

نوآوری‌های ابن سینا در علم النفس*

سید محمد علی دیباجی^۱

چکیده

نگرش ارسطو به نفس و بدن بر دیدگاه او درباره اجسام، یعنی ماده و صورت مبتنی است، اما حرکت، تغذیه، تخیل و تعقل را که انواع حیات هستند از اعمال نفس بر می شمرد تا تفاوت آن را با دیگر صورت‌ها بیان کند.

نگاه متفاوت ابن سینا به مسأله مادی یا مادی نبودن نفس و نسبت آن با جسم، بقا یا فنای نفس پس از بدن، به ضمیمه نوآوری‌های او در مباحثی چون اثبات وجود نفس، ماهیت ذهن، ادراکات حسی، حس باطن، قوای عقلی، تعامل نفس و بدن، نسبت عقل فعال با عقل انسانی، مسائل فراوان علم نبوات و رابطه آنها با ماهیت و کارکرد نفس و ده‌ها مسئله دیگر، باعث شد تا او نفس‌شناسی را جدا از مجموعه علوم طبیعیات به طور مستقل مطالعه کند و در حقیقت، علم النفس را از نو، بر پایه‌های متفاوت با دیدگاه ارسطو، بنیان نهد و تدوین نماید.

کلید واژه‌ها: علم النفس، روان‌شناسی، فراروانشناسی، تعقل، ذهن، نفس، جاودانگی (بقا)، تجرد، رابطه نفس و بدن، عقل، عقل فعال، نبوات.

* این مقاله برگرفته از طرح تحقیقاتی شماره ۲۲۰۲۰۲۲/۱/۰۱، به عنوان «روی کردهای فراروان‌شناختی در فلسفه نفس ملاصدرا»، با حمایت مالی معاونت پژوهشی دانشگاه تهران (پردیس قم) انجام شده است.
۱. استادیار دانشگاه تهران

مقدمه

یکی از ویژگی‌های فلسفه ابن سینا (۴۲۸ - ۳۷۰ هـ ق)، اهتمام ستودنی او به نفس‌شناسی است، تا آن‌جا که اگر وی را فیلسوف نفس‌بنامیم، اشتباه نکرده‌ایم. گفته شده که بالغ بر سی اثر (رساله و کتاب) از وی دربارهٔ نفس بجای مانده است. (نک: یحیی مهدوی: ۱۳۳۲؛ و جورج قنوتی: ۱۹۵۰) این حجم آثار، وی را در مقایسه با ارسطو، مقتدای مشائیان، که واضع علم‌النفس شمرده می‌شود، در مقامی رفیع قرار می‌دهد؛ زیرا تفاوت‌های اساسی علم‌النفس وی با ارسطو، از تأسیس جدید علم‌النفس به دست ابن سینا حکایت دارند.

این نوشتار به برجسته‌ترین نوآوری‌های علم‌النفس ابن سینا در مقایسه با ارسطو می‌پردازد. در این باره نکاتی گفتنی است:

اول این‌که نفس‌شناسی در حوزه اندیشه اسلامی، دانشی وسیع است و تقریباً همه دانش‌مندان مسلمان، از حکمای بزرگ گرفته تا متکلمان، عرفا، مفسران قرآن، عالمان اخلاق و پزشکان درباره آن سخنی گفته‌اند. آنچه در این نوشتار مقایسه و بررسی می‌شود. تنها اصول اساسی و کلی این دانش، آن‌هم از نگاه ابن سیناست.

دوم آن‌که علم‌النفس همان روان‌شناسی مصطلح امروز (یعنی psychology) نیست و به همین دلیل، نمی‌توان با پروفیسور فضل‌الرحمن که علم‌النفس ابن سینا را همان روان‌شناسی پنداشته و قسمت کتاب‌النفس شفا را با نام پسیکولوژی ابن سینا (فضل‌الرحمن، ۱۹۵۲) منتشر کرده است، موافق بود. چنان‌که مولر از مورخان روان‌شناسی می‌گوید:

این اصطلاح، در سده شانزدهم میلادی به وسیله مردی به نام رودلف گرو کلینوس^۱ آلمانی که معلم و منطق‌دان بود و نام او امروز فراموش شده است، ابداع شد و

1. Rodolphe Grocienius .

تا قرن هجدهم به ندرت به کار می‌رفت. (مولر: ۱۳۶۷، ۱ با تصرف))

سوم آن‌که، روان‌شناسی تا اوایل قرن نوزدهم بخشی از فلسفه بود و با علم النفس تقریباً مترادف بود، اما روان‌شناسی. به اصطلاح امروز، با نفس‌شناسی فلسفی قبل از قرن نوزدهم هم در روش و هم در موضوع تفاوت اساسی دارد. این دانش جدید را ویلهلم وونت^۱ (۱۸۳۲ - ۱۹۲۰) آلمانی پایه‌گذاری کرد (شولتز: ۱۳۸۲، ۱۰۲) امروزه این دانش بر پایه تجربه، آزمایش و سنجش‌های آماری، درست بسان علوم تجربی، به تحقیق در مورد رفتار آدمی، کارکرد و ساختار ذهن و معانی روان‌شناختی چون هوش، هوشیاری و استعداد علمی می‌پردازد و از قرن نوزده تاکنون با مکاتب مختلفی هم‌چون ساخت‌گرایی،^۲ کارکردگرایی،^۳ روان‌شناسی کاربردی، رفتارگرایی، تحلیل‌گری روانی (یا روانکاوی)^۴، انسان‌گرایی و سرانجام روان‌شناسی شناختی،^۵ شناخته شده است.

چهارم آن‌که بسیاری از روان‌شناسان جدید در آغاز پیدایش مکاتب جدید روان‌شناسی، نه تنها سخن و مطالعه خود را از جنس علم النفس نمی‌دانستند، بلکه مطالب علم النفس فلسفی را به یک معنا، خرافه و سخنان غیرعلمی می‌خواندند، اما اکنون در پرتو مکاتبی چون انسان‌گرایی و روان‌شناسی شناختی، به بسیاری از آموزه‌های علم النفس فلسفی توجه دوباره می‌کنند، البته بیشتر آنها به علم جدید فراروان‌شناسی و پاره‌ای از آنها به شاخه‌هایی از فلسفه، چون فلسفه ذهن، فلسفه دین، فلسفه اخلاق و فرااخلاق حواله شده است.

پنجم آن‌که، وقتی دکارت در توضیح استدلال معروف خود (کوجیتو) تفاوت

-
1. Wilhelm Wundt .
 2. Structuralism .
 3. Functionalism .
 - 4 psychoanalysis .
 - 5 cognitive psychology .
 - 6 parapsychology .

چندانی بین ذهن (Mind) و نفس (Soul) نگذارد، گویا کاوش‌های نفس‌شناسی در فلسفه غرب به شناسی تبدیل شد؛ این عامل به همراه تجربه‌گرایی، ساینتیسم و پوزیتیویسم دلایل مغفول ماندن نفس‌شناسی و تقویت تقلیل‌گرایی بودند.

بدین صورت، مطالب علم النفس قدیم، به ویژه آن دسته از مسائل که در حاشیه این علم مطرح بودند، همانند معانی ذهن، حدس، فکر، درون‌اندیشی و دانش‌های زاده شده در قلمرو علم النفس مانند نبوات که به اموری چون پیش‌گویی، ذهن‌خوانی، تعبیر رؤیا، جن‌شناسی، ارتباط با ارواح، دورآگاهی، فرشته‌شناسی، وحی‌شناسی، معجزه، علم غیب و غریزه‌شناسی می‌پردازند، همگی از دانش روان‌شناسی به علوم ذکر شده (فراروان‌شناسی، فلسفه ذهن، ...) انتقال داده شده‌اند. مطالعه و اظهارنظر درباره همه این امور، امروزه همان چالش بزرگی است که فیزیکیالیست‌ها، بیش از نیم قرن پیش به آن دچار شدند و بر سر آن نزاعی با متعاطیان مابعدالطبیعه به راه انداختند. در حقیقت بزرگ‌ترین نزاع ماتریالیست‌های جدید (یا همان فیزیکیالیست‌ها) بر سر تقلیل‌گرایی^۱ است.

تقلیل‌گرایی فهمی فلسفی مسئله تقلیل‌گرایی فهمی فلسفی از علم است (گاتن پلن: ۱۹۹۶، ۵۳۵) و تقلیل‌گرایان به استناد این نوع فهم خود، همه پدیده‌های معنایی که امکان متافیزیک را پیش می‌کشند به ویژگی‌های مادی تحویل می‌برند و یا فرو می‌کاهند، ولی متافیزیک‌باوران، به ویژه فیلسوفانی که در پی اثبات معقولیت خدا باوری‌اند، پدیده‌های فراروان‌شناختی ذکر شده را محور مهمی برای اثبات مابعدالطبیعه می‌دانند. در این میان، وجود نفس یا ذهن نقش کلیدی دارد. بنابراین، بازخوانی علم النفس می‌تواند برای مباحث فلسفه دین، متافیزیک، اخلاق و فراروان‌شناسی معاصر، راه‌گشا، پرثمر و اندیشه‌آفرین باشد.

1.Reductionism .

جایگاه نفس شناسی از نظر ارسطو و ابن سینا

ارسطو، بزرگ مشائیان، اهمیت بحث درباره نفس را به دلیل آن که اصل و مبدأ حیات در موجودات زنده است، یادآور می شود. وی در تعریف نفس (یا پسونخه) آن را کمال یا فعل بدن می داند که حیات را بالقوه داراست. (کاپلستون: ۱۳۶۸، ۳۷۳ (با تلخیص)) او، نفس را علت و اصل بدن موجود زنده دانسته و آن را با سه ویژگی منشأ حرکت، علت غایی و جوهر واقعی اجسام جاندار معرفی می کند. (همو، ۳۷۴)

پس ارسطو، شناخت نفس را از مسائل علم طبیعی برمی شمارد؛ زیرا هر سه ویژگی، یعنی حرکت، علیت و جوهریت در علم طبیعی به طور اصلی یا ضمنی بحث می شوند. وانگهی چون نفس اصل بدن است و به آن تعلق دارد و شناخت بدن از امور طبیعی است، پس نفس هم در طبیعیات بحث می شود. وی در این باره می گوید:

گویی بتوان از معرفت نفس در مطالعه تمام وجوه حقیقت، خاصه در علم طبیعت، مدد شایان گرفت؛ چه، نفس بطور کلی اصل در حیوانات است. (ارسطو: ۱۳۶۹، ۱)

در واقع، به نظر ارسطو صفات نفس از ماده طبیعی موجودات زنده انفکاک ناپذیر است و علم النفس جزئی از طبیعیات به شمار می رود. (ارسطو: ۱۳۶۹، ۱) (پاورقی مترجم)

اما ابن سینا در ابتدای فن ششم طبیعیات می گوید:

وقتی ما شناختیم که نفس کمال است، با آن تعریفی که به طور مفصل درباره کمال گفتیم، آن گاه ماهیت نفس را هنوز نشناخته ایم، بلکه نفس بودن نفس را شناخته ایم؛ زیرا نام نفس نه از جهت جوهریتش بلکه از آن نظر که مدبر بدن است و با آن مقایسه می شود، بر نفس اطلاق می شود و به همین دلیل است که در تعریف نفس، بدن وارد می شود ... و بدین دلیل، مطالعه نفس از جمله مباحث علم طبیعی شده است؛ زیرا بررسی نفس از آن نظر که نفس است، مطالعه نفس از جهت ارتباط با ماده و حرکت است، اما برای آنکه ذات نفس را بشناسیم، باید بحث [و علم] دیگری را مستقلاً مطرح کنیم. (ابن سینا: بی تا ب)، ۹-۱۰)

به این صورت، دست کم می‌توان چهار تفاوت مهم بین نگرش ابن سینا را با ارسطو در مسئله جایگاه نفس شناسی، برشمرد:

۱. ارسطو، نفس را فعل یا کمال بدن می‌داند و به گفته شارحان، مشکل بتوان بین فعل و کمال (Entelechia) در اصطلاح ارسطو فرق گذاشت؛ زیرا وی این دو لفظ را اغلب به جای یکدیگر به کار می‌برد، (ارسطو، ۳ (پاورقی)) در صورتی که ابن سینا با تعریفی که خود می‌گوید، نفس را کمال دانسته است.

۲. ارسطو بر اصل بودن نفس، اصرار دارد و منظور از اصل را منشأ حرکت و حیات بدن می‌داند، اما ابن سینا تعریف دیگری از این اصل بودن دارد و آن را تدبیر امور بدن معرفی می‌کند و نفس را مدبّر بدن می‌خواند.

۳. ابن سینا نفس شناسی را از دو منظر مطرح می‌کند: اول آن که نفس مدبّر بدن است؛ (در این نگرش همان سخن ارسطو را با اندکی تفاوت می‌پذیرد که بحث نفس از جمله مباحث علم طبیعی است.)؛ دوم از آن نظر که نفس داری ذاتی است که باید شناخته شود. این‌جا علم طبیعی نمی‌تواند عهده‌دار شناخت ذات نفس شود. اما ارسطو در این‌باره چنین تفکیکی را نمی‌پذیرد.

۴. ارسطو درباره اهمیت نفس شناسی می‌گوید:

هر دانشی به چشم ما زیبا و ستودنی است. با این همه، دانشی را بر دانش دیگر رجحان می‌نهی؛ یا از آن رو که دقیق است و یا از آن رو که موضوع بحث آن عالی تر و درخور ستایش بیشتر است. به این دو سبب، شایسته است که مطالعه نفس را در مقام اول جای دهیم. (همو، ۱)

دلیل دیگر وی همان اصل بودن نفس در موجودات زنده است که به آن اشاره شد. اما ابن سینا در این‌باره می‌گوید:

شناخت نفس نردبانی برای شناخت پروردگار است. (ابن سینا: ۱۹۴۳، ب، ۷)

او در رساله دیگری گفته است :

در قرآن کریم دیدم که خداوند به کسانی که از رحمت او دور شده‌اند، چنین اشاره می‌کند: آنان خدا را از یاد بردند و خداوند آنها را از یاد خودشان برد. آیا نمی‌توان گفت که در این جا رابطه‌ای که خداوند بین فراموشی نفس (خود) با فراموشی خدا برقرار کرده، هشدار بر نزدیکی این دو حقیقت و تذکری به وابستگی معرفت خدا به معرفت نفس است؟ (ابن سینا: همان، ۲۰).

از دیگر عواملی که در توجه شیخ به علم النفس و اهتمام او به شرح و بسط حقیقت و ماهیت و قوا و آثار نفس تأثیر مهمی داشته است، اشتغال به امر طبابت و تحقیقات و تجربیات و مطالعات وی در این قسمت است، چنان‌که شیخ رئیس در کتاب قانون از قوای نفس و از رابطه و علقه جسم و نفس به تفصیل بحث می‌کند. (همو، ۹) هم‌چنین وی روان‌پزشک هم بود و آثاری چون رساله «فی ماهیه الحزن» و «دفع الغم و الهم» از رساله‌های باقی‌مانده او در این موضوع است. (نک: صفا: ۱۳۷۴، ۲۲۴) بی‌گمان، که این ویژگی بوعلی نیز برای شناخت نفس شوق برانگیز بوده است.

ماهیت و تعریف نفس

ارسطو در کتاب‌های دربارهٔ نفس و طبیعیات صغیر و تا اندازه‌ای اخلاق نیکوماخوس دربارهٔ ماهیت نفس سخن گفته است. بیشترین بحث او دربارهٔ ماهیت و تعریف نفس در کتاب دربارهٔ نفس یافت می‌شود. دفتر اول این کتاب آکنده از نقل دیدگاه‌های پیشینیان و معاصران ارسطو در باب نفس است. ارسطو خود اعتراف می‌کند که بیشتر فلاسفه پیش از او نفس را محرک بدن می‌دانسته‌اند و واسطهٔ این تحریک را آتش، اتم، مشابهت با حرکات آسمان و ... قلمداد می‌کرده‌اند. (ارسطو: ۱۳۶۹، ۳۲ - ۳۷) (با تصرف) او ضمن پذیرفتن اصل محرک بودن نفس، در انتقاد از انواع واسطه‌هایی که در این تحریک مطرح شده می‌گوید:

چنین به نظر نمی‌رسد که نفس، حیوان را به این طریق به حرکت درآورد، بلکه در

واقع به وساطت نوعی از اختیار و تفکر است [که محرک حیوان می‌شود]. (همو، ۳۳)
واژگانی که ارسطو در تعریف ماهیت نفس به کار برده، عبارتند از: جوهریت،
کمال، صورت، محرک بودن و جسمانیت. وی ابتدا به روش پرسش و پاسخ، به
گفته‌هایی از افلاطون، هراکلیتوس، پارمنیدس، آکمئون، طالس، دموکرتیوس، فیثاغورس
و دیگران می‌پردازد. آنگاه به نتایجی در این تعریف می‌رسد که به صورت خلاصه
چنین است :

نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است. (همو، ۷۹)

نفس جوهری است به معنی صورت، یعنی ماهیت جسمی که دارای
کیفیت معینی است. (همو، ۸۰)
نفس، ماهیت و صورت برای جسمی طبیعی است که دارای کیفیت معینی
است. (همان)

و از این جا نتیجه می‌شود که نفس، مفهوم و صورت است ... بعضی متفکران
کاملاً حق داشته‌اند که بگویند که نفس نه بدون بدن می‌تواند باشد و نه
خود، بدن است؛ زیرا که نفس بدن نیست بلکه چیزی از بدن است و به
همین دلیل است که « در بدنی » [یعنی جسمانی] است، و در بدنی با
طبیعت معینی است. (همو، ص ۹۱-۹۲ (با تلخیص))

چنان که گذشت، ابن سینا به جای تعبیر اصل حیاتی یا محرک بودن، ویژگی مدبّر
بودن را برای نفس در نظر گرفت. وی در طبیعیات شفا، همانند ارسطو، ماهیت و
تعریف نفس را به بحث می‌گذارد و جوهریت، صورت بودن و کمال بودن را برای
نفس می‌پذیرد، اما هم در معنای صورت و هم در معنای کمال، متفاوت با ارسطو سخن
می‌گوید و مهم‌تر آن‌که ویژگی « در بدن » بودن نفس را جانشین ویژگی « با بدن »
بودن می‌کند و به تعبیر ساده‌تر، جسمانیت و انطباق نفس در بدن را نمی‌پذیرد و به
روحانیت و تعلق نفس به بدن معتقد می‌شود.

الف) نفس، صورت بدن یا کمال آن

ارسطو می‌گوید:

جوهرِ صوری، کمال است. بنابراین، نفس کمال است برای جسمی که دارای چنین طبیعتی [یعنی حیات بالقوه] است و لیکن کمال به دو معنا می‌آید: گاهی مانند علم است و گاهی مانند به کار بردن علم. بدین ترتیب پیداست که نفس کمالی مانند علم است (ارسطو: ۱۳۶۹، ص ۷۸)

و ابن سینا در فن ششم طبیعیات می‌گوید:

کمال دو گونه است: کمال اول و کمال ثانی. کمال اول آن است که نوع به سبب آن به صورت بالفعل نوعیت می‌یابد، مثل شکل برای شمشیر و کمال ثانی امری است که در فعل و انفعال خود تابع نوع شئی است، مثل بریدن برای شمشیر و فکر و احساس برای انسان. (ابن سینا: بی تا، ب، ۱۰)

وی دربارهٔ بهتر بودن کاربرد صورت یا کمال در تعریف نفس، برخلاف ارسطو که هر دو را به کار برده، نفس را صورت و صورت را کمال دانسته و می‌گوید:

تعریف نفس به کمال بهتر است؛ زیرا هر صورتی کمال است، اما هر کمالی صورت نیست مثلاً سلطان کمال شهر است، اما صورت آن نیست بنابراین، کمال‌های مفارق [مثل نفس] در حقیقت صورت ماده و فی‌الماده نیستند؛ زیرا صورت منطبع در ماده و قائم به آن است. البته مگر این که قرارداد شود که به کمال نوع، صورت نوع گفته شود. (همان)

ب) معنای جوهریت نفس

ارسطو و ابن سینا هر دو، نفس را جوهر می‌دانند، اما آیا هر دو یک معنا برای این جوهریت قائلند؟ ارسطو برای جوهر سه معنا (ousia) مطرح می‌کند: 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 می‌خواند، آن‌گاه

بیان می‌کند که نفس بالضروره جوهر است، بدین معنا که صورت برای جسمی است که حیات بالقوه دارد. (ارسطو: همان، ص ۷۵ - ۷۷ (با تصرف و تلخیص)) اما ابن سینا نفس را منطبع در بدن نمی‌داند و در نتیجه جوهریت آن را همانند جوهریت صورت قلمداد نمی‌کند. در واقع، او به جای رابطه انطباعی، رابطه تعلقی نفس و بدن را مطرح کرده است. (نک: ابن سینا: بی تا(همان)، ۲۳ - ۲۲) البته او نفس را گاهی صورت مفارق و گاهی جوهر غیرمادی و جزء جواهر مفارق خوانده است. (اصطلاح جواهر مفارق از اصطلاحات ابن سینا به شمار می‌رود)

ج) دلیل وجود نفس

سخن ارسطو در دفتر اول و دوم کتاب درباره نفس، برای رسیدن به معنای جامع نفس و اثبات وجود آن به طور کلی است، هرچند وی تعریف مشترکی که بتواند نفس نباتی، حیوانی و ناطقه را در بر داشته باشد، قبول ندارد. (نک: ارسطو: همان، ۹۶ - ۹۷) او پس از بحث درباره دیدگاه‌های مختلفی درباره تعریف نفس و اصل وجود آن، در دفتر اول می‌گوید:

بنابراین، همه این فیلسوفان، نفس را با سه صفت تعریف کرده‌اند که می‌توان آنها را حرکت و احساس و عدم جسمانیت دانست. (همان، ۲۴).
ابن سینا به گونه دیگری اقوال گذشتگان را بررسی می‌کند و در جمع‌بندی بین دیدگاه‌های آنان با مباحث ارسطو درباره اثبات وجود نفس به این دلیل می‌رسد:
ما اجسامی را مشاهده می‌کنیم که حس داشته و به اراده خود حرکت می‌کنند، بلکه [علاوه بر آن] اجسامی را مشاهده می‌کنیم که تغذیه، نمو و تولید مثل دارند. این ویژگی‌ها به خاطر جسمیت آنها نیست [زیرا در آن صورت، همه اجسام بایستی چنین باشند]، پس به خاطر دلیل دیگری غیر از جسمیت آنهاست و جز این نیست که در ذات آنها یک مبادی غیر جسمانی برای این کار باشد. آن چیزی را که مبدأ صدور این افعال است و به طور

خلاصه هرچه را که مبدأ صدور افعال گوناگون باشد و نه فعل واحد که

بدون اراده هم ممکن است، نفس می‌نامیم. (ابن سینا، همان، فن ششم، ۵)

وی تعریف ارسطویی کمال اول را برای هر سه نفس بدین صورت تفکیک

می‌کند:

نفس نباتی:

کمال اول برای جسم طبیعی آلی، از آن جهت که رشد، تغذیه و تکثیر دارد.

نفس حیوانی:

کمال اول برای جسم طبیعی آلی، از آن جهت که جزئیات را درک کرده

و به اراده خویش حرکت می‌کند.

نفس ناطقه:

کمال اول برای جسم طبیعی آلی از آن جهت که افعالی را براساس اختیار

فکری و استنباط رأی خود انجام داده و نیز از آن جهت که امور کلی را

درک می‌نماید. (ابن سینا: ۱۴۰۵، ۱۹۷)

می‌توان گفت که تفاوت ابن سینا در تعریف نفس با ارسطو نقطه عزیمت تمام

تفاوت‌های بعدی در علم النفس است؛ زیرا وی نفس را هم‌چون صورت نوعیه

نمی‌داند و معنای دیگری را از کمال بودن نفس در نظر می‌آورد و آن را کمالی مفارق

برای بدن و غیرمنطبع در آن بلکه متعلق به بدن تعریف می‌کند. این تفاوت، در واقع

بیشتر درباره نفس ناطقه است.

(د) حدود نفس

شکی نیست که ارسطو نفس را حادث زمانی می‌دانسته است. ابن سینا هم به

حدوث زمانی یا به تعبیر دقیق‌تر حدود آنی نفس قائل بوده و بر آن برهان اقامه کرده

است. (نک: ابن سینا: ۱۴۰۵، ۲۲۲) اما ابن سینا در یکی از آثارش درباره نفس، به نام

قصیده عینیه، نفس را هم‌چون کبوتری معرفی می‌کند که در عالم بالا سکنا دانسته و به

سوی بدن آمده و به آن پیوسته است. بدین ترتیب، نفس وجود قبلی دارد. برخی این مسئله را متناقض با حدوث پنداشته‌اند. (برای نمونه نک: خلیل الجر و حنا الفاخوری: ۱۳۷۳، ۵۰۳) ملاصدرا هرچند در نوع حدوث نفس، هم‌چنین جمع بین حدوث و مجرد برای نفس منتقد ابن سیناست، در این مسئله از ابن سینا دفاع می‌کند:

فروء نفس در این جا یعنی صدور آن از علت اصلی اش ... یعنی نفس قبل از بدن، نه با ویژگی نفس بودن بلکه به عنوان کمالی از کمال‌های علتش، در عالم الهی موجود بوده است ... (ملاصدر: ۱۴۱۰، ۳۵۸، (با تصرف))

نفس ناطقه، موضوع دانش علم النفس ابن سینا

چنان‌که گذشت، ابن سینا برای شناخت ذات نفس، دانشی مستقل از طبیعیات را که همان علم النفس است لازم می‌داند، مراد وی از نفس در این دانش همان نفس ناطقه است. وی برای اثبات وجود این نفس بیشتر از ده دلیل در آثار مختلف ذکر کرده که برای هیچ‌کدام آنها در آثار ارسطو نمی‌توان نمونه‌ای یافت؛ زیرا مبنای همه این دلایل همانا غیرمادی بودن نفس آدمی است که ارسطو، ضمن اطلاع از اعتقاد برخی از فلاسفه قبلی و معاصرش در این باره، به آن قائل نیست. بدین دلیل، برخلاف نظر امثال جان هالدن که ابن سینا را در نفس‌شناسی، شارح ارسطو با اندکی از ابداعات شخصی می‌داند، (جان هالدن: ۱۹۹۶، ۳۳۴) او را می‌توان تدوین‌کننده نفس‌شناسی جدیدی با روی‌کردهای متنوع در شناخت نفس و اثبات وجود و بیان ماهیت آن دانست.

ابن سینا با دلایل اثبات وجود نفس، در فلسفه هم وجود نفس آدمی و هم مجرد آن را اثبات می‌کند. با وجود این، چون روی‌کردهای ابن سینا در این باره متنوع است، دلایل وی را در دو دسته کلی و چند دسته جزئی می‌توان قرار داد: دو دسته کلی عبارتند از:

یکم. دلایل وجود شناختی که در آنها اصل وجود نفس موضوع اثبات است؛
دوم. دلایل ماهیت شناختی که در آنها چگونگی و ماهیت وجود نفس (مجرد بودن

آن) موضوع اثبات است.

و دسته جزئی عبارت از انواع روی کردهای او به شناخت نفس است، یعنی: روی کردهای روان‌شناختی به معنای جدید کلمه، روی‌کرد کارکردشناختی، روی‌کرد زبان‌شناختی، روی‌کرد ذهن‌شناختی، روی‌کرد خودآگاهی و روی‌کرد پزشکی. سه روی‌کرد اول بیشتر مربوط به دلایل وجودشناختی و سه روی‌کرد دوم بیشتر از آن دلایل ماهیت‌شناختی نفس است.

الف) روی‌کرد روان‌شناختی (انسان‌پرنده)

در این روی‌کرد یک دلیل مشهور وجود دارد که مبدأ نوعی شناخت درباره نفس به شمار می‌رود و در تاریخ فلسفه و روان‌شناسی به تأسیس مکتب نیز کمک کرده است. ابن‌سینا، آن را در کتاب *اشارات* «رهایی در فضای غیر محسوس» (تعلیق فی هواء طلق) و در کتاب *نفس شفا*، «دلیلی بر سبیل تنبیه» نامیده، ولی در کتب فلسفی به «رجل معلق» (یعنی انسان بدون مکان) نامیده شده است و «اتین ژیلسون آن را به عنوان «انسان‌پرنده» باز می‌شناسد». (نک: ابن‌سینا: ۱۲، ۱۳۸۳)

ابن‌سینا در این دلیل بر تأمل درونی، معرفت غیر حسی و خودآگاهی به وجود خویشتن تأکید دارد. گوهر این نظریه در دیدگاه دکارت برای اثبات وجود خود و ماهیت خود هم یافت می‌شود. در حقیقت اندیشه دکارتی «من می‌اندیشم پس هستم» اندیشه‌ای فارغ از محسوسات است و تأمل انسان‌پرنده ابن‌سینا نیز اندیشه‌ای جدا از عالم بیرون و هرگونه جسمانیت به شمار می‌رود. برای بسیاری از مورخان فلسفه تأثیرپذیری گوجیتو از انسان‌پرنده امری مسلم است، ولی برخی مانند اتین ژیلسون تصور کرده‌اند که انسان‌پرنده ابن‌سینا نه تنها در اندیشه دکارتی تأثیر نگذاشته، بلکه خود متأثر از اندیشه‌های نوافلاطونیان، مانند فلوطین و پروکلس، و نیز مقتبس از افکار

آگوستین است. این سخن پذیرفته نیست؛ زیرا «هیچ کدام از فلاسفه مدرسه اسکندریه متعرض این برهان نگشته و در کتاب *الربوبیه* [اثولوجیا] و کتاب *العلل* نیز که منسوب به افلاطونیان جدید است، اشاره ای به آن نشده است. از طرف دیگر تاکنون مسلم نگردیده است که آثار و تألیفات سنت آگوستین، لااقل تا زمان شیخ، به عربی ترجمه شده یا به طریقی ابن سینا به آنها دسترسی داشته است.

نوع نگرش ابن سینا به نفس، به همان روشی است که بنیان‌گذاران روان‌شناسی جدید همانند ویلهلم وونت آلمانی و تیچنر^۱ امریکایی در مکتب خود از آن به «درون‌نگری» یاد کرده‌اند و برای کشف ماهیت هشیاری و ماهیت ذهن آن را به کار بسته‌اند. روش درون‌نگری در مرحله اول برای شناخت اشیا و در مرحله دوم برای شناخت ذهن به کار می‌رفت. در این روش، از فرد آزمودنی خواسته می‌شد که احساس خود را فارغ از هرگونه پیش‌داوری یا اطلاع قبلی، از دیدن یک شیء خاص بیان کند و در واقع آنچه را می‌بیند (در یک موضوع خاص) یا احساس می‌کند بیان کند، نه آنچه را فکر می‌کند، یا حدس می‌زند. روان‌شناسان با این روش می‌خواستند به ادراکات عاری از قضاوت‌های قبلی برسند.

ابن سینا این نگاه زیبای خود را به ماهیت نفس در داستان تخیلی - فلسفی «حی بن یقظان» نیز آورده است؛ زیرا این زنده بیدار (حی بن یقظان) که در جزیره‌ای متروک و غریب افتاده، همان نفس یا روح آدمی است که تا خود را نیابد، از آن غربت و مهجوری در نخواهد آمد؛ چنان‌که این انسان پرنده با فرض غفلت و دوری از بدن و اعضا و حواس، نمی‌تواند خود را بیابد.

1. B. Tichener .

2. rospaction .

ب) روی کرد کارکرد شناختی

ارسطو در دفتر دوم کتاب درباره نفس، از راه شناخت قوای نفس آن را معرفی می‌کند. وی می‌گوید:

فعلاً همین قدر کافی است بگوییم که نفس اصل قوایی است که بیان کرده‌ایم، و با همان قوا، یعنی با قوای محرکه، حساسه، ناطقه و با حرکت تعریف می‌گردد. (ارسطو، ۸۷)

این تعریف نفس تعریف به کارکرد است. او سپس رابطه قوا با یکدیگر و صفات جداگانه انواع مختلف نفس را بیان می‌کند و توضیح می‌دهد که هر کدام از نفوس نباتی و حیوانی، چه تعداد از قوا را دارند و این قوای اصلی چه قوای فرعی و کارکردهای جزئی را دربر می‌گیرد. آن‌گاه قوای بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی، بساوایی، تفکر، تخیل و تعقل را به تفصیل مورد بحث قرار می‌دهد. در مجموعه بحث‌های مفصل ارسطو درباره قوای نفس، دلیل مستقلاً بر اثبات وجود نفس ناطقه نمی‌توان یافت، اما شاید بتوان با کنار هم گذاشتن برخی از بحث‌ها یک یا چند دلیل برای این کار بازسازی کرد. ابن سینا در برخی از آثار خود، آن‌جا که مسائلی را همانند وحدت نفس، ربط بین قوای نفس و تفاوت نفس با مزاج را بررسی می‌کند، به این بازسازی می‌پردازد. برای نمونه، در مورد ربط بین قوای نفس می‌گوید:

نفس، واحد است و قوای کثیر دارد. اگر قوای نفس نزد ذات واحدی جمع نبودند و هر کدام مبدأ جداگانه‌ای داشتند، وقتی مثلاً حس صورتی را دریافت می‌کرد، یا چنین بود که صورت مزبور در قوای دیگر هم درک می‌شد؛ یعنی قوه‌ای که مثلاً احساس را به عهده داشت، عیناً تخیل را هم متکفل بود و مبدأ غضب، شهوت و دیگر مدرکات می‌بود و به طور خلاصه، یک قوه، افعال مختلفی را از خود صادر می‌کرد و یا این که دو قوه احساس و غضب مثلاً در یک قوه جمع بودند، بدان‌سان که بدون جامع نباشند و هنگامی که مثلاً به کار خود مشغول می‌شدند، یکی مانع دیگری

بود (و همه در عین حال کار نمی کردند). در این حالت اخیر دو صورت فرض می شود : اول این که هر کدام از این قوا با استحاله دیگری از بین بروند [یعنی مثلاً وقتی صورت محسوس زائل شد غضب هم زائل شود !] دوم آن که شیء واحدی در کار باشد که مرجع همه آنها محسوب گردد. فرض اول محال است؛ زیرا فعل هر قوه خاص به خود آن است و مثلاً قوه حس از آن جهت که حس است، غضب ندارد ... پس فرض دوم صحیح است و آن این که همه آنها به مبدأ واحدی برگشت دارند و آن، نفس است. (ابن سینا:

(۱۴۰۵، ۲۲۸)

مثالها در دو دلیل بالا، به گونه ای هستند که به کارکرد نفس انسانی و تجربه های شخص انسانی از درون خود برمی گردند. در این جا وحدت نفس ناطقه در برابر تعدد قوا^۱ اثبات می شود و این اثبات، در ضمن اثبات وجود نفس هم به شمار می رود. این نگاه کارکردشناختی نگاهی است که در روان شناسی جدید هم برای شناخت ماهیت ذهن به کار می رود. ویلیام جیمز^۲ آغازگر و جان دیویی^۳ و جیمز رولند آنجل^۴ بنیان گذاران مکتبی در روان شناسی قرن نوزده و بیست شناخته می شوند که به آن کارکردگرایی^۵ می گویند. البته کارکردگرایان مثل سایر روان شناسان جدید، از نفس و قوای آن سخن نمی گویند، بلکه فقط به دنبال شناخت ذهن و افعال و آثار آنند، در صورتی که ذهن در علم النفس جنبه ای از نفس ناطقه محسوب می شود ولی همان

۱. گفتنی است که قوا در علم النفس ابن سینا برخی متعلق به بدن و بعضی متعلق به نفس است و در فلسفه نفس ارسطو هم مسئله از همین قرار است، با این تفاوت که در آثار ارسطو اساساً خود نفس هم ماهیت « در بدنی » دارد، اما در دیدگاه ابن سینا مرز دقیقی بین قوای بدن و قوای نفس کشیده شده و بیان شده است که عقل عملی حاکم بر قوای بدن است و خودش خادم عقل نظری است. دلیل این تفاوت، مربوط به رابطه نفس و بدن و ماهیت نفس نزد این دو فیلسوف است.

2. William James .
3. John Dewey .
4. James Rowland Angell.
5. Functionalism .

نفس نیست، هم‌چنین مراد کارکردگرایان آن است که از راه بررسی سازگاری موجود زنده با محیط، به شناخت ذهن پردازند و سازگاری با محیط را نماد و اصل همهٔ فعالیت‌هایی می‌دانند که منشأ آنها ذهن است. با وجود این، هر دو در التفات به آثار و اعمال منسوب به نفس یا ذهن مشترکند.

ج) روی کرد زبان‌شناختی

ابن سینا در اشارات می‌گوید:

نفس در واقع و حقیقتاً همان است که از آن به «تو» [یا من] یاد می‌کنیم «

(ابن سینا: ۱۴۱۳، ۲، ۳۵۶)

این سخن، دلیلی زبان‌شناختی است و می‌توان با تعمق در معنا و مدلول این واژه ثابت کرد که «من» غیر از جسم است. وقتی ضمیر یا اسم اشاره به کار می‌بریم، چه مرادی داریم و آن کلمه به چه چیزی از واقعیت شیء اشاره شده دلالت دارد؟ در مورد اشیاء وقتی بین خود شیء و اجزاء آن تفکیک می‌کنیم، چه تفاوتی را بین آنها در نظر داریم؟ در مورد یک انسان وقتی بگوییم: «این سخن را دربارهٔ زید می‌گوییم»، اگر بپرسند این کلام دربارهٔ دست یا چشم زید است یا در مورد بدن زید، جواب می‌دهیم دربارهٔ اینها نیست، بلکه دربارهٔ خود اوست!

شیخ الرئیس اصلاح این روی کرد زبان‌شناختی به اثبات وجود نفس و درضمن مغایرت آن با بدن و غیرجسمانی بودن آن را به روشنی بیان می‌کند. وی می‌گوید:

آدمی می‌گوید فلان چیز را با چشم خود دیدم و به آن میل پیدا کردم یا از آن ناراحت شدم؛ همین‌طور می‌گوید با دست خود گرفتم، به پای خود رفتم، با زبان خود گفتم، با گوش خود شنیدم، یا در آن مسئله تفکر کردم، فلان چیز را توهم نمودم یا تخیل کردم. ما [با بررسی این افعال] ضرورتاً خواهیم دانست که در انسان موضوع جامعی وجود دارد که تمام این ادراکات پیش گفته و افعال ذکر شده را در خود جمع می‌کند. هم‌چنین به طور بدیهی می‌دانیم که هیچ کدام از اجزاء این بدن محل جمع این

ادراکات و افعال نیست؛ زیرا او به سبب گوش نمی بیند و به سبب چشم نمی شنود و با دست راه نمی رود و با پای خود چیزی را نمی گیرد! لذا در او واقعیتی وجود دارد که همه این ادراکات و کارها در آن جمعند و بنابراین، انسانی که با کلمه « من » به خویش اشاره می کند، با جمیع اجزاء بدن مغایر است و [حقیقتش] چیزی ورای بدن است. (ابن سینا: ۱۹۴۳، ب، ۹ - ۱۰)

وی در ادامه همین بحث می گوید :

آدمی هنگامی که تمام توجه خود را به مسئله ای معطوف می کند تنها به ذات خود توجه دارد و اگر می گوید این یا آن کار را کردم [مثلاً بیرون رفتن یا خوابیدن] از اجزای بدن غافل است [و منظورش از بیرون رفتن یا خوابیدن، حرکات پا یا چشم برهم گذاشتن نیست] و آنچه که به طور بالفعل معلوم است [یعنی ذات فرد] غیر از چیزی است که مغفول واقع شده است [یعنی اجزاء بدن]. بنابراین، ذات انسان و نفس او مغایر با بدن است. (همان)

د) روی کرد ذهن شناختی

دلایلی که ذکر می شود، به جای وجود، به ماهیت نفس توجه دارند و در عین حال، غیر مادی بودن آن را هم اثبات می کنند. در این جا پیش از ذکر آنها توضیحی لازم است: ممکن است به «مجرد» بودن، به منزله موضوعی که دلایل این روی کرد و روی کردهای بعدی به دنبال اثبات آنند، چنین اشکال کنند که این واژه دارای ساختاری سلبی است؛ زیرا واژه « مجرد » برگشته (یا معدوله) جمله « مادی نیست »، است، و بنابراین نوعی تعریف سلبی محسوب می شود. تعاریف سلبی در بردارنده هیچ اطلاع مفید و روشنی درباره معرف نیستند؛ زیرا تنها به نفی غیر پرداخته و هیچ نکته اثباتی درباره موضوع را دربرندارند. در این صورت، کلمه تجرد یا مجرد چگونه می تواند بیانگر ماهیت نفس را بیان کند؟ با تمایز گذاشتن بین معرفت تصویری و تصدیقی و در

حقیقت توجه به نوع معرفتی که ما از اشیاء داریم، به این اشکال پاسخ می دهند. براساس این دیدگاه که از دستاوردهای اندیشه فارابی در فلسفه اسلامی است، بعد از آن که دلایل متعددی درباره وجود نفس و مادی نبودن آن ارائه شد، در ذهن ما تصدیق جازمی از مادی نبودن نفس حاصل می شود. این تصدیق، حاوی تصور حسی یا تخیلی را دربرندارد، اما خود، معرفتی درباره نفس است که به آن معرفت تصدیقی می گویند. در موضوع مورد بحث نیز کلمه مجرد محصول معرفت تصدیقی است. پس تجرد نفس، ویژگی ای سلبی نیست. در حقیقت، بسیاری از معارف مابعدالطبیعی به صورت معرفت های تصدیقی و نه تصویری، در ذهن ما حاصل می شوند و ویژگی تجرد هم از آن جمله است.

ابن سینا به تجرد نفس و اثبات آن بسیار توجه دارد. وی این آموزه را میراثی از اندیشه اسلامی که کندی، فارابی و برخی از متکلمان عقل گرا مطرح کرده بودند، می دانست و آن را مدون و مستدل ساخت. دلایل تجرد نفس در کتاب هایی چون کتاب النفس شفا و طبیعیات نجات در مجموع بالغ بر دوازده دلیل می شود که حدود نصف آنها مربوط به روی کرد ذهن شناختی است و بقیه در روی کردهای دیگر می گنجد.

۱. جایگاه معقولات

ذهن، به عنوان مرتبه ای از نفس به تعقل می پردازد. معقولات که محصول تعقل آدمی اند در کجا قرار دارند؟ اگر نفس جسمانی باشد، باید گفت معقولات در یک شیء جسمانی جمعند و این متضمن اشکالاتی است. ابن سینا در دلیل مفصلی که خلاصه بخشی از آن را در این جا بیان می کنیم، می گوید:

اگر محل معقولات جسم یا مقدار بود، در آن صورت با انقسام آن محل باید معقول هم تقسیم شود! اگر معقول به اجزاء تقسیم شود، از مقوله کم محسوب می شود در صورتی که ثابت است که معقول، کم نمی پذیرد (ابن سینا: ۱۴۰۵، ۲۱۳ - ۲۱۶ (با تصرف))

۲. خودشناسی ذهن

ذهن علاوه بر آنکه محل معقولات است، یعنی معانی کلی را درک می‌کند، خود را و تعقل خود را هم درک می‌کند و این با جسمانیت نمی‌سازد. ابن سینا این دلیل را در کتاب *المباحثات* خود، بهترین دلیل بر تجرد نفس و در کتاب *نجات*، برهان عظیم خوانده است. (همو، ۲۱۷-۲۱۸)

۳. محدود نبودن ذهن در تعقل

ویژگی اجسام، محدودیت آنها به حدود خاص است. اساساً هر جسمی با حدود خود تعریف می‌شود و حدود جسم هیچ‌گاه بی‌نهایت نیست. با وجود این، آیا تعقل هم محدودیت دارد؟ ابن سینا می‌گوید:

معقولاتی که از شأن *قوة ناطقه* اند، می‌توانند به صورت بالقوه غیرمتناهی باشند، هرچند به صورت بالفعل به صورت یکی پس از دیگری تعقل می‌شوند. و در کتاب *سماع طبیعی* بر این مسئله برهان اقامه شده است که آنچه قادر بر امور غیرمتناهی است، *قوة جسمانی* نیست و در جسم هم نیست (همو، (با تصرف)).

۴. بی‌مکان و بی‌وضعی صورت‌های معقول

وی در کتاب *النفس شفا* و *طبیعیات نجات* می‌گوید: *قوة عقل*، آن است که به تجرید صورت‌های معقول از کم، مکان و وضع و سایر صفات می‌پردازد. اما این صورت مجرد شده از وضع آیا در مقایسه با شیء خارجی این‌گونه است، یا در قیاس با وجود تصویری که در ذهن عاقل دارد؟ بدیهی است که وجود خارجی این معقول دارای وضع است. پس صورت معقول در ساحت عقل است که جدا از وضع و مکان است. بنابراین، هنگامی که صورت معقول در عقل پدید می‌آید، دارای وضع نیست، بدان‌گونه که مورد اشاره حسی قرار گیرد، یا انقسام بپذیرد یا ویژگی‌های دیگری از این

قبیل را داشته باشد. پس در جسم نمی تواند باشد. (ابن سینا: بی تا(ب)، ۱۹۰ -

؛ همو: ۱۴۰۵، ۲۱۶ (با تصرف))

۵. وحدت صورت های معقول و تکثر اجسام

بنابر فرضی یک صورت معقول، یک پارچه و دارای وحدت است، اما اجسام دارای اجزاء بالقوه، اگر کسی بگوید که، این صورت معقول را، جسمی مانند مغز و نه ذهن یا نفس درک می کند، باید مشخص نماید که انطباق صورت معقول در جسم مورد نظر (مغز) چگونه است. در این جا پنج حالت پیش می آید :

یکم. این که هیچ جزئی از محل جسمانی با شیء معقول نسبت نداشته باشد

دوم. هر جزئی که فرض شود نسبت داشته باشد :

- هر جزء با همه ذات معقول نسبت داشته باشد؛

- هر کدام از اجزاء نسبتی جداگانه با ذات داشته باشند (اما این نسبت با همه

ذات برقرار باشد)؛

- هر کدام از اجزاء نسبتی غیر از نسبت جزء دیگر با ذات داشته باشد.

سوم. بعضی از اجزاء نسبت داشته و برخی نداشته باشند.

در صورت اول مطلوب حاصل است، در صورت دوم اگر هر جزء با تمام ذات نسبت داشته باشد، پس اجزای فرض شده، معقول مورد نظر نیستند، بلکه هر کدام معقول جداگانه ای هستند و معقول مفروض ما هم در جای خود هست و در حالت سوم باید ذات معقول در عقل منقسم شود که خلاف فرض ماست؛ زیرا گفتیم یک صورت معقول غیر منقسم را فرض می کنیم. در حالت چهارم هم روشن است که ذات معقول باید منقسم شود و این متصور نیست. در حالت پنجم، آن بخشی که نسبت ندارند، از موضوع بحث خارج می شوند و آن بخشی که نسبت دارند در صورت هایی که بالا ذکر کردیم، روشن شده اند. (ابن سینا، همان، ۲۱۶ - ۲۱۷ (با تصرف و تلخیص))

وی آن گاه بیان می کند که تنها صورت های منطبع در ماده یعنی صور حسی

می‌توانند دارای اجزائی باشند که هرکدام با اجزاء محل خود به صورت بالفعل یا بالقوه نسبتی داشته‌اند. اما همین صورت‌های حسی منطبع نیز وقتی با وحدت و یک‌پارچگی خودشان در نظر باشند، تقسیم‌پذیر نیستند تا چه رسد به صورت‌هایی که معقولند.

۶. نبود تداخل و تزامم در تعقل

خلاصه این دلیل آن است که ما هنگامی که امر عقلی قوی و مشکلی را درک می‌کنیم، در همان حال، برای درک امور ساده نه تنها ناتوان بلکه راحت‌تریم. با وجود این، در ادراک امور حسی هنگامی که مانند مزه شیرینی زیاد را احساس می‌کنیم، در همان وقت از ادراک ضعیفی از همان نوع، مثل احساس شیرینی معمولی، ناتوان می‌شویم و ادراکات حسی قوی ادراکات حسی ضعیف را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند. (همو، ۲۱۹، با تلخیص و تصرف) بنابراین، ادراک عقلی ماهیتی غیرمادی دارد. پس نفس نیز که این ادراک را انجام می‌دهد، غیرمادی است.

هـ) روی کرد خودآگاهی

خودآگاهی یا هشیاری^۱، عنصری است که روان‌شناسان جدید از زمان وونت، بر آن تأکید داشته‌اند و با تجزیه و تحلیل آن توانسته‌اند به شناخت بخشی از ساختار ذهن نایل آیند. اما نگاه هر مکتبی به مسئله خودآگاهی متفاوت با مکتب دیگر بوده است. به نظر می‌رسد، ابن سینا اولین روان‌شناسی به شمار رود که از این مسئله برای اثبات وجود نفس و تجرد آن بهره برد. وی که از این عنصر با نام «شعور» یاد می‌کند، در طبیعات شفا می‌گوید:

اگر نفس جسم باشد، یا کل بدن است که در آن صورت، اگر عضوی مفقود می‌شد، نباید من بودن فرد انسانی کامل می‌ماند [و با نقص عضو باید «من» هم ناقص می‌گشت]، در صورتی که این طور نیست و من در حالی

1. consciousness .

که نمی‌دانم دست یا پا دارم، من هستم ... اما اگر کل بدن نباشد، پس باید عضوی از بدن باشد. اگر این عضو همان است که آن را «من» می‌دانیم، باید آگاهی به «من» آگاهی به آن عضو باشد؛ زیرا یک شیء نمی‌تواند از یک جهت هم مورد آگاهی باشد و هم نباشد. اما این‌طور نیست و ما اعضای داخلی بدن خود مثل قلب و مغز را به وسیله احساس و تجربه و نقل می‌شناسیم

ممکن است کسی بگوید ما به همان دلیل که مغز و قلب را همان «من» نمی‌دانیم، این را هم نمی‌پذیریم که آن «من» خود نفس باشد! جواب ابن سینا به این سؤال در بردارنده دیدگاه او درباره مراحل خودآگاهی نفس است. وی می‌گوید:

هر چند ما تنها اسم نفس را ندانیم، ولی دائماً با خودش سر و کار داریم. در صورتی که در مورد مغز و قلب این‌طور نیست، یعنی اسم آن دو را می‌دانیم، ولی شناخت و آگاهی دایمی به آنها، به عنوان «من» نداریم ... این شعور و آگاهی به ما می‌گوید لازم نیست که نفس، جسم باشد. در این مرحله ما صرفاً وجود آن را تخیل می‌کنیم. اما در مرحله بعد هرگاه جسمیت را به این چیز [یعنی من] عرضه کنیم، خواهیم دید که جایز نیست جسم باشد و لذا سزاوار است که تمثیل اول آن را هم چیزی مخالف این ظواهر دانسته و آگاه باشیم که مقارنت با آلات و صدور افعال از نفس، این گمان نادرست را به بار می‌آورد که او هم جزئی از بدن است، ولی می‌دانیم که این اشتباه نباید ما را بر حکم نادرست (به این که مقارنت کارهای نفس با فعل و انفعالات بدنی را دلیل یکی بودن آنها بگیریم)، وادار نماید. (ابن سینا: بی تا(ب)، ۲۲۴ - ۲۲۶ (با تصرف))

وی در آخر عبارت نقل شده به مشکل دیگری اشاره می‌کند که امروز هم مطرح است؛ توجیه مقارنت فعالیت‌های ذهن با پدیده‌های بدنی. آن‌گاه وی به این اشکال می‌پردازد.

توضیح آن که تقلیل‌گرایان^۱ هم در روان‌شناسی و هم در فلسفه ذهن، تأکید دارند که فعالیت‌های ذهن، حتی در خالص‌ترین نوع آن مثل اندیشیدن، چه رسد به ادراکات حسی، همیشه مقارن با پدیده‌های بدنی - یعنی فعل و انفعالاتی است که در اعصاب و مغز بوجود می‌آید. اولین کسانی که در این باره سخن گفتند، دو پزشک و روان‌شناس معاصر هم ژولین اوفره دولامتری^۲ (۱۷۵۱ - ۱۷۰۹) و دیوید هارتلی^۳ (۱۷۵۷ - ۱۷۰۵) بودند که سعی داشتند از نفس معنایی مادی ارائه دهند و در این باره شواهدی پزشکی را پیش می‌کشند. دیوید هیوم^۴ (۱۷۷۶ - ۱۷۱۱) که معاصر آنان بود نیز از بنیان تقلیل‌گرایی محسوب می‌شود و درباره ماهیت نفس تشکیکات بسیاری بر دیدگاه متافیزیک‌باوران کرد. تقلیل‌گرایان درصددند تا همه افعال ذهنی را به پدیده‌های جسمانی و بدنی فروکاهند. جوابی که ابن سینا به این اشکال می‌دهد، به طور مختصر این است که مقارنت دو پدیده دلیل بر یکسانی آنها نیست. همین جواب را امروزه فیلسوفان دین در جواب تقلیل‌گرایان می‌دهند. مثلاً جان هیک^۵ در جواب یکی از همین تقلیل‌گرایان از شاخه تقلیل‌گرایی عصب-زیست‌شناختی (robidological reductionism) می‌گوید:

گرین فیلد هم چون بسیاری از عصب‌شناسان این نکته مقدماتی را دریافته است که هم‌بستگی همیشگی پدیده‌های ذهنی با پدیده‌های مغزی، بدین معنا نیست که این دو پدیده یک چیز باشند. (جان هیک: ۲۰۰۱، ۳۰)

-
1. reductionists.
 2. J. O. delametrie .
 3. David Hartley .
 4. David Hume.
 5. John Hick .

و) روی کرد پزشک

ابن سینا پزشک بزرگی نیز به شمار می رود. تحقیقات و مطالعات پزشکی او بدون تردید در نوع نگاه فلسفی اش مؤثر بوده است. وی برای اثبات تجرد نفس، در کنار تبیین افعال بسیاری از قوای نفس به ویژه انواع ادراکات حسی، از این دانش بهره برده و نکات جالب و بدیعی را به دلایل تجرد نفس افزوده است. به یک دلیل از این دسته دلایل اشاره می کنیم:

شیخ الرئیس می گوید:

اجزاء و قوای بدنی بعد از مدتی رو به ضعف می روند، مثلاً در هنگام چهل سالگی و پس از آن، در صورتی که قوه عقلیه، برخلاف بدن، در بسیاری از امور رو به قوت گرفتن است. بنابراین، اگر این قوه از قوای بدنی محسوب می شد، باید آن هم رو به ضعف می رفت، در حالی که چنین نیست ... پس غیر جسمانی است ... اما درباره فراموشی که در سنین بالا رخ می دهد، باید گفت که نفس دو گونه کار انجام می دهد: تدبیر بدن و تعقل، و این دو مانع یکدیگر می شوند، یعنی اشتغال به یکی، وی را از دیگری باز می دارد. مثلاً در هنگام تفکر، آدمی از احساس و تخیل و شهوت و ... غافل است و به همین صورت، در هنگام توجه به محسوسات هم از معقولات غفلت می کند... (ابن سینا: ۱۴۰۵ ب، ۲۱۹؛ همو: ۱۹۵۲، ۸۰ تا ۹۲ (با تصرف و تلخیص))

دلایل دیگری با این روی کرد در مباحث مربوط به تفاوت نفس با مزاج و حیات، در آثار ابن سینا یافت می شود که به آنها نمی پردازیم.

جاودانگی نفس

ارسطو با ثنویت افلاطونی میان نفس و بدن مخالف بود. و برای این عقیده دلایلی آورده است؛ و شاید همان دلایل درباره بقای نفس که او درباره آنها موضع مبهمی دارد. او در کتاب اخلاق نیکوماخوس تصریح می کند:

... نفس دارای دو جزء عقلانی و غیرعقلانی است ... (ارسطو: ۱۳۶۸، ۳)

و در کتاب درباره کون و فساد گفته است:

فقط عقل است که از در [مرگ] به در خواهد رفت. (کاپلستون: ۱۳۶۸،

(۱۳۷۵

و در کتاب درباره نفس می گوید:

... از یک طرف در آن [نفس] عقلی را تمیز می دهیم که چون [خود] تمام معقولات می گردد مشابه ماده است و از طرف دیگر عقلی را (که مشابه علت فاعلی است زیرا) که همه آنها را احداث می کند ... و همین عقل است که چون بالذات فعل است، مفارق و غیر منفعل و عاری از اختلاط است؛ زیرا که همواره فاعل، اشرف از منفعل، و مبدأ، اشرف از ماده است ... و تنها اوست که فنا نپذیرد است. (مع ذلک چون این عقل نامفعل است، یادآوری برای ما حاصل نیست، در صورتی که عقل منفعل فسادپذیر است) و بدون عقل هیچ چیز نمی اندیشد. (ارسطو: ۱۳۶۹ (دفتر سوم)،

۲۲۷ - ۲۲۹، (با تلخیص))

گفتنی است که هیچ گاه ارسطو از واژه عقل فعال (نوس پویتیکوس) استفاده نکرده است و تنها شارحان ارسطو در شرح کلمات او این واژه را به کار گرفته اند. اما خود ارسطو از کلمه عقل منفعل (نوس پائتیکوس) استفاده کرده و مرادش از آن، همان قوه عاقله است که عالی ترین قوه نفس محسوب می شود و چنان که در عبارت او آمده این قوه هم به پیروی از بدن، فناپذیر است.

برخی از شارحان ارسطو مثل اسکندر افرودوسی (در قرن سوم میلادی) و زابارلا (در قرن هفتم میلادی) عقل فعال ارسطو را همان خدا دانسته اند؛ ابن رشد، نیز عقل فعال را همان عقل الهی دانسته که در نفس انسان حاضر است. با وجود این درباره بقای نفس از او مواضعی سراغ داریم که دست کم دیدگاه وی را در ابهام قرار می دهد. در یکی از این مواضع، سخن او در انکار بقای نفس روشن است:

... به وضوح بیان شد که عقل بالفعل ما [انسان] کون و فساد دارد؛ زیرا

در آویخته به هیولاست. (ابن رشد: ۱۳۸۰، ۱۴۵)

واضح است که اگر عقل آدمی که شأن مهم نفس به شمار می رود و طبق فرض، مجرد از ماده است، فناپذیر باشد، نفس وی هم فانی خواهد بود. دیوید راس، از ارسطو شناسان متأخر، عقل فعال را همان عقل الهی درون انسان نمی داند. واقعیت این است که در دیدگاه ارسطو با هیچ کدام از این تفاسیر نمی توان برای بقای نفس فردی، حتی در عالیترین قوه آن، یعنی قوه عاقله، دلیل محکمی پیدا کرد، بلکه کلمات ارسطو برخلاف این، در فناپذیری نفس و عقل منفعل تصریح دارند. تنها درباره عقل فعال موضع اختلاف گفته می شود که آیا این عقل فناپذیر، همان قوه عاقله انسانی به شمار می رود، یا عقل جدا از عالم ماده بلکه خداست.

الف) دلایل ابن سینا برای بقای نفس

بدیهی است که شیخ الرئیس از آن روی که دلایل متعدد و متنوعی درباره تجرد نفس اقامه کرده، به بقای نفس و فناپذیری آن معتقد باشد؛ زیرا این دلایل در ضمن بقا را هم اثبات می کنند؛ چرا که اگر نفس، مجرد و هر مجردی طبق تعریف بسیط و بی جزء باشد پس نفس فناپذیر است. ابن سینا در بیشتر آثارش دلایلی شبیه استدلال مذکور برای بقای نفس ذکر می کند که یک دلیل وی را از کتاب رساله نفس، نقل می کنیم:

معلوم شد که نفس مردم جوهری عقلی است، مفارق از بدن به ذات خویش. اکنون درست کنیم که او را فساد نیست و چون بمیرد نفس نمیرد ... هر چیزی که فساد وی از فساد چیز (دیگر) بسته باشد، میان هر دو چیز اتصالی خاص باشد که آن اتصال موجب آن معنا باشد (و اتصالی که میان نفس و بدن هست، موجب این معنا نیست)، برای آن که قوام نفس به مادیت نه بسته و علیت بدن در حق نفس، علیت اعداد است، اعنی از جهت بدن چون استعداد به حاصل آید، از واهب صور، وجود نفس پدید آید و قوام

وی در واهب صور بسته [است] نه در بدن، چنان که معلوم شد. پس چون [بدن] باطل شود، واجب نیاید که نفس نیز باطل شود.

ب) نفس‌های باقی و فانی

از دیدگاه ارسطو همه نفوس، به تبع بدن فانی‌اند. اسکندر افرودیسی، شارح ارسطو، و فارابی، لابد برای تعدیل نظریه ارسطو، بین نفوس انسانی تفاوت گذارده‌اند و گفته‌اند: تنها آن نفس انسانی از فسادپذیری در امان است که دست کم واقعیاتی چند را بشناسد و نفسی که کاملاً فاقد این گونه علم است [همانند نفوس انسان‌های عقب مانده و ...] سرانجام فساد می‌پذیرد. (نصر: ۱۳۸۳، ۴۱۰ - ۴۱۱ (با تصرف)) اما ابن سینا این معیار را نپذیرفته و ملاک فسادناپذیری را بساطت وجود شیء می‌داند. با وجود این، در بعضی آثار درباره نفوس‌های حیوانی خود به فنا قائل شده است. او در طبیعیات می‌گوید:

از آن جا که روشن شد همه قوای حیوانی فعل خود را انجام نمی‌دهند مگر به وسیله بدن و وجود قوا در حیوان همان حیثیت فعل هستند، پس قوای حیوانی تنها همان وجود انجام فعل و حیثیت فعلی را دارند و [به عبارت دیگر] بدنی هستند و لذا وجودشان هم بدنی و مربوط به بدن است و از این رو بعد از [فنا] بدن بقایی ندارند. (ابن سینا: بی تا(ب)، ۱۷۸)

اما در بعضی آثار وی سخنانی وجود دارد که می‌توان بقای نفس حیوانی را هم از آن استنتاج کرد.

قوای نفس ناطقه

مسئله قوای نفس، بویژه قوای نفس ناطقه در فلسفه ابن سینا اهمیتی کمتر از مباحث مجرد نفس و بقای نفس ندارد. در اینجا صرفاً به صورت فهرست وار به مهمترین مباحث ابن سینا که نسبت به مباحث مشابه در فلسفه ارسطو و نوافلاطونیان تازگی دارد اشاره می‌کنیم:

الف) حس باطن؛ واقعیتی بین محسوس و معقول

ارسطو در کتاب دربارهٔ نفس از پنج حس به منزله ادراکات حسی سخن گفته است. آن‌گاه وی از ادراکات شبیه تخیل و حافظه، سخن به میان می‌آورد و اموری چون خیال و درک معانی جزئی را به صورت مفصل توضیح می‌دهد، اما از چیزی به نام حس باطنی کلامی نمی‌گوید. ابن سینا مجموعه سخنان ارسطو را نظمی نو بخشیده و دو نوع ادراک غیرعقلی را مطرح کرده است: ادراک حس ظاهر و ادراک حس باطن. در ادراک حس باطن، وی پنج حس یا قوهٔ ادراکی را برمی‌شمارد: حس مشترک، خیال، تخیل، وهم و حافظه (یا ذاکره). این پنج نوع حس، به صورت محدود در نفس حیوانی و کمال یافته در نفس ناطقه حصول یافته‌اند. نام‌گذاری این پنج حس به ادراکات باطنی درست به موازات هستی‌شناسی ابن سینا صورت گرفته است که نفس را عالم میان عالم حس و عالم عقل قلمداد می‌کند؛ زیرا این ادراکات هم واسطه‌ای میان ادراکات حسی و ادراکات عقلی هستند.

ب) استقلال و روشنی بخشی به حس مشترک

ارسطو بیش از پنج حس ظاهری را نمی‌پذیرد، اگرچه از مباحثی دربارهٔ مرکب بودن حس لامسه غافل نیست. لذا حس مشترک^۱ را حاصل اتحاد حواس و نه حسی مستقل می‌داند. (ارسطو، همان، ۱۹۷) در صورتی که ابن سینا اولاً حس لامسه را مرکب از چهار حس می‌دانسته دربارهٔ حس مشترک به وجود مستقل آن از حواس ظاهر معتقد است. او حتی برای آن، جایی را در مغز مشخص می‌کند. (بوعلی: ۱۴۰۵، ۲۰۱) و در جایی ابزار ادراکی آن را هم باز می‌گوید. (اشارات: ۱۴۱۳، ۲/۳۸۱)

1. Sensus communis (لاتین)

ج) تفاوت خیال با قوه تخیل و قوه واهمه

ارسطو تخیل^۱ را در لغت یونانی از واژه نور^۲ مشتق می‌داند. در کتاب درباره نفس می‌گوید:

تخیل ... حرکتی است که به وسیله احساس بالفعل تولید می‌شود. (ارسطو: ۱۳۶۹، ۲۱۰) در موضع دیگری از همان کتاب آن را مترادف خیال به کار برده است. (همو، ۲۶۷) و سرانجام گاهی نوعی تعقل را به این قوه نسبت می‌دهد. (همو، ۲۶۰) گستردگی و پراکندگی مطالب درباره قوه تخیل باعث شده است تا برخی شارحان متأخر وی مرز دقیقی بین کارکرد تخیل، حس مشترک و خیال در دیدگاه ارسطو نتوانند رسم کنند، به ویژه که واژه «phantasia» در ترجمه‌های لاتین هم به معنای تخیل (imagination) به کار رفته و هم به جای حس مشترک. در ترجمه‌های عربی این خلط کارکردها به قوه واهمه هم انجامیده است. و گویا کندی اولین بار تذکر می‌دهد که نباید «فنتاسیا» را با خیال یکی گرفت. فنتاسیا همان واهمه است. (نک: افنان: ۱۴۰۴، ۳۲۰) البته مراد کندی از خیال در این جا همان تخیل است؛ ارسطو و شارحان و فلاسفه متأثر از دیدگاه وی، خیال و تخیل را یک قوه فرض می‌کردند، افزون بر این، خود ارسطو هیچ‌گاه از قوه‌ای به نام واهمه (estimative faculty) سخن نگفته و تنها شارحان و مترجمانی چون یوحنا دمشقی، ناعمه حمصی و اسحق بن حنین، با عباراتی چون «الوهم هو الذکر»، «تخیلاً من التوهم»، «التوهم الحواسی» در موضعی از کتاب‌های ارسطو و اثولوجیای فلوطین، آن را به جای حس مشترک (که مورد انکار ارسطوست) و یا خیال و تخیل (یعنی همان فنتاسیا) به کار برده‌اند. ابن سینا با آگاهی به این‌که حس مشترک و خیال یک قوه فرض شده‌اند، (ابن سینا:

1. phantasia (یونانی)

2. phaos (یونانی)

بی تا(ب)، ۱۴۵) مفهوم و مصداق آنها را از تخیل و توهم تفکیک نمود. به نظر او، حس مشترک حسی مستقل است، اگرچه قوه‌ای مستقل نیست؛ خیال هم حافظ صور حسی است و قوه نیست، اما تخیل یک قوه ادراکی است که دو کار انجام می‌دهد: ترکیب یا تفصیل صور برگرفته از حس و معانی درک شده با و هم. لذا تخیل معانی و صور را با یکدیگر ترکیب می‌کند، یا از هم جدا می‌سازد. این قوه هنگامی که مواد خود را از عقل بگیرد «مفکّره» است و هنگامی که آنها را از و هم بگیرد، «متخیله» نام دارد. (ابن سینا: ۱۴۱۳، ۳۸۲) توهم یا واهمه هم قوه مستقل دیگری است که معانی جزئی را درک می‌کند که گویا مرز بین ادراکات حسی و ادراک‌های عقلی است. قوه واهمه حاکم قوای مدرکه حیوانی به شمار می‌رود. (همو، ۳۸۴) البته سخنان ابن سینا هم درباره این قوا و تعاریف آنها بسیار است و از این روی کسانی چون فخر رازی چنین اعتراض کرده‌اند که :

چنان می‌نماید که قوه و هم عیناً همان مفکّره، متخیله و متذکره است و لذا قوه واهمه ذاتاً بر آنها حاکم است، ولی به افعال و حرکاتش متخیله و متذکره می‌شود ... و این نشان می‌دهد که ابن سینا در مورد این قوا به نظریه قاطعی نرسیده است. (همو) پاسخ از زبان خواجه نصیر همان است که در بالا اشاره شد، یعنی و هم مبدایی است که تخیل، تفکر و تذکر (حافظه) به آن نسبت داده می‌شود، (چنان که مبدأ جمیع قوا در انسان همان قوه ناطقه است (نه به آن معنا که اینها یکی باشند. (همو، ۳۸۴)

نظریه عقل و نظریه معرفت

نظریه عقل و نظریه معرفت (فرآیند پیدایش علم در نفس آدمی) در دیدگاه ابن سینا جزئیات فراوان دارد. و تعریف عقل، تقسیم آن به نظری و عملی، تقسیم عقل نظری به مراتب هیولانی، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد، تطبیق این مراتب با آموزه‌های قرآنی مثل مشکات، زجاجه، نار، نور علی نور در آیه ۳۵ سوره نور، (نک: ابن سینا: ۱۴۱۳، ۲)،

۳۹۰، ۳۹۲) عقل فعال، عقل قدسی، مفهوم تفکر، قدرت حدس، معنا و فرآیند تعقل، قدرت تصرف نفس در خارج از وجود خود که در دانش نبوات تبیین شده است، نحوه ساخته شدن یک مفهوم عقلی از معلومات حسی، عملیات ذهنی و عقلی، تجرید و ... همه از مسائل این دو نظریه محسوب می‌شوند.

از میان موضوعات بالا، به دو مسئله عقل قدسی و دانش نبوات اشاره می‌کنیم، با توضیح این نکته که ابن سینا در بسیاری از مطالب بالا از ارسطو و شارحان وی فاصله گرفته و به نوآوری پرداخته است و برخلاف دیدگاه ابن سیناشناسان غربی که گفته‌اند: «بر طبق نظر ابن سینا هم نفس آدمی و هم دانش عقلی او از طرف عقل فعال افاضه می‌شود.» (مرمورا: ۱۹۶۷، ۲۲۸) وی با تعریف عقل مستفاد به مرتبه تعقل تعقل، تا حدود فراوانی عقل آدمی را از وابستگی به عقل فعال رها کنید و از مفهوم نوافلاطونی این عقل که طبق نظر شارحان ارسطو و حتی فارابی، مرتبه استفاده از عقل فعال است فاصله گرفت.

الف) عقل قدسی

چگونگی تعلم و تفکر از مسائلی است که ابن سینا، روان‌شناسانه به آن پرداخته است.

این که آدمی چگونه صور محسوسات را در حافظه نگه می‌دارد، نفس چگونه به آنها رجوع می‌نماید، بازیابی صورتهای مخزون، ترکیب آنها با یکدیگر، مفاهیم جزئی به دست آمده از آنها توسط قوه واهمه، رابطه نفس با عقل فعال در مورد صور عقلی و... همه از نکاتی به شمار می‌روند که ابن سینا یا به گونه ابتدایی یا به صورت بازاندیشی طرح کرده است. از میان این نکات بدیع، نظریه عقل قدسی مطلبی از دانش نبوات ابن سینا وی معتقد است که نفس برای تعلم، دو نوع فعالیت دارد: یکی رجوع به خزاین صور محسوسات، دیگری رجوع به عقل فعال. این به دو صورت انجام می‌گیرد. یکی با تفکر و دیگری با حدس؛ حدس در برخی مردم بسیار قوی است تا آنجا که

آنان را از رجوع به عقل فعال در بسیاری از امور بی نیاز می‌کند و این به دلیل درجه استعداد قوی آنهاست که به آن عقل قدسی نام می‌نهد. توضیح این نوع عقل - که به تعبیر خود او از جنس عقل بالملکه است، در مباحث نبوات صورت می‌گیرد. (نک: ابن‌سینا: بی تا(ب)، ۲۱۶ - ۲۲۰)

ب) دانش نبوات

ابن سینا در تقسیم بندی علوم، دو علم دیگر را در تقسیم ارسطویی گنجانده است: علم الهی در شاخه نظری و شناخت نبوت در شاخه عملی. مراد وی از شناخت نبوت، چنان‌که در مقدمه منطق المشرقیین می‌گوید، آن است که ما در کنار سیاست مُدُن یا تدبیر مدینه، به طور خاص نیازمندیم که درباره متولی این تدبیر هم شناخت پیدا کنیم. این متولی از نظر او همان نبی است. (نک: ابن‌سینا: ۷، ۱۴۰۵) اما علم نبوات که از آگاهی‌های نفس ناطقه به امور غیبی سخن می‌گوید، برآمده از همین تفکر نبوت‌شناسی است. در نمط دهم اشارات می‌گوید: تجربه و استدلال: حکم می‌کنند که گاهی آدمی در خواب به پاره‌ای از امور غیبی می‌رسد و مانعی نیست که در بیداری هم چنین شود، مگر آن‌که به دلیلی امکان نیابد. (۱۱۹ - ۱۲۰) وی آن‌گاه به تمهید این مطلب می‌پردازد که جزئیات اشیاء، چنان‌که در عالم عقلی منقش است، در عالم نفس آدمی هم می‌تواند نقش ببندد. این مبنای فکری که خاص ابن‌سیناست و در ارسطو، به جز بحث‌های شارحان بزرگش سابقه ندارد، باعث پیدایش دانش جدیدی از طریق علم النفس شده که «نبوات» نام دارد. اساس نبوات، این است که آدمی به درجات مختلف در خواب و بیداری از پدیده‌های ناپیدا، مستور و غیبی عالم مطلع می‌شود و اینها همه از قدرت نفس بر اطلاع و تصرف در عالم سرچشمه می‌گیرد. وی رساله‌های بسیاری در این دانش نگاشته است، همانند «العلم اللدنی»، «مخاطبات الارواح بعد مفارقة الاشباح»، «فی بیان المعجزات و الکرامات»، «مواقع الالهام»، «الورد الاعظم»، و «الافعال والانفعالات فی تأثیر قوی الجسمانیة» (نک: صفا: ۱۳۷۴، ۲۹۹) دانش نبوات از

خواب‌های صادق، حسّ ششم، دورآگاهی، کرامات، اعمال خارق العاده مرتاضان، ذهن‌خوانی، الهامات و امثال آن بحث می‌کند که امروزه آنها را در علم فراروان‌شناسی مطالعه می‌کنند.

معاد شناسی

ابن سینا در اثبات آموزه معاد که قرآن و پیامبر (ص) آن را تعلیم داده‌اند، راهی فلسفی نمی‌شناسد و تنها به صورت اعتقادی آن را می‌پذیرد، (ابن سینا: ۱۴۰۵، ۳۲۶) اما درباره سعاد و شقاوت نفس و بدن و کمال و نقص آنها و همین‌طور چگونگی تأثیر اعمال بدنی در نفس و بالعکس، پیدا شدن ملکات نفسانی یا اخلاق رذیله، رابطه نفس و بدن در نیل به کمال، رابطه اعتقادات و اعمال صالح با سرنوشت نفس ناطقه، ردّ تناسخ نفوس و بسیاری از نکات دقیق معادشناسی، مطالبی را طرح کرده است که در سنت فلسفی یا کلامی پیش از وی وجود نداشته و به علم النفس او مربوط می‌شود؛ مطالبی که با حفظ هویت فلسفی خود، بعد از ابن سینا، روایت‌های کلامی و اخلاقی هم پیدا نمود و حتی بسیاری از منتقدان فلسفه، هم‌چون غزالی نیز از آنها بهره بردند. مطالب بدیع او در معادشناسی که در کتاب‌هایی چون *مبدأ و معاد آمده*، شاهد روشنی می‌نماید بر این‌که ابن سینا علم‌النفس فلسفی را تا حد مقدور در اثبات و توجیه بسیاری از آموزه‌های دین اسلام در زمینه معاد، به‌کار گرفته است.

نتیجه

از دیرباز، شناخت جنبه ناپیدای واقعیت آدمی که آن را نفس نامیده‌اند، از موضوعات مهم فلسفه بوده است. ارسطو به احتمال فراوان نخستین کسی بوده که شاخه‌ای از دانش‌های فلسفی را تحت عنوان نفس‌شناسی مطرح نموده و به‌طور مفصل و مستقل این دانش را تدوین کرده است. اما به دلایل و شواهد فراوانی می‌توان گفت که ابن سینا، فیلسوف و پزشک نام‌دار مسلمان، بار دیگر این علم را با عنوان علم النفس تدوین کرد و اساس دیگری برای آن بنیان نهاد. علم النفس ابن سینا

علی‌رغم اشتراکات بسیار با نفس شناسی ارسطو، از بنیاد با آن متفاوت است. از مهم‌ترین نوآوری‌های علم النفس ابن سینا در شناخت نفس به‌طور خلاصه به این موارد می‌توان اشاره کرد:

ابن سینا، ماهیت جدیدی از نفس می‌شناساند و آن را مجرد از عالم ماده معرفی می‌کند. وی برای شناخت این موجود غیرمادی، رویکردهای متفاوتی دارد: رویکردهای زبان‌شناختی، ذهن‌شناختی، کارکردشناختی و ... که تقریباً تمام آنها در عالم فلسفه جدید می‌نمایند. او تعقل را کار شگرف نفس می‌داند و به تحلیل این پدیده و استدلال از طریق آن، تجرد نفس را اثبات می‌کند. جاودانگی نفس، ادراکات حس باطنی، دانش نبوت به منزله شاخه‌ای از علم النفس فلسفی که به تحلیل رابطه رؤیا با عالم واقع، الهامات، پیش‌بینی و دورآگاهی و امثال آن می‌پردازد، معادشناسی، رابطه نفس و بدن و تأثیر آن در رفتارهای فردی و اجتماعی و اخلاقی، و ده‌ها مسئله دیگر در شناخت ماهیت، ویژگی‌ها و سرنوشت نفس از دست آوردهای فلسفی علم النفس ابن سینا به شمار می‌روند سلف او، ارسطو، یا بدانها نپرداخته و یا به اجمال و ابهام از آنها عبور کرده است.

منابع

۱. ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۲. ارسطو، *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داوودی، تهران، حکمت، چاپ سوم، ۱۳۶۹.
۳. ارسطو، *فی النفس*، اسحاق بن حنین، مقدمه عبد الرحمن بدوی، قاهره، مکتب النهضة المصریه، ۱۹۵۴.
۴. ابن رشد، محمد بن احمد، *تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو*، (ج ۳)، تهران، حکمت، چاپ دوم، ۱۳۸۰.
۵. ابن رشد، محمد بن احمد، *تلخیص مابعدالطبیعه*، مقدمه دکتر عثمان امین، تهران،

- حکمت، چاپ دوم، ۱۳۸۰.
۶. ابن سینا، ابوعلی، *احوال النفس*، مقدمه دکتر احمد فؤاد الاهدانی، قاهره، ۱۹۵۲.
۷. ابن سینا، ابوعلی، *الاشارات و التنبيهات* مع شرح نصیر الدین طوسی، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت، النعمان، ۱۴۱۳ (۴ جلد).
۸. ابن سینا، ابوعلی، *تعلیقات*، تحقیق و مقدمه عبد الرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا.
۹. ابن سینا، ابوعلی، *رساله نفس*، تصحیح و مقدمه دکتر موسی عمید، همدان، انجمن آثار و مفاخر و دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۱۰. ابن سینا، ابوعلی، *عیون الحکمه*، تحقیق و مقدمه عبد الرحمن بدوی، لبنان، وكالة المطبوعات کویت و دار القلم، ۱۹۸۰.
۱۱. ابن سینا، ابوعلی، *فی القوى النفس*، تحقیق محمد ثابت الفندی، قاهره، ۱۹۴۳.
۱۲. ابن سینا، ابوعلی، *فی معرفة النفس الناطقه و احوالها*، تحقیق محمد ثابت الفندی، قاهره، ۱۹۴۳.
۱۳. ابن سینا، ابوعلی، *کتاب النفس از طبیعیات شفا*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی، بی تا.
۱۴. ابن سینا، ابوعلی، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدار فر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۱۵. ابن سینا، ابوعلی، *مبدأ و معاد*، ترجمه دکتر محمود شهابی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۲.
۱۶. ابن سینا، ابوعلی، *معراج نامه*، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، مشهد، آستان قدس، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
۱۷. ابن سینا، ابوعلی، *منطق المشرقیین*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۵ق.
۱۸. ابن سینا، ابوعلی، *النجاة*، تصحیح ماجد فخری، بیروت، دار الافاق الجدیده، ۱۴۰۵ق.

۱۹. افنان، سهیل محسن، *واژه نامه فلسفی*، تهران، حکمت، ۱۴۰۴ .
۲۰. بدوی، عبد الرحمن، *ارسطو عند العرب*، کویت، وكالة المطبوعات ۱۹۷۸ .
۲۱. شیرازی، صدر الدین محمد (ملاصدرا)، *الاسفار العقلية*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰، جلد ۸ .
۲۲. شولتز، دوان پی و آلن، *تاریخ روان‌شناسی نوین*، علی اکبر سیف و همکاران، تهران، دوران، چاپ ششم، ۱۳۸۲ .
۲۳. صفا، ذبیح الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴، جلد اول.
۲۴. الفاخوری حنا و خلیل الجبر، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۳ .
۲۵. قنواتی، جورج شحاته، *مؤلفات ابن سینا*، قاهره، مهرجان ابن سینا، ۱۹۵۰ .
۲۶. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه (ج ۱)*، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، چاپ دوم، ۱۳۶۸ .
۲۷. مولر، ف. ل.، *تاریخ روانشناسی ترجمه علی محمد کاردان*، تهران، نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۸، (ج ۲) .
۲۸. مهدوی، یحیی، *فهرست مصنفات ابن سینا*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۲ .
۲۹. نصر، سید حسین و همکاران، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه گروه مترجمان، تهران، حکمت، ۱۳۸۳، (ج ۱) .

30. Fazlur - Rahman , *Avicenna's psychology* , oxford , london , 1952 .
31. Michael E. Marmura , *Avicenna* , Encyclopedia of philosophy by paull Edwards , Macmillan publishing , 1967 .
32. Samuel Guttenplan , *Reduction* , Companion to the philosophy of mind , Blackwell , Great Britain , reprinted , 1996 .
33. John Haldane , *Medieval and Renaissance philosophy of mind* , in A Companion to philosophy of mind , Blackwell , Great Britain , reprinted , 1996 .
34. John Hick, on *Doing Philosophy of Religion*, <http://www.Johnhick.org.uk/article3>. 2001.