

## جوهریت نفس از دیدگاه ارسطو و ابن سینا

دکتر علی حقی<sup>۱</sup>

مهدیه طباطبایی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۹۱/۸/۸

تاریخ تصویب: ۹۱/۱۰/۱۶

### چکیده

ارسطو و ابن سینا هر دو معتقد به جوهریت نفس بودند، و مبحث نفس را در طبیعیات مطرح کردند. اما آیا هر دو یک معنا برای نفس جوهریت قائلند؟ ارسطو برای جوهر - ousia - سه معنا مطرح کرد: ماده، صورت، و شیء مرکب از آن دو؛ یعنی جوهر مادی، جوهر صوری و جسم که مرکب از آن دو است. وی در این مورد، اجسام را از سایر اشیاء سزاوارتر به جوهریت خواند، نگرش ارسطو به نفس و بدن و دیدگاه او درباره‌ی اجسام، بر ماده و صورت مبتنی بود، اما حرکت، تغذیه، تخیل و تعقل را که انواع حیات هستند از اعمال نفس بر شمرد تا تفاوت آن را با دیگر صورت‌ها بیان کند. وی معتقد بود نفس بالضروره جوهر است، بدین معنا که صورت برای جسمی است که حیات بالقوه دارد. اما ابن سینا نفس را منطبع در بدن نمی‌دانست و در نتیجه جوهریت آن را همانند جوهریت صورت قلمداد نمی‌کرد. در واقع، او به جای رابطه‌ی انطباعی، رابطه‌ی تعلقی نفس و بدن را مطرح کرد. البته او نفس را گاهی صورت مفارق و گاهی جوهر غیرمادی و جزء جواهر مفارق خواند.

**کلید واژه‌ها:** ارسطو، ابن سینا، نفس، تجرد نفس، جوهریت نفس

۱- دانشیار و عضو هیات علمی دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

۲- کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سبزوار



## مقدمه

شاید بتوان مسأله نفس را اساسی ترین مسأله نظام‌های فکری جهان دانست. فیلسوفان و متفکران دینی همواره تلاش کرده اند، موضعی روشن، قابل قبول و متناسب با مبانی فکری خود در قبال نفس انسانی ارائه کنند. تردیدی نیست که هر متفکری پیش از هر امر دیگری باید وضع خود را در مورد نفس و مسائل مربوط به آن روشن کند. در واقع فیلسوفان کوشیده‌اند تا در حدود کاوش‌های نظری خود به تناسب مبانی، نفس را به عنوان جوهری مستقل از بدن، اثبات یا رد کنند؛ آن گاه آنان که چنین جوهر مستقلی را اثبات می‌کنند باید در پی تعریفی جامع و مانع از آن برآیند و پس از آن نحوه تعامل و ارتباط نفس را با بدن، روشن سازند. این راهی دشوار و پرفراز و نشیب بوده است که مشکلات بسیاری در آن خودنمایی می‌کند.

مبحث نفس در طول تاریخ، آرای بسیار مختلفی به خود دیده است؛ از نفی آن تا اثبات آن به عنوان امری پرستیدنی، پهنه وسیعی است که در مسائل مختلف آن، نظرات و دیدگاه‌های گوناگونی شکل گرفته است و به تعبیری هر یک از این دیدگاه‌ها به زعم خود، تمنای اثبات و تبیین چیزی را داشته‌اند که دیگران آن را موهوم و زائیده خیال بشر دانسته اند.

## ۱- دیدگاه ارسطو درباره جوهریت نفس

تجرد نفس از جمله مسائل فلسفی است که به معنای عاری بودن نفس از ماده و عوارض و لواحق و احکام آن مورد بحث قرار می‌گیرد. بحث تجرد نفس ناطقه تا زمان افلاطون نزد هیچ یک از فیلسوفان یونان مطرح نبود؛ افلاطون نخستین کسی بود که نفس را از هر جهت غیرجسمانی دانست و این عقیده را که نفس عنصر یا آمیزه‌ای از عناصر است، با اقامه براهینی مردود شناخت (داوودی: ۴۳۹). در نظر ارسطو، نفس



صورت بدن است و چون صورت در عین ملازمت با ماده، مفهومی مقابل با آن و مستقل از آن دارد، نفس نسبت به بدن اصیل و مستقل است. اگر مجرد را به این معنی بدانیم، می‌توان گفت نزد ارسطو نفس مجرد از ماده است؛ اما اگر مجرد نفس به معنای مستقل و متشخص بودن آن نسبت به بدن باشد، بنا به تعریف ارسطو، نفس مجرد نیست، زیرا صورت در عین اینکه غیر از ماده است، جز در ماده نمی‌تواند باشد.

### ۱-۱) تعریف نفس

در نظام فلسفی ارسطو میان مفهوم‌های «نفسانی» (= روانی) و «آلی» و «زنده» یا ذی حیات ارتباط بسیار نزدیک وجود دارد و او «جسم طبیعی آلی» را «موجود زنده بالقوه» نامید، و نفس را انتلیخیا یا تحقق فعلی آن موجود زنده بالقوه یا موجود آلی دانست. ارسطو نفس را این گونه تعریف کرده بود: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است.» (ارسطو، در باره نفس: ۴۱۲الف؛ ۲۷؛ ۴۱۲ب ۵).

برای شرح این تعریف باید معانی هر کدام از اجزاء تعریف را چنان که ارسطو آورده است روشن ساخت، جسم طبیعی به اصطلاح ارسطو در مقابل جسم صناعی و جسم تعلیمی قرار دارد.

صفت آلی که برای جسم آمده است به این معنی است که جسم دارای آلای باشد که هر کدام از آنها برای فعالیت خودداری غایتی است یعنی جسم مرکب از اجزاء غیر متشاکلی باشد که هر کدام از آنها عمل خاص خویش را دارد. چنین جسمی آماده برای حیات است یعنی قابل آن است که بتواند زندگی کند، ولی هنوز این استعداد و قابلیت در او ظهور نکرده، و به کار نیفتاده است. و این معنی همان است که حیات بالقوه، تعبیر می‌شود و در واقع به اصطلاح ارسطو جسم آلی جسم که دارای حیات بالقوه است هر دو به یک معنی است و منظور از حیات از نظر خود ارسطو بالقوه است



که جسم تغذی کند و نمو یابد، و خود به خود فساد پذیرد.

در این جا مقصود از جسم، جسمی است که دارای صفت معینی است. یعنی جسم ذی حیات است، جسم با نفس یکی نخواهد بود.<sup>۱</sup> زیرا که جسم ذی حیات محمول موضوعی نیست بلکه آن خود حامل و ماده است.<sup>۲</sup> در نتیجه، نفس بالضروره جوهر است، بدین معنی که صورت برای جسمی طبیعی است که دارای حیات بالقوه است. اما جوهر صوری کمال است. (همان: ۲۹۲ الف ۱۵) کمال بدین معنی است که آن شروط مادی که حیات جسم آلی مقتضی آن هاست تحقق یابد و تحقق آن‌ها این حیات بالقوه را فعلیت بخشد و چون جسم به آن مرحله رسد، یعنی حیات در او فعلیت یابد، گوییم که دارای نفس گردید. در واقع جسم آلی تمام اوصاف لازم را برای اینکه بتواند حیات یابد حائز است و در این اوصاف تنها جنبه تشریحی، که بدن مرده نیز واجد آن است، معتبر نیست، بلکه علاوه بر آن، جنبه‌ی وظایف الاعضایی نیز اعتبار دارد. چنین بدنی به منزله ماشینی است که قابلیت به کارافتادن را برای آن حاصل کند و این قابلیت دوم همان است که ارسطو کمال اول جسم نامید و نام آن را نفس گذارد. فعلیت دارای دو مرحله است: مرحله‌ی اول مانند علمی است که شخص را حاصل است ولی هنوز به کار نمی‌رود؛ اما اگر چنین علمی به کار افتد، یعنی مثلاً شخص عالم تفکر علمی را که قادر به آن و واجد آن است. آغاز کند و به کار اندازد، به درجه کامل

۱. مفاد استدلال ارسطو این است که جسم جوهر است، و در میان اجسام، اجسام طبیعی را بیشتر می‌توان جوهر نامید. اما بعضی از اجسام طبیعی را بیشتر می‌توان جوهر نامید، اما بعضی از اجسام طبیعی دارای حیات، یعنی دارای نفس است (زیرا که حیات و نفس مترادف است)؛ پس اجسام طبیعی ذی حیات نیز جوهر خواهند بود. و چون جوهر، گاهی به معنی ماده و گاهی به معنی صورت و گاهی به معنی شیء مرکب از ماده و صورت می‌آید. اینک می‌خواهد ببیند که جسم طبیعی ذی حیات به کدام یک از این معانی، جوهر است. جوهر به معنی ماده نیست، زیرا که ماده تعین ندارد، و به معنی صورت هم نیست، زیرا که صورت محض فارغ از هرگونه جسمانی است، پس ناچار از نوع دیگر جوهر، یعنی جوهری مرکب از ماده و صورت خواهد بود. اما جسم ذی حیات، مرکب از جسم به معنی اخص و صفت ذی حیات است، پس جسم ذی حیات را با خود حیات، که همان نفس است اشتباه نباید کرد.

۲. جواب از ایراد مقدری است، و آن اینکه، چون حیات، محمول ذاتی برای موضوع خویش، یعنی برای جسم ذی حیات، است و جزء معینی از این موضوع خود محمولی برای همان موضوع خواهد بود، حیات را نمی‌توان از جسم متمایز دانست. ارسطو جواب داد که جسم ذی حیات کلاً موضوع است و چیز دیگری جز موضوع یا به عبارت دیگر، جز ماده نیست، پس حیات یا نفس که صورت است، کاملاً از جسم متمایز می‌شود.



تر و بالاتری از فعلیت می‌رسد. مرحله اول فعلیت همان است که در تعریف ارسطو به نام کمال اول آمده که مرادف به قوه‌ای که تعین یافته یا فعلی که به کار نیفتاده است می‌باشد. بدین ترتیب نفس فعل اول یا کمال اول برای جسم زنده است، اما به کار رفتن قوای آن کمال ثانی یا فعل اکمل آن است. کسی که در خواب است حیات او مرحله اول فعلیت را حائز است، یعنی چنین کسی دارای نفس است، منتهی قوای نفس او، غیر از قوه نباتی، در حال سکون است. حیات بالقوه، ماده‌ای است که حیات بالفعل، یعنی کمال اول حیات، صورت آن است. نسبت نفس به جسم مثل برندگی به تبر یا مثل بینایی به چشم است، و به تعبیر خود ارسطو، هرگاه تبر جسم طبیعی آلی بود برندگی او را نفس او می‌دانستیم وقتی که نفس صورت بدن یا فعلیت قوه بدن باشد، بر طبق قاعده وحدت عمل سه گانه آن را هم علت صوری، علت غایی و هم علت فاعلی نسبت به تمام احوال و تغییراتی که بدن حاصل آن‌هاست، اعم از تغییرات مکانی یا کیفی یا کمی، باید شمرد (داوودی: ۳۷).

بنابراین:

- ۱- نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است.
- ۲- و تأکید می‌شود که نفس از جسم جدایی ناپذیر می‌باشد.
- ۳- و اگر عقل را فعلیت برای هیچ بدنی نباشد از مابقی نفس استثناء کنیم. به هیچ وجه تجرد برای نفس باقی نمی‌ماند و این دلیل بر نقص تعریف می‌شود. و این مسأله ارسطو قرین ابهام می‌باشد که اگر نفس صورت بدن است چرا و چگونه عقل داخل در این مفهوم نمی‌شود و بین عقل و شاید قوای نفسانی چه ارتباطی وجود دارد.

## ۲-۱) جوهریت نفس

در تشخیص مقوله‌ای که نفس بدان تعلق دارد تردیدی نیست. نفس ارسطویی جوهر



است، اما چون جوهر را معانی متعددی است، باید دید که جوهریت نفس به کدام یک از این معانی است؟

همان گونه که می‌دانیم، هم جوهر طبیعی وجود دارد و هم جوهر صناعی؛ و بعضی از جواهر طبیعی زنده‌اند و بعضی غیر زنده مقصود از زنده بودن، داشتن نیروی تغذیه، نمو و ذبول است بنابراین مانند هر جوهر نخستین، اجسام طبیعی زنده نیز مرکب از ماده و صورت‌اند.

اکنون «از آن جا که اجسامی وجود دارند که این گونه‌اند، یعنی حیات دارند، نفس نمی‌تواند جسم باشد، زیرا جسم، موضوع یا ماده است، نه آنچه به موضوع حمل می‌شود». این استدلال ارسطو فشرده است، نتیجه آن این است که به نفس (پسوخته) زندگی، جسم نیست. زیرا از میان اجسام طبیعی، بعضی دارای حیات‌اند، بنابراین جسم موضوع و ماده حیات است، یعنی چیزی است که حیات بر آن حمل می‌شود؛ و چون حیات داشتن، همان نفس داشتن است، نفس نمی‌تواند جسم باشد، بلکه همان گونه که حیات به جسم حمل و نسبت داده می‌شود، نفس نیز باید به جسم نسبت داده شود (قوام صفری: ۲۹۴).

باید ذکر کرد که حیات نباتی صرفاً رشد کردن و تغذیه و تولید دانه برای ایجاد گیاهان تازه است. گیاهان صرفاً دارای "نفس نباتی" هستند. در مورد حیوانات، حیات شامل ادراک حسّی، میل و حرکت می‌باشد؛ و انسان‌ها علاوه بر موارد مذکور دارای قوه تفکر نیز هستند. (اکریل: ۱۷۹)

پس به عبارت کلی، تعریف کردیم «نفس، جوهری است به معنی صورت، یعنی ماهیت جسمی است که دارای کیفیت معینی است»<sup>۱</sup>. (ارسطو، در باره نفس: ۴۱۲ ب ۱۰)

جوهر به یک معنی ماده است، یعنی چیزی است که بنفسه شیء معینی نیست. به معنی

۱- یعنی جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است.



دیگر صورت است که ماده را فعلیت می‌بخشد و شیء معینی می‌گرداند. به معنی دیگر همین شیء معین است که از ترکیب ماده و صورت پدید می‌آید. این شیء مرکب را ارسطو جوهر اول نامید یعنی برای جوهریت اصلح از هر چیز دیگر دانسته است.

جوهریت جسم به همین معنی است، در میان اجسام، جسم طبیعی، همان مبدأ ساختمان اجسام مصنوعی و مبدأ انتزاع، اجسام تعلیمی است، جوهر به معنی اصلی و اخص کلمه است. (داوودی: ۳۶)

پس جسم ذی حیات که از اجسام طبیعی است جوهر به معنی ماده نیست، زیرا ماده تعین ندارد و جوهر به معنی صورت هم نیست زیرا صورت محض، فارغ از هر گونه جسمانی است. و در ضمن آن صورت تعین بخش با ماده تعین پذیر شیء متعین واحدی را به وجود آورده است. بنابراین نفس برای جسم طبیعی است که دارای کیفیت معینی است،<sup>۱</sup> یعنی اصل حرکت و سکون خود را در خویشتن دارد. مثلاً اگر چشم، در واقع، حیوانی می‌بود بینائی، نفس آن بود: زیرا که بینایی جوهر صوری چشم است. اما چشم ماده بینایی است، و اگر بینایی از میان برود دیگر چشمی در میان نیست؛ مگر به اشتراک اسمی مانند چشمی از سنگ یا چشم پیکری که نقاشی شده است. بدین ترتیب باید آنچه را که درباره اجزاء صادق است به مجموعه جسم زنده بسیط دهیم. به این ترتیب نفس از دیدگاه ارسطو صورت (اندوس)، و بنابر اصل (لوگوس) موجود زنده است. به این دلیل، و بنابر تعاریف، ارسطو نفس را لوگوس یا اوسیای بدن و گاهی، دقیق تر، لوگوس یا اوسیای بدن زنده، و گاهی دقیق تر، لوگوس یا امر مرکب نامید (مقصود امر مرکب از ماده و صورت، یعنی شیء انضمامی است). از طرف دیگر، جسم جدا از نفس نیست که بالقوه استعداد حیات دارد: بلکه جسمی

است که دارای نفس است. (ارسطو، در باره نفس: ۴۱۲ب ۲۵)

۱- منظور از این کیفیت که جسم "طبیعی" به آن مقید می‌شود تا بتواند ماده نفس قرار بگیرد آلی بودن آن است.

۲- تعریفی عامی از جسم ذی حیات.



بنابراین تعبیر ارسطو از موجود زنده معنی جسم ذی روح است. زیرا اگر موجود زنده را در این کلمه بشناسیم، صفت ممیز آن از موجودات دیگر دارا بودن نفس خواهد بود. و کمترین درجه‌ی چنین نفسی همان نیروی تغذی و نمو و ذبول خود به خودی است که به قول ارسطو مترادف با معنی حیات است، اعم از اینکه با قوای دیگر که خاص موجودات زنده عالم است همراه باشد یا نباشد.

بنابراین می‌توان گفت که جسم ذی حیات حامل صفت ذاتی خود یعنی حیات، یا به عبارت دیگر، نفس است، و به منزله‌ی ماده‌ای است که موضوعش برای حمل صورت خویش است، و صورت آن همان حیات نفس می‌باشد.

بنابراین می‌توان نفس را از دیدگاه ارسطو به این سه گونه تعریف کرد:

«نفس بالضروره جوهر است، بدین معنی که صورت برای جسم طبیعی آلی است که دارای حیات بالقوه است»

«نفس جوهری است به معنی صورت یعنی ماهیت جسمی است که دارای کیفیت معینی است...»

«نفس جوهری است از شیء معین که از ترکیب ماده و صورت پدید آمده است و این شیء مرکب را ارسطو جوهر اول نامیده است.»

### ۱-۳ (تجرد نفس (علت، غایت، فعلیت، اصل)

شاید از تعریفی که از نفس به عمل آمد، این تصور حاصل شود که ارسطو نفس را مادی و جسمانی دانسته است، ولی باندکی دقت در رأی ارسطو، همچنین از مراجعه به اصول آراء او در مابعدالطبیعه، روشن می‌شود که نفس با تعریف ارسطویی شیئی غیرمادی است. یعنی، نفس هر موجود زنده نه تنها جوهر و علت صوری و ذات آن است، بلکه همچنین علت غایی و اصل و فعلیت و مبدأ اول حرکت مکانی آن "در صورتی که چنین





حرکتی داشته باشد زیرا گیاهان با اینکه نفس دارند، قادر به حرکت مکانی نیستند" و علت نمو و ذبول آن، و احساس آن و خلاصه اصل همه کمالات آن می‌باشد.

در این میان، بدن اجسام طبیعی زنده، اعم از نباتات و حیوانات، صرفاً ابزار نفس آن هاست، بدن منفعل است و نفس فعال. نفس در مقام علت صوری، عامل وحدت بدن است و بنابراین آنچه بدن را بدن می‌کند نفس است و نفس دقیقاً به همین معنی غایت موجود زنده است؛ یعنی به این معنی که، انتظاری که طبیعت از موجود زنده و وجود آن دارد، در کارکرد نفس برآورده می‌شود. در مثال چشم و بینایی، هدف از وجود چشم، دیدن است. و وقتی که چشم این کارکرد را از خود نشان می‌دهد، به هدف و غایتش رسیده است. (قوام صفری: ۳۰۴) بنابراین نفس صورت بدن است، و صورت، با وجود ملازمتی که با ماده دارد، مفهومی مستقل از آن و متقابل با آن است. صورت علت غایی، حتی به یک معنی علت فاعلی، نسبت به شیء است، یعنی مبدأی است که شیء معینی را می‌سازد، و حال آنکه ماده مبدأی است که این شیء معین می‌گردد، و مبدأ سازنده و مبدأ پذیرنده را نمی‌توان یک چیز دانست؛ پس نفس نسبت به بدن اصیل و مستقل است، همان طور که هر صورتی نسبت به ماده خود چنین است.

اگر نفس را مانند ارسطو، صورت بدن بدانیم، به سبب تقابلی که بین ماده و صورت است، و اصلاتی که صورت را نسبت به ماده حاصل است، جنبه‌ی مادی نفس یک سره از میان می‌رود و دیگر نمی‌توان نفس را از نوع اجسام و از متعلقات آن‌ها دانست و بدنی در بدنی دیگر پنداشت.

این عبارت ارسطو که "هر بدنی صورت و شکل خاص خودش را دارد"، به واقع نشان این است که آنچه فرد را فرد می‌کند صورت آن است نه ماده آن. بدن ماده نفس است، اما بدن هیچ دو فرد انسان عیناً یکسان نیست، اگر بود، نمی‌توانست دو فرد متفاوت که دارای دو نفس هستند تلقی شود.



بنابراین اگر بتوان اصطلاح تجرد را به همین منظور قرار داد می توان گفت:

۱- در نظر ارسطو نفس مجرد از ماده است.

۲- اما اگر تجرد را بدین معنی بگیریم که نفس وجودی متعین و مستقل و مشخص نسبت به بدن باشد پس نفس مجرد نیست، زیرا، صورت، در عین اینکه غیر از ماده است، جز در ماده نمی تواند بود.

## ۲- دیدگاه ابن سینا

فلاسفه از قدیمی ترین اعصار به نفس توجه داشته اند، و در کتب خود به تحلیل مسائل آن پرداخته اند و آراء و نظریات گوناگونی ابراز داشته اند. به عقیده حکمای مادی نفس همان جسم است بدون هیچ تمایز و اختصاصی. اما روحیون نفس را مجرد از ماده می دانند و آن را قوه ای الهی می شمارند، که از عالم علوی بر بدن هبوط کرده است. گروهی حد متوسط را گرفته اند و آن را آمیزه ای از جسم و روح شناخته اند، یا بخاری گرم، مانند رواقیان و پاره ای چون ارسطو و پیروانش نفس را صورت جسد می دانند. (ابن سینا، النجاه: ۱۵۳) ابن سینا بدون آن که به مباحث ارسطو و یا مباحث طبی و تشریحی که بعد از معلم اول رواج یافته بود نیازمند شود. او نفس را هم از جنبه ای متافیزیکی و هم از جنبه ای فیزیولوژی مورد بحث قرار داد.

## ۲-۱) تعریف نفس

ابن سینا نفس را مبدأ حرکت دانست و به نفس فلکی و نباتی و حیوانی و در آخر به نفس انسانی قائل شده است. و چنان که از سایر تألیفات او بر می آید که نفوس نامبرده را اینگونه معنی کرد "نفس کمال اول برای جسم طبیعی است." این تعریف مشترک است ولیکن نمی توان همه را در یک حد و تعریف جمع نمود (همو، الاشارات



و التنبیهات: (۱۵۵).

این اختلاف به سبب جسمیت آنها نیست، بلکه در اموری است که زائد بر معنی جسمیت است، مثلاً نبات تغذی و نمو و تولید مثل می‌کند، حیوان علاوه بر این افعال احساس و حرکت ارادی و ادراک جزئیات دارد و انسان نیز به تفکر عقلی و ادراک کلی ممتاز است (داوودی: ۲۶۴).

لفظ نفس مشترک است. ابن سینا در باره نفس بیان کرد: "قوتهایی که در اجسام موجود است و از ایشان افعال پدید می‌آید. قسمت اول دارای دو قسم است: قسم اول آن است که فعل او به قصد و اختیار بوده باشد مانند فعل حیوان و قسم دوم: فعل را به قصد و اختیار نباشد چون غلتیدن سنگی از بالا به پایین.

آن قسم که فعل با قصد و اختیار باشد خود دو قسم است: یکی آنکه قصد وی سوی یک چیز بوده به ناچار فعل او به یک جهت افتد و آن را نفس فلکی گویند و قسم دیگر آن است که هدفها بسیار باشد و اختیارهای مختلف داشته باشیم و بدین سبب افعال وی به جهت‌های مختلف صورت بگیرد و آن را نفس حیوانی خوانند. اما آن قسم که فعل با قصد و اختیار باشد باز آن دو قسم است. قسم اول: فعل وی بر یک جهت باشد و او را طبیعت خوانند و قسم دوم: فعل وی به جهت‌های مخالف یکدیگر افتد و آن را نفس نباتی می‌گویند و این هر سه قسم اگر چه شرکت دارند در نام نفس اما مرتبه واحدی است زیرا اگر ما می‌گوییم که نفس قوتی است که فعل انجام دهد باید که هر قوتی که فعل انجام می‌دهد نفس باشد و چنین نیست. و اگر بگوییم نفس قوتی است که فعل به قصد و اختیار کند پس نفس نباتی از این حد بیرون می‌ماند و اگر بگوییم که نفس قوتی است که افعال متقابل و مختلف انجام می‌دهد، نفس فلکی از آن بیرون می‌ماند. پس راه درست و سالم و ایمن آن است که این را بجز از روش افعال نمی‌توان شناخت (ابن سینا، احوال نفس: ۸۷).



ابن سینا نفس را اینگونه تعریف کرد: «نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی» (همو، الاشارات و التنبیهات: ۱۵۷).

اما قوت خواندن نفس بدین علت است که از وی افعال بوجود آید و اما صورت خواندن بدین علت است که شاید ماده‌ای به فعل درآید به نفس، و اما کمال خواندن بدان علت است که معنای جسم نوع شود.

نفس را گاهی قوه می‌نامند و این به دو معنی است:

نسبت به افعالی که از آن صادر می‌شود.

نسبت به افعالی که صور محسوس یا معقولی را می‌پذیرد.

به عبارت دیگر: ۱- نسبت به خاصیت تحریک ۲- نسبت به خاصیت ادراک. و نفسی که در منظور است نفسی است که مطیع دریدن است. لفظ قوه در مورد اول به معنی قوه فاعله و در مورد دوم به معنی قوه انفعالیه است. حال اگر لفظ قوه را در تعریف نفس بر هر دو معنی اطلاق کنیم یعنی قوه را هم مبدأ تحریک و هم مبدأ ادراک و به عبارت دیگر هم به معنی فاعل و هم منفعل بدانیم تنها اشتراک اسمی را در نظر گرفته ایم. و اگر لفظ قوه را فقط به یکی از دو معنی مذکور بیاوریم تعریف نفس جامع نمی‌شود. و آنچه به عنوان جنس در تعریف آمده است تنها از یک جهت بر آن حمل می‌گردد و حال آنکه جنس هر شیئی باید مطلقاً بر آن شیء قابل حمل باشد.

اما اگر به جای قوه، کمال گوئیم بر دو معنی دلالت می‌کند، زیرا که جسم ذی حیوة، یا مثلاً حیوان هم از لحاظ ادراکات خود که جنبه انفعالی دارد کمال می‌تواند یافت و هم از لحاظ افعال خود به کمال می‌تواند رسید و مبدأ هر دو قسم از کمال نفس است. پس لفظ کمال برای دلالت بر جنس نفس از هر دو لفظ صورت و قوه اعم و اتم است و بهتر این است که در تعریف نفس از لحاظ ارتباط آن با بدن بگوئیم که نفس کمال جسم است. گفته می‌شود که بهتر است نفس را کمال گوئیم زیرا نفس از جهت قوه‌ای



که ادراک حیوان بدان استمکال می‌یابد کمال است. و از جهت قوه‌ای که افعال حیوان از آن صادر می‌شود کمال است. نفس مفارق از ماده کمال است و نفس غیر مفارق از ماده هم کمال است (همو، دانشنامه علایی: ۱۱۲).

کمال بر دو قسم است: کمال اولی و کمال ثانی. منظور از کمال ثانی به افعال و انفعالاتی است که بعد از حصول نوعیت شیء از آن صادر می‌شود، مثل برندگی در شمشیر و احساس حرکت در انسان و تمیز و رؤیت و احساس برای انسان (داوودی: ۲۷۳). البته صدور این آثار از شیء دلیل بر تمامیت آن شیء از لحاظ نوع خاص خویش است. ولیکن چنین نیست که اگر این آثار از آن شیء صادر نشود نوعیت آن تمام نباشد، زیرا که نوع برای اینکه به فعلیت رسد محتاج این نیست که این آثار بالفعل از آن صدور یابد. بلکه همین قدر که مبدأ و مصدر این آثار برای آن نوع حاصل شد و این مبدأ که خود به فعلیت رسیده است و بالقوه مصدر آن آثار گردیده است نوع فعلیت یافته و به کمال خود رسیده است و این قسم را کمال اول نامند.

همچنین حکما حرکت را مانند نفس به کمال اول تفسیر کرده‌اند و معلوم است که کمال اول بر نفس و حرکت به یک معنی نیست، و برای فرق میان این دو معنی لازم است به تعبیر کمال و موارد استعمال آن در فلسفه اشاره کرد. کمال به معنای فعلیت و مقابل قوه و نقص است و در اصطلاح فلسفه دونوع فعلیت است: ۱- دفعی ۲- تدریجی. در هر یک از دو مورد کمال از نظر تقدم و تأخر وجودی، اول و دوم دارد. یکی از موارد استعمال لفظ کمال همانطور که گفته شد در جایی است که قوه یکبار به فعل درآید و نقص، مطلقاً کمال گردد. در این وقت جزء ماهیت و مقوم ذات که باعث نوع شدن حقیقت جنس است که کمال اوست، مانند صور انواع و فصول اجناس که با افزودن آنها بر ماهیت جنس، حقایق مختلف نوعی حاصل می‌گردد و آنچه بعد از کامل شدن ذات و تمامیت ماهیت یکبار بر نوع عارض می‌شود. کمال اول جزء ذات



و مقدم بر ماهیت است. در صورتی که کمال ثانی قائم به ماهیت و نوع و عارض بر وجود ذات می‌باشد و طبعاً بعد از تحقق ماهیت بر آن عارض می‌گردد.

جای دیگر از استعمال لفظ کمال آن است که قوه تدریجاً به فعل در آید و نفس کم کم رو به کمال رود و حصول این کمال برای موصوف، بعد از تمامیت ماهیت نوعی و تحقق ذات است. و با توجه به استعمال لفظ کمال در فلسفه معلوم خواهد شد که نفس و حرکت هر دو کمال اولند با این تفاوت که نفس کمال اول است در جایی که قوه یکباره کمال شود و حرکت کمال اولی است در صورتی که قوه تدریجاً به فعل درآید (ابن سینا، الاشارات و التنبیها: ۱۵۶).

نفس کمال اول است و کمال، کمال است برای چیزی. و نفس کمال است برای جسم به معنی جنس آن نه به معنی مادی؛ و این جسم هر جسمی نیست. یعنی نفس کمال جسم صناعی چون تخت و صندلی نیست، بلکه کمال جسم طبیعی است، و نه هر جسم طبیعی، مثلاً نفس کمال آتش و زمین هوا نباشد بلکه در این جهان، نفس کمال آن گونه جسم طبیعی است که کمالات ثانیه به وسیله آلات یعنی آنچه در افعال حیات از قبیل تغذیه و نمو بدانها استعانت می‌جوید از آن صادر می‌شود. پس کمال اول جسم طبیعی آلی است، نفس نباتی (کمال اول جسم طبیعی آلی است که از آن جهت که زاد و ولد میکند و پرورش می‌یابد و تغذیه می‌کند). و نفس حیوانی کمال اول جسم طبیعی آلی است که از جهت ادراک جزئیات و حرکت بالاراده، و نفس انسانی، کمال اول جسم طبیعی آلی است، از جهت اعمالی فکری که به اختیار انجام می‌دهد، و استنباط به رأی و از جهت ادراک کلیات می‌باشد (همو، النجاه: ۱۵۸).

کلمه آلی ممکن است صفت برای کمال باشد یعنی کمال اول و نفس دارای آلت که برای بدن می‌باشد. بنابراین آلی صفت فاعل (نفس) است، و ممکن است صفت برای جسم باشد یعنی نفس کمال اول است برای جسمی که جسم دارای قوا و آلاتی است



که به وسیله آن افعال (نمو، تولید، ادراک، حرکت ارادی) از نفس صادر می‌شود و با این قید صور نوعیه عناصر و معادل که فعلهای آنها به استخدام آلات نیست از تعریف خارج می‌شوند.

ابن سینا اشکال گرفت و بیان داشت طبق این تعریف نفس فلکی را شامل نمی‌شود. زیرا ماده نفس فلکی کارهای خود را بدون آلت انجام می‌دهد و همچنین گفت اگر قید آلی را از تعریف کنار بگذاریم و فقط حیات را بیان کنیم بازهم سودی ندارد، زیرا نفس فلکی دارای حیات حس نیست و اگر حیات ادراکی هدف باشد که برای نفس فلکی است نفس نباتی از این حد و تعریف خارج می‌شود.

ابن سینا در پاسخ این اشکال گفت در اجسام سماوی دو عقیده است: اول اینکه نفس فقط برای فلک کلی است و افلاک جزئی و کواکبی در آن هستند و به منزله‌ی آلاتند، مانند قلب و کبد و غیره در حیوان و نظایر آنها در نباتات. بنابراین، این تعریف شامل نفس فلکی خواهد بود.

دوم آنکه مذهب تحقیقی است که برای هر فلک نفس مستقلی است، بنابراین نفس فلکی آلی نخواهد بود، ابن سینا بیان داشت: «این دسته باید قائل شوند که اطلاق نفس بر نفس نباتی و فلکی به اشتراک اسمی است و اگر نیرنگ و تدبیری شود که حیوانات و فلک در معنای نفس شریک شوند نفس نباتی از حد بیرون می‌رود با اینکه نیرنگ و تدبیر بس کاری دشوار است. زیرا حیوانات و فلک در معنای حیات و اسم نطق شریک نیستند». این جواب ابن سینا در حل این اشکال است که در *الشفاء* بیان کرده است.

حال که معلوم شد نفس کمال اول یعنی مبدأ صدور افعال و آثاری مانند احساس و تحریک است و خود این آثار و افعال کمال ثانی جسم به شمار می‌آیند و جسم در این مورد به معنی ماده نیست بلکه به معنی جنس است.

جسم بر دو قسم است: طبیعی و صناعی، جسم طبیعی خود بر دو قسم است: آلی و



غیر آلی. جسم آلی آن است که کمالات ثانیه آن یعنی افعال و آثار آن به وسیله آلات صدور می‌یابد نفس کمال اول بر جسم طبیعی آلی است و چنین جسمی همان است که جسم زنده می‌نامیم. یعنی جسمی که مصدر افعال حیات به اعانت آلات است یا جسمی که برای آن قوه صدور این افعال به وسیله آلات حاصل است. (ابن سینا، الشفاء: ۱۴۵)

## ۲-۲) جوهریت نفس و دلایل آن

اثبات وجود نفس، برای بیان طبیعت و حقیقت آن کافی نیست، زیرا وقتی که می‌گوییم نفس کمال اول است، به طبیعت آن نپرداخته ایم. شیخ معتقد بود که نفس جوهر است، زیرا می‌تواند بدون جسم یافته شود، ولی جسم بدون نفس باقی نمی‌ماند. ابن سینا علاوه بر اثبات جوهریت نفس ثابت کرده که نفس جوهری است روحانی. براهینی که بر روحانیت نفس اقامه کرد بر سه گونه بود: منطقی، ریاضی و طبیعی و مهمترین آن‌ها عبارتند از:

**برهان اول:** نفس ادراک معقولات می‌کند و این ادراک از خواص اجسام نیست. نخستین برهان بر امتناع انطباق صور معقول در جسم استوار است. که بر اساس آن، انطباق صورت عقلی در جسم ممکن نیست؛ اعم از اینکه در جزء بخش ناپذیر یا جزء بخش پذیر آن باشد. جزء بخش ناپذیر جسم، نقطه است و از خود استقلالی ندارد، زیرا نقطه، پایان و نهایت خط است. حال اگر آن را محل صورت عقلی تلقی کنیم، دارای دو جهت می‌شود و از این رو بخش‌پذیر و خلاف فرض خواهد بود. زیرا از یک جهت نهایت خط و از جهت دیگر محل صورت قلمداد می‌شود (همو، المبدأ و المعاد: ۲۰۲).

اما اگر جزء بخش پذیر جسم، محل صور معقول پنداشته شود، باز هم محال خواهد





بود. زیرا با فرض انقسام آن جزء به دو بخش، صورت عقلی منطبق در آن نیز بالعرض به دو بخش تقسیم خواهد شد. حال این دو بخش صورت، متشابه یا غیر متشابه خواهند بود. اگر متشابه باشند این پرسش پیش می‌آید که چگونه از دو امر متشابه امری مغایر آنها حاصل گردیده است. چون روشن است که جزء با کل متفاوت است. پس این فرض، غیر ممکن خواهد بود. ممکن است کسی در این فرض تفاوت کل با اجزاء را در مقدار یا عدد بداند نه از جهت صورت. در چنین حالتی نیز پاسخ درست به دست نمی‌آید، زیرا اختلاف در مقدار و عدد به صور خیالی مربوط است نه صور عقلی.

در صورتی که دو بخش این صورت عقلی غیر متشابه باشند باید دید که چگونه چنین چیزی امکان دارد. ممکن نیست که صورت عقلی، غیر از اجزاء حدی (یعنی جنس و فصل) اجزاء غیر متشابه داشته باشد. و سخن از اجزاء حدی برای هر بخش از جسم محالاتی را در پی دارد. از جمله اینکه در چنین صورتی لازم می‌آید که هر جزء جسم دارای اجزاء نامتناهی باشد، زیرا هر قسم جسم بالقوه بی‌نهایت جزء دارد و این غیر ممکن است که جسم دارای بی‌نهایت جنس و فصل باشد. پس به هر تقدیر جسم نمی‌تواند محل معقولات باشد و از این رو محل معقولات جوهری، مجرد خواهد بود. (همان: ۱۸۷)

برهان دوم: استمرار عمل و قوت محسوسات آلات جسمانی را ناتوان می‌کنند و چه بسا موجب فساد آنها شوند. ابن سینا در برهان دیگری با تکیه بر ضعیف و فرسوده نشدن نفس در جریان دریافت مکرر معقولات بلکه فزونی یافتن قوت آن، بر مجرد نفس ناطقه حکم کرد. صورت منطقی برهان از این قرار است:

«قوای جسمانی در اثر تکرار فعل، ضعیف و خسته می‌شوند. حال آنکه قوه عاقله ضعیف نشده بلکه قوی‌تر می‌شود. نتیجه آنکه قوه عاقله مادی نیست» ممکن است در برابر این استدلال گفته شود هنگام پیری و کسالت، نفس معقولات خود را فراموش



می‌کند و از تعقل باز می‌ماند و این امر حاکی از آن است که فعل نفس جز با بدن تمام نمی‌شود، پس نفس مجرد نیست. ابن‌سینا در پاسخ به این توهّم گفت «چنین توهمی ناصواب و از حقیقت دور است. زیرا این مطلب به مدعای مذکور آسیبی نمی‌رساند. اگر برای نفس مانعی پیش نیاید، فعل خود را انجام می‌دهد و گاهی به واسطه حالتی که عارض بدن گردیده نفس فعل خاص خود را رها می‌کند. به عبارت دیگر، افعال نفس دو گونه است، بعضی در قیاس با بدن (که بدن را تدبیر می‌کند) و بعضی دیگر در قیاس با ذات (که خودش را ادراک و تعقل می‌کند). این دو کار با هم جمع نمی‌شوند، به گونه‌ای که اشتغال به یکی از این دو، مانع توجه نفس به دیگری می‌گردد. بنابراین، نفس صرف نظر از بدن هرگز ذات خود را فراموش نمی‌کند» (همان: ۱۹۵).

**برهان سوم:** نفس ادراک کلیات می‌کند. و خود را بدون هیچ آلتی ادراک می‌کند. اما حس شیء خارجی را حس می‌کند، ولی ذات خود و آلت خود و احساس خود را حس نمی‌کند. همچنین خیال که نه ذات خود را تخیل می‌کند و نه فعل و آلت خود را (ابن‌سینا، الطبیعه: ۱۷۷-۱۷۸).

پس، نفس را طبیعتی است غیر از طبیعت حس و خیال. استدلال ابن‌سینا بر سه مقدمه اصلی مبتنی بود:

مقدمه اول هر انسانی ذات خود را درک می‌کند.

مقدمه دوم مدرک در ادراک انسان نسبت به خود امری غیر از بدن و امور بدنی (حواس ظاهر و باطن) است.

مقدمه سوم مدرک در ادراک انسان نسبت به خود، امری غیر از بدن و امور بدنی است. نتیجه مدرک و مدرک اموری غیر مادی و مجرد هستند.

صحت مقدمه اول را شهودی که هر فرد نسبت به خود دارد، تضمین می‌کند. هنگامی که هر یک از انسانها به خود رجوع مکنند خود را در می‌یابند و از آن غافل نیست.



شیخ‌الرئیس، سپس مطالبی را در صحت مقدمه دوم آورد که از این قرار است (همو، احوال النفس: ۱۵):

۱- انسانی که از حواس ظاهری خود غافل است، خود را ادراک می‌کند. وی برای این مورد شخص خواب را مثال می‌زند. قطب‌الدین رازی در شرح خود ارتباط این دو را در این مطلب می‌داند که اگر شخص خواب را صدا کنیم بیدار می‌شود و این نشان دهنده عدم غفلت او از خود می‌باشد.

۲- انسانی که از حواس ظاهر و حواس باطن خود غافل است، خود را ادراک می‌کند. مثال وی در این مورد انسان مست است. انسان مست از کلیه حواس ظاهری و باطنی خود غافل است و در عین حال خودش را ادراک می‌کند.

۳- اگر هر یک از ما خود را در ابتدای خلقتش در نظر آورد به گونه‌ای که با عقل سالم در هوایی آرام در جایی، معلق باشد طوری که اعضای بدنش تماسی با هم نداشته باشند و حواسش تحت تأثیر تحریکات محیطی قرار نداشته باشد، در چنین حالتی خود را ادراک می‌کند، حال آنکه از همه اعضای بدن، همه حواس ظاهر و همه حواس باطن غافل است.

همچنین روشن است امری که مورد غفلت است غیر از امری است که مورد غفلت نمی‌باشد.

نتیجه‌ای که از این مقدمات بر می‌آید آن است که مدرک در ادراک انسان نسبت به خود، اعضای بدن، حواس ظاهر یا حواس باطن نیست. توجه به این نکته لازم است که حالت سوم، حالتی فرضی است و همین حالت فرضی است که سبب شده کل استدلال ابن‌سینا، برهان «انسان معلق» نامیده شد. (همو، الاشارات و التنبیها، ج ۱: ۴۲۱)

اما دقت در استدلال مذکور نشان می‌دهد که این استدلال گرفتار اشکالات متعددی است: الف فرض انسان معلق، صرفاً یک فرض است و به هیچ وجه تحقق خارجی ندارد تا



بر اساس آن بتوان امری وجودی را اثبات کرد. بنابراین، مسأله مذکور قضیه‌ای شرطی است که صدق آن متوقف بر صحت مقدم آن است و راهی برای اثبات صحت مقدم وجود ندارد.

ممکن است ابن‌سینا یا طرفداران اندیشه او ادعا کنند که مسأله وجود نفس امری بدیهی است و سخنان ابن‌سینا همان گونه که عنوان «تنبیه» نشان می‌دهد صرفاً تبیهی برای ذهن‌های غافل است و این امری معلوم است که بداهت امور بدیهی می‌تواند مورد غفلت قرار گیرد. بر این اساس، اشکال مذکور وارد نیست، چرا که در واقع اصلاً استدلالی وجود ندارد.

ب- به صرف این که مدرک و مدرک امری غیر از بدن باشند، لازم نمی‌آید که معتقد به وجود جوهری مجرد شویم که هیچ گونه صفت مادی نداشته باشد. شاید نفس آن گونه که برخی از متکلمین گفته‌اند، جسمی لطیف و متفاوت از جسم دنیوی باشد.

ج- مثال انسان خواب یا انسان مست نشان نمی‌دهد که آنان از حواس ظاهری و باطنی خود غافل‌اند، زیرا اینکه من در چنین حالاتی احساس می‌کنم که از حواس ظاهری و باطنی خود غافل‌م، ثابت نمی‌کند که واقعاً چنین است.

**برهان چهارم:** همه اجزای بدن پس از آن که به منتهای نشو و قوت خود رسیدند رو به ضعف می‌نهند. این امر در چهل سالگی است یا بیشتر، و حال آن که قوای عقلانی در این اوان کامل تر و نیرومندتر می‌شوند. اگر این‌ها از سنخ قوای بدنی بودند، می‌بایست که مانند بدن رو به ضعف نهند، ولی جز در موارد استثنایی، دیده نشده است. پس قوای عقلانی غیر از قوای بدنی است. (الفاخوری: ۴۷۰-۴۷۱) برترین برهان تجرد نفس نزد بوعلی که از آن در *المباحثات* به عنوان اجل البراهین یاد کردو برهانی است که بر تعقل حضور ذات انسان در نفس بدون وساطت مفهوم متکی است. زیرا هر آنچه ذاتش نزدش حاضر باشد قائم به ذات و غیر جسمانی است.. (ابن‌سینا،



المباحثات: ۱۵۵-۱۵۶)

شاید وجه رجحان این برهان آن باشد که بر انطباق صور معقول در محل مبتنی نیست و فقط با نظر به ذات نفس صورت گرفته است.

### نتیجه گیری

ارسطو یک فیلسوف زیست شناس بود و معتقد بود، حیات از پست ترین و ساده ترین موجودات زنده آغاز می شود و به عالی ترین و پیچیده ترین آن ها ختم می گردد. ارسطو نفس را یکی از اقسام جوهر معین صورت می انگاشت که در بدن حلول کرده و به آن فعلیت می دهد و به تعبیر خود او، نفس ماهیت جسمی است که دارای کیفیت معینی است. بنابراین، نفس جوهری است از شیء معین که از ترکیب ماده و صورت پدید آمده است و این شیء مرکب را ارسطو جوهر اول نامیده بود. نفس هر موجود زنده نه تنها جوهر و علت صوری و ذات آن است، بلکه همچنین علت غایی و اصل و فعلیت و مبدأ اول و علت نمو و ذبول آن، و احساس آن و خلاصه اصل همه کمالات آن می باشد. ارسطو نفس را صورت بدن و بدن را ماده نفس دانست. از نظر وی هر بدنی صورت و شکل خاص خودش را دارد، آنچه فرد را فرد کرد صورت آن بود نه ماده آن وی نفس را صورت بدن دانست و صورت در تفکر ارسطویی جوهری غیر مستقل است که همراه با ماده موجود می باشد. بنابراین، نفس به عنوان صورت بدن با آن متحد است. اما اینکه در صورت اتحاد نفس با بدن مادی، تجرد آن چگونه قابل توجیه است در بیانات ارسطو پاسخ روشنی ندارد.

اما نزد ابن سینا، آنچه موجب جوهر بودن نفس ابود قوام دادن آن به بدن بود. بدین معنا که ماهیت جسم آلی و نوعیت آن بدون تعلق نفس محصل و متحقق نیست تا بتوان این جسم را به منزله موضوع برای نفس دانست، و بدین ترتیب سلب جوهریت



از نفس کرد. پس نفس جوهر به معنای صورت نیست تامستلزم انطباع در بدن باشد، و بهتر آن است که نفس راقسم خاص و مستقلى از جوهر بشماريم که در عين مفارقت از جسم علاقه‌ای از قبيل تصرف و تحريك نسبت به آن دارد. بنابراین ابن سینا معتقد بود که نفس خود نوع خاصی از جوهر است در کنار صورت. یعنی صورتی که منطبق در ماده است و همراه با ماده نوع خاصی از جسم را تشکیل دهد، نیست. ادله شیخ بر تجرد نفس را بر دو قسم می‌توان دانست:

- ۱- ادله‌ای که نفس را محل معقولات دانسته و با اثبات تجرد صور معقوله، تجرد نفس را ثابت نمود.
- ۲- ادله‌ای که از طریق فعل نفس، به اثبات تجرد آن پرداخت. به عقیده وی نفس محل صور معقولات کلیه بود و معقولات کلیه منطبق در جسم و امور جسمانی نبودند. بنابراین، محل حصول این معقولات کلیه در نفس می‌باشد زیرا اجسام، ممتناهی و دارای اعراض می‌باشند ولی معقولات، ناممتناهی می‌باشند، پس، نمی‌توانند در جسم حلول یابند بلکه در نفس که فناپذیر است حصول می‌یابند و اینگونه است که جوهریت نفس را اثبات کرد.



### منابع

- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، *الاشارات و التنبیہات*، قم، دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ھ.
- \_\_\_\_\_، *ترجمه و شرح اشارات و تنبیہات*، ج ۱، ترجمه دکتر حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، *احوال النفس*، (رسالة فی النفس بقائه و معاده) به تصحیح فؤادالاهوانی، قاهره، دارالاحیاء الکتب العربیه، ۱۹۵۲.
- \_\_\_\_\_، *الشفاء*، تحقیق ابراهیم مدکور، قاهره، مطبعه‌ی امیریه، ۱۹۵۳.
- \_\_\_\_\_، *الطبیعه*، ترجمه اسحق بن حسین؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره، بی جا، ۱۹۶۴.
- \_\_\_\_\_، *المباحثات، تحقیق و تعلیق* ترجمه: محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
- \_\_\_\_\_، *المبدأ و المعاد*، ترجمه محمود شهابی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۲.
- \_\_\_\_\_، *النجاه*، ویرایش محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
- \_\_\_\_\_، *دانشنامه علایی (طبیعیات)*، به تصحیح دکتر محمد معین، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱.
- \_\_\_\_\_، *درباره نفس (ترجمه کتاب احوال النفس)*، با تحقیق دکتر موسی عمید، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۳۰.
- ارسطو، *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داوودی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۹/۱۴۱۳ش.
- اکریل، جی. ال، *ارسطوی فیلسوف*، ترجمه علی رضا آزادی، با مقدمه دکتر غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۰.
- داوودی، علی مراد، *عقل در حکمت مشاء*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۷.
- الفاخوری، حنا، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ج ۱ و ۲، ترجمه عبدالمدد آیتی، تهران،



فصلنامه تخصصی فلسفه و کلام، شماره پنجم، زمستان ۹۰

---

انتشارات فرانکلین، ۱۳۵۸.

— قوام صفری، مهدی، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۷.

SID