

# بررسی تطبیقی نفس از دیدگاه سه فیلسوف مشائی؛ کندی، فارابی و ابن‌سینا

حدیث رجبی\*

## چکیده

شناخت حقیقت نفس و اوصاف و قوای آن از جمله مباحثی است که از دیرباز در اندیشه‌ی فلاسفه و حکما جایگاه خاصی را به خود اختصاص داده‌است و می‌توان آن را حتی در اندیشه‌ی فلاسفه‌ی یونان باستان نیز پی‌جویی نمود. بحث از نفس در فلسفه‌ی ارسطو به خوبی و به نحو مبسوط مورد توجه قرار گرفته و پس از او نیز دیگر حکما از جمله فلاسفه‌ی مشاء مسلمان با الهام از افکار و اندیشه‌های او آن را در فلسفه‌ی خود طرح و بررسی کردند. در این مقاله سعی شده‌است حقیقت نفس، اوصاف و قوای آن از دیدگاه سه حکیم برجسته‌ی مسلمان، کندی، فارابی و ابن‌سینا- که نوعاً هم‌رأی و منعکس‌کننده‌ی آرای ارسطو بوده‌اند- بررسی شود.

## کلیدواژه‌ها

حقیقت نفس- اوصاف نفس- قوای نفس- رابطه‌ی نفس و بدن- فیلسوفان

مشائی

---

\* دانشجوی دکتری فلسفه‌ی تطبیقی مدرسه عالی شهید مطهری



## ۱- ماهیت نفس

واضح و مسلم است که دیدگاه کندی درباره‌ی نفس متأثر از ارسطو و افلاطون و شارحان آنهاست. تا جایی که به نظر می‌رسد او نظریه‌ی نفس خود را از منطقدانان اقتباس و در باره‌ی عقل از آرای ارسطو تبعیت کرده است. کندی در رساله‌ی کوتاهش به نام «فی ماهیه النفس» اقرار کرده که نظریات ارسطو و فلاسفه‌ی دیگر را خلاصه کرده است؛ اما در واقع اندیشه‌ای که او به شرح آنها پرداخته، مقتبس از کتاب تاسوعات می‌باشد.<sup>۱</sup>

در باب حقیقت نفس کندی ظاهراً بین نظر افلاطون و منطقدانان جمع کرده است. نفس به نظر افلاطون مفارق، باقی و منبع معرفت است؛ اما منطقدانان آن را مرتبه‌ای از موجودات می‌دانند که از عقل اول صادر گردیده است؛ عقل اول که خود عیناً از واحد صادر شده است؛ هم‌چون صدور نور از خورشید.<sup>۲</sup> کندی در جمع این دو رأی می‌گوید:

نفس وجود بسیطی است دارای شرافت و کمال و شأنی عظیم که وجودش از وجود خالق تعالی افاضه می‌گردد؛ همان‌طور که نور خورشید از خورشید متسع است.<sup>۳</sup>

نفس جوهر انسان است و از این جهت است که جوهر انسان ذاتاً در وجود خود عاقل و ناطق است. نطق و تعقل اخص اوصاف نفس یا ناطقه‌ای است که یکی از مراتب نفس بوده و یکی از اقسامی است که نفس کلی بدان تقسیم می‌شود. نفس منشأ وجود حرکت و حیات و فاعلیت در هر ذی‌نفسی است و اگرچه خود منشأ و مبدأ حس است، لکن تحت حس واقع نمی‌شود؛ زیرا مادی نبوده و دارای طول و عرض و عمق نیست که بتوان از آن ادراکی حسی و مادی داشت.<sup>۴</sup> فارابی و ابن‌سینا به مراتب بیشتر به حقیقت نفس توجه می‌کنند؛ هر چند اصل نظر آنها نیز در باب نفس متخذ از همان تعریف ارسطو می‌باشد. فارابی در تعریف نفس می‌گوید: «نفس کمال نخستین است در استکمال جسم طبیعی آلی بالقوه‌ی دارای حیات.»

فارابی در جای دیگر مانند ارسطو آن را صورت جسم نامیده است؛ لذا از یکسو نفس را صورت جسم می‌داند و از طرف دیگر می‌گوید نفس جوهری است بسیط و روحانی و مباین با جسم. دلیل فارابی بر مدعای خود از این قرار است:



۱. نفس درک معقولات می‌کند و معقولات معانی مجردند؛ هم‌چون سفیدی و سیاهی. اگر معقولات در جسم حاصل شوند، باید مانند جسم دارای اشکال و مقادیر و اوضاع گردند و بدین طریق معقولات مجرد نخواهند بود.

۲. نفس به خود شعور دارد؛ اگر نفس موجودی در آلت بود، نمی‌توانست بدون درک آن آلت خود را درک کند؛ پس میان نفس و آلت آن آلتی دیگر است و این امر موجب تسلسل می‌شود. آن‌چه ذات خود را درک می‌کند، ذاتش متعلق به اوست و هر موجودی که در آلتی باشد، ذاتش متعلق به دیگری است.

۳. نفس اضداد را با هم جمع می‌کند؛ حال آن‌که جمع اضداد در ماده امری ممتنع است.

۴. این دلیل امتناعی است که به موجب آن نفس پس از پیری نیرومند می‌شود؛ لذا نفس با تباه‌شدن ماده - که موجب حدوث، تکثر و تعین نفس است - تباه نشده و بعد از فنای بدن باقی خواهد بود.<sup>۵</sup>

ابن‌سینا نیز تعریف فوق را در حقیقت نفس ارایه کرده و هم‌چون ارسطو از میان سه عنوان صورت، قوه و کمال، کمال را برگزیده است.<sup>۶</sup>

او نخست معنای جامع نفس را اعم از نفوس ارضی و سماوی بیان می‌کند و سپس با اضافه‌کردن قیودی اقسام آن را متمایز می‌سازد.

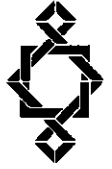
تعریف جامع نفس عبارت است از:

«نفسی که آن را تعریف می‌کنیم، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است.»

او ابتدا در بیان خود به نحوی وجود نفس را اثبات و سپس تعریف فوق را بر آن منطبق می‌سازد:

اگر اجسام را بررسی کنیم، می‌بینیم که از آن‌ها افعال و آثار مختلفی صادر می‌شود؛ مثلاً از برخی تغذیه، نمو و تولید مثل سر می‌زند؛ از دیگری افعال حسی و حرکت ارادی ناشی می‌شود و از دسته‌ای استنباط و ادراک کلی؛ اما منشأ این اختلافات چیست؟ اگر آن را مستند به جسمیت کنیم، از آن‌جا که این ویژگی در تمام اجسام به طور یکسان وجود دارد، پاسخ صحیح نخواهد بود؛ زیرا از جهت اشتراک، افعال مختلف صادر نمی‌شود. از طرف دیگر، جسم از ماده و صورت جسمیه مرکب است و ماده چون جهت قبول است نه مبدأ فعل، لذا ماده هم مبدأ آثار متفاوت نیست؛ بنابراین منشأ سومی باید یافت؛ این منشأ - که مبدأ افعال





گوناگون می‌باشد- نفس خواهد بود؛ از همین جهت بر آن اسامی گوناگون نهاده‌اند؛ نظیر قوه، صورت و کمال. چنان‌که گفتیم، ابن‌سینا هم‌چون ارسطو کمال را برگزیده است؛ کمال از آن رو به این جهت اطلاق می‌شود که جنس با آن، نوع محصل شده، کامل می‌گردد و کمال ثانی که بعد از تکمیل نوع به دنبال آن می‌آید؛ نظیر احساس و حرکت برای حیوان.

پس کمال اول مبدأ افعال است و کمال ثانی خود فعل و آثار است. ذات بر کمال اول متوقف است و کمال ثانی بر ذات. لذا نفس کمال اول خواهد بود و نوع با آن بالفعل شده و جنس، محصل و تمام خواهد شد؛ از طرف دیگر چون کمال، کمال است برای چیزی و آن چیز می‌تواند جوهر غیر جسمانی یا جسم باشد، لذا نفس کمالی است برای جسم.<sup>۷</sup>

ابن‌سینا مراد از دیگر مفردات مأخوذ در تعریف نفس را نیز روشن می‌کند؛ به طور مثال در باره‌ی جسم می‌نویسد:

از جسم معنای جنسی آن مراد است نه جسم به معنای ماده. جسم به معنای جنسی دو قسم است: جسم صناعی؛ یعنی آن‌چه مصنوع انسان است؛ مثل سریر و کرسی و دیگری جسم طبیعی که مصنوع نباشد؛ مثل حجر. حال اگر جسمی را در نظر بگیریم که طبیعی باشد و از آن فعلی خاص که از آن جهت جسمیت آن نباشد، صادر گردد، در این جسم مبدئی خواهد بود که منشأ آن فعل بوده و جزء قوام و بالفعل آن می‌باشد و جسم جنسی با آن تمام شده، کامل می‌گردد؛ بنابراین نفس به طور کلی کمال اول جسم طبیعی است.

از این‌جا به بعد ابن‌سینا با اضافه کردن قیودی انواع نفوس فلکی و ارضی را از هم متمایز می‌سازد:

اگر به این معنای جامع، قید «آلی» یا «ذی‌حیاه بالقوه» یا «آلی له ان یفعل افعال‌الحیاه» اضافه کنیم، نفوس فلکیه از تعریف خارج شده و این حد تنها شامل نفوس ارضی خواهد شد. آلی به معنای ذو آلت است؛ پس آن کمال یا جسم افعال خود را با استعانت از آلات و به کمک ابزار و وسایطی انجام می‌دهد؛ هم‌چنین جسم باید ذی حیات باشد؛ یعنی مشتمل بر آلاتی باشد که با آن صدور افعال





حیاتی از آن ممکن می‌گردد؛ البته نفوس فلکی تعریف خاص و بحثی مستقل دارد که باید در محل خود به دنبال آن بود.<sup>۸</sup>

- **نفس نباتی:** «و آن کمال اول است برای جسم طبیعی آلی؛ از این جهت که تولید مثل کرده، رشد نموده و تغذیه می‌نماید.»<sup>۹</sup>

نفس نباتی دارای سه ویژگی است؛ تغذیه، تمییه و تولید مثل؛ به عبارت دیگر نفس نباتی مبدأ سه فعل است و هر یک دارای قوه‌ای مستقل می‌باشند که عبارتند از قوه‌ی غذایی، تمییه و مولده؛ لذا نفس نباتی با این سه قوه و آلت، سه فعل مختلف را انجام می‌دهد.

- **نفس حیوانی:** «و آن کمال اول برای جسم طبیعی آلی است؛ از این جهت که جزئیات را ادراک کرده و از شئون آن این است که احساس و حرکت ارادی دارد.»<sup>۱۰</sup>

دو خصوصیت ممتاز نفس حیوانی، ادراک حسی و حرکت ارادی است که هر یک با قوای مخصوص به خود این افعال را انجام می‌دهد.

- **نفس انسانی:** «و آن کمال اول برای جسم طبیعی آلی است؛ از این جهت که بدان انجام کارهای ممکن (شدنی) به نحو اختیاری که حاصل فکر و تصمیم‌گیری است- از آن جهت که مدرک کلیات است- نسبت داده می‌شود.»<sup>۱۱</sup>

پس عمده‌ترین خصیصه‌ی نفس انسانی درک کلیات است که این فعل نیز با قوه‌ی خاصی انجام می‌گیرد.

کندی چنین انواعی برای نفس قابل نشده‌است؛ بلکه وجه اشتراک او با ابن‌سینا و فارابی در ایجاد تمایز و تعدد بین قوای نفس است و تعقل و نطق را از اخص اوصاف آن می‌داند؛ لذا به نظر می‌رسد او نیز همچون فارابی نفس را امر واحد قدسی می‌داند که دارای قوا و مراتب مختلف است. به نظر فارابی با آن‌که قوای نفس متعدد است لکن خود نفس پدیده‌ای واحد است. فارابی در *آراء اهل المدینه الفاضله* فصل خاصی برای بحث در باره‌ی این موضوع اختصاص داده‌است. او در این کتاب بیان می‌دارد که چگونه این قوا یا اجزای نفس در اثر پیوند با یک‌دیگر به نحوی ترتیب یافته‌اند که هر یک از آن‌ها برای طبقه‌ی مادون خود «صورت» و برای مافوق خود «ماده» است؛ مثلاً قوه‌ی حاسه برای متخيله





ماده است و قوه‌ی متخیله به مثابه «صورت» آن است. این ترتیب قوا به نحوی است که کل واحدی را تشکیل می‌دهد.<sup>۱۲</sup>

نکته‌ای که این‌جا ذکر آن لازم به نظر می‌رسد، نسبت بین نفس و بدن و علاقه‌ی بین آن‌هاست. چنان‌که از کلام ابن‌سینا در تعریف نفس استنباط می‌شود، نفس کمال اول برای جسم آلی است؛ چون محصل جنس و کامل‌کننده‌ی نوع است و در واقع همان صورت بدن می‌باشد؛ اما در کلام فارابی دیدیم دو قول از او مستنبط است؛ اول آن‌که نفس صورت باشد برای جسم - کما این‌که در تعریف ارسطو آمده است - و از طرف دیگر با جسم مابین باشد که ادله‌ای هم بر قول خود ذکر نمود.

اما کندی علاقه‌ی نفس به جسم را عارضی می‌داند. نفس متحد با جسم است و کارهای خود را به وسیله‌ی آن انجام می‌دهد؛ لکن خود جدا از جسم و مابین با آن است؛ لذا نفس بعد از فناء جسم باقی است.<sup>۱۳</sup>

## ۲- اوصاف نفس

### الف- جوهریت

از جمله اوصاف نفس - که مشترک این سه فیلسوف است - جوهریت نفس می‌باشد. به نظر می‌رسد منشأ این اشتراک همان تعریفی باشد که ارسطو ارایه کرده و متفق علیه فلاسفه‌ی مشاء واقع شده‌است.

چنان‌که دیدیم به نظر کندی نفس جوهری روحانی و الهی است مفارق و متمایز از بدن که به دلیل همین مفارقت به همه چیز جهان دانا می‌گردد؛ تصویری از ماوراء طبیعت می‌یابد؛ پس از جدایی از بدن به عالم عقول می‌رود؛ به سوی نور خالق باز می‌گردد و به رؤیت خداوند نایل می‌شود.<sup>۱۴</sup>

اضطراب قول فارابی هم دال بر صورت بودن نفس برای جسم یا مابینت آن با جسم، خللی به جوهریت آن وارد نمی‌سازد؛ زیرا اولاً صورت خود قسمی از اقسام جواهر است و ثانیاً در صورت مابینت آن با جسم، بنا بر قول خود فارابی باز هم جوهری است بسیط و روحانی.<sup>۱۵</sup>

در مقابل ابن‌سینا تصریح بیشتری بر حیثیت جوهریت نفس دارد؛ چنان‌که هر سه قسم نفس ارضی را جوهر و تحت این مقوله مندرج می‌داند. در تعریف





نفس گفته شد که نفس، کمال است. بوعلی می‌گوید ملازمه بین کمال بودن و جوهر بودن نیست؛ زیرا برخی کمالات در موضوع هستند؛ از سوی دیگر چون نفس، کمال و صورت برای چیزی است «برای چیزی بودن»، به معنای عرض بودن نیست؛ «پس جوهر بودن یا جوهر نبودن نفس از این‌که ما آن را کمال قرار دادیم، هرگز روشن نمی‌شود»؛<sup>۱۶</sup> بنابراین از کمال بودن نفس که در تعریف آن اخذ شده، جوهر بودن یا عرض بودن به دست نمی‌آید؛ از طرف دیگر اثبات شده‌نیست که برخی نفوس مادی نبوده، مفارقتند و طبق مبنای قوم، عرض مفارق وجود ندارد و مفارق و مجرد با جوهر مساوی است؛ بنابراین نفس جوهر است.<sup>۱۷</sup>

گذشت که در برخی اجسام مبدئی وجود دارد که غیر از جسمیت آن‌ها بوده؛ مبدأ افعال متنوعی است. این جهت جزء مادی بوده و جهت بالقوه است که مزاج می‌باشد؛ پس مزاج - که ماده‌ی قریبه‌ی وجود نفس است - باید تخصص یابد تا نفس بدان تعلق گیرد. عامل تخصص چیزی جز نفس نیست؛ بنابراین نفس است که مزاج و ماده‌ی قریبه را بالفعل می‌کند؛ از طرف دیگر عرض آن‌گاه به موضوع عارض می‌شود که موضوع تام و تمام شده و تحصیل یافته باشد و پس از آن بدان لاحق می‌شود؛ پس عرض مؤخر است از موضوع؛ ولی نفس - چون جزء قوام بوده - مقوم موضوع قریب است و از این‌رو مادام که نفس وجود دارد، ماده بالفعل بوده و اگر منفک شود، نوع باطل می‌گردد یا صورتی دیگر بر آن ماده بار می‌شود؛ بنابراین وجود نفس برای نوع، نظیر وجود عرض نیست. نتیجه آن‌که نفس جوهر و صورتی است نه در موضوع.

با این بیان جوهر بودن نفس حیوانی و انسانی ثابت می‌شود و اثبات می‌گردد که نفس کمیتی یا کیفیتی عرضی نبوده تا بر جسم عارض شده باشد؛ بلکه «جوهر لافی موضوع مستغن عنها» است که به بدنی خاص تعین بخشیده و بدان تعلق گرفته‌است.<sup>۱۸</sup>

#### ب - حدوث و بقا

از دیگر مسایل در باب نفس مسأله‌ی حدوث و بقای نفس می‌باشد. کندی با آن‌که نفس را جوهری بسیط و روحانی می‌داند، هرگز صریحاً نمی‌گوید که آیا





نفس قبل از بدن موجود بوده یا آنکه با جسم آفریده شده و در آن حلول کرده است؟

کندی اضافه می‌کند: «ما در این جهان مانند کاروانی هستیم که از پل یا معبری می‌گذریم و در این‌جا درنگی نخواهیم داشت.» او می‌افزاید: «مقام و قرارگاه اصلی ما عالمی است اعلی و شریف که ارواح ما پس از مرگ بدان عالم منتقل می‌شوند.»

او در این گفتار صریحاً به بقای نفس اقرار می‌کند و در پایان رساله‌ی فی ماهیه النفس در تأیید گفته‌ی خود می‌گوید: «ای انسان نادان! آیا نمی‌دانی که بقای تو در این جهان لمحهای بیش نیست و تو به عالم حقیقی خواهی رفت و در آن‌جا تا ابد خواهی ماند؟» اما این‌که از کجا آمده‌ایم؛ از عدم یا از عالمی که به آن باز می‌گردیم، چیزی است که کندی سخنی در باره‌ی آن نگفته است؛ معلوم می‌شود که او معتقد به خلاص نفس است:

«چنان نیست که نفسی که از جسم خارج شد، در آن مکان می‌رود؛ زیرا نفسی که از جسم خارج شد، هنوز آلوده است؛ پس بعضی از نفوس به فلک قمر روند و مدتی در آن‌جا درنگ کنند. چون پاک شوند به کوکبی و فلک بالاتر فرا شوند و همچنین طی مدارج کنند تا به فلک اعلی برسند. در آن‌جا به نهایت پاکیزه شوند و همه‌ی آلودگی‌های جسمی و خیالات و پلیدی‌ها از آن‌ها زایل گردد و آن‌گاه به عالم عقل روند... و به نور باری رسند و خداوند در آن‌جا چیزهایی از سیاست عالم به وی باز گذارد که نفس به انجام‌دادن و تصرف در آن‌جا متلذذ گردد».<sup>۱۹</sup>

همان‌طور که قبلاً دیدیم، فارابی در اثبات میانیت جوهر نفس با جسمیت، دلیلی اقتناعی ذکر کرد و در ادامه نتیجه گرفت که نفس به تبع فساد و تباهی بدن، فاسد نشده و بعد از فنای بدن باقی است.

فارابی می‌گوید:

«جایز نیست که چون اقلوطين بگویم که نفس پیش از بدن موجود است. نفس را بعد از بدن، سعادت‌ها و شقاوت‌هاست و این احوال در وضع نفوس مختلف فرق می‌کند و هر نفسی را مستحق حالتی است. او را فروع و قوایی است پراکنده در اعضا که از واهب‌الصور حادث گردیده است. این حدوث زمانی رخ می‌دهد که



پذیرنده‌ی آن - یعنی بدن یا چیزی که می‌تواند بدن شود - قابل پذیرش باشد؛ پس جایز نیست بگوییم نفس قبل از وجود بدن، موجود زنده بوده و یا از بدنی به بدن دیگر خواهدرفت.<sup>۲۰</sup>

فارابی نفوس را از حیث بقا و فنا به سه دسته تقسیم می‌کند؛ دسته‌ای که سعادت را شناخته و برای رسیدن به آن کوشیده‌اند و به آن رسیده‌اند؛ اینان مخلّد در سعادت هستند؛ دسته‌ای دیگر که سعادت را شناخته لکن از آن اعراض کرده‌اند؛ اینان مخلّد در شقاوتند؛ سرانجام دسته‌ی آخر که سعادت را نشناخته‌اند و به درجه‌ی عقل مستفاد نرسیده‌اند و همچنان نیازمند ماده‌اند.<sup>۲۱</sup>

به نظر ابن‌سینا مبدأ تکون نفس، تهیو ماده‌ی قریبه است؛ یعنی هرگاه مزاج آماده و مستعد شد، نفس به آن افاضه می‌گردد. از سوی دیگر پیدایش مزاج، خود، مسبوق به عدم است؛ نتیجه آن‌که نفس نیز مسبوق به عدم بوده و حادث است؛ البته نه به این معنا که نفس منفرد و مستقل از جسم طبیعی موجود باشد و بعد از حدوث مزاج به آن تعلق گیرد؛ به عبارت دیگر نفس قدیم نیست؛ بلکه حادث به حدوث بدن می‌باشد؛<sup>۲۲</sup> درست بر خلاف نظر ملاصدرا که آن را جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا می‌داند و نیز بر خلاف تناسخیه که آن را روحانیه الحدوث و جسمانیه البقا تلقی کرده‌اند.<sup>۲۳</sup>

ابن‌سینا در باب بقای نفس همچون فارابی قایل به عدم فساد نفس و بقای آن می‌باشد؛ اما آیا به نظر او این عدم فساد شامل نفس حیوانی نیز می‌شود؟ باید گفت این مدعا شامل نفس حیوانی نیست؛ زیرا اولاً هر جا شیخ این بحث را مطرح کرده‌است، عنوان آن چنین است: «فی ان النفس الانسانیة لاتفسد و لاتتناسخ»؛ و ثانیاً بر این مدعا دو دلیل اقامه کرده‌است<sup>۲۴</sup> که در مقدمات آن دو این قضیه مأخوذ است که نفس منطبق در بدن نیست و مفارقه الذات است و هر چه جسمانی است، با فساد جسم فاسد می‌گردد؛ لذا هر گاه بدن حیوانی فاسد گشت، نفس حال در آن بالتبع فساد می‌پذیرد؛ به خلاف نفس انسانی که با فساد بدن فاسد نمی‌شود و باقی است.





### ج- مفارقت از بدن:

در ابتدای بحث اشاره شد که کندی از نظر افلاطون در باب مفارقت نفس و بدن تبعیت کرده و نفس را مفارق از بدن دانسته است؛ گرچه خود منشأ و مبدأ حس است؛ لکن چون مادی نیست، تحت حس واقع نشده و دارای طول و عرض و عمق نیست که بتوان از آن ادراکی حسی و مادی داشت.<sup>۲۵</sup> به نظر کندی نفس هرگز به خواب نمی‌رود و تنها زمانی که بدن در خواب است، حواس را به کار نمی‌برد. نفس اگر طهارت یابد، قادر به دیدن خواب‌های عجیب و هم‌صحبتی با دیگر نفوسی می‌شود که بدن‌های خود را رها کرده‌اند.<sup>۲۶</sup>

کندی در باب مفارقت نفس از بدن و استقلال آن نظر افلاطون را مطرح کرده و گویا در این مورد با او موافقت دارد:

روشن شد که این نفس جدای از این جسم و مابین با آن است و نیز این که نفس به سبب شرافت طبیعت و مخالفتش با آن چه که از شهوت و غضب بر بدن عارض می‌شود، دارای جوهری الهی و روحانی است.<sup>۲۷</sup>

روشن است که منظور از نفس مفارقه در این‌جا نفس ناطقه‌ی عاقله است؛ زیرا نفس ناطقه استقلال بیشتری دارد و به مخالفت و تمایز در افعال خود از آن قریب‌تر از دیگر نفوس و قوا است.

کندی در این باب می‌نویسد:

دلیل آن این است که قوه‌ی غضبیه گاهی انسان را تحریک می‌کند و او را به انجام کارهای بزرگ و می‌دارد؛ پس این نفس با آن مخالفت می‌کند و غضب را از انجام کارش باز می‌دارد ... و این دلیل بر آن است که قوه‌ای که انسان با آن غضب می‌کند، غیر از چیزی است که مانع غضب می‌شود از این که آن چه را می‌خواهد انجام دهد؛ زیرا بی‌شک مانع غیر از ممنوع است؛ چون شیء واحد مخالف نفس خود نمی‌شود؛ اما قوه‌ی شهوانیه گاهی به سوی بعضی از شهوات رو می‌کند؛ پس نفس عقلانی در باب آن تفکر می‌کند و می‌فهمد که خطا است؛ چراکه مؤدی به حال خود است؛ پس نفس عقلانی مانع قوه‌ی شهویه شده و با آن مخالفت می‌کند و این دلیل بر آن است که هر یک از این دو قوه غیر از دیگری است.<sup>۲۸</sup>





کندی می‌گوید هنگامی که نفس از بدن مفارقت کند؛ یعنی استعمال بدن و تکیه بر آن را در شناخت‌ها و ادراکات خود ترک کند؛ از محسوسات و مادیات گذشته، به معقولات و روحانیات تعلق یابد تعالی و شرافت می‌یابد؛ زیرا شرافت علم به شرافت معلوم است و همچنین شرف علم و معلوم اوست و بنابراین وقتی که نفس جسمانیات و محسوسات را ترک می‌کند و تنها به معقولات و مجردات می‌پردازد، پاک‌تر، کامل‌تر و ظاهرتر است. کندی در این مورد به افلاطون در تأیید نظر خود استشهاد می‌جوید:

.... و این نفسی که از نور خداوند بزرگ و متعال است، هنگامی که از بدن جدا شود، بر هر چه عالم است، علم می‌یابد و هیچ پوشیده‌ای بر او پوشیده نخواهد بود و دلیل آن، گفته‌ی افلاطون است که می‌گوید همانا بسیاری از فلاسفه‌ی پاک‌سرشت گذشته هنگامی که از دنیا و اشیای محسوس جدا و بریده شدند و به بحث و نظر از حقایق اشیا پرداختند، علم غیب بر آن‌ها مکشوف شد و بر آن‌چه از مردم پوشیده بود، علم یافتند و بر اسرار عالمیان مطلع شدند؛ پس اگر چنین باشد و نفس بعدی با این بدن مرتبط باشد در این عالم بزرگی که اگر نور خورشید نبود در غایت ظلمت بود؛ پس چگونه است هنگامی که این نفس مجرد یافته و از بدن مفارقت جوید و برسد به عالم حقی که در آن نور خداوند سبحان است؟...  
محققاً افلاطون در این قیاس راست گفته و با برهان صحیح درست گفته است.»<sup>۲۹</sup>

و اگر این حال کسانی است که از کوچک‌ترین کارهای عمومی گذشته و محسوسات را ترک کرده و به معقولات پرداخته‌اند، پس وضعیت آن کسی که مستمسک به این محسوسات شده و تنها در حد شهوت و غریزه‌اش وقوف یافته، چگونه است که هیچ علو و شرافتی ندارد و ...؟

در این مورد نیز کندی مجدداً به نظر افلاطون تمسک جسته و قول او را نقل می‌کند که «و اما کسی که غایت و هدف او در این دنیا کسب لذت از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌هایی است که در بدن منحل می‌شوند و همچنین هدفش در لذت مقاربت است، هیچ راهی برای نفس عقلی او به معرفت اشیای شریف نیست و امکان این را ندارد که به باری تشبه پیدا کند.»<sup>۳۰</sup>



روشن است که نفس دو قطب دارد که جمع بین آن دو و یا ایجاد نوعی تعادل بین محسوسات خالص و معقولات محض ممکن نیست؛ پس نفس یا به این معارف اهتمام می‌ورزد و یا به محسوسات؛ لذا نفس یا شریف و عالی است و یا دانی و خسیس و حد وسطی بین این دو وجه نیست.<sup>۳۱</sup>

حاصل آن‌که به نظر کندی نفس مادی و جسمانی نیست؛ لذا مدرک حواس نیز واقع نخواهد شد. نفس ناطقه قابلیت مفارقت از بدن و ادراک معقولات صرف را دارد و هر چه مرتبه‌ی معقولات شریف‌تر باشد، به تبع آن نفس مدرک آن نیز از شرافت بیشتری برخوردار خواهد بود.

فارابی نیز- چنان‌که در ذیل تعریف نفس متذکر شدیم- با ذکر چهار دلیل بر مجرد نفس آن را غیر جسمانی دانست.

ابن‌سینا آن‌جا که در صدد اثبات نفس بود، برهانی بدین مضمون ارایه نمود:

از برخی اجسام افعال مختلفی دیده‌می‌شود که منشأ آن جسمیت آن‌ها نیست؛ لذا مبدئی غیر جسم لازم است که جزء قوام و بالفعل آن مرکب می‌باشد و آن جزء دیگر هیولا و جنبه‌ی استعداد گیاه، حیوان یا انسان است. نتیجه‌ای که از این استدلال- که اهم ادله‌ی اثبات نفس است- به دست می‌آید، این است که «پس معلوم شد که ذات نفس جسم نیست؛ بلکه جسم جزئی از حیوان و نبات است و نفس صورت یا مثل صورت یا مثل کمال است.»<sup>۳۲</sup>

شیخ همین استنتاج را به عنوان مقدمه‌ای در اثبات جوهر بودن نفس قرار می‌دهد: «پس ما می‌گوییم که از آن‌چه بر تو گذشت، دانستی که نفس جسم نیست.»<sup>۳۳</sup>

بنابراین نفس جسم نیست و جزء قوام بخش نفس است و چون اصل دلیل عام است و شامل هر سه نفس می‌گردد، نتیجه نیز عام است و سه نفس گیاهی، حیوانی و انسانی را در بر می‌گیرد؛ چنان‌که خود بدان تصریح کرد.

هم‌چنین بوعلی در ذیل بحث وحدت نفس و قوای متعدد آن به این نتیجه نیز می‌رسد که «و این امر واحدی که این قوا در آن مجتمع هستند... جایز نیست که جسم باشد.»<sup>۳۴</sup>



به دنبال آن نیز سه دلیل دیگر به منظور اثبات جسم نبودن نفس اقامه می‌کند. از مطالب فوق به دست می‌آید که هیچ یک از سه قسم نفس و از جمله نفس حیوانی، جسم نیست.

از سوی دیگر از جمله مباحثی که شیخ مؤکداً بدان پرداخته، اثبات مفارق بودن نفس انسانی است و بدین منظور ادله و شواهد متعددی ذکر کرده است.

تا کنون دو مدعا از کلام بوعلی به دست آمد؛ اول آن که هیچ یک از سه قسم نفس جسم نیست؛ دوم آن که نفس انسانی مفارق است. روشن است که جمع این دو مدعا ممکن است لکن وی در *التعلیقات* در چند مورد آورده است که نفس حیوانی و نباتی در ماده منطبع اند:

همانا نفس انسانی- چون مجرد است- ذات خویش را تعقل می‌کند و نفوس حیوانی غیر مجرد هستند؛ لذا ذوات خود را تعقل نمی‌کنند؛ زیرا تعقل شیء همان تجرید آن از ماده است و هرگاه شیء مجرد نباشد، معقول نبوده بلکه متخیل هم نخواهد بود.<sup>۲۵</sup>

یا این که می‌نویسد: «نفوس حیوانات به جز انسان مجرد نبوده؛ لذا ذواتشان را تعقل نمی‌کنند»<sup>۲۶</sup>

در جایی دیگر اشاره دارد: «نفس انسانی هیچ مکانی ندارد؛ زیرا منطبع در ماده نیست؛ اما نفس حیوانی و نفس نباتی هر یک مکانی اند و منطبع در بدن»<sup>۲۷</sup>

پس در این سه مورد تصریح می‌کند که نفس حیوانی مجرد نبوده، منطبع در ماده و بدن است؛ لذا اولاً ادراک ذات خود ندارد و ثانیاً متحیز است؛ زیرا تحیز از خواص ماده و مادیات است و نفس انسانی چون مفارق است، تحیز نداشته و شعور به ذات ندارد.

شاید بتوان با دقت در تعابیر و با توجه به مبانی شیخ، پاسخی بر این مشکل یافت؛ آنچه در ابتدا از نفس نفی شد، جسمیت بود؛ یعنی تعریف جسم بر نفس صادق نیست و آنچه این جا اثبات کرد، این است که نفس حیوانی و نباتی مجرد نبوده بلکه انطباع در ماده دارد.



می‌دانیم که بین مجرد و مادی واسطه‌ی سومی وجود ندارد؛ ولی بین مجرد و جسم ممکن است موجودی باشد؛ به دیگر سخن مادی بودن اعم از جسم بودن است؛ زیرا امکان دارد موجودی از سنخ ماده و جسم نباشد ولی مادی و جسمانی باشد؛ زیرا تعلق به جسم و ماده دارد؛ نظیر صور نوعیه‌ی معدنی. در حالی که یک نتیجه‌ی واحد- این‌که نفس یا صور نوعیه جسم نیست- از هر دو دلیل به دست می‌آید؛ بنابراین چنین فرضی وجود دارد که صورتی باشد که جسم نیست؛ ولی مادی است؛ به عبارت دیگر جسم نبودن اعم از جسمانی بودن یا منطبق در ماده بودن است؛ چنان‌که نفس انسانی ذاتاً مجرد است؛ ولی تعلق به ماده و بدن دارد؛ البته میان تعلق نفس انسانی به بدن و نفس حیوانی به بدن تفاوتی وجود دارد. می‌توان گفت فرق آن دو در این است که علقه‌ی نفس ناطقه به بدن، علقه‌ی اشتغال و تدبیر است؛ یعنی نفس انسانی با استعانت از بدن و قوا و آلات آن، افعال خود را انجام می‌دهد و به کمال مطلوب خویش می‌رسد؛ ولی نفس حیوانی حال در بدن است و جسم محل آن؛ به این دلیل فرمود نفس حیوانی در ماده انطباق دارد. حاصل آن‌که نفس حیوانی هرچند ذاتاً جسم نیست ولی جسمانی است و از این جهت حال در ماده است و به تبع آن تحیز دارد و به این دلیل درک و شعور ذات ندارد.

### ۳- قوای نفس

تبیین قوای نفس از دیدگاه این سه فیلسوف با تلقی هر یک از حقیقت نفس رابطه‌ی مستقیم دارد؛ چنان‌که در ابتدای بحث گذشت، فارابی و کندی نفس را واحد و قوای متکثر و متعدد را شئون و اوصاف این امر واحد می‌دانند؛ اما ابن‌سینا قایل به کثرت نفوس است. به نظر او نفس نباتی غیر از حیوانی و این دو غیر از نفس انسانی‌اند. هریک از این نفوس نیز به مناسبت قوا و وظایف خاص خود را دارند؛ لذا گرچه قوای شمرده‌شده از نظر این سه فیلسوف شباهت‌ها و تداخل‌هایی با هم دارند؛ لکن تا حدی تطبیق آن‌ها بر یک‌دیگر کاری دشوار خواهد بود.

کندی برای نفس سه قوه‌ی کلی حاسه، متوسطه و عاقله قایل است. فارابی نفس را دارای پنج قوه‌ی غذایی، حاسه، متخیله، ناطقه و نزوعیه می‌داند. ابن‌سینا





نفس نباتی را دارای سه قوه‌ی غذایی، نامیه و مولده و نفس حیوانی را دارای دو قوه‌ی حواس ظاهری و باطنی و نفس ناطقه را دارای چهار مرتبه‌ی عقلی می‌داند؛ لذا قوای نفس از نظر ابن‌سینا از تفصیل و عمومیت بیشتری برخوردار است. اینک تفصیل هر یک از قوای مذکور را از نظر این سه فیلسوف بررسی می‌کنیم تا بتوانیم بهتر بر تفاوت‌ها و شباهت‌های آن وقوف یابیم. در پایان سعی خواهد شد این قوا بر نظر ابن‌سینا در باب قوا تطبیق شود. در این بررسی بحث از قوه‌ی عاقله یا ناطقه را- به سبب آن‌که جهت اشتراک بیشتر و اهمیت خاصی دارد- از بحث دیگر قوا مؤخر خواهیم داشت.

#### الف- دیدگاه کندی:

##### ۱- قوای حاسه:

به نظر کندی اولین قوه‌ی نفس، قوه‌ی حاسه است؛ آلت‌های این قوه، اعضای حواس پنج‌گانه است. قوه‌ی حاسه، صور محسوسات را- که در طبیعت آن‌ها یعنی در ماده‌ی آن‌ها قرار دارد- درمی‌یابد. این قوه را قدرت آن نیست تا صوری را که درمی‌یابد، با هم ترکیب کند؛ مثلاً چشم نمی‌تواند برای ما انسانی را که شاخ یا بال داشته باشد؛ و به عبارت دیگر انسانی جز آن‌چه در طبیعت وجود دارد، بیافریند. قوه‌ی حاسه که میان همه‌ی حیوانات مشترک است، جز صور جزئی اشیا را درک نمی‌کند. مقصود از صور جزئی صورتی است که رنگ و شکل و طعم و آواز و بو دارد و در خور لمس باشد یا به طور کلی هر صورتی که دارای ماده باشد.

قوه‌ی حاسه چیزی جز نفس نیست و نسبت آن به نفس چون نسبت عضو به جسم نیست؛ بلکه او خود ذاتاً نفس است. حاس و محسوس در نفس یک چیزند.

##### ۲- قوای متوسطه:

یکی از انواع این قوه، قوه‌ی مصوره است؛ یعنی قوه‌ای که صور جزئیات را بدون حضور ماده ایجاد می‌کند؛ بدین معنا که صور اشیا را در حالی که آن صور، یعنی ماده، در معرض حواس ما نباشد، در ذهن ما پدید می‌آورد. فرق میان حس و قوه‌ی مصوره این است که حس صور محسوسات را در حالی که در ماده هستند و حضور دارند، به ما القا می‌کند؛ در حالی که قوه‌ی مصوره محسوسات





را مجرد از ماده با شکل و کیفیات و کمیات به ما عرضه می‌دارد. قوه‌ی مصوره هم در خواب و هم در بیداری عمل می‌کند. از خصوصیات این قوه آن است که قدرت ترکیب دارد؛ یعنی می‌تواند انسانی را تصور کند با سری چون شیر. یکی دیگر از قوای متوسطه قوه‌ی حفظ یا حافظه است. این قوه صوری را که قوه‌ی مصوره به او ارایه می‌کند، می‌پذیرد و حفظ می‌کند.

کندی از دو قوه‌ی غضبیه و شهویه در کتاب حدود الاشياء و رسومها نام می‌برد و آن دو را مجتمعاً غلبیه می‌نامد. غلبیه قوه‌ای است که در برخی اوقات آدمی را برمی‌انگیزد و به انجام کارهای بزرگ وامی‌دارد. نفس قوه‌ی غضبیه را از ارتکاب آنچه می‌خواهد، باز می‌دارد.

قوه‌ی شهویه قوه‌ای است که در پاره‌ای از اوقات انسان را به برخی از شهوات سوق می‌دهد. نفس این قوه را از نیل به همه‌ی خواسته‌هایش باز می‌دارد. کندی از قوای غاذیه و نامیه نیز نام می‌برد؛ لکن در باره‌ی آن‌ها توضیحی نمی‌دهد.<sup>۲۸</sup>

#### ب- دیدگاه فارابی:

به نظر فارابی نفس پنج قوه دارد؛ غاذیه، حاسه، متخیله، ناطقه و نزوعیه. با قوه‌ی غاذیه غذا حاصل و تمام می‌شود. این قوه یک عضو رئیس دارد و نیز قوایی که خادمند مثل معده و کبد و ... به واسطه‌ی قوه‌ی نزوعیه ما به چیزی مشتاق شده و یا از آن کراهت می‌جوییم؛ آن را طلب می‌کنیم یا از آن دوری می‌جوییم؛ درست مطابق آنچه از طریق حس، تخیل و یا قوه‌ی ناطقه دانستیم. حب و بغض، ترس و آسایش، خشم و رضایت، سنگ‌دلی و رحمت و ... همه از این قوه است؛ اما سه قوه‌ی دیگر قوای ادراکی هستند که معرفت با آن‌ها حاصل می‌شود. فارابی می‌بیند که ما قادر به شناخت هستیم؛ شناخت و معرفتی صحیح. آنچه فارابی در باره‌ی معرفت ارایه کرده، از کتاب نفس ارسطو اخذ شده بدون این‌که به‌طور دقیق به این کتاب مقید شود؛ بلکه حتی جایی هم ممکن است دچار سوء فهم شده باشد.

فارابی مثل ارسطو برای انسان دو نوع معرفت قایل است؛ حسی و عقلی؛ لذا قوا را تفصیل داده و وظایف آن‌ها را مشخص کرده، برمی‌شمرد. او نخست از







معرفت حسی آغاز کرده که حواس ظاهری و باطنی در آن مطرح می‌شوند؛ چرا که موضوعاتشان صور محسوسات است.

حواس ظاهری پنج قسم اند؛ بینایی، شنوایی، لامسه، ذائقه و شامه.

در این حواس صور محسوسات منطبق می‌شود؛ لکن بدون این‌که خود حواس چیزی از این صور درک کنند. حواس در این‌جا به مثابه‌ی آینه‌ای است که صور اشیا در آن منعکس می‌شود؛ بدون آن‌که خود آن‌ها را حس کند؛ هم‌چنین بدون آن‌که قادر باشد بر این‌که در صورت غیبت صورتشان را در خود حفظ کند. گویا حواس محل عبور عالم محسوس است به حاسه‌ی عالم؛ یعنی بنا بر آنچه فارابی می‌گوید، اخبار مملکت را به ملک انتقال می‌دهد. مملکت عالم محسوس است؛ اما ملک کیست؟ او نخستین حواس باطنی است. فارابی آن را حس مشترک می‌نامد؛ مانند ارسطو و گاهی هم حاسه‌ی مشترک یا حاسه‌ی مشترکه می‌خواند. هم‌چنین ادعا شده که صور محسوسات را - که منطبق در حواس خمس است - پذیرفته؛ بنابراین قابل مشترکی برای این حواس است.

حس مشترک سه وظیفه دارد:

نخست قبول صوری که منطبق در حواس پنج‌گانه‌اند و گویا این حواس خدمت‌گزاران حس مشترکند. دوم حس‌کردن این صور؛ این احساس در حس ظاهر تمام نمی‌شود؛ بلکه در حس مشترک ممکن است. سوم بین صور محسوسات جمع می‌کند و بین آن‌ها نزدیکی ایجاد کرده، برخی را از برخی دیگر تمییز می‌دهد؛ مثلاً چشم، رنگی را از رنگی دیگر تمییز می‌دهد و گوش صدایی را از صدایی دیگر؛ لکن حس مشترک، رنگ را از صدا یا طعم و ... تمییز می‌دهد. متخیله به دنبال حس مشترک متخیله می‌آید و فارابی همان وظایف را بدان نسبت می‌دهد.

وظایف متخیله را می‌توان در سه قسم به اختصار گفت:

۱- قبول صور و حفظ آن‌ها: حس مشترک صور محسوسات را قبول می‌کند؛ لکن آن‌ها را حفظ نمی‌کند؛ بلکه این متخیله است که آن‌ها را حفظ می‌کند. بعد از این‌که از حواس غایب شوند، آن‌ها را هم‌چون خزانه‌ای برای آن‌چه در آن ریخته‌شده، حفظ می‌کند.





۲- تفصیل و ترکیب صور: متخیله تنها اکتفا به حفظ صور نمی‌کند. متخیله آن‌گاه که به خود واگذاشته شد و حواس صور جدیدی به او ندادند و او نیز صوری به عقل نداد، بر می‌گردد به آن‌هایی که در خود حفظ کرده‌است؛ در آن‌ها دخل و تصرف کرده؛ بعضی از آن‌ها یا از اجزایشان را به انحای مختلف ترکیب می‌کند. خواه موافق محسوس خارجی باشد یا نباشد. این عمل یک ابداع است که متخیله در خواب یا بیداری می‌تواند آن را انجام دهد.

۳- محاکات: متخیله یک عمل دیگر نیز در باب محفوظات خود انجام می‌دهد، یعنی تشبیه؛ او آن‌چه را که از اشیا به او عرضه می‌شود، با این صور حکایت می‌کند و آن‌ها را به هم تشبیه می‌نماید.

به نظر فارابی پنج چیز بر متخیله عارض می‌شود:

۱- اجسام محسوس؛ مثلاً متخیله هر سفیدی را به برف تشبیه می‌کند و هر سیاهی را به شب.

۲- احساس نیاز ما به غذا؛ متخیله این احساس گرسنگی را تشبیه می‌کند به آن‌چه از خوردنی‌ها یا آشامیدنی‌ها که او را سیر می‌کند.

۳- احساسی که نسبت به سرما و گرما داریم؛ مثلاً می‌گوییم یخ کردم یا سوختم.

۴- آن‌چه را از تحریکات شهوت و غضب احساس می‌کنیم؛ متخیله این تحریکات را به آن‌چه در خور آن‌ها باشد، تشبیه می‌کند؛ مثل این‌که دوستی پیش من بیاید یا این‌که از دشمن بگیریم. این‌ها ممکن است در خواب هم رخ دهد و لذا اعضا حرکت کنند و ممکن است برخیزد تا دیگری را بزند یا از او بگیرد بدون این‌که در خارج چنین چیزی باشد.

۵- آن‌چه از معقولات بر متخیله وارد شود؛ آن‌ها را به صور محسوس تشبیه می‌کند. شأن متخیله نیست که معقول را تصور کند؛ بلکه تنها محسوس را و لذا اگر معقولی به آن وارد شود، آن را به محسوس تشبیه می‌کند؛ مثلاً حس آزادی را تشبیه می‌کند به جوانی که مشعلی در دست دارد.

فارابی می‌گوید این معقولات تنها از طرف عقل ما به متخیله افاضه و وارد نمی‌شود؛ بلکه ممکن است از طرف عقل فعال هم باشد و متخیله آن را با صور





محسوس تشبیه می‌کند و این تشبیه در نبوت، ریاضت و خواب‌های صادقانه ظاهر می‌شود.<sup>۳۹</sup>

واهمه؛ قوه‌ای است که از محسوس آنچه را به حس در نمی‌آید، ادراک می‌کند. چنان‌که گوسفند از دیدن گرگ، عداوت و کینه توزی‌های او را نسبت به خود ادراک می‌کند و از آن می‌گریزد.

حافظه (ذاکره): این قوه آنچه را قوه‌ی واهمه به او می‌سپارد، همچون بایگانی در خود حفظ و نگهداری می‌کند.

### ج- دیدگاه ابن‌سینا:

چنان‌که قبلاً اشاره شد، ابن‌سینا نفس ارضی را سه قسم می‌داند؛ نباتی، حیوانی و انسانی. قوای هر یک از این نفوس به شرح ذیل می‌باشد:

#### ۱- نفس نباتی:

نفس نباتی دارای سه قوه است؛ غذایی، نامیه و مولده.

##### ۱-۱- غذایی:

«قوه‌ی غذایی قوه‌ای است که جسم را مشابه جسمی می‌کند که در آن قرار دارد و سپس بدان می‌چسبد تا بدل ما يتحلل باشد»<sup>۴۰</sup> لذا این قوه جسم را احاله کرده تا همانند جسمی گردد که در آن است. چهار قوه‌ی دیگر در نبات وجود دارد- که بدین منظور به این قوه خدمت می‌کنند- و عبارتند از: جاذبه، هاضمه، ماسکه و دافعه.

##### ۱-۲- قوه‌ی نامیه:

«قوه‌ی نامیه قوه‌ای است که جسم مشابه، یعنی غذا را، به جسمی که در آن قرار دارد، با رعایت تناسب در سه جهت طول و عرض و عمق می‌افزاید تا آن عضو به کمال نشو و نمای خود برسد»<sup>۴۱</sup>

##### ۱-۳- قوه‌ی مولده:

فعل این قوه عبارت از این است که از جسمی که در آن است، جزئی مشابه را برگرفته و در آن به کمک اجسام دیگر تصرفی می‌کند تا آن جزء را شبیه آن جسم کند. در این فعل، قوه‌ی مصوره به قوه‌ی مولده خدمت می‌کند.<sup>۴۲</sup>



شیخ برای سه قوهی نباتی- که ذکر آن رفت- غایاتی ذکر می‌کند که به ترتیب عبارت است از حفظ جوهر شخص، اتمام جوهر شخص و بقای نوع؛ «به طور خلاصه، قوهی غاذیه لازم است تا با آن جوهر شخص حفظ شود و قوهی نامیه لازم است تا با آن جوهر شخص تمام شود و قوهی مولده لازم است تا با آن نوع شخص باقی بماند».<sup>۴۲</sup>

## ۲- نفس حیوانی:

نفس حیوانی در تقسیم نخست دارای دو قوه است؛ قوهی مدرکه و قوهی محرکه. به عبارتی یک دسته از قوای حیوانی منشأ حرکتند و دسته‌ی دیگر مبدأ ادراک و از این رو می‌گویند ادراک و تحریک ارادی از خصایص حیوان است و تغذیه، نمو و تولید مثل از ویژگی‌های گیاه.

در تقسیم بعدی قوهی محرکه به دو قسم باعته و فاعله تقسیم می‌شود؛ به عبارت دیگر تحریک یا به صورت انگیزش است یا به صورت انجام دادن فعل با کمک عضلات.

قسم اول را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

قوهی محرکه بنابراین که قوهی نزوعیه‌ی شوقیه است، قوه‌ای است که در قوهی خیال صورتی سازگار یا ناسازگار را ترسیم می‌کند و بدین ترتیب قوهی محرکه‌ی دیگری (فاعله) را تحریک می‌کند.<sup>۴۳</sup>

ساز و کار انگیزش بدین گونه است که صورتی سازگار یا ناسازگار در متخیله نقش می‌بندد و از این جا قوهی محرکه‌ی فاعله برانگیخته شده، عضلات را به حرکت درمی‌آورد؛ لذا اولاً شروع انگیزش با ادراک است و تحریک متوقف بر ادراک خواهد بود و ثانیاً دو دستگاه ادراکی و تحریکی با یک‌دیگر مرتبط بوده و تعامل دارند.

قوهی باعته خود بر دو نوع است؛ شهویه و غضبیه؛ قوهی شهوانی برای قرب و نزدیکی به اشیایی است که نفع یا لزوم آن‌ها تصور شده است و قوهی غضبیه برای گریز از اموری است که ضرر و فساد آن متصور باشد. غایت اولی کسب لذت و دومی چیرگی است.<sup>۴۴</sup>





دسته‌ی دوم قوای محرکه‌ی فاعله‌اند؛ این قوه در عضلات و اعصاب منتشر است و موجب پیدایش حرکت در ماهیچه‌هاست که با کمک ریسمان‌ها و گره‌هایی انجام می‌گیرد؛ چون اطراف ماهیچه‌ها نخ‌هایی وجود دارد که به استخوان گره خورده است و با کشیدن و رها کردن خود، استخوان و عضله را در جهات مختلف حرکت می‌دهند.<sup>۴۶</sup>

قوای مدرکه‌ی حیوانی دو دسته‌است؛ ظاهری و باطنی. قوای مدرکه‌ی ظاهری ۵ یا ۸ دسته است و باطنی ۵ یا ۶ دسته.

دسته‌ی اول عبارت است از باصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه که خود لامسه مقسم چهار قوه‌ی دیگر است؛ یکی برای تشخیص سردی و گرمی، دیگری برای تری و خشکی، سوم جهت تشخیص سختی و نرمی و چهارم برای تشخیص خشن و املس.

قوای باطنی؛ حس مشترک، خیال، مفکره، واهمه و حافظه.

## ۲-۱- حواس ظاهری

۲-۱-۱- لامسه

محل قوه‌ی لامسه در اعصاب پوست و گوشت بدن است و تقریباً سراسر بدن را پوشانده است. این قوه آن‌چه را با پوست تماس داشته باشد و مزاج یا هیأت ترکیب بدن را بر هم بزند، درک می‌کند.<sup>۴۷</sup>

اولین طلایه‌ی حواس، حس لامسه است که هوای اطراف بدن را می‌شناسد و نفس را از آن مطلع می‌کند و دور نگه می‌دارد و چه بسا به لحاظ بروز آفتی حسّی، ذائقه یا دیگر حواس از کار می‌افتد ولی فقط با حس لامسه حیوان باقی می‌ماند؛ «فالمس هو اول الحواس و لا بد منه لكل حیوان ارضی.»

۲-۱-۲- ذائقه

بر جرم زبان عصبی مفروش است که حس چشایی بر آن قرار دارد و این حس مزه‌هایی را که به واسطه‌ی رطوبت لعابیه نزد آن آورده شده است، ادراک می‌کند.





۲-۱-۳- سامعه

در زمینه‌ی حکمت این حس گفته‌اند که گاهی دشمن دیده نمی‌شود؛ مثلاً اگر پشت دیوار باشد، خداوند سبحان با عنایت خود برای انسان و حیوان سمع قرار داد تا از راه صوت متوجه خطر شود و خود را حفظ کند.

حس شنوایی عبارت است از «قوه‌ای که در پرده‌ی عصب صماخ واقع شده است و صور مسموعی را که از طریق تموج هوا به هوای مجاور آن می‌رسد ادراک می‌کند»<sup>۴۹</sup>

به عبارت دیگر سمع ادراک صوت می‌کند؛ لذا لازم است نخست ماهیت صوت شناخته شود؛ ابن‌سینا در باره‌ی شنیدن در *دانش‌نامه‌ی علایی* می‌گوید:

اما شنیدن مر آواز را بود؛ آواز از موج‌زدن هوا بود به سبب جنبانیدنی درشت، زود که او را افتد که بجهد از میان دو جسم که یک بر دیگر زنند جستن سخت به شتاب موج و یا اندر جهد میان جسمی که او را بشکافد اندر جستن سخت بشتاب تا اندر وی موج افتد و آن موج پهن باز شود و به شتاب سخت چون به گوش رسد آن هوا را که اندرون گوش ایستاده بود به کاراکی که آن‌جا آفریده آمده است، آن هوا همچنان موج پذیرد و موج وی عصب شنوا را بیاگاهاند.<sup>۵۰</sup>

۲-۱-۴- باصره

حس بینایی قوه‌ای است که در عصب توخالی چشم قرار دارد و با انطباع صور اجسام رنگین، اشباح اجسام را درک می‌کند. شیخ در زمینه‌ی این حس تطویل کلام داده و از دیگر حواس بیشتر سخن گفته است. برای شناخت قوه‌ی بینایی باید نور و رنگ را شناخت؛ ابن‌سینا در باب نور می‌گوید:

نور کیفیتی است که بذاته برای شیء شفاف- از آن جهت که شفاف است- کمال می‌باشد و همچنین یک نوع کیفیتی است برای مبصر که به واسطه‌ی علت دیگری بدان داده نشده و البته تردیدی نیست که مبصر نیز بذاته از دیدگان هر چه غیر از خود محبوب است و نور کیفیتی است که جسم غیر شفاف از شیء نورانی گرفته، از آن استفاده می‌جوید و با آن کامل و شفاف بالفعل می‌گردد.<sup>۵۱</sup>





وی در بیانی دیگر نور را همان ظهور لون می‌داند و در عین حال قایل به مغایرت آن دو است؛<sup>۵۲</sup> بنابراین نور کیفیتی است مستقل از رنگ و سبب ظهور آن که به هنگام قرار گرفتن جسم کثیف، نه شفاف، در برابر شیء منیر دفعاً در آن حادث شده، رنگ آن ظاهر می‌گردد تا چشم بتواند رنگ آن را ببیند، در مقابل آن ظلمت قرار دارد که امری عمومی است؛ یعنی هرگاه نور نباشد، نبود نور را ظلمت می‌نامیم و از باب مسامحه می‌گوییم ظلمت هست.<sup>۵۳</sup>

**کیفیت ابصار:** شیخ کیفیت ابصار و مکانیسم آن را در ادراک بصری از ابتدا تا انتها در یک بیان در کتاب *النفس*<sup>۵۴</sup> ذکر کرده است که حاصل آن این است: از مرئی، شبیحی توسط جسم شفاف نظیر هوا ابتدا روی رطوبت جلیدیه‌ی چشم منطبع می‌شود؛ سپس این صورت به صورت مخروط در ملتقای دو رشته‌ی عصب بینایی که پشت چشم قرار دارند، به طور منعکس بر روی هم قرار می‌گیرد. این دو مخروط صورت واحدی را می‌سازند. روح حامل قوه‌ی باصره که در ملتقا است، آن را احساس می‌کند؛ بعد از آن صورت توسط روح مؤدی به روح مصبوب بر مقدم دماغ رسیده در آنجا انطباع می‌یابد. روح حامل قوه‌ی حس مشترک- که در مقدم دماغ مستقر می‌باشد- آن را ادراک می‌کند. در آنجاست که کمال ابصار تحقق می‌یابد؛ البته ادراک حقیقی مربوط به نفس و جان است.

پس صورت چیزها به برابری اندر چشم افتد و به جای بینایی رسد؛ پس جان او را اندر یابد.<sup>۵۵</sup>

۲-۲- حواس باطنی<sup>۵۶</sup>

۲-۲-۱- حس مشترک

حس مشترک یا قوه‌ی بنطاسیا نخستین قوای باطنی است که در تجویف اول مغز قرار دارد و همه صورت‌هایی را که در حواس پنج‌گانه نقش می‌بندد، در می‌یابد و از این جهت حس مشترک مانند حوضی است که از پنج نهر مختلف به آن آب برسد.

ابن‌سینا دو دلیل بر اثبات حس مشترک ارائه کرده است؛ اول آن‌که قطره‌ی بارانی که فرو می‌ریزد؛ به صورت خط مستقیم و نقطه‌ی آتش‌گردانی که تند می‌چرخد، خط مستدیر دیده می‌شود؛ با این‌که در خارج در هر آن، قطره و



شعله‌ای بیش نیست. این دریافت، یعنی قطره را خط مستقیم و نقطه را خط مستدیر دیدن، تنها به وسیله‌ی قوه‌ی باصره میسر نیست؛ زیرا از شرایط ادراک بصری آن است که باید امر محسوس مواجه و مقابل با قوه‌ی باصره باشد و در این صورت مقابله‌ی باصره با قطره‌ی باران یا نقطه‌ی آتش‌گردان در آنی حاصل می‌شود که به دو زمان قبل و بعد محیط است؛ پس غیر از قوه‌ی باصره قوه‌ی دیگری است که قطره‌ی باران و نقطه‌ی آتش‌گردان، آن به آن، در اثر مقابله با قوه‌ی باصره در آن قوه جمع شده و قطره‌ها و نقطه‌های پیاپی به صورت خط مستقیم و یا مستدیر در آن نقش می‌بندند.

### ۲-۲-۲- خیال (مصوره)

دومین قوه از قوای باطنی را خیال یا مصوره می‌نامند و در تعریف آن گفته‌اند قوه‌ای است که در آخر تجویف مقدم اول دماغ قرار گرفته و صورت‌هایی را که حس مشترک از حواس پنج‌گانه گرفته است، نگهداری می‌کند و بعد از پنهان شدن محسوسات، آن صور در این قوه محفوظ می‌مانند.

ابن‌سینا در شفا می‌گوید خیال گاهی علاوه بر آنچه از حس ظاهر گرفته شده است، اشیای دیگر را- که از راه تفصیل و ترکیب نیروی مفکره به دست آورده- نیز نگهداری می‌کند.<sup>۵۷</sup>

### ۲-۲-۳- واهمه

قوه‌ای است که در آخر تجویف اوسط دماغ جای دارد و معانی جزئی نامحسوس را درمی‌یابد. ابن‌سینا در رساله‌ی علم‌النفس در تعریف واهمه می‌گوید:

قوه‌ی متوهمه مرتب است در آخر تجویف اوسط دماغ و معانی نامحسوس

دریابد و لکن نامحسوسات جزئی؛ چون معنای عداوت از عدو و معنای صداقت از

تصدیق و معنای تنفر که گوسفند اندر یابد از گرگ.<sup>۵۸</sup>

### ۲-۲-۴- متصرفه

این قوه را به نام متخیله و مفکره نیز خوانده‌اند؛ نیرویی است که در مقدم تجویف اوسط دماغ جای دارد و در صورت‌هایی که در خیال و معانی جزئی نامحسوس که در «ذاکره» است، تصرف می‌نماید و چگونگی تصرف آن؛ به هم آمیختن صورت‌ها و معانی به یکدیگر و جدا ساختن آن‌ها از یکدیگر است.







ابن‌سینا این‌جا قوهی متصرفه را فرمان‌بردار «وهم» معرفی کرده و می‌نویسد:

این نیرو می‌تواند صورت‌هایی را که از حس می‌گیرد و معانی‌ای را که وهم درمی‌یابد، به هم بیامیزد و از هم جدا سازد و باز هم می‌تواند صورت‌ها را به معانی آمیخته نماید و یا از هم پراکنده و جدا سازد؛ و این قوه را اگر عقل به کار برد، «مفکره» نام دارد و اگر وهم به کار برد، «متخیله» خوانند و سلطنت آن در قسمت نخستین از تجویف میانگین مغز است؛ و این قوه بی‌واسطه خدمت‌گزار وهم است و به میانجی وهم از عقل فرمان می‌برد.

۲-۲-۵- ذاکره

و آن نیرویی است که در تجویف آخر دماغ قرار گرفته و معانی جزئی نامحسوس را نگهداری می‌نماید و نسبت آن به قوهی وهم مانند نسبت قوهی خیال به حس مشترک است و نام دیگر آن «حافظه» است. ابن‌سینا در شفا در بیان قوهی حافظه می‌گوید:

دیگر قوهی حافظه است که ذاکره نیز نامیده می‌شود؛ و آن قوه‌ای است که در تجویف آخر دماغ جای دارد و آنچه را قوهی وهم از معانی نامحسوس در محسوسات جزئی در می‌یابد، در این قوه نگهداری می‌شود و نسبت قوهی حافظه به قوهی وهم، مانند نسبت قوهی خیال به حس مشترک است و نسبت حافظه به معانی، مثل نسبت خیال است به صور محسوس.<sup>۹۱</sup>

### ۳. نسبت عقل و نفس

چهارمین قوه، یعنی قوهی عاقله، به نظر کندی قوه‌ای است که صور اشیای مجرد از هیأت آن‌ها درک می‌کند. به عبارتی دیگر درک انواع و اجناس می‌کند و نه اشخاص. هم‌چنین مبادی معلومات را ادراک می‌کند؛ مانند درک این معنا که هر معلولی را علتی است و ایجاب و سلب در یک موضوع واحد در یک زمان واحد یافت نمی‌شود. نظر فارابی نیز در باب این قوه مانند نظر کندی است. به نظر فارابی نیز به وسیله‌ی این قوه، ادراک معقولات میسر شده و میان زشت و زیبا فرق گذارده می‌شود؛ نیز به یاری آن آدمی صناعات و علوم را فرا می‌گیرد. فارابی بعد از ارسطو در قوهی ناطقه‌ی نفس دو قوهی مختلف تشخیص داده است؛



یکی عقل نظری که انسان به وسیله‌ی آن حایز معرفت می‌شود و دیگری عقل عملی که انسان به وسیله‌ی آن حایز صناعات و حرفه‌ها می‌شود.<sup>۱۰</sup>

همین دو قوه در آرای ابن‌سینا نیز دیده می‌شود. به نظر او عقل انسان دارای دو جنبه است؛ نظری و عملی. عقل نظری یا قوه‌ی عالمه مبدأ دریافت است و از عالم بالا منفعل می‌شود. دریافت دو قسم است؛ نخست دریافتی که به عمل، تعلق و بستگی نداشته باشد؛ مانند علم به آسمان و زمین و... و این قوه مبنای حکمت نظری است؛ دوم دریافتی که به عمل بستگی دارد؛ مانند دریافت این‌که داد نیکوست و بیداد زشت است؛ این قوه مبنای حکمت عملی است.

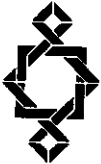
عقل عملی بر خلاف عقل نظری مبدأ فعل و مصدر فعل‌های گوناگون است و بدن در این جهان دارای تأثیراتی است؛ و چون انجام عمل در عقل عملی بدون دریافت تحقق نمی‌یابد، پس عقل عملی در تشخیص موارد لزوم عمل - که انجام آن حتمی است - ناچار از عقل نظری استمداد می‌طلبد و تکالیف خود را با ملاحظه‌ی مقدمه‌ای کلی به وسیله‌ی عقل نظری معین می‌کند. ابن‌سینا در رساله‌ی علم النفس می‌نویسد:

عقل عملی آن است که اخلاق از آن آید و استنباط صناعات کار او باشد؛ هرگه وی قاهر باشد مر قوت شهوت و غضب و دیگر قوت‌های بدنی را از وی اخلاق نیکو آید و هرگه که وی مقهور شود مر شهوت و غضب را از وی اخلاق بد آید.<sup>۱۱</sup>

کندی و فارابی پیش از آن‌که مراتب عقل را بیان کنند، اقسام دوگانه‌ی عالم و معلوم را تبیین می‌کنند؛ اما ابن‌سینا بحث مجزایی از آن نمی‌کند. به نظر می‌رسد در نظر او این مسأله امری بدیهی بوده و در ضمن بحث از مراتب عقل قابل استنباط خواهد بود.

نظریه‌ی کندی در باب معرفت هم‌سو است با دوگانه‌انگاری بین محسوس و معقول؛ کندی می‌گوید معارف ما یا حسی است یا عقلی؛ در نظر کندی محسوس در نفس همان حس است؛ هم‌چنین معقول و عقل هم یک چیز هستند.

به نظر او صورت بر دو قسم است:



۱- صورت هیولایی و آن صورتی است که واقع در ماده است. چنین صورتی صورت محسوس بالفعل است؛ اما علاوه بر این که در ماده است، در نفس ما نیز بالقوه وجود دارد؛ یعنی این قابلیت برای نفس هست که آن صورت در آن پدید آید و بعداً در ضمن عمل احساس بالفعل در نفس ظاهر شود. وجود این صورت در نفس همچون وجود مظلوف در یک ظرف نیست و نیز همچون یک شکل برای جسم نیست:

صورت در نفس مثل یک ظرف در مظلوف خود و نیز مثل یک شکل بر روی جسم ظاهر نمی‌شود؛ زیرا نفس جسم نیست و قابل تجزیه هم نیست؛ بلکه صورت در نفس است و نفس امر واحدی است و نه چیز دیگر و مغایرتی با صور محمول خود ندارد.<sup>۶۲</sup>

این صورت چون در نفس پدید آید، با خود نفس متحد می‌شود و مغایرتی در بین صورت محمول و نفسی که حامل آن است نمی‌ماند؛ زیرا که نفس تجزیه‌پذیر نیست تا بتوان قسمی از آن را غیر از قسم دیگر- که حامل این صورت‌ها شده است- دانست.

۲- صورت معقول- که به قول کندی ارسطو ادراک آن را به ادراک صور محسوس تمثیل می‌کند- صورتی است که هم فاقد ماده است و هم عاری از تصویری خیالی جزئی است.

این صورت نیز نخست بالقوه در نفس وجود دارد و سپس با استفاده و اکتساب آن از عقل اول به مقام فعلیت می‌رسد و چون بالفعل در نفس پدید آمد- چنان که در مورد صورت محسوس گفته شد- با نفس اتحاد می‌یابد؛ آن گاه این اتحاد در میان نفس و صورت معقول پدید می‌آید. اگر چه از جهت عقل چنین اتحادی در میان نیست؛ یعنی صورت معقولی که در نفس از قوه به فعلیت گراییده، با عقل- که حامل این صورت‌هاست، در حال فعلیت دایمه مطلقه‌ی آن‌هاست- اتحاد ندارد.<sup>۶۳</sup>

به نظر فارابی نیز عالم بر دو نوع است؛ در وهله‌ی اول عالم حس است و در وهله‌ی دوم عقل. معلوم نیز بر دو نوع است؛ در معرفت حسی صورت معلوم است و در معرفت عقلی معنا است. صورت معلوم مثل صورت انسان مقید است



به لواحق زمان و مکان؛ زمان معین، طول معین، رنگ معین، وضع معین و... اما معنا از هضه‌ی این لواحق تجرید شده است و به طبیعت خود معلوم؛ یعنی ماهیت آن محدود گردیده است.

معنایی که درک می‌کنم آن گاه که می‌گویم «انسان»، بر هر انسانی اطلاق می‌شود؛ در هر زمانی باشد یا مکان و... اما صورت، صورت جسمی است که تحت حواس قرار گرفته است؛ اما این معنای مجرد از کجا می‌آید و چه کسی آن را درک می‌کند؟

این‌جاست که فارابی دو نوع عقل را تمیز می‌دهد؛ عقل عملی و عقل نظری. عقل عملی جزئیات را می‌داند؛ این مداد را یا این کار را، زشت را از زیبا تشخیص می‌دهد و خیر را از شر؛ می‌فهمد که مثلاً قلم مفید است و قتل ضرر دارد؛ اما عقل نظری کلیات را درک می‌کند؛ می‌فهمد که قلم چیست و قتل چیست و درست و غلط را تشخیص می‌دهد.<sup>۱۴</sup>

### ۳-۱- مراتب عقل

چنان‌که قبلاً گفته شد، عقل یا ناطقه، قوه‌ای از قوای نفس است؛ و اینک به مراتب عقل نظری می‌پردازیم؛ عقل به نظر فارابی و کندی دارای چهار مرتبه است و به نظر ابن‌سینا پنج مرتبه دارد.

اولین مرتبه‌ی عقل به نظر کندی، «عقل بالفعل دائماً» نام دارد؛ «العقل الذی هو بالفعل دائماً و هو عله جمیع العقول و المعقولات»؛ این عقل در نظر کندی همان عقل اولی است که غیر مخلوق است.

این عقل پیوسته بالفعل است و اوست که نفس را از مرحله‌ی بالقوه خارج می‌کند و فعلیت می‌بخشد.

اگر چیزی بالقوه باشد، ذاتاً قادر نیست که خود را به فعلیت برساند؛ عقلی که پیوسته بالفعل است و مخرج نفس است از قوه به فعل تا بالفعل عاقل شود- پس از آن که بالقوه عاقل بوده است- با عاقل خود یک چیز واحد نیست؛ زیرا اگر آن را چنین توانایی می‌بود- چون ذات آن پیوسته با آن است- مدام خود را در حال فعلیت نگاه می‌داشت؛ پس آنچه بالقوه چیزی است، باید به وسیله‌ی شیء دیگری- که بالفعل همان چیز است- به فعلیت برسد.





هر چه به ذات خود چیزی افاضه کند، همانا، مستفید بالقوه و نه بالفعل، آن چیز را داشته است و هر آن چه بالقوه از آن شی‌ای باشد، به خودی خود به فعلیت نمی‌رسد؛ زیرا اگر خود به خود به فعلیت می‌رسید، همواره بالفعل می‌بود؛ زیرا مادامی که موجود است؛ همواره ذات خود را داشته است.<sup>۶۵</sup>

به نظر می‌رسد این مرتبه از نفس در نزد کندی مطابق باشد با مرتبه‌ی عقل فعال در نظر ابن‌سینا و فارابی که مخرج نفس انسانی است از قوه به فعل و آخرین مرتبه‌ی عقل می‌باشد. در مقابل، اولین مرتبه‌ی عقل به نظر ابن‌سینا و فارابی یکی بوده و عقل هیولانی نام دارد.

تعریف فارابی در این مورد چنین است:

عقل هیولانی عبارت است از نفس یا جزئی از نفس یا قوه‌ای از قوای نفس یا چیزی که ذات آن مستعد این است که ماهیات و صور همه‌ی موجودات را از مواد آن‌ها انتزاع کند تا آن صور را به عنوان صورت آن مواد در نظر بگیرد.<sup>۶۶</sup>

فارابی در جایی دیگر می‌گوید عقل که در مراحل نخست به طور طبیعی در انسان پیدا می‌شود، هیأتی است در ماده‌ای که برای قبول تصاویر معقولات آماده است.<sup>۶۷</sup> این هیأت بالقوه، عقل بالفعل است<sup>۶۸</sup> و در مرحله‌ی قبل هیولانی نام دارد. چنانچه دیده می‌شود، فارابی در تبیین و توجیه این عقل رأی ثابتی ابراز نمی‌دارد؛ گاه می‌گوید که نفس است و گاه جزئی از نفس و گاه قوه و گاه هیأت و زمانی جوهری بسیط که جسم نیست؛ اما عقل هیولانی به نظر ابن‌سینا عبارت است از مرحله‌ای از نفس که هنوز هیچ نقشی در آن مرتسم نگشته؛ ولی استعداد پذیرفتن هر معقولی را دارد و در حقیقت می‌توان گفت عقل هیولانی استعداد دریافت معقولات نخستین است و از این جهت آن را هیولانی می‌گویند که به هیولای نخستین - که به ذات خود دارای هیچ صورتی نیست و برای هر صورتی موضوعی محسوب می‌شود - تشبیه شده است و مانند استعداد کودک به نویسندگی است.

بنابراین اجمالاً می‌توان گفت نخستین مرتبه‌ی عقل به نظر فارابی و ابن‌سینا قوه و استعدادی است که قابلیت به فعلیت رسیدن را به واسطه‌ی امر دیگری داراست؛ اما به نظر کندی فعلیتی است که مخرج قوه‌ی نفس است به سوی فعلیت



در عالم شدن و قاعدتا خارج از خود نفس انسان می‌باشد؛ به خلاف عقل هیولانی که قوه‌ای یا جزیی از نفس است.

مرتبه‌ی دوم عقل را کندی چنین معرفی می‌کند: «العقل الذی بالقوه و هو للنفس» این عقل بالقوه متعلق به نفس انسان است؛ یعنی مادامی که نفس بالفعل صورت معقولی را تصور و تعقل نکرده‌است و فقط قوه‌ی آن را دارد، در این مرحله قائم است.

این مرتبه‌ی نفس از نظر کندی با مرتبه‌ی عقل هیولانی فارابی و ابن‌سینا مطابقت دارد.

فارابی در این مرتبه از عقل بالفعل نام می‌برد که ابن‌سینا آن را بالملکه نامیده است. تبیین فارابی از آن این است که زمانی که معقولات در عقل فعلیت یافتند، اولاً ملکه می‌شوند و عقل نسبت به آن معقولات، عقل بالفعل می‌شود؛ ولی نسبت به معقولاتی که هنوز مورد تعقل قرار نگرفته، عقل همچنان بالقوه بر جای می‌ماند. زمانی که این معقولات باقی‌مانده مورد تعقل قرار گرفت، عقل نسبت به آن‌ها عقل بالفعل می‌شود. وی می‌گوید:

چون معقولات انتزاع شده در عقل حاصل شوند، این معقولات بالفعل می‌شوند و حال آن‌که قبل از انتزاع از مواد بالقوه بودند. این معقولات چون منتزع شوند، معقولات بالفعل گردند؛ زیرا برای آن ذات به منزله‌ی صورت در می‌آیند و آن ذات عقل بالفعل می‌گردد برای آنچه بالفعل در شمار معقولات است؛ پس معقولات بالفعل و عقل بالفعل یک چیزند. وقتی می‌گوییم عقل تعقل می‌کند، پس عاقل است، چیزی جز آن نیست که معقولات برای عقل صورت می‌شوند و عقل خود بعینه همان صور است؛ بنابراین معنای عاقل و عقل بالفعل و معقول بالفعل یکی است.<sup>۱۱</sup>

ابن‌سینا در باب عقل بالملکه می‌گوید: و آن در وقتی است که از مرتبه‌ی عقل هیولانی گذشته و از قابلیت و استعداد محض بیرون آمده‌باشد و با دریافت معقولات نخستین، آماده است که معقولات دوم را از راه فکر یا حدس تحصیل نماید؛ مانند استعداد امّی برای نویسندگی. این مرتبه از نفس ناطقه را عقل بالملکه گویند؛ به این جهت که معقولات نخستین حاصل گشته و استعداد انتقال از آن‌ها به



معقولات دوم در نفس، ملکه شده است. پیداست که این مرتبه تمام مراحل را که انسان در صدد فراگرفتن علوم است در بر دارد.

چنان‌که دیده می‌شود، اختلاف ابن‌سینا و فارابی در این مرتبه تنها در تسمیه‌ی این عقل است. هرچند در مواردی این اختلاف نیز مرتفع است؛ زیرا فارابی در برخی موارد این عقل بالفعل را عقل بالملکه<sup>۷۱</sup> نامیده و در برخی موارد دیگر عقل المنفعل الحاصل بالفعل و عقل المنفعل الكامل<sup>۷۲</sup>. این اختلاف بر حسب این است که گاهی این عقل را به عقل بالقوه - که منفصل محض است - اعتبار می‌کند و آن را بالفعل یا منفعلی - که کمال یافته و به فعلیت رسیده است - می‌نامد و گاهی این عقل را - که عقل انسانی است - در مقابل عقل فعال - که عقل مفارق خارجی است - قرار می‌دهد و از این جهت آن را مطلق عقل منفعل می‌نامند. این عقل صورت عقل بالقوه و ماده‌ی عقل مستفاد است.<sup>۷۳</sup>

مرتبه‌ی سوم عقل در نظر کندی این است: «العقل الذی خرج فی النفس من القوه الی الفعل» به نظر می‌رسد این مرتبه از عقل در نظر کندی، با مرتبه‌ی عقل بالملکه در نزد فارابی و ابن‌سینا تطبیق کند. وی در باره‌ی این مرتبه می‌گوید: عقلی است که در خود نفس از حال قوه خارج شده و فعلیت یافته است؛ یعنی صور معقول از طرف او اکتساب شده و در درون نفس به مقام فعلیت رسیده و آن صورت‌ها اینک در اختیار اوست و آماده است که هر زمان بخواهد، یکی از آن‌ها را به درآورد و به کار اندازد و به موجودی غیر از خود اظهار دارد. این عقل مشهور است به «قنیه للنفس» یعنی اکتساب شده برای نفس؛

و سومی آن است که نفس بالفعل آن را داراست و آن را کسب کرده است و برایش موجود شده است؛ هرگاه نفس بخواهد، آن را به کار می‌گیرد از خود برای وجود چیزهای دیگری غیر از خودش؛ مانند کتابت برای کاتب که یک امر کمی ممکن است که آن را کسب کرده و در نفسش تثبیت شده است و هر گاه کاتب اراده کند، آن را به کار می‌گیرد.<sup>۷۳</sup>

مرتبه‌ی سوم عقل در نظر فارابی عقل مستفاد است. عقل مستفاد عقل بالفعلی است که معقولات مجرده را تعقل می‌کند و به درک صورت‌های مفارقه توانا شده است. فرق بین معقولات مجربه و صور مفارقه این است که نخستین



آن‌ها ذاتاً در ماده وجود داشته و از آن انتزاع شده است؛ ولی دومی همواره مفارق از ماده موجود بوده و ماهیتاً هیچ‌گاه در ماده حضور نداشته است؛ مانند عقول سماوی.

عقل بالفعل به درجه‌ی عقل مستفاد نمی‌رسد؛ مگر وقتی که همه‌ی معقولات یا بیشتر آن‌ها برای او به صورت معقول بالفعل حاصل شود و در این حال میان او و عقل فعال چیز دیگری نباشد.<sup>۷۴</sup>

عقل در این مرحله قادر به ادراک صور معقول مفارق از ماده نیز می‌شود. چنین عقلی را عقل مستفاد می‌نامیم. این قسم از معقولات، صوری است که همواره در فعلیت بوده و هرگز ماده‌ای نداشته و به همین سبب نیاز ندارد از ماده انتزاع شود یا از قوه به فعل درآید. بلکه عقل - همان‌طور که ذات خود را بعد از قبول معقول و حصول فعلیت تامه درمی‌یافت - بدین معقولات نیز در حال مفارقت و فعلیت برمی‌خورد و وجود آن‌ها بعد از این‌که معقول شد، عین وجودی است که قبل از معقولیت داشت. عقل بالفعل بعد از این‌که نسبت به همه‌ی معقولات مخالط با انتزاع آن‌ها از ماده‌ی خود علم بالفعل حاصل کرد و با علم به آن‌ها به ذات خود نیز عالم شد و آن‌گاه توانست این معقولات مفارق را نیز - که به سبب فقدان ماده مستغنی از انتزاع است - دریابد، به مرحله‌ی عقل مستفاد می‌رسد.<sup>۷۵</sup>

لذا به نظر فارابی عقل مستفاد آخرین مرتبه از عقل و نفس انسانی و کامل‌ترین آن‌هاست که مافوق آن عقل مفارق سماوی، یعنی عقل فعال، قرار دارد و عقل مستفاد به سبب اتصال بدان از آن مستفیض می‌شود. قبلاً اشاره شد مراتب عقل در نظر ابن‌سینا پنج مرحله است. در نظر او نیز عقل مستفاد آخرین مرتبه‌ی نفس ناطقه است؛ اما تفاوت نظر او با فارابی در این است که او مرتبه‌ی دیگری نیز ما بین عقل بالملکه - که نزد فارابی بالفعل نام دارد - و عقل مستفاد برای نفس قایل است و آن را عقل بالفعل می‌نامد. این مرتبه از عقل که بعد از عقل بالملکه است، زمانی است که عقل به کمک معقولات اول و بدیهی، معقولات دوم را - که اکتسابی هستند - به دست آورده و آن معلومات در نفس انسان ذخیره شده و او خود آگاه است و می‌داند که آن‌ها را دریافته و هر وقت که بخواهد، می‌تواند آن‌ها را در ذهن خود حاضر کند و به مطالعه‌ی آن‌ها بپردازد. این مرتبه از عقل نظری را از آن جهت عقل بالفعل می‌نامند که معقولات دوم بالفعل در آن موجود است و حاجتی





به اکتساب جدید آن‌ها نیست. این مرحله همان کمال قوه است و در واقع می‌توان گفت عقل بالفعل استعداد حاضرکردن معقولات دوم است و پس از حصول معقولات دوم- مانند شخصی که می‌تواند بنویسد و نویسندگی او کامل شده است- می‌باشد و هر وقت بخواهد، آن را انجام خواهد داد.

ابن‌سینا عقل مستفاد را که- آخرین مرتبه‌ی نفس است- پس از این مرحله قرار داده و می‌گوید: پس از این مرحله عقل مستفاد قرار دارد و از مراحل قوه گذشته است و خود کمال و حصول معقولات دوم است و آن هنگامی است که نفس به مشاهده‌ی معقولات دوم می‌پردازد و می‌داند بالفعل آن‌ها را دریافته است. عقل نظری در این مرتبه «عقل مطلق» می‌شود؛ چنان‌که در مرتبه‌ی نخستین «قوه‌ی مطلق» است. علت این‌که نفس را عقل مستفاد می‌گویند، آن است که نفس در این مرحله، علوم را از عقل دیگری- که بیرون از نفس انسانی است و عقل فعال نامیده می‌شود- کسب می‌کند و به یاری عقل فعال است که نفس آدمی می‌تواند مراتب چهارگانه‌ی فوق را ببیند و به مرحله‌ی کمال برسد.<sup>۷۱</sup>

اما آخرین مرتبه‌ی نفس انسانی را کندی چنین می‌نامد: «العقل الذی نسیمیه الثانی»؛ این عقل- که مرتبه‌ی چهارم عقل و سومین مرتبه‌ی عقل انسانی است- عقلی است که به کار می‌افتد و فعل آن از نفس به ظهور می‌رسد و برای دیگران نیز بالفعل وجود دارد.

فرق آن با مرحله‌ی قبل در نظر کندی این است که در آن‌جا صور معقول از پیش به‌دست آمده و بر جای خود ثابت و ساکن مانده و در این‌جا آن صور تحصیل‌شده، بالفعل ظهور می‌یابد یا در ابتدای اکتساب خویش است؛ به هر حال وجه تمیز این مرحله فعالیت نفس است.

اما چهارمین آن‌ها عقل ظاهر از نفس است؛ هرگاه نفس آن را خارج کند از قوه به فعل برای غیر خودش بالفعل موجود می‌شود؛ لذا تفاوت بین عقل سوم و چهارم در این است که سومی مکتسب نفس است که زمان اکتساب آن گذشته است و این کار نفس است که هرگاه بخواهد آن را خارج می‌کند (بالفعل می‌سازد) ولی عقل چهارم اول کسب می‌شود در یک زمان خاص و در وقت دیگری ظاهر می‌شود و آن وقتی است که نفس آن را به کار می‌گیرد.<sup>۷۲</sup>



آخرین مرتبه‌ی عقل به نظر فارابی و ابن‌سینا و اولین مرتبه به نظر کندی عقل فعال است که از عقول مفارق قدسی یا سماوی و مخرج نفس انسانی است از قوه به فعل، به تدریج از مرتبه‌ی عقل هیولانی تا عقل مستفاد.

فارابی عقل فعال را روح‌الامین یا روح القدس تعبیر می‌کند و آن را آخرین مرتبه‌ی عقول مفارق سماوی می‌داند. عقل فعال نه در ماده بوده و نه در ماده خواهد بود؛ این عقل همیشه بالفعل است.<sup>۷۸</sup>

قوه‌ی ناطقه- که موجب انسانیت انسان است- به ذات خود عقل بالفعل نیست؛<sup>۷۹</sup> هم‌چنین معقولات بالقوه- یعنی آن‌ها که قائم به ماده و واقع در اشیای جسمانی است- خود به خود نمی‌تواند معقول بالفعل گردد؛ بلکه این هر دو- یعنی عقل بالقوه‌ای که در انسان است و معقولات بالقوه‌ای که در اجسام جای دارد- محتاج این است که شیء دیگری آن‌ها را از قوه به فعل در آورد<sup>۸۰</sup> و این شیء- که عمل واحدی با دو جنبه‌ی مختلف انجام می‌دهد؛ یعنی هم معقولات بالقوه را فعلیت می‌دهد و هم با حصول چنین معقولاتی در قوه‌ی ناطقه‌ی انسان، این قوه را به فعلیت می‌رساند- عقل فعال نام دارد.<sup>۸۱</sup>

عقل فعال نیز نفوس ناطقه را بعد از وصول به حد کمال فعلیت و مفارقت در رتبه‌ی خود شامل می‌شود.<sup>۸۲</sup>

عقل فعال دارای صور همه‌ی موجودات و اشیا است؛ «و صور همه‌ی موجودات در آن بوده و خواهد بود ... و اما صوری که در مواد هستند ...، صوری متنوعند»<sup>۸۳</sup>

عمل عقل فعال عنایتی است که به حیوان ناطق می‌شود و قصد او از این عنایت این است که وی را به بالاترین مراتب کمال برساند و سعادت قصوی را برای او تحصیل نماید؛ «کار عقل فعال توجه به حیوان و طلب وصول و رسیدن به مراتب دور کمالی است که بر انسان است تا به آن برسد و آن سعادت قصوی است»<sup>۸۴</sup>

این سعادت به حصول مفارقت از ماده به حد امکان و تحصیل صور معقوله و وصول به مرحله‌ی عقل مستفاد است؛ پس بالجمله کار عقل فعال این است که انسان را به مرحله‌ی عقل مستفاد برساند؛ بنابراین باید گفت سبب





افاضه‌ی صور از عقل فعال به مواد این جهان نیز ایصال انسان است به مرحله‌ای از سعادت و کمال او.

در این مرحله انسان می‌تواند با عقل فعال اتصال و اتحاد پذیرد و صور معقول را مستقیماً و بدون احتیاج به طی مراحل انتزاع از عقل فعال به دست آورد. این مرحله، یعنی حلول عقل فعال در انسان، عالی‌ترین مراحلی است که در زندگانی این جهان می‌توان بدان رسید.<sup>۸۵</sup>

ابن‌سینا در اثبات وجود عقل فعال از حالت نفسانی «ذهول» مدد می‌گیرد و می‌گوید:

ذهول آن است که صورت معقول به کلی از نفس انسانی زایل نشده و در هر وقت وجودش در نفس ممکن باشد، موجود می‌شود و نفس در این حالت برای تحصیل آن صورت احتیاج به ادراک جدید و کسب تازه‌ای ندارد؛ بنابراین در حالت ذهول صورت معقول به کلی از نفس زایل نمی‌شود و این گونه نیست که برای آن اصلاً وجود و تحقق در نفس نباشد؛ زیرا با این فرض میان حالت ذهول و حالت نسیان فرقی نخواهد بود. همچنین ممکن نیست که صورت معقول در حالت ذهول در نفس آدمی مرتسم و منتقش باشد؛ زیرا- علاوه بر آن‌که بنابراین فرض میان حالت ذهول و حالت ادراک امتیازی نخواهد بود- لازم می‌آید که تمام صور معقول در نفس انسانی بالفعل موجود باشد؛ با این‌که کیفیت حصول آن‌ها در نفس- چنان‌که در مراتب عقل گفته شد- بالقوه است نه بالفعل.

حاصل این‌که صور معقولات در حالت ذهول از نفس انسانی زایل شده و در خارج از آن در قوه‌ای که بنا بر مقدمه‌ی اول نمی‌تواند جسم و جسمانی باشد، جملگی بالفعل در آن متحقق است و آن قوه- که حافظ تمام صور معقول برای مراتب چهارگانه‌ی عقل نظری است- «عقل فعال» نام دارد.<sup>۸۶</sup>

در پایان شایان ذکر است که این تفسیر از عقل فعال را- که دال بر مفارق‌بودن آن از نفس انسانی است- در طول تاریخ فلسفه، اسکندر افرودیسی شارح ارسطو مطرح کرده و آن را «خدا» دانسته است؛ اما گروه دیگری- که در رأس آن‌ها تامس‌پیوس و توماس آکوینی قرار دارند- بر این شدند که این عقل قوه‌ای از قوای نفس است و این تفسیری است که دیوید راس دانشمند معاصر نیز آن را پذیرفته است.<sup>۸۷</sup>



پی‌نوشت‌ها:

۱. میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، انتشارات مرکز، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۰۶.
۲. محمد محمد عویضه، الکندی، رساله فی العقل، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳، ص ۸۵.
۳. همان، ص ۲.
۴. همان، ص ۸۹.
۵. سید مصطفی محقق داماد، علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی، ص ۶-۷.
۶. ابن‌سینا، رساله‌ی نفس، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱، ص ۹.
۷. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیہات، قم، نشر البلاغه، چاپ اول، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۱.
۸. همان، ص ۲۸۶-۲۹۱.
۹. همان، ص ۲۹۹.
۱۰. همان.
۱۱. همان.
۱۲. سید مصطفی محقق داماد، همان، ص ۶-۷.
۱۳. همان، ص ۴-۵.
۱۴. میان محمد شریف، همان، ج ۲، ص ۶۰۶.
۱۵. سید مصطفی محقق داماد، همان، ص ۶-۷.
۱۶. ابن‌سینا، کتاب النفس، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰، ص ۹۱.
۱۷. ابن‌سینا، التعليقات، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه‌ی علمیه‌ی قم، چاپ چهارم، ۱۳۷۹، ص ۱۷۶.
۱۸. ابن‌سینا، دانش‌نامه‌ی علایی، تهران، انتشارات دهخدا، ۱۳۵۳، ص ۱۲۲-۱۲۳.
۱۹. سید مصطفی محقق داماد، همان، ص ۴-۵.
۲۰. همان، ص ۶-۷.
۲۱. همان.
۲۲. ابن‌سینا، دانش‌نامه‌ی علایی، ص ۱۲۲-۱۲۳.





۲۳. ملا هادی سبزواری، شرح المنظومه، با تعلیقه‌ی آیة‌الله حسن زاده آملی، نشر ناب، ۱۴۱۶ ق، چاپ اول، ص ۲۰۸.
۲۴. ابن‌سینا، کتاب النفس، ص ۲۰۲-۲۰۷.
۲۵. محمد محمد عویضه، همان، ص ۸۹.
۲۶. میان محمد شریف، همان، ص ۶۰۶.
۲۷. محمد محمد عویضه، همان، رساله فی العقل، ص ۲.
۲۸. همان.
۲۹. همان.
۳۰. همان، ص ۹۳.
۳۱. سید مصطفی محقق داماد، همان، ص ۴-۵.
۳۲. ابن‌سینا، کتاب النفس، ص ۶.
۳۳. همان، ص ۱۲.
۳۴. همان، ص ۲۲۴.
۳۵. ابن‌سینا، التعليقات، ص ۸۰.
۳۶. همان، ص ۸۲.
۳۷. همان، ص ۱۰۷.
۳۸. محمد محمد عویضه، همان، رساله فی العقل، ص ۲.
۳۹. یوحنا قمیر، فلاسفه العرب، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶، ص ۲۲-۲۵.
۴۰. ابن‌سینا، کتاب النفس، ص ۳۳. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۴۱. ابن‌سینا، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳، ص ۳۲۰. رتال جامع علوم انسانی
۴۲. ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، تهران، انتشارات موسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳، ص ۹۲.
۴۳. ابن‌سینا، کتاب النفس، ص ۴۷.
۴۴. همان، ص ۳۳.
۴۵. همان.
۴۶. همان.
۴۷. همان، ص ۳۴.





۴۸. همان.
۴۹. ابن سینا، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، ص ۳۲۲.
۵۰. ابن سینا، دانشنامه‌ی علایی، ص ۸۶.
۵۱. ابن سینا، کتاب النفس، ص ۹۲.
۵۲. محمد تقی فعالی، ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۱۳۷۶، چاپ اول، ص ۲۹۹.
۵۳. ابن سینا، کتاب النفس، ص ۸۱.
۵۴. همان، ص ۱۲۲-۱۳۳.
۵۵. ابن سینا، دانشنامه‌ی علایی، ص ۹۱.
۵۶. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، نمط سوم، فصل ۹.
۵۷. ابن سینا، الشفا، الالهيات، قم، انتشارات بيدار، ج ۱، ص ۳۳۴.
۵۸. ابن سینا، رساله‌ی روان‌شناسی، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳، ص ۱۰-۱۲.
۵۹. ابن سینا، الشفا، الالهيات، ج ۱، ص ۲۹۱.
۶۰. سید مصطفی محقق داماد، همان، ص ۳۰.
۶۱. ابن سینا، رساله‌ی روان‌شناسی، ترجمه اکبر داناسرشت، ص ۱۰.
۶۲. محمد محمد عویضه، همان، رساله فی العقل، ص ۲.
۶۳. همان، ص ۳؛ علیمراد داوودی، عقل در حکمت مشاء، تهران، انتشارات دهخدا، ۱۳۴۲، ص ۲۲۶.
۶۴. یوحنا قمیر، همان، ص ۲۵.
۶۵. محمد محمد عویضه، همان، رساله فی العقل، ص ۲.
۶۶. یوحنا قمیر، همان؛ فارابی، رساله معانی العقل.
۶۷. فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶، ص ۶۲.
۶۸. همان، ص ۸۴.
۶۹. فارابی، السياسات المدنيه، تعلیقه‌ی فوزی متری نجار، تهران، الزهراء، ۱۴۰۸، ص ۴۹-۵۰.
۷۰. فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۶۲.
۷۱. همان، ص ۸۴-۸۵.





۷۲. یوحنا قمیر، همان؛ فارابی، رساله معانی العقل.
۷۳. محمد محمد عویضه، همان، رساله فی العقل، ص ۲.
۷۴. سید مصطفی محقق داماد، همان، ص ۳۲۰؛ فارابی، السياسات المدنیه، ص ۲.
۷۵. فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۸۴.
۷۶. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، نمط سوم، فصل ۱۳.
۷۷. محمد محمد عویضه، همان، رساله فی العقل، ص ۲.
۷۸. سید مصطفی محقق داماد، همان، ص ۳۲.
۷۹. فارابی، السياسات المدنیه، ص ۶.
۸۰. فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۶۲-۶۳.
۸۱. فارابی، السياسات المدنیه، ص ۶.
۸۲. همان، ص ۳.
۸۳. یوحنا قمیر، همان؛ فارابی، رساله معانی العقل.
۸۴. فارابی، السياسات المدنیه، ص ۸۳.
۸۵. علیمراد داوودی، همان، ص ۲۵۶.
۸۶. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، نمط سوم، فصل ۱۳.
۸۷. ماجد فخری، قاده الفكر، ارسطا طالیس، ص ۶۹-۷۲.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی





پښتونستان کالچرل اکیډمی  
پرتال جامع علوم انسانی