، نفس فاعل همه افعال قواست (همو، ۱۳۷۵: ۳۰۶/۲ و ۳۶۷).

### بررسی دیدگاه ابن سینا درباره رابطه نفس و قوا

۱. اگر نفس واحد، هماهنگ کننده قواست، نباید میان قوا، تدافع و تباین وجود داشته

باشد، در حالی که ابن سینا قائل به تدافع و تباین میان قواست.

۲. ابن سینا تعاند و تمناع میان قوا و نفس را مربوط به نفوس معمولی می‌داند و فقط نفوس عالیه را استثنا می‌کند، در حالی که طبق مبنای شیخ‌الرئیس، استثنای دیگری نیز وجود دارد و آن، نفوسی هستند که به تکامل رسیده‌اند (همو، ۱۴۱۷: ۳۰۵). مگر آنکه گفته شود نفوس کامل، به قوا نیاز ندارند تا توجه به یک قوه، مانع تدبیر قوای دیگر شود. در این صورت، سالبه به انتفای موضوع است.

۳. ابن سینا مطابق مبنای مشاییان، علت و معلول را جدای از همدیگر دانسته، میان نفس و قوا، دوگانگی ایجاد کرده است، در حالی که معلول شأن و مرتبه‌ای از علت بوده، میان آن‌ها دوگانگی وجود ندارد (سبزواری، ۱۴۲۲: ۱۸۰/۵).

۴. ابن سینا همهٔ افعال قوا را به نفس نسبت می‌دهد. در اینکه منظور وی از این اسناد چیست، احتمالاتی وجود دارد که در ذیل بیان و بررسی می‌شود:

**احتمال اول:** هر انسان، نفس واحدی دارد که مابشرتاً تمام افعال را انجام می‌دهد و از این جهت، عاقل، حساس، نامی و... است. این احتمال، باطل است؛ زیرا اولاً با «قاعدة الواحد» که مورد پذیرش ابن سیناست، ناسازگار است. ثانیاً با مبنای ابن سینا سازگاری ندارد؛ چون وی معتقد به قوایی است که غیر نفس بوده و کارها را مابشرتاً انجام می‌دهند. ثالثاً در این صورت، نفس باید در محل صدور فعل حاضر باشد، در حالی که ابن سینا این حضور را قبول ندارد.

**احتمال دوم:** از آنجا که نفس، علت و منشأ قواست، کارهای قوا، کار خود نفس نیز شمرده می‌شود. در نتیجه، یک نفس است که همهٔ افعالش را انجام می‌دهد. اگر منظور ابن سینا از این اسناد، اسناد حقیقی باشد، به طوری که کارهای قوا، حقیقتاً کار نفس شمرده شود، حرف باطلی است؛ زیرا اولاً از اینکه نفس علت قواست، نمی‌توان نتیجه گرفت که کار قوا، کار نفس نیز به شمار می‌آید؛ چون این، لازم اعم است و این امکان وجود دارد که فعل معلول، فقط به خود معلول اسناد داده شود، نه به علتش؛ مثلاً طبق مبنای ابن سینا، عقل فعال علت همهٔ قوای عالم طبیعت است، ولی آن را فاعل هیچ یک از کارهای عالم طبیعت نمی‌داند. ثانیاً اگر نفس علت قواست و آن‌ها را ایجاد کرده و در محل‌های مخصوص به خود قرار داده است، هر کدام از قوا باید جدای از



دیگری و بی‌نیاز از آن بوده، به هیچ وجه مانع از فعل قوه دیگر نشود، در حالی که قوا با همدیگر در ارتباط بوده و گاه مانع فعل یکدیگر می‌شوند. ثالثاً در این صورت، نفس باید در محل صدور فعل حاضر باشد، در حالی که ابن سینا این حضور را قبول ندارد. اما اگر منظور از این اسناد، مجازی باشد، مانند «فتح الأمير البلد»، یعنی فاعل حقیقی افعال، قوا باشند و مجازاً به نفس نسبت داده شود، اشکالی وجود ندارد.

**احتمال سوم:** از آنجا که نفس، عامل هماهنگ کننده قوا و پیونددهنده آنها به یکدیگر است، کارهای قوا به نفس نیز نسبت داده می‌شود. این احتمال نیز باطل است؛ چون صرف هماهنگی میان قوا، سبب نمی‌شود که کار قوا، حقیقتاً به عامل هماهنگ کننده آنها نسبت شود.

**احتمال چهارم:** هر کاری که قوای نفس در سطح طبیعت و جزئی انجام می‌دهند، مقدمه و زمینه‌ای می‌شود تا نفس، کلی آنها را تعقل نماید؛ مثلاً انسان ابتدا صور جزئی زید، بکر و... را می‌یابد، سپس مفهوم کلی «انسان» را درک می‌کند؛ لذا تعقل، مسبوق به احساس است. این احتمال نیز باطل است؛ زیرا اولاً طبق این احتمال، نفس و قوا هر کدام چیز خاصی را ادراک می‌کنند؛ مثلاً قوه باصره، زید، بکر و... را ادراک می‌کند و نفس، معنای کلی «انسان» را تعقل می‌نماید. ثانیاً ادراک کلیات به صورت مباشر، کار عقل نظری است، نه خود نفس.

**احتمال پنجم:** کارهایی که قوا در سطح طبیعت و جزئی انجام می‌دهند، مقدمه و زمینه‌ای می‌شوند تا نفس، همان را در سطح کلی آنها تعقل نماید؛ مثلاً گاه انسان درخت اناری را که روبه‌روی او در ضلع شرقی فلان باغ کاشته شده است، می‌بیند. این دیدن، یک ادراک جزئی «علی وجه جزئی» است. اگر انسان از آن محل خارج شود و معنای آنچه را که دیده بود، مثلاً معنای «درخت اناری که روبه‌روی او در ضلع شرقی فلان باغ کاشته شده است» را درک کند، این معنا همه خصوصیات درخت خارجی را دارد و فقط وجود خارجی آن را ندارد. این گونه ادراک، ادراک جزئی «علی وجه کلی» است؛ زیرا در این ادراک، آنچه پیش نفس حاضر است، یک سلسله مفاهیم کلی مرتبط به همدیگر است که ضمیمه شدن آنها به همدیگر، فقط مفید تمیز است، نه تشخیص و جزئیت؛ چون کلی به واسطه قیود، جزئی و شخصی نمی‌شود. این احتمال

نیز باطل است؛ زیرا اولاً طبق این احتمال، شیخ‌الرئیس قوا را مباین با نفس دانسته، معتقد است که آنچه قوا به صورت جزئی درک می‌کنند، نفس همان را به صورت کلی درک می‌نماید. در نتیجه اسناد فعل قوا به نفس، اسناد فعل یک امر مباین به امر مباین دیگر است. ثانیاً این طور نیست که مثلاً قوا، شهوت و غضب خاصی را به صورت جزئی درک کنند و نفس همان شهوت و غضب را به صورت کلی درک نماید. انسان در درون خود می‌باید که تعقل، حس، شهوت، غضب و... مربوط به یک ذات است. ثالثاً ابن سینا می‌گوید: «آنچه قوا به صورت جزئی درک می‌کنند، نفس همان را به صورت کلی درک می‌نماید». اگر این حرف درست باشد، باید همین حرف را درباره عقل فعال نیز بپذیرد؛ مثلاً باید بگوید که عقل فعال دارای شهوت، غضب، حس، حرکت و... است، در حالی که چنین نیست. رابعاً این احتمال، خلاف خواسته ابن سیناست؛ زیرا او در صدد است تا ثابت کند که مثلاً نفس می‌بیند، می‌شنود و...، نه اینکه نفس می‌فهمد، در حالی که طبق آنچه بیان شد، دیدن، شنیدن و... منسوب به قوه باصره، سامعه و... است و نفس فقط این امور را می‌فهمد. در واقع آنچه ابن سینا بیان کرده است، اسناد مجازی است نه حقیقی.

با توجه به احتمالات فوق و بررسی آنها، ابن سینا برای افعال انسان، فاعل‌های متعددی قائل بوده، نمی‌تواند توحید افعالی نفس را ثابت کند.

۵. ابن سینا با «قاعده الواحد» دو گونه می‌تواند برخورد کند:

**الف) پذیرش این قاعده:** در این صورت موارد نقض در کلمات وی وجود دارد؛ مثلاً او نفس را منشأ تمام قوا می‌داند؛ یعنی از یک نفس، قوای زیادی به وجود می‌آید که خلاف این قاعده است. مگر اینکه با توجه به مراتب طولی قوا بگویید که نفس، عقل نظری را ایجاد می‌کند و عقل نظری، عقل عملی را به وجود می‌آورد و عقل عملی هم قوه واهمه را و... یا اینکه برای نفس، جنبه‌های مختلفی لحاظ نماید تا به واسطه هر جنبه، کار خاصی انجام دهد و یا اینکه برای قوا، جنبه وحدتی بیابد تا نفس با همان جنبه واحد در ارتباط باشد.

**ب) عدم پذیرش آن:** در این صورت، بسیاری از مباحثی که مبتنی بر این قاعده است، از جمله علل نیازمندی نفس به قوا، صحیح نخواهد بود.

## نتیجه‌گیری

۱. ابن سینا نفس انسانی را از آن جهت که به بدن تعلق دارد، قابل تعریف دانسته، آن را کمال اول برای جسم طبیعی می‌داند که دارای اعضا بوده، کارهای خود را با اراده و اختیار انجام می‌دهد و امور کلی را درک می‌کند.
۲. نفس انسانی از طریق «آثار گوناگون» و «برهان هوای طلق» قابل اثبات بوده، حدوث، تجرد، جوهر، وحدت و بقا از مهم‌ترین ویژگی‌های آن به شمار می‌روند.
۳. معانی قوه عبارت‌اند از: مبدأ صدور فعل، مبدأ انفعال، عدم انفعال و قدرت.
۴. با توجه به «قاعده الواحد»، نفس انسانی برای انجام افعال مختلف، نیازمند قواست و تنها معیار تعدد قوا، اختلاف جنسی افعال می‌باشد.
۵. عقل نظری یکی از قوای نفس انسانی و مدرک کلیات است.
۶. نفس انسانی، منشأ، مسخر و جامع قواست و قوا، معلول، مسخر و خادم نفس هستند.
۷. هرچند ابن سینا قوای نفس را مصداقاً و مفهوماً خارج از حقیقت نفس می‌داند، ولی افعال آن‌ها را افعال نفس می‌شمارد.
۸. ابن سینا توحید افعالی نفس و اسناد حقیقی افعال قوا به نفس را ثابت نکرده است.

## کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات مع الشرح للمحقق نصيرالدين الطوسي وشرح الشرح للعلامة قطب‌الدين الرازي*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ۱۴۱۸ ق.
۳. همو، *التعليقات*، تصحيح عبدالرحمن بدوي، قاهره، المكتبة العربيه، ۱۹۷۳ م.
۴. همو، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مگ گیل با همکاري دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.
۵. همو، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، چاپ دوم، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ۱۳۵۷ ق.
۶. همو، *النفس من كتاب الشفاء*، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ۱۴۱۷ ق.
۷. همو، *دانش نامه علائي: منطق و فلسفه اولی*، تصحيح و تعليق احمد لوايا خراسانی، تهران، کتابخانه فارابی، ۱۳۶۰ ش.
۸. همو، *رسالة نفس*، مقدمه و حواشی و تصحيح موسی عمید، چاپ دوم، تهران - همدان، دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۹. همو، *رسائل*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۱۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، *تصنيف غرر الحکم و درر الکلم*، شرح جمال‌الدين محمد خوانساری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش.
۱۱. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، تصحيح و تعليق حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب، ۱۴۲۲ ق.
۱۲. فخرالدين رازی، محمد بن عمر، *المباحث المشرقية في علم الهيات والطبيعات*، تهران، مكتبة الاسدي، ۱۹۶۶ م.
۱۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۶۲ ش.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی