

انسان شناسی از دیدگاه ابن سینا

معصومه الوندیان^۱
علی اله بداشتی^۲

چکیده

تفکر انسان قدمتی به درازای حیات بشر دارد. یکی از مسایل اصلی انسان از همان آغاز، پرسش از خود و شرایط پیرامونی بوده است. حکما و متکلمان دینی در دوره‌های گوناگون، از اقصی نقاط دنیا، در مورد ابعاد مختلف انسان، نظریه‌پردازی‌های بسیاری نموده‌اند. از این میان می‌توان ابن سینا را نام برد که آرای فلسفی او تاثیر بسزایی در اندیشمندان دیگر داشته است.

این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، با مطالعه عمده مباحث شیخ الرئیس در علم - النفس، در کتب فلسفی‌اش همچون شفا، نجات و اشارات و تنبیهات در مراتب انسان - شناسی، به تبیین و بررسی اندیشه‌های او در باب انسان پرداخته و انسان‌شناسی را در دو مرتبه و دو مرحله بررسی می‌کند: مرحله اول، فلسفی و نظری محض است که در آن به انسان و ابعاد وجودی او، با دیدگاهی عقلی و فلسفی نگریسته می‌شود؛ مرحله دوم که نقطه اوج انسان‌شناسی اوست، مرحله اشراقی و شهودی است. او در رسائل عرفانی خود همچون رساله حی ابن یقظان، رساله الطیر و سلامان و ابدال، و در نمط‌های آخر اشارات و تنبیهات و خطوطی از کتاب مباحثات و کتاب شفا، با نگرشی اشراقی و عرفانی، به بحث از انسان پرداخته است.

واژگان کلیدی

انسان‌شناسی، عقل، نفس، ابن سینا.

۱. دانش آموخته دکتری تخصصی فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول).
Email: m.alvandiann@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.
Email: Alibedashti@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۱۲ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۰۹/۰۹

طرح مسأله

انسان‌شناسی ابن سینا را می‌بایست در ذیل مباحثی چون نفس‌شناسی، نظریه معرفت، ادراک و سلسله مراتب عقول مورد بررسی قرار داد. او در تعریف نفس می‌نویسد: «اجسام در معنی جسمیت مشترکند، ولیکن در افعال با یکدیگر اختلاف دارند. این اختلاف به سبب جسمیت آنها نیست، بلکه در اموری است که زائد بر معنی جسمیت است؛ مثلاً نبات تغذیه و نمو و تولید مثل می‌کند، حیوان علاوه بر این افعال، احساس و حرکت ارادی و ادراک جزئیات دارد، و انسان به تفکر عقلی و ادراک کلی ممتاز است.» (ابن سینا، ۱۳۹۲:۳۰)

جسم به ذات خود مصدر این معانی زاید نیست و قائل به مبادی دیگری غیر از جسمیت جسم برای آنهاست، و مراتب این مبادی را، بر حسب تعدد مراتب آن افعال، متعدد باید شمرد. بدین ترتیب بعد از طبیعت که مبدأ حرکات طبیعی اجسام است و همچنین مبدأ تحصیل صور برای ترکیبات جسمانی، مبادی غیر جسمانی به ترتیب معین قرار می‌گیرد.

«در مرتبه اولی از این مبادی مبدئی است که افعال صادره از آن مانند افعال طبیعت، دارای جنبه تسخیری است، منتهی از حیث جهت و نوع دارای کثرت است و از آن پس مبدئی است که افعال صادره از آن به قصد و اختیار و از حیث جهت و نوع، دارای کثرت و اختلاف است؛ و سرانجام مبدئی است که افعال صادره از آن به قصد و اختیار و در جهت واحده است.

اختلاف و ترتیب اجسام از حیث این مبادی به سبب اختلاف و ترتیب آنها، در اعتدالی است که ترکیب مزاجی آنها را حاصل است، یعنی هر جسمی که ترکیب آن از عناصر، از اعتدال دورتر باشد، در مراحل پائین تر و هر چه به اعتدال نزدیک تر باشد، جزء مراتب بالاتر است. هر کدام از این مبادی سه گانه بعد از طبیعت جسمانی، بر حسب ترتیب مراتب خود قرار دارد، و افعال صادره از آن، چنان نیست که هم دارای یک جهت و هم فاقد اراده باشد، نفس نامیده می‌شود.» (داوودی، ۱۳۸۷: ۲۶۵ و ۲۶۴)

باید گفت که این تعریف از حیث جوهر نفس نیست، بلکه از حیث اضافه نفس به

افعال آن است. «کلمه نفس را برای دلالت بر ماهیت نفس، وضع نکرده‌اند و برای دلالت بر اینکه نفس، مبدأ تحریک و ادراک یا افعال دیگری از این قبیل است، آورده‌اند.» (همان: ۲۶۵).

ابن سینا در کتاب «الشفا» در تعریف نفس می‌گوید: «هی کمالاً اولاً لجسم طبیعی آلی لَهْ یَفْعَلُ افعالَ الحیاة» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۱۱) کمال به منزله جنس و سایر مفردات، قیود و خصوصیات‌اند که امور مشترک را از تعریف خارج می‌کنند. نفس جوهری کمالی است، لیکن این جوهر، جسم و صورت یا همانند صورت نیست، بلکه کمال است. نفس جسم نیست، چون اگر نفس جسم باشد باید هر جسمی بتواند مبدأ آثار باشد. نفس صورت نیست، زیرا صورت، تنها منطبع و حال در ماده را شامل می‌شود، در حالی که کمال، شیء منطبع در ماده و کمال بیرون از ماده را نیز شامل می‌شود.

«اطلاق اسم نفس بر نفس، از جهت جوهر بودن آن نیست، بلکه به دلیل تعلق و تدبیری است که نسبت به بدن دارد، و از همین جهت که تعلق به بدن دارد، تعریف شده است.» (ذبیحی، ۱۳۹۲: ۲۶۸ و ۲۶۷).

با قید «اول»، کمالاتی که اول نیستند خارج می‌شود؛ نفس کمال اول است، یعنی کمالی که منوع و متمم شیء است. ماده قبل از پذیرش نفس، تنها قابلیت است و بعد از پذیرش نفس، نوع می‌شود. قید «لجسم»، برای بیان مصداق شیء است. کمال همواره برای شیء است و مصداق شیء در اینجا جسم است. قید «طبیعی»، جسم صناعی را خارج کرده و قید «آلی»، جسم طبیعی بدون آلت، همانند آتش را خارج می‌کند. نفس کمال، برای جسم طبیعی است که با ابزار، دارای آثار است و این چنین جسم طبیعی که با ابزار دارای اثر است، اثر آن این است که افعال حیات را انجام می‌دهد. بنابراین نفس کمال اول برای جسم طبیعی دارای آلت است که افعال حیات را انجام می‌دهد.

فصل سوم از مقاله اول نفس شفا، دیدگاه ابن سینا را درباره ماهیت نفس بیان می‌کند، و پیش از این گفته شد که نفس جسم نیست. اکنون ثابت می‌کند که «نفس وابسته به جسم هم نیست، در نتیجه نفس جوهر است، و جوهر، جسمی یا جسمانی نیست. جسم نبودن نفس در نفوس انسانی، از راه اینکه انسان دارای تعقل است و تعقل با وابسته بودن نفس

سازگاری ندارد، ثابت می‌شود؛ نفوس به‌طور مطلق، خواه انسانی، حیوانی یا نباتی جوهرند.» (ذبیحی، ۱۳۹۲: ۲۶۹)

اما کمال خود بر دو نوع است: کمال اول و کمال دوم.

کمال اول آن است که نوع را به فعلیت می‌رساند و نوعش می‌کند، مثل شکل برای شمشیر. کمال دوم چیزی است از افعال و انفعال‌های آن، که به دنبال تمامیت نوع می‌آید، مانند بریدن برای شمشیر، تمییز دادن، فکر کردن، احساس و حرکت برای انسان، زیرا ناچار این کمالات از آن نوعند ولی کمالات اولی نیستند؛ بالفعل شدن نوع نیز نیازمند به حصول فعلی این اشیاء برای وی نیست.» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۴۹)

جسم خاص، همان جسم طبیعی است که می‌تواند ابزار و آلت افعال نفس باشد، چون نفس در کارهای حیاتی یعنی تغذیه و نمو، نیازمند است و جسم صناعی از این تعریف خارج است. پس نفس را اینگونه تعریف کرده‌اند:

«نفس کمال اول، جسم طبیعی آلی است که می‌تواند افعال حیاتی را انجام دهد.»

(همان)

حیات به این دو معناست:

معنای اول در نوع مبدأیی موجود است که این افعال از آن صادر می‌شود. در معنای دوم، جسم طوری است که بتواند این افعال از آن صادر شود.

ابن سینا روح را آلتی برای نفس می‌داند، که در سه نقطه بدن است:

«۱- روح بخاری در مغز انسان، که تدبیر قوای انسانی را بر عهده دارد.

۲- روح حیوانی در قلب انسان، که محل قوای حیوانی است.

۳- روح نباتی که محل قوای نباتی و رشد است و محل آن در کبد است. پس نفس

با ابزار روح، در امورات جسم تدبیر می‌کند.» (همان: ۵۸)

اثبات نفس

از نظر شیخ الرئیس، وجود نفس امری بدیهی است که نیاز به استدلال ندارد، زیرا هر انسانی با توجه به خود، به وجود حقیقی به نام نفس اعتراف می‌کند؛ از این رو باید دلایل اثبات نفس را دلایل تنبیهی دانست. به این عبارت بنگرید: «إِرْجِعْ إِلَى نَفْسِكَ وَ تَأَمَّلْ هَلْ

إِذَا كُنْتَ صَاحِبًا بَلًا وَ عَلَى بَعْضِ أَحْوَالِكْ غَيْرَهَا بَحِيثٌ تَفَطَّنَ لِلشَّيْءِ فَظَنَهُ صَاحِبَهُ هَلْ تَعْقِلُ عَنْ وُجُودِ ذَاتِكَ وَ لَا تُثَبِّتْ نَفْسَكَ» (ابن سینا، ج ۱، ۱۳۷۵: ۱۶۰)

چنانچه فرض شود انسان بی درنگ آفریده شده و حواس بیرونی او مختل است، و نفس وی، هیچ راهی برای ارتباط برقرار ساختن با خارج ندارد- به گونه‌ای که حتی اعضای لمسی بدن در اثر فاصله‌ای که بین آنها تصویر شده است، هیچ تماسی با یکدیگر نداشته باشند- در چنین شرایطی اگر از شخص در مورد هر یک از اعضای که دارد پرسش شود، می‌تواند آنها را انکار کند، زیرا فرض بر این است که او از هر چیزی حتی دست، پا و... خود غافل است، لیکن انسان در چنین حالتی که هر یک از اعضای خودش را می‌تواند انکار کند، از نفس خودش نمی‌تواند غفلت کند، و در می‌یابد که انیت و نفس او، غیر از اعضای دیگری است که می‌توانست آنها را انکار کند.» (ذبیحی، ۱۳۹۲: ۲۷۱)

برهان طبیعی

ابن سینا حرکت را در دو قسم می‌شمارد؛ حرکت قسری و حرکت ارادی. این دو حرکت از جسم صادر نمی‌شوند؛ در حرکت قسری نیازمند محرک است، محرکی خارجی و حرکت ارادی: ۱- گاهی بنا بر اقتضای طبیعت است، مانند جسمی که از بالا به پائین سقوط می‌کند؛ ۲- گاهی ضد اقتضای طبیعت است، مانند انسانی که روی زمین راه می‌رود، یا پرنده‌ای که در هوا می‌پرد بدون آنکه بر زمین بیفتد؛ این نوع حرکت مقتضای محرک خاصی است که زائد بر عناصر جسم است. پس در ذرات این اجسام برای این کارها مبادی دیگری وجود دارد که مبدأ صدور افعالش است و از روی اراده، افعال را انجام می‌دهد و آن همان «نفس» است.

برهان معرفت نفس

یکی از ویژگی‌های انسان این است که بعضی چیزها را که مشاهده می‌کند در او احساس تعجب پدید می‌آورد و انفعالی در او ایجاد می‌شود؛ گریه می‌کند و... گاهی اوقات شرمساری به او دست می‌دهد.

ابن سینا در کتاب «الاشارات و التنبیها» در این مورد خلاصه می‌نویسد: «قوای محرکه و مدرکه و حافظه برای مزاج، چیز دیگرند و تو می‌توانی آن قوا را نفس بنامی، و

این همان جوهری است که در اجزای بدن تو، سپس در بدن تو تصرف می‌کند و این جوهر در تو یکی است و آن تو هستی.» (ابن سینا، ج ۱، ۱۳۷۵: ۱۲۸-۱۲۶)

برهان استمرار

ابن سینا میان نفس و بدن تمایز قایل است و تفاوت بین آنها را درمی‌یابد. بدن دائم در حال تحول است. انسان مراحل مختلف عمر و دگرگونی‌های آن را سپری می‌کند، اما نفس همواره بر یک حالت است. در تمام عمر نفس پابرجاست، اما اندام انسان دچار تغییرات می‌شود. پس ذات انسان (نفس) با بدن و اجزای ظاهری و باطنی آن تفاوت دارد.

برهان وحدتِ نفس و برهان «من»

محل معقولات در نفس است. نفس جوهری است که جسم نیست و قابل قسمت هم نیست. اگر قابل قسمت باشد مانند جسم می‌شود، چون جسم هم قابل قسمت است.

نفس وظایف متعددی را بر عهده دارد، اما خودش واحد است. ابن سینا می‌گوید: «باید که رشته این قوای شهوانیه، غضبیه و مدرکه را به هم ببیوندد به طوری که نسبت آن به این قوا مثل نسبت حس مشترک باشد به حواس... و ما می‌دانیم که این قوا یکدیگر را به-کار می‌گیرند... و این چیزی که رشته ارتباط است، نشاید که جسم باشد... پس در اینکه جسم نیست اعتراضی باقی نمی‌ماند. (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۲۰۹-۲۰۸)

ابن سینا در رساله خود «رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها» می‌گوید: «انسان می-گوید فلان چیز را به چشم درک کردم یا به فلان چیز میل پیدا کردم؛ از آن خشمگین شدم؛ همچنین می‌گوید با دستم گرفتم، با پایم راه رفتم، با زبانم تکلم کردم، با گوشم شنیدم، در فلان موضوع اندیشیدم، پنداشتم و خیال کردم؛ از این امور دانسته می‌شود که در انسان چیزی است جامع، که این ادراکات و افعال به او منتهی می‌شود؛ و نیز ضرورتاً درمی‌یابیم که آن چیز که جامع این ادراکات و افعال است، یکی از اجزای این بدن نیست، زیرا آدمی با گوش نمی‌بیند و... پس در او چیزی است که جامع جمیع این ادراکات و افعال است و همین است که انسان به خود اشاره می‌کند و می‌گوید «من»، و این چیزی است و رای اجزای بدن... پس «من» هر شخصی غیر بدن اوست.» (محمود، ۱۹۵۴: ۵۸۴).

برهان انسان معلق در هوا

اگر تصور کنیم فردی خلق شده و هنوز دیدگانش در پرده است، و خلقت وی در هوا یا مطلق در هواست. غلظت آن وی را نمی‌آزارد به طوری که حتی اعضایش از هم باز شده‌اند و تماس نیستند. پس اعضایش را هم حس نمی‌کند و هیچ چیز از اشیاى خارج را هم ادراک نمی‌کند. او در این حالت شک ندارد که خودش برای خودش موجود است، چون می‌اندیشد و اگر گفته شود مورد شعور مزاج است، پاسخ او این است که مزاج جز با انفعال ادراک نمی‌کند. یعنی فقط اینکه درک می‌کند که وجود دارد خودش را اثبات می‌کند. پس «ذاتی که وجودش ثابت شده است عیناً غیر از جسم و اعضای خویش است که هنوز ثابت نشده‌اند. برای او ثابت شده که وجود نفس، غیر از جسم است، چون جسم هنوز برایش اثبات نشده و وجود دارد، در نتیجه نفس او جسمانی نیست.» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۵۸)

ابن سینا برای اثبات نفس انسان، نبات و حیوان این چنین استدلال می‌کند: در محیط پیرامون ما اجسامی که حس، حرکت ارادی، تغذیه، رشد و تولیدمثل دارند، یافت می‌شوند. بی‌هیچ تردیدی این ویژگی‌ها از خواص جسم - از آن جهت که جسم است - نیست، چون اگر چنین بود باید همه اجسام در این خصوصیات مشترک باشند، در حالی که پاره‌ای از اجسام حس و حرکت ارادی ندارند و پاره‌ای دیگر افزون بر نداشتن حس و حرکت ارادی، تغذیه، نمو و تولیدمثل هم نمی‌کنند. بنابراین باید در ذات بعضی از اجسام مبدئی باشد که منشأ این خصوصیات شوند و آن مبدأ عبارت از نفس است. در ادامه بر اساس یک معیار می‌گویند اجسام حامل افعال، چهار قسمند:

۱- اجسامی که فعل صادر از آنها، به روش واحد و بدون اراده است، مانند احراق برای آتش.

۲- اجسامی که صدور فعل از آنها، به روش واحد و فعلشان همراه با اراده است، مانند افعال افلاک.

۳- صدور فعل به روال واحد نیست و فاعل هم فاقد اراده است، مانند حرکت نباتات.

۴- صدور فعل به صورت یکسان نیست، لیکن فاعل دارای اراده است، و فاعل اینگونه افعال، دارای نفس است.

بنابراین افعال نفس همواره دو ویژگی اساسی دارد:

۱- به روش یکسان نیست. ۲- توأم با اراده است.

با توجه به آنچه درباره تعریف و اثبات نفس گفته شد، نفس دو ویژگی دارد:

«۱- نفس، حقیقتی جوهری و دارای قوای متعدد است.

۲- نفس از نظر ابن سینا، حقیقتی روحانی و مجرد است که پس از آماده شدن بدون

مولود، نفس به آن افزوده می‌شود.» (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۲۷۱ و ۲۷۲)

تجرد نفس

در مباحث پیشین به‌طور اشاره گفته شد که نفس مجرد است و جسم و جسمانی نیست، لیکن از آنجا که بحث هستی‌شناختی عقل، در گرو اثبات تجرد نفس است، ابن سینا با ارائه ده دلیل، تلاش دارد اثبات کند که نفس انسانی مجرد است؛ «ستون فقرات دلایل ده‌گانه مبتنی بر این است که نفس چون جوهری واحد است، صلاحیت دارد محل معقولات باشد.» (ذبیحی، ۱۳۹۲: ۲۸۵)

دلیل اول. نفس توانایی بر تعقل کلیات را دارد و محل معقولات واقع می‌شود؛ و هر چه محل معقولات باشد جسم و جسمانی نیست، بنابراین نفس جسم و جسمانی نیست. برای اثبات کبرای این قیاس اقترانی، از قیاس استثنایی بهره می‌گیرد و می‌گوید: چنانکه محل معقولات، جسم باشد، صورت معقول واقع در آن، یا در بخش تقسیم‌پذیر جسم قرار دارد یا در بخش غیرتقسیم‌پذیر؛ هر دو قسم تالی باطل است و در نتیجه مقدم (محل معقولات جسم یا جسمانی باشد) باطل است.^۱

دلیل دوم. صور معقول برهنه از این، وضع و به‌طور کلی ماده و لواحق ماده‌اند. اکنون پرسش این است که این صور معقول که مجردند، آیا به لحاظ مقایسه با شیء خارجی (مأخوذ) مجردند یا به لحاظ اینکه در نزد نفس اند مجردند؟ و به تعبیر دیگر، تجرد این صور معقول، یا به لحاظ وجود خارجی آن است یا به لحاظ وجود متصور است

۱. ابن سینا برای بیان ابطال دو قسم تالی، ضمن یادآوری که بخش غیرتقسیم‌پذیر جسم، چیزی غیر از نقطه نیست، فرض‌های متعددی را پی گرفته است که برای رعایت اختصار از ارائه آن صرف نظر شد (برای آگاهی به ص ۱۹۰-۱۸۷ شفاء، نفس رجوع شود)

که در نزد جوهر عاقل دارد. بدون تردید وجود خارجی آن، همراه با ماده و لواحق ماده است. مجرد آن به لحاظ وجود آن، نزد جوهر عاقل است و جوهر عاقلی که پذیرای این صورت است، باید مجرد باشد. چنانکه پیداست از راه مجرد، صورت معقول اثبات شده نفس که گیرنده و قابل صورت است، باید مجرد باشد.

دلیل سوم.^۱ برخلاف دلیل پیشین که سخن درباره صورت معقوله‌ای بود و توسط تجرید کننده تجرید شده بود، در دلیل سوم می‌گوید: چنانکه صورت معقوله‌ای داشته باشیم که خود مجرد و بسیط است همانند صورت وحدت که بسیط و غیرقابل انقسام است، این چنین صورتی برای معقول شدن توسط نفس - اگر نفس، جسم یا جسمانی باشد - باید در آن منطبع شود، چنانکه نفس طبق مفروض که جسم است، اجزایی داشته باشد.

پرسش این است که نسبت صورت معقول که دارای وحدت است، با اجزا و جهات نفس چگونه است؟ آیا نسبتی بین صورت و اجزای نفس برقرار نیست؟ یا با بعضی از اجزا نسبتی دارد؟ با تمام اجزا چه طور؟ هر سه فرض باطل است و نفس، جسم و جسمانی نیست. ابطال فرض اول و دوم، تکلف چندانی ندارد، زیرا اگر صورت معقول با اجزا هیچ نسبتی ندارد، کل (نفس) که فراهم آمده از اجزاست، نسبتی با صورت معقول نداشته و نمی‌توان گفت نفس، محل صورت معقول است. همچنین اگر با بعضی از اجزای جسم نسبتی نداشته باشد، آن بعض اجزا، محل صورت معقول نخواهند بود؛ چنانکه پیداست این دو فرض خلاف مفروض است، چون گفته می‌شود که نفس، محل صورت معقول است.

ابطال فرض آخر، تأمل بیشتری می‌طلبد، چنانکه تمامی اجزای محل، با صورت معقول نسبت داشته باشند، از دو حالت خارج نیست: یا هر جزیی از محل با کل صورت معقول مرتبط است، یا هر جزیی از محل با جزیی از صورت نسبت دارد. حالت اول نادرست است، چون لازم می‌آید به تعداد اجزای نفس، صورت معقول وجود داشته باشد و این خلاف مفروض است، زیرا صورت معقول یکی است. حالت دوم که هر جزیی از محل

۱. «و ایضاً إذا انطبعت الصورة الأحديه غير المنقسمه التي هي الأشياء غير منقسمه في المعنى في مادة منقسمه ذات جهات ... الخ» (ابن سینا، شفا، ترجمه و شرح محمدحسین نایبجی، انتشارات موسسه امام خمینی، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۸، ص ۱۹۱)

با جزیی از صورت نسبت داشته باشد نیز نادرست است، چون لازم است صورت معقول بسیط نباشد، و این خلاف مفروض است.

اگر پیرسند در حالت اول چه اشکالی دارد که صورت واحد باشد لیکن نسبت‌های به آن متعدد باشد، پاسخ می‌دهد (فانقسام الذاتِ أظْهَرُ)، انقسام صورت معقول روشن‌تر است، زیرا هر جزیی از آن، منسوب‌الیه برای جزیی از اجزای نفس خواهد بود.

دلیل چهارم.^۱ دلیل چهارم همان دلیل سوم است، با این تفاوت که می‌گوید: صورت معقول مفروض به لحاظ حدی بسیط نیست و دارای اجزای حدی است، هر چند یک کل است، اما واحد است. در این فرض، اگر محل جسم یا جسمانی باشد، همان محذوره‌های پیشین که در دلیل سوم گفته شد، پیش می‌آید. به نظر می‌رسد عدم تبیین بطلان از سوی ابن‌سینا، به دلیل وضوح آن است، زیرا فرض اینکه اجزای حدی صورت معقول، نسبتی با اجزای محل داشته باشند - افزون بر محذوره‌های گفته شده - لازم می‌آید هر جزیی که با جزیی مرتبط شود، از سایر اجزا آگاهی نداشته باشد و در نتیجه تمام نفس بر تمام صورت معقول، آگاهی نداشته باشد.

دلیل پنجم.^۲ نفس صلاحیت دارد صور معقولات غیر متناهی‌ای را تعقل نماید و هر شیئی که توانایی بر تعقل امور غیرمتناهی داشته باشد، مجرد است؛ در نتیجه نفس مجرد است. صغرای برهان بدیهی است، زیرا نفس هر صورتی را می‌تواند تصور کند و محدودیت‌های نفس، برخاسته از خود نفس نیست، بلکه ناشی از رابطه تعلقی است که با بدن دارد. در خصوص کبری، در کتاب «نجاه» می‌گوید: «وَقَدْ بَرَّهْنِ عَلٰی هَذَا فِی السَّمَاعِ الطَّبِیْعِیِّ» (ابن‌سینا، ۱۳۵۷: ۱۷۸) بر این برهان اشکال شده که ادراک، انفعال است و بر اساس این استدلال که نفس قدرت تعلقات غیرمتناهیه دارد، لازم می‌آید نفس انفعالات غیرمتناهی داشته باشد و انفعالات غیرمتناهی، گواه بر عدم مجرد است، (چنانکه هیولای

۱. «وَ أَيْضاً فَإِنَّ الشَّيْءَ الْمُتَكَثِّرَ فِي أَجْزَاءِ الْحَدِّ لَمْ يَنْجُ مِنْ جِهَةِ التَّمَامِ وَحَدِّهِ مَا لَا تَنْقَسِمُ» (ابن‌سینا، شفا، ترجمه و

شرح محمدحسین نایبجی، انتشارات موسسه امام خمینی، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۸، ص ۱۹۲)

۲. «وَ أَيْضاً فَإِنَّهُ قَدْ صَحَّ لَنَا أَنَّ الْمَعْقُولَاتِ الْمَفْرُوضَةَ الَّتِي مِنْ شَأْنِ الْقُوَّةِ النَّاطِقَةِ أَنْ تَعْقِلَ بِالْفِعْلِ وَاحِداً وَاحِداً مِنْهَا غَيْرَ مَتَاهِيهِ بِالْقُوَّةِ» (همان)

اولی این چنین است) پاسخ می‌دهد که درست است که نفس از ادراک صور معقول منفعل می‌شود، لیکن نفس قبل از ادراک، تصرف فعلی دارد، یعنی از ادراک نفس، فعل صادر می‌شود و پس از آن منفعل می‌گردد.

دلیل ششم.^۱ نفس توانایی تعقل ذات و افعال و آلات ادراک خودش را دارد؛ بدون تردید ادراک نفس نسبت به این امور ادراکی، بدون واسطه است و هر چیزی که توانایی درک بدون واسطه را دارد، مجرد است؛ بنابراین نفس مجرد است.

دلیل هفتم.^۲ اگر نفس جسم باشد، نمی‌تواند مدرک آلات خودش باشد، لکن نفس مدرک ابزار خودش هست؛ در نتیجه نفس جسم و جسمانی نیست.

توضیح مطلب. اینکه نفس، ابزار خودش را ادراک کند از سه صورت خارج نیست: یا به علم حضوری آن را درک می‌کند؛ یا به علم حصولی، یعنی با واسطه ابزار دیگری؛ این فرض دو قسم دارد: یکی اینکه واسطه ادراک نفس، صورت عقلی باشد که با صورت ابزار نفس اختلاف عددی دارد، یعنی هر دو جزء، افراد یک نوعند؛ یا صورتی که واسطه شده است، با صورت ابزار اختلاف نوعی دارد. هر سه فرض نادرست است و با ابطال فرض‌های سه گانه، نتیجه می‌گیریم که نفس جسم و جسمانی نیست. دلیل هفتم ترکیبی از دو قیاس استثنایی است: چنانکه نفس جسمانی باشد، ادراک نفس آلت خودش از سه فرض خارج نیست، لکن هر سه فرض باطل است و نفس جسمانی نیست. اگر نفس جسمانی باشد (طبق قیاس قبلی)، نمی‌تواند ابزار خودش را درک کند، لکن نفس ابزار خودش را درک می‌کند، پس نفس جسمانی نیست.

چنانکه پیداست تصویر دو قیاس روشن است، لیکن نتیجه آنگاه پذیرفتنی است که ابطال سه فرضی که برای ادراک نفس بیان شد، اثبات شود. فرض اول باطل است چون لازم می‌آید صورت خارجی آلت نفس، همواره نزد نفس حاضر و نفس مدرک آن باشد،

۱. «وَلَيْسَ هَذَا أَيْضاً عَلَى مَا بَيَّنَّا بِالْكَلَامِ النَّاطِقُ فِي جَوْهَرِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ ... الخ» (ابن سینا، شفا، ترجمه و شرح

محمدحسین نایبجی، انتشارات موسسه امام خمینی، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۸، ص ۱۹۲)

۲. «بَلْ قَدْ نَحَقُّ فَنَقُولُ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ تَعْقُلُهَا آلتُهَا لِوُجُودِ ذَاتِ صَوْرَةٍ آلتُهَا تَلْكَ أَوْ لِوُجُودِ صَوْرَةٍ

أُخْرَى مُخَالَفَتِهَا بِالْعَدَدِ» (همان، ص ۱۹۳)

در حالی که اینگونه نیست و بسیاری از اوقات، نفس غافل از ادراک آن است. فرض دوم نادرست است چون اجتماع مثلین لازم است؛ مفروض این است که صورت معقول واسطه، با صورت خارجی ابزار نفس، اختلاف عددی دارد و اختلاف عددی حاکی و محکی در اینجا، به یکی از دو راه است که در اینجا هر دو متنفی است.

توضیح مطلب. اختلاف دو فرد از یک نوع، یا به ماده است یا به کلیت و جزئیت. اختلاف به ماده نیست، چون ماده هر دو صورت حاکی و محکی، نفس است. اختلاف به کلیت و جزئیت (تجرید و عدم تجرید) هم نیست، چون مفروض این است که هر دو حال در ماده‌اند و به‌طور کلی اگر دو چیز اختلاف در ماده ندارند، اختلاف در کلیت و جزئیت هم ندارند؛ و در نهایت، اگر دو فرد از یک نوع (دو صورت) اختلافی ندارند، مثلین‌اند و اجتماع مثلین باطل است. ابطال فرض سوم که اختلاف دو صورت نوعی باشد، بدیهی است، زیرا معنا ندارد صورتی که با صورت محکی اختلاف ماهوی و نوعی دارد، حاکی از آن باشد.

دلیل هشتم. این دلیل از دو قیاس ترکیب شده است. قوایی که ادراک آنها به وسیله ابزار و آلات است، استمرار و تکرار عمل، سبب سستی و خستگی آنهاست، لیکن نفس سستی و خستگی ندارد؛ بنابراین ادراک قوه عاقله توسط آلات نیست.

قوایی که درک آنها توسط ابزار و آلات است، حصول مدرک قوی بر آنها، مانع از مدرک شدن شیء ضعیف می‌شود، چراکه نفس این چنین نیست، و هر چند مدرک قوی باشد، توانایی ادراک مدرک ضعیف هم دارد؛ پس نفس، مدرک به آلت نیست.

دلیل نهم.^۱ با توقف رشد بدن (در چهل سالگی یا قبل از آن)، رشد و قوای جسمانی نیز متوقف می‌شود، در حالی که رشد قوه عاقله با توقف رشد بدن، نه تنها توقف نمی‌کند، بلکه فزون‌تر می‌شود و این نشان می‌دهد که قوه عاقله نفس، با ابزار ادراک نمی‌کند.

۱. «وَ أَيْضاً فَإِنَّ أَجْزَاءَ الْبَدَنِ كُلَّهَا تَأْخُذُ فِي الضَّعْفِ مِنْ قُوَّاهَا بَعْدَ مَتْنَهِيَ النُّشُوءِ وَ الْوُقُوفِ وَ ذَلِكَ دُونَ الْأَرْبَعِينَ أَوْ عِنْدَ الْأَرْبَعِينَ... الخ» (ابن سینا، شفا، ترجمه و شرح محمدحسین نایبجی، انتشارات موسسه امام خمینی، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۸، ص ۱۹۵)

دلیل دهم.^۱ این دلیل در حقیقت پاسخ از اشکالی است که مستشکل می‌گوید: دلایل تجرد نفس و اینکه قوای نفس جسم و جسمانی نیست، با یک تجربه وجدانی مخدوش می‌شود، زیرا وقتی بدن گرفتار مرض یا پیری است، معقولات را از دست می‌دهد و این گواه بر این است که نفس مجرد نیست. ابن سینا قبل از ارائه دلیل می‌گوید: تأثیرپذیری نفس از بدن، گواه بر عدم تجرد آن نیست. نفس از جهتی مرتبط با بدن و از جهتی مرتبط با عقل فعال است؛ از جهت ارتباط با عقل فعال، هیچ نیازی به بدن نداشته و خود توانایی بر ادراک صور را دارد؛ گواه بر این مطلب، یک امر وجدانی است به اینکه انسان گاهی در اثر تفکر شدید، از اطراف خویش غفلت می‌کند و به قوای بدنی توجهی ندارد.

پس از بیان این مقدمه، ابن سینا می‌گوید: فراموشی و از دست دادن معقولات در اثر گرفتاری بدن، دلیل بر جسمانی بودن نفس نیست، چنانکه علت از دست دادن معقولات، جسمانی بودن نفس باشد، باید در صورت برگشت سلامت به بدن، معقولاتی که از بین رفته‌اند، نیاز به کسب جدید داشته باشند، چون علت آنها (بدن) از بین رفته و گرفتار عارضه شده است، در حالی که اینگونه نیست. با برگشت سلامت، معقولات و صور پیشین، همراه نفس‌اند و نیاز به کسب جدید ندارند.

قوای نفس

ابن سینا در مقاله پنجم نفس شفا، اساسی‌ترین مباحث نفس انسانی و عقل را بیان می‌کند. در فصل اول، فعل و انفعالاتی که مختص به انسان است، همراه با قوه عملی و نظری بررسی شده و می‌گوید: «انسان افعال خاصه‌ای دارد که از نفس وی صادر می‌شود و در سایر حیوانات موجود نیست.» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۴۹۰)

سخن گفتن، ویژگی اختصاصی انسان است. انسان موجودی اجتماعی است. حیوانات به جز انسان، بدون دخل و تصرف در طبیعت، از آفریده‌های طبیعی بهره می‌برند و

۱. «وَلَوْ كَانَتِ الْمَلَائِكَةُ الْعَقْلِيَّةُ الْمَكْتَسِبَةُ قَدْ بَطَلَتْ وَ فَسَدَتْ لِأَجْلِ الْآلِهَةِ، لَكَانَ رُجُوعُ الْآلِهَةِ إِلَى خَالِهَا يَحُوجُ إِلَى إِكْتِسَابِ مَنْ رَأْسٍ وَ لَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ» (همان، ص ۱۹۶)

نیازمندی‌های خودشان را برطرف می‌کنند، لیکن آدمیان برای گذراندن درست زندگی و رسیدن به کمال، افزون بر تصرف در طبیعت، در پی یافتن راه‌های تعامل سازنده با سایر موجودات و به ویژه هم‌نوعان خویشند. زیست اجتماعی به گونه‌ای که افراد آدمی، هر یک مکمل یکدیگر باشند نه تنها نقض نیست، بلکه برای انسان کمال به‌شمار می‌آید. انسان برای رسیدن به این کمال، باید قدرت تفاهم و گفت‌وگو و اظهار مکنونات خویش را داشته باشد، هر چند برای اظهار درون، راه‌های دیگری نظیر کتابت، اشاره و... هست، اما ارتباط و سخن گفتن بهترین آنهاست.

ویژگی دیگر انسان، ساختن مسکن است. حیوانات دیگر به خصوص زنبور عسل نیز برای خود خانه می‌سازند، ولی فعل آنها بر اساس غریزه و بدون فکر و رویه است. «ساختن صنایع، حالت خندان و تعجب، و برخوردار از زیست اجتماعی، دوری از افعال نکوهیده و اقبال به افعال پسندیده، همراه با امید به آینده و آینده‌نگری، و از همه مهم‌تر ادراک کلیات، برخی از ویژگی‌های انسانی است.» (ذبیحی، ۱۳۹۲: ۲۸۳ و ۲۸۴)

آخرین و اهم ویژگی انسان، تعقل است و به همین دلیل در تعریف او، حیوان ناطق آمده است. ناطق را به ادراک کلیات تفسیر کرده‌اند. شیخ (ره) می‌فرماید: گرچه بعضی ویژگی‌ها بدنی است، ولی بدنی که تحت تدبیر نفس ناطقه است، چنین ویژگی را واجد است و دیگر حیوانات ندارند. آنگاه به آخرین ویژگی می‌پردازد و آن را شرح می‌دهد.

انسان دارای ادراکات کلی است، به طوری که بدون نیاز به ماده، جهت و شکل و صورت می‌تواند معانی را تصور کند. همچنین قدرت بر تصدیق معانی کلیه را واجد است و می‌تواند از مقدمات بدیهی تشکیل قیاس داده و به مجهول برسد؛ از تصورات معلوم به تصورات مجهول دست پیدا کند و این همان تصرف در امور کلیه در کلام شیخ است. تصرف در امور جزئی، در تخیل معانی جزئی و تصدیق آنها و به کارگیری آنها در زمینه عمل، اعم از اخلاق و تدبیر منزل، مدن و امور شخصی، است. به قوه متصرف در امور کلی، «عقل نظری» و به قوه متصرف در امور جزئی، «عقل عملی» گویند.

حوزه فعالیت عقل نظری در مسائل کلی جهان و حقایق عالم است که در چگونگی آنها مطالعه می‌کند و به عبارت دیگر، حقایقی که از اختیار بشر خارج است، تنها انسان

قدرت بر ادراک آنها دارد. «حوزه فعالیت عقل عملی در تحت اراده وی قرار دارد. متعلق عقل نظری، امور خارج از اراده بشر و متعلق عقل عملی، امور تحت حوزه اختیار بشر است.» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۴۹۸)

ابن سینا اختلاف قوای نفس را که منشأ افعال متغایزند، نوعی و منفی دانسته، نفس را واجد تمام این قوا می‌داند. او قوا را فروع و استعداد نفس معرفی کرده است. «فَهَذَا الْجَوْهَرُ فَيْكٌ وَاحِدٌ، بَلْ هُوَ أَنْتَ عِنْدَ التَّحْقِيقِ، وَ لَكُ فُرُوعٌ مِنْ قَوِي مِنْبَثِهِ فِي أَعْضَائِكَ.»^۱

از این منظر انسان دارای قوای پایین‌تر یعنی نفس حیوانی و نباتی است و علاوه بر آن، واجد نفسی به نام نفس ناطقه که مستقل بر دو قوه عامله و عالمه است. به نظر ابن سینا، هر قوه آلت جسمانی خاصی دارد و بر این اساس، تمامی قوای حیوانی، جسمانی و بدنی خواهند بود. از طرفی به اثبات مجرد عقل نظری و غیر جسمانی بودن آن می‌پردازد. «وَ أَمَّا الْعَقْلُ النَّظْرِي، فَإِنَّ لَهُ حَاجَةً مَا إِلَى الْبَدَنِ وَ إِلَى قَوَاهُ لَكِنْ لَا دَائِمًا» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۱۸۵)

در نظر وی به واسطه علاقه و پیوند میان نفس و قوا، هیاتی در نفس پدید می‌آید و بدین ترتیب حالات بدنی در نفس تأثیر می‌کند، و از سوی دیگر، هیئات عقلی که در نفس پدید آمده به وسیله قوا، در بدن و اندام‌های آن، موثر می‌گردد و جوهر یگانه می‌تواند به وسیله آلات و نیروهای گوناگون، مصدر افعال مختلف قرار گیرد.

حال سوال این است که آیا قاعده «الواحد» دلیل تعدد قوا است؟

چرا یک طبیعت بیش از یک چیز را اقتضا ندارد؟ آیا «قاعده الْوَّاحِدِ لَا يَصْدُرُ مِنْهُ إِلَّا الْوَّاحِدُ» دلیل آن است؟ اجسام بسیط چون جهات متعدد ندارند، ذاتاً بیش از یک چیز را تقاضا نمی‌کنند، اما اگر این طبیعت، طبیعت عديم الشعور و بدون اراده باشد- اگر پای نفس حیوانی و یا نباتی به میان بیاید که به تسخیر، جسم را به خلاف مقتضای خویش وادار کند- قضیه فرق می‌کند و حکم مزبور عوض می‌شود.

بنابراین نفس نباتی کارهای متعدد دارد- گرچه حرکتی ارادی ندارد- «چون قوای نباتی، طبایع اجسام را به تسخیر خود درمی‌آورد، باید با طبایع بسیط تفاوت داشته باشند.

۱. الاشارات و التنبیها، نمط الثالث، فصل السادس.

پس در مورد قوای نباتی قاعده «الواحد» پیاده نمی‌شود.» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۱۲۴)

شیخ فرمود: «یک قوه بالذات مبدأ یک فعل است، هر چند با انضمام شرایط و حصول مناسبات، می‌تواند افعال دیگری از آن صادر شود؛ مثال آن ابصار است که یک قوه می‌تواند رنگ را ببیند، پس فعل اولی و ذاتی آن رنگ است، ولی رنگ تنوع فراوانی دارد و همه آنها مورد رؤیت قرار می‌گیرند. در نتیجه اختلاف از خصوصیات موارد ناشی می‌شود نه از ابصار.» (همان: ۱۲۵)

نتیجه‌گیری

انسان‌شناسی ابن سینا پیرامون مباحثی چون نفس‌شناسی، نظریه معرفت و ادراک و سلسله مراتب عقول مورد بررسی می‌شود. انسان در برابر حیوانات و نباتات - علاوه بر این افعال، احساس و حرکت ارادی و ادراک جزئیات دارد - به تفکر عقلی و ادراک کلی ممتاز است. دانستن آثار، تأثیر و تأثرات متقابلی که بین نفس و بدن وجود دارد، یکی از مهم‌ترین مسائلی است که فکر دانشمندان را در تمام اعصار به خود مشغول کرده است.

نفس انسانی انسان دو وجهه است: از طرفی مواجه با جسم بوده و توسط آلات بدن را اداره می‌کند، و از جنبه دیگر کسب فیض از عقل فعال می‌نماید؛ توانایی ادراک کلی، مهم‌ترین خصیصه عقل بشری است به طوری که بدون نیاز به ماده، جهت، شکل و صورت، می‌تواند معانی را تصور کند و علاوه بر آن، از مقدمات بدیهی تشکیل قیاس داده و از تصورات معلوم، به تصورات مجهول دست پیدا کند.

او برای انسان و درک انسانیت، چهار مرتبه را قائل شده که در مرتبه اعلی، انسان به مقام استفاده کامل از قوه ناطقه و عقل سعادت‌مندی حیات حقیقی ابدی می‌رسد. بحث هستی‌شناختی عقل، در گرو اثبات تجرد نفس است که با اجزا نسبتی دارد و فراهم آمده از اجزاست. در توضیح کلام ابن سینا که بیان‌گر تأثیر بدن بر نفس است، دیدن یک منظره زیبا سبب ایجاد نشاط در نفس می‌شود، که ممکن است تا زمان طولانی باقی باشد، همان‌طور که مشاهده یک صحنه دلخراش و ناراحت‌کننده.

نفس ابزار خودش را درک می‌کند، پس نفس جسمانی نیست. نفس جوهری کمالی

است، لیکن این جوهر، جسم و صورت یا همانند صورت نیست، بلکه کمال است؛ چون اگر نفس جسم باشد باید هر جسمی بتواند مبدأ آثار باشد. وجود واقعی و اصیل در فلسفه ابن سینا از آن نفس است،

ابن سینا روح را آلتی برای نفس می‌داند، که در سه نقطه بدن است:

۱- روح بخاری در مغز انسان، که تدبیر قوای انسانی را بر عهده دارد.

۲- روح حیوانی در قلب انسان، که محل قوای حیوانی است.

۳- روح نباتی که محل قوای نباتی و رشد است و محل آن در کبد است.

ابن سینا حرکت را در دو قسم می‌شمارد؛ حرکت قسری و حرکت ارادی. این دو حرکت از جسم صادر نمی‌شوند؛ در حرکت قسری نیازمند محرک است. هر محرکی و حرکت نیز محتاج اراده.

اهم ویژگی انسان، تعقل است و به همین دلیل در تعریف او، حیوان ناطق آمده است. حقایقی که از اختیار بشر خارج است، تنها انسان قدرت بر ادراک آنها را دارد.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)؛ **الاشارات و التنبیهات**، جلد اول، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۷)؛ **النجاة**، مطبعة السعادة بجوار محافظة، مصر: المكتبة المرتضوی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۸)؛ **الشفاء**، ترجمه و شرح محمد حسین نایبجی، قم: انتشارات موسسه امام خمینی، چاپ دوم.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲)؛ **الشفاء**، ترجمه و شرح محمد حسین نایبجی، قم: انتشارات موسسه امام خمینی، چاپ دوم.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۹)؛ **شواهد الربوبیه**، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران: انتشارات سروش، چاپ پنجم.
۶. الله بداشتی، علی (۱۳۸۹)؛ **انسان شناسی صدرالمتألهین**، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره ۱۹.
۷. داوودی، علی مراد (۱۳۸۷)؛ **عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا**، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
۸. ذبیحی، محمد (۱۳۹۲)؛ **فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آراء ابن سینا**، تهران: انتشارات سمت، چاپ ششم.
۹. ذبیحی، محمد (۱۳۸۸)؛ **نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا درباره چگونگی پیدایش نفس انسانی**، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال پنجم، شماره ۶.
۱۰. رحیم پور، فروغ السادات و زارع، فاطمه (۱۳۹۱)؛ **نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا درباره چگونگی پیدایش نفس انسانی**، مجله آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۱۰.
۱۱. هاشمیان، احمد (۱۳۷۴)؛ **علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی**، تهران: دانشگاه پیام نور.