



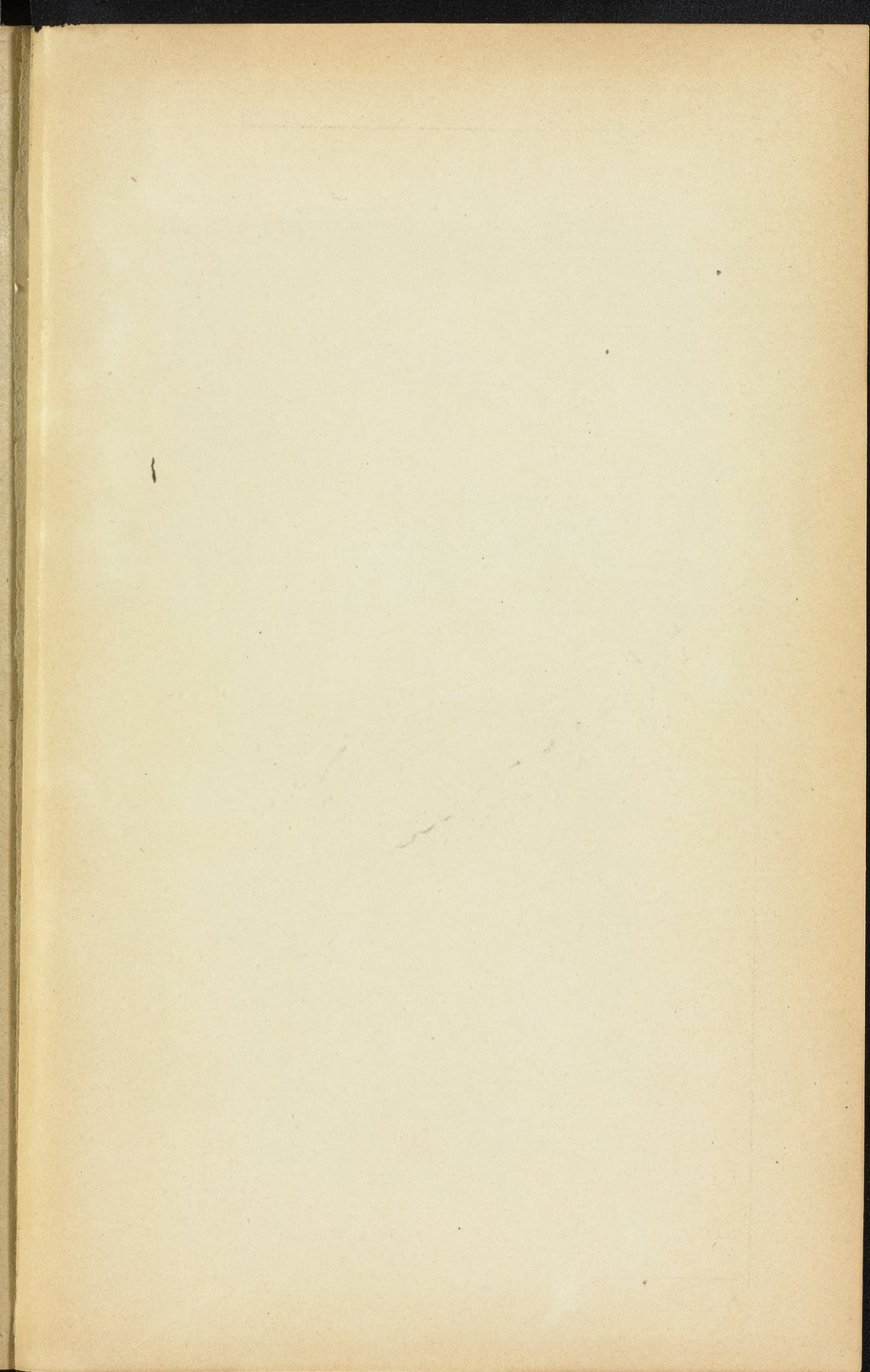






a32101 001684420b







دانش



انتشارات دانشگاه تهران

۲۰۳

علم النفس ابن سینا  
و تطبیق آن با  
روان شناسی جدید

بقلم

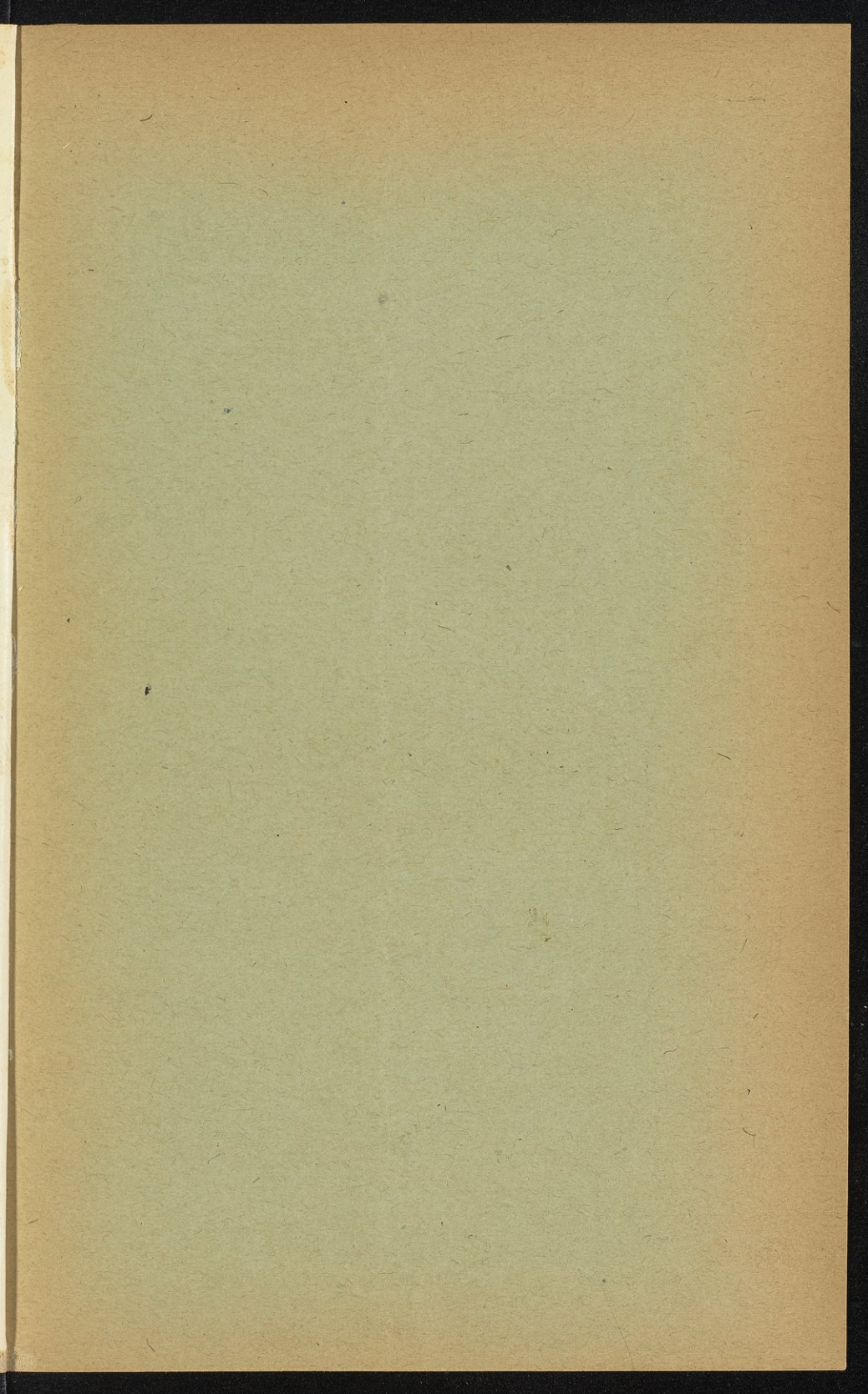
دکتر علی اکبر سایسی

استاد و رئیس دانشکده ادبیات و دانشسرای عالی  
رئیس دانشگاه

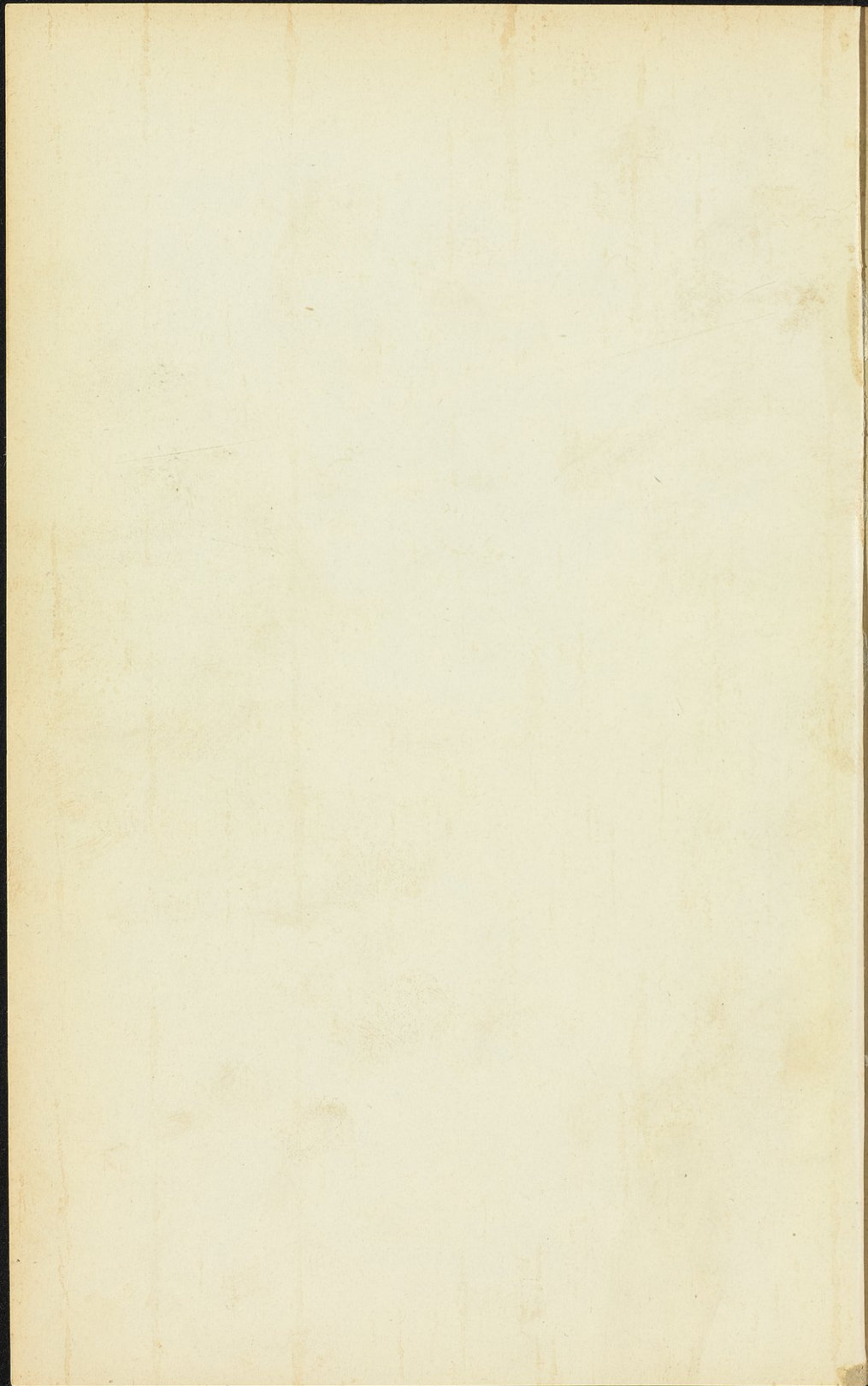
تهران - ۱۳۳۳

چاپخانه دانشگاه

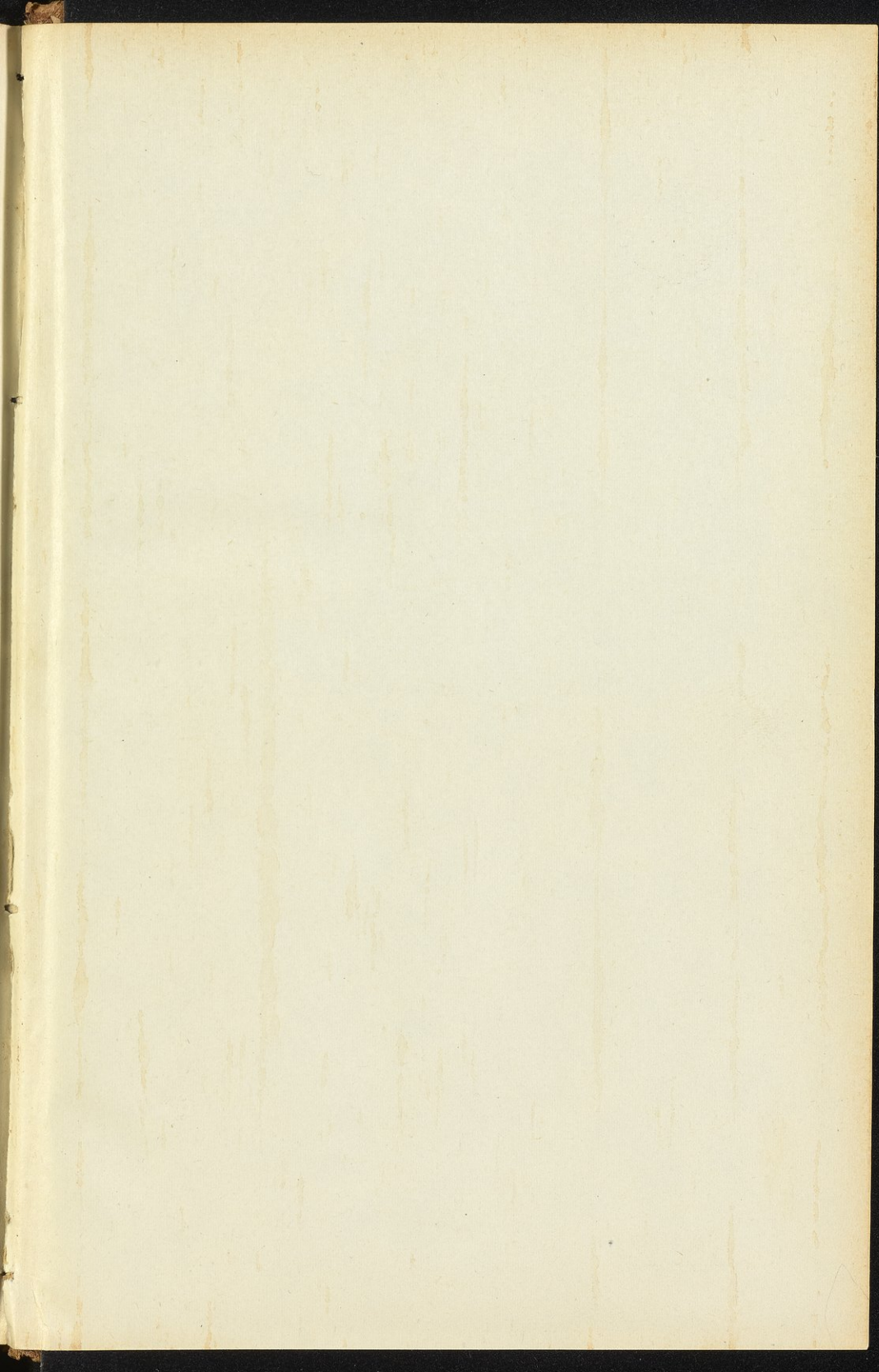
















انتشارات دانشگاه تهران

۲۰۳

علم النفس ابن سینا  
و تطبیق آن با  
روان شناسی جدید

بقلم

Siyāsī

دکتر علی اکبر سیاسی

استاد و رئیس دانشکده ادبیات و دانشسرای عالی  
رئیس دانشگاه

۱۳۳۳









## دیباچه

برای تحقیق و تتبع در آثار ابن سینا هنوز جا دارد که ده هادانشمند متخصص در پزشکی و در شعب مختلف حکمت و فلسفه کمر همت استوار کنند و با صرف وقت کافی بمطالعه و توضیح و تشریح و انتقاد علمی نظریات او پرداخته بدقت معلوم دارند این حکیم بزرگ ایرانی چه خدمتی بفرهنگ بشر کرده، کدام قسمت از افکار او مبنا و اساس نظریات علمی و فلسفی حکمای بعد از او قرار گرفته و کدام قسمت هنوز اعتبار علمی خود را حفظ کرده و عیناً مورد قبول است.

نگارنده تا آنجا که میتواندست همکاران دانشمند خود را باین کار دعوت و تشویق نمود مگر بمناسبت جشن هزاره آن حکیم علاوه بر طبع و نشر پاره‌ای از رسالات او که بهمت «انجمن آثار ملی» و دستگیری چند تن از استادان ارجمند دانشگاه تهران صورت میگیرد مقالات و رسالات تحقیقی و انتقادی نیز درباره آثار حکیم تصنیف و تدوین گردد و بچاپ برسد. ضمناً برای اینکه «واعظ غیره تعظ» را مصداق واقع نشده باشد با وجود قلت بضاعت و کثرت مشغله و تنگی وقت، تحقیق بیشتری را در **علم النفس** ابن سینا بر خود فرض شمرد و در یکی دو سال اخیر هر زمان که مجالی دست داد در این زمینه بمطالعه پرداخت و یادداشتهایی روی کاغذ آورد و اینک آنها را بصورت این

2266  
926

916-94  
0.1.1  
17.0 49-91-6



دیباچه

رساله در جشن هزاره آن مرد بزرگ دانشی نثار میکند و از حقارت این  
هدیه ناچیز در برابر عظمت روح آن حکیم واجب التکریم و شکوه و جلال  
این روز تاریخی بوزش میخواند.

## مقدمه

چون علم النفس که موضوع بحث ما است در میان رشته‌های مختلف دانش بشر که ابن سینا درباره آنها بتحقیق و تألیف پرداخته دارای مقامی ممتاز است و موضوع نفس از ارکان مهم سیستم فلسفی او بشمار میرود بیدمناسبت نخواهد بود که در مقدمه این کتاب نسبت بشرح حال و کلیات عقاید و افکار آن حکیم اشاره‌ی بشود.

در مطالعه شرح حال ابن سینا چیزی که فوراً جلب نظر میکند و

۱ - چون شرح حال و زندگی ابن سینا بتفصیل در کتب و رسائل و مقالات متعددی که مأخذ و مستند همه آنها نوشته خود حکیم و شاگرد او ابو عبید جوزجانی است مضبوط میباشد ما در این باب باجمال میپردازیم . شیخ الرئیس ابوعلی بن سینا در حدود سال ۳۷۰ هجری در خرمیثن ( از قراء تابعه بخارا ) پا بعرضه وجود گذاشته و تحصیلات اولیه خود را در بخارا انجام داده است . علوم ادبی و ریاضی و فقه را نزد استادان مختلف و منطق و ریاضیات عالیه را نزد ابو عبدالله ناتلی و طب را نزد ابو منصور بن نوح العمری فرا گرفته و فلسفه اولی ارسطورا بیاری کتاب « اغراض کتاب مابعد الطبیعه » ابو نصر فارابی مطالعه کرده است . در همان اوان جوانی ( گویا در حدود شانزده سالگی ) بمعالجه امیر نوح بن منصور سامانی که سخت بیمار شده بود توفیق یافت و ازینرو نزد او تقرب حاصل کرد و توانست کتابخانه بزرگ امیر را مورد استفاده قرار دهد و بتکمیل معلومات خود بپردازد .

پس از درگذشت ابو نوح بن منصور و انقراض دولت سامانی ( در حدود سال ۳۸۹ هجری ) ابن سینا بخوارزم رفت و قریب دهسال در آن دیار اقامت گزید و بتحقیق و تألیف پرداخت ، ولی سلطان محمود غزنوی وقتی بر خوارزم بقیه حاشیه در صفحه بعد



موجب شگفتی فراوان میشود این است که چگونه این حکیم با وجود يك زندگي نسبتاً کوتاه پر حادثه و مسافرت‌های عدید و حسیس و تبعید و جزآن

بقیه حاشیه از صفحه قبل

نیز تسلط یافت او را بدر بار خود احضار نمود، یعنی امرداد نژد او روانه اش کنند. گویا حکیم را که دارای عزت نفس بود و طبعی بلند داشت این دعوت خود خواهانه گران آمد و برای سرپیچی از فرمان مدتی را در بلاد ترکستان و خراسان بمسافرت پرداخت و سرگردان بود، تا اینکه سرانجام در شهر گرگان رحل اقامت انداخت و بطبابت مشغول گردید. تألیف کتاب قانون او در همین شهر بیابان رسیده و نیز در همین شهر بود که ابوعمید جوزجانی با او آشنا گردیده و از آن پس تا آخر عمر حکیم یعنی نزدیک به بیست و پنج سال بشاگردی و خدمت و مصاحبت او باقی مانده و بجمع آوری و ضبط آثار و مؤلفات او همت گماشته است.

این سینا از گرگان به ری رفت و مجد الدوله دیلمی را که بمرض مالیخولیا دچار بود معالجه کرد و رساله « معاد » را برای او انشاء نمود و از آنجا بهمدان نزد شمس الدوله (برادر مجد الدوله) که در آن دیار حکومت داشت رهسپار شد و مرض قولنج او را درمان بخشید و بوزارت آن امیر رسید و این مقام را مدت شش سال حائز بود ( ۱۱۲ - ۱۲۰ هجری، مطابق ۱۰۲۰ - ۱۰۱۴ میلادی ) سنوات آخر عمر را حکیم در اصفهان در خدمت علاء الدوله (دیلمی) بعنوان طبیب مخصوص و مشاور علمی و ادبی سلطان بسر برد و بی‌دغدغه خاطر به تعقیب تحقیقات و تألیفات خود پرداخت و روزهای پنجشنبه در مجمعی از دانشمندان که بامر سلطان گرد میآمدند با آنها بمباحثات علمی و فلسفی خود را مشغول میساخت. تا اینکه در سفری که در مصاحبت علاء الدوله بهمدان رفت سخت مریض شد و در حدود ۵۸ سالگی (حدود ۴۲۸ هجری - ۱۰۳۷ میلادی) در گذشت و در آن شهر بخاک سپرده شد.

علت این مرگ نابهنگام را زیاده روی و افراط حکیم ذکر کرده اند زیرا این سینا با آنکه در نوشته‌های خود کناره گیری از لذات حسی و جسمانی را توصیه مینمود و لذات معنوی و عقلانی را لذایند حقیقی معرفی کرده و میستود و بقیه حاشیه در صفحه بعد



و اشتغال بکارهای عمومی و سیاسی (او غالباً وزیر و ندیم و مشاور امراء و سلاطین بوده است) موفق شده است خود را باین درجه از علو مقام علمی برساند و اینقدر کتاب و رساله از خود بیادگار بگذارد. این کارالحق معجزه آسا است و دلالت قطعی بر نبوغ این حکیم بزرگ دارد. برای اینکه معنی این سخن درست درک شود باید متوجه بود که **ابن سینا** حکمت نظری و حکمت عملی یعنی تقریباً همه علوم بشری را که قبل از او در رسالات و کتب مختلف خطی بطور پراکنده و نامرتب مضبوط بوده و فهم آنها کثیر آنها نظر به پیچیدگی عبارت که در انشاء حکمای پیشین خاصه **ارسطو** دیده میشود، و احیاناً نظر باشتباهات مترجمان و ناسخان و همچنین نامرتب بودن مطالب آسان نبوده بدقت مطالعه نموده و بسائقه ذوق شخصی و فراست بی نظیر خود بدرک همه آنها نائل آمده و سپس آنها را باضافات و نظریات بدیع خویش در متجاوز از یکصد کتاب و رساله با انشائی بلیغ شرح و بیان کرده و در معرض استفاده دانشپژوهان علاقمند قرار داده است.

کتابهای حکیم بسرعت شهرت بسزا یافته و از اواخر قرن یازدهم میلادی بزبان لاتینی ترجمه شده و در مؤسسات علمی و دانشگاههای اروپا

بقیه حاشیه از صفحه قبل

اعتدال و میانه روی را در هر حال شرط عقل سلیم محسوب میداشت، چنانکه مشهور است شخصاً به لذا بد معنوی و عقلی قناعت نمیکرده بلکه برعکس در لهو و لعب راه افراط می بيموده است و ازینرو سرانجام مزاج خود را مختل ساخته و صحت و سلامت را از دست داده و خویشتن را نا بهنگام بدست اجل سپرده است. گویند روی سنک قبر او عبارتی نوشتند که قریب بدینمضمون بوده است: «تحقیقاتش در حکمت، اخلاق مناسب با دنیا موخت و حداقتش در طب او را ملزم بر رعایت اصول بهداشت نمود.» - «ابن سینا، انسان و پزشک»، در مجله «مردم و عوالم» ماه اوت ۱۹۵۱، بقلم پاستور والری رادو.



بعنوان کتب کلاسی تدریس میشده است. نخستین کتاب او که بزبان لاتینی نقل گردیده کتاب **قانون** بوده، پس از آن فن ششم از طبیعیات شفا یعنی **علم النفس** ترجمه شده، سپس نوبت بسایر آثار او رسیده است.

نکته دیگر یکیه قابل توجه است این است که هر چند قرن چهارم هجری که حکیم در آن میزیسته از برجسته ترین ادوار تمدن اسلامی بشمار میرود و در آن هنگام پادشاهان سامانی که بر قسمت اعظم ایران حکومت داشتند عموماً فرهنگ دوست و دانشپرور بودند، ولی با اینهمه آزادی فکر و عقیده و نطق و بیان برای حکما و دانشمندان چنانکه امروز در اکثر نقاط جهان فراهم است در آن دوران وجود نداشته و فیلسوف ارجمندی چون ابن سینا مانند **سنت اگوستین**<sup>۲</sup> وسایر حکمای قرون وسطی برای اینکه از تیرتهدمت و حربه تکفیر فیلسوف مآبان و روحانیان قشری در امان باشد ناچار بوده است فقط قسمتی از افکار و عقاید خود را که قابل تطبیق با اصول و عقاید دینی و فلسفی رایج زمان بوده بتعبیر صریح درآورد و برای بقیه به کنایه و تلویح یا بسکوت بر گذار کند.

تالیفات اولیه ابن سینا همه حائز همین صفت اند و در آنها حکیم از هر گونه اظهار نظری که بر حکمت مشاعر محسوب شود خود داری کرده و مطالب اضافی و تکمیلی را هم که آورده است مطابق مشرب معلم اول بوده تا آنجا که کسانی که بقدر کافی تتبع ندارند آن مطالب را تازه نمیدانند

۱ - برای توضیحات بیشتر در این باب، رجوع شود بمقاله «ورود ابن سینا بباختر» بقلم دالورنی M. Th. d'Alverny - مجله قاهره، شماره مخصوص هزاره ابن سینا، ماه ژون ۱۹۵۱ ص ۱۳۹ - ۱۳۰

St. Augustin. - ۲

بلکه همه آنها را مأخوذ از **ارسطو** میپندارند. تألیفات و رسالات بعدی حکیم جنبه های ابتکاری حکمت او را بهتر نشان میدهد، مخصوصاً کتاب **اشارات و تنبیهات** که از قرار معلوم در او آخر عمر حکیم تألیف شده و معروف خلاصه نظرهای او در منطق و طبیعات و الهیات میباشد.

سفارشیکه حکیم در آخر این کتاب بخوانندگان میکند دائر باینکه مطالب آنرا برای نااهلان و کوتاه نظران بمیان نگذارند میرساند که او نمیخواسته است مخالفت خود را با افکار و عقایدیکه از دیر زمان رایج و معمول بوده علنی سازد و افراد متعصب و افکار متحجر را بر علیه خود برانگیزد و حاسدان و معاندان را که همواره در کمین نشسته و منتهمز فرصت مناسب هستند بهانه و حربه ای بدست دهد. با اینهمه کتاب **اشارات** هنوز همه فکر حکیم و آخرین نظرهای او را حاوی نیست. این مهم را او مصمم است در کتاب جامع دیگری بنام «**حکمة المشرقیه**» انجام دهد و عقیده قطعی خود را در باره مسائل معضله حکمت بی برده و بی پروا در آن بیان نماید هر چند که با معتقدات دیرین و تعلیمات ارسطو مبانیت داشته باشد. مع الاسف از این کتاب مهم فقط یک مقدمه و قسمتی از منطق باقی مانده و سایر قسمتها را با عمر حکیم و فانی کرده که نوشته شود و یا اینکه صورت تصنیف پذیرفته ولی بدست ما نرسیده است. بعضی از دانشمندان بر آنند که قسمتهائی از آن کتاب در اشارات و تنبیهات آورده شده است<sup>۱</sup>. در هر حال مطالعه این کتاب و بعضی از رسالات حکیم اجازه میدهد تا حدی خط مشئی را که در

(۱- گواشن، در ترجمه فرانسوی اشارات و تنبیهات، ص ۱۴ و لوائی ۳۴۷، در مقاله «ابن سینا و موضوع حکمة المشرقیه» در مجله قاهره شماره مخصوص هزاره ابن سینا، ماه ژون ۱۹۵۱ ص ۲۲-۱۳



حکمة المشرقيه تعقيب کرده يا ميخواسته است تعقيب کند در نظر بياوريم چنانکه ميدانيم و در اين کتاب نيز توضيحاتي در اين باره داده خواهد شد

۱- مقدمه حکمة المشرقيه در ابتدای کتاب منطق المشرقيين بسال ۱۳۲۸ هجری (مطابق ۱۹۱۰ میلادی) در قاهره بچاپ رسیده و ما نظر باهمیتي که دارد ترجمه آنرا که بقلم دانشمند فقید دکتر قاسم غنی است در اینجا نقل میکنیم:

« همت ما را بر آن داشت که در آنچه مورد اختلاف اهل بحث است کلامی گرد آوريم و تعصب و هوای نفس یا عادت و انس را کنار گذاشته و بمخالفت متعلمين کتب یونانیها که بواسطه غفلت و کمی فهم بآن انس گرفته اند اهمیتي ندهيم و نيز از تناقض یا آنچه که خود ما در کتبی که تا بحال نگذاشته ايم برای عوام متفلسفين که سرگرم بمشائين هستند و خیال میکنند که خداوند جز آنها قومی را هدایت نکرده و مشمول رحمت خود قرار نداده باک نداشته باشيم.

با این حال بفضل فاضلترین گذشتگان مشائين (یعنی ارسطو) اعتراف میکنيم زیرا او بآنچه که رفقا و اساتید او از آن بی خبر بوده اند برخورد و اقسام علوم متشتمه را از یکدیگر تمیز داده و آنها را به بهترين وجهی مرتب و منظم ساخته و در بسیاری از چیزها حق و صحیح را دریافته است؛ در غالب علوم با اصول صحیح و مهمی پی برده و مردم را بآنچه که گذشتگان و هموطنان او یافته بودند مطلع ساخته است.

البته برای کسیکه نخستین بار دست بتمیز مسائل مخلوط و درهمی میزند و بشخصیص صحیح از فاسد مبادرت میکند آنچه ارسطو کرده منتهای توانائی و قدرت و نهایت طاقت انسانی است و سزاوار آن است که کسانی که بعد از ارسطو آمده اند خطاهای او را اصلاح و اشتباهات او را در علوم ترميم کنند و اصولی را که وضع نموده تفصیل دهند. اما کسانی که بعد از او آمدند نتوانستند گریبان خود را از آنچه از او میراث برده اند خلاص کنند، بلکه عمر خود را صرف فهم قسمت صحیح آن و تعصب و رزوی در قسمت ناقص آن کرده اند. بلی اینها تمام عمر بقسمی سرگرم میراث گذشتگانند که فرصت مراجعه بعقل خود ندارند و اگر فرصتی هم پیدا کنند اصلاً روا نمیدارند که کلام گذشتگان را قابل تغییر بدانند یا اصلاح و مرمتی قائل شوند.

بقیه حاشیه در صفحه بعد



ابن سینا که از افکار ارسطو و فلوپین و فارابی آگاهی کامل داشته و از آنها متأثر بوده کوشیده است باینکه از طرفی حکمت مشأ را از برودت و

بقیه حاشیه از صفحه قبل

اما ما در اول اشتغال بفرسفه بآسانی هر چه گفته بودند فهمیدیم و بعید هم نیست که بغیر از یونانیها از جهت دیگری هم علومى بمارسیده باشد ، زمانى که مامشغول بآموختن فلسفه شدیم ابتدای جوانى بود ، لى با توفیق خداوندى بزودى هر چه را که پیشینیان بارث گذاشته بودند فرا گرفتیم و همه معلومات خود را با آن قسمتى از علم که یونانیان «منطق» مینامند و دور نیست که شرقین آنرا باسم دیگری بنامند حرف بحرف مقابله نمودیم و بدین طریق هر چه موافق و مخالف منطق بود دریافتیم و برای هر چیزى علت و جهتی طلب کردیم و در نتیجه حق و باطل هر يك را در مقام خود تشخیص دادیم .

از آنجا که مشتغیلن بعلم رغبت بسیار بمشائین یونانیان داشتند نخواستیم با جمهور مخالفت نموده باشیم ، این است که موافق رغبت عامه برای فلسفه مشاء تعصب ورزیدیم و مقصود آنها را بر آوردیم ، زیرا تعصب برای این طایفه در نظر مردم اولى بود و ما آنچه را که آنها خواستند و از وصول بان عاجز مانده بودند کامل نمودیم . از اشتباهات پیروان مشائین چشم پوشیدیم و با آنکه عارف بودیم عمداً برای هر یکی از اشتباهات آنها محمل و دلیلى تراشیدیم مگر در مواردیکه قابل چشم پوشى نبود مجاهره مخالفت نمودیم و لى بسیاری از اغلاط را با پرده تغافل پوشیدیم .

علت این تغافل و پرده پوشى این بود که نخواستیم با آن چیزهائى که از فرط شهرت برای جهال بدیهى شده و بمقامى رسیده که در روشنائى روز ممکن است شك کنند و لى در صحت آن مسائل شكى ندارند مخالفت نموده باشیم .

قسمت دیگر از مسائل بحدى دقیق بود که معاصرین ما قادر بفهم آنها نیستند و چشم عقلشان خفاش صفت از دیدن آن عاجز است .

بلى ما اینک گرفتار دسته ناهمى از این جنس شده ایم که بچوب خشك میمانند . اینها تعمق نظر را بدعت میدانند و مخالفت با آنچه را که نزد بقیه حاشیه در صفحه بعد



محدودیت علومیکه منحصرأ بادراك حسی و برهان عقلی انکاء دارند بیرون

بقیه حاشیه از صفحه قبل

آنها مشهور است ضلالت می‌شمرند. این جماعت مانند حنبلی‌ها هستند در کتب حدیث.

اگر در این جماعت آدم با رشدی می‌یافتیم تحقیقات خودمان را باو میدادیم تا سودی بایشان رسانده باشیم، شاید آنها نیز در مطالب ما امان نظر کرده سودی را که در نتیجه بحث خود می‌یافتند در عوض بمانندند. از جمله چیزهاییکه ما از آشکار ساختن آن خودداری کرده و نگفته گذاشته‌ایم حقی است که اشاره بدان میشود و جز با تعصب تلقی نمیگردد، بدین جهت در بسیاری از آنچه ما خبره آن هستیم همه وقت بر طریق مساعدت رفته و از تصریح بر کنار بوده‌ایم. و اگر آنچه برای ما مشکوف شده است در اول اشتغال ما باین کار میبود اینهمه مراجعات بخود و تجدید نظر لزومی نداشت و رای بر ما مختلط نمیشد و در عقاید ما شک و تردید راه می‌یافت و شاید و بلکه میگفتیم، ولی شما رفقا و اصحاب حال ما را در اول و آخر میدانید و از طول زمانی که همیشه بین حکم اول و حکم ثانی ما هست اطلاع دارید و چون صورت حال را چنین یافتیم و روا است که به قضاوت و استدراکات خود واثق باشیم، مخصوصاً در چیزهاییکه غرض عمده و غایت قصوی محسوب است و ماصدها بار آن را تعقیب و رسیدگی کرده‌ایم. چون مطلب چنین است میل کردیم کتابی تألیف کنیم شامل امهات علم حقیقی که استنباط شخصی است که با نظر وسیع و فکر عمیق به آن رسیده و حدسی خوب داشته و برای موافقت مردم و لی بر خلاف معتقد خود در تعقیب و جانب‌داری مطالب غیر حق اجتهاد کرده و حرفی قابل استماع ترا از آن نیست که شخصی برای طایفه‌ای تعصب ورزیده ولی در مقام حقیقت بر علیه آنها تصدیق کند زیرا انسان را فقط صداقت است که از عیوب نجات میدهد.

این کتاب را تألیف کردیم که فقط بخودمان اظهار کنیم یا کسانیکه میتوانند بجای ما باشند. ولیکن برای عامه مشتعلین بفرسفه در کتاب شفا بیش از اندازه و احتیاج آنها اعطا کرده‌ایم و عنقریب در لواحق نیز آنچه شایسته ایشان باشد علاوه بر آنچه دریافت کرده‌اند خواهیم داد و در هر حال مدد خواستن از خدا است و بس. - رساله «ابن سینا»، بخامه دکتر قاسم غنی،

چاپ تهران ص ۸۸ - ۸۵

بیاورد و بیاری عرفان و اشراق برای آن پروبالی تعبیه کرده قابل طیرانش بسازد، و از طرف دیگر از بی بندوباری و بلندپروازی بیحد و حصر عرفان اندکی بکاهد و آنرا تا حدی زیر اصول و شرایط حصول معرفت عادی یعنی رهنمونی عقل در آورد. ما معتقدیم که پختگی روزافزون فکر ابن سینا او را در این راه بیشتر وارد میکرده و بر جنبه التقاطی فلسفه او میافزوده است و **حکمة المشرقیه** که قرار بود حاوی افکار بدیع و نظریات قطعی حکیم باشد اگر بدست ما میرسید این فرض را موید واقع میگردید.

نکته دیگری که قابل ذکر مینماید این است که متکلمین چنانکه میدانیم پیوسته دشمن سرسخت فلسفه بوده اند زیرا این بیم را داشته اند که مبدا توجه و توسل دائم بعقل و برهان عقلی تزلزل ارکان ایمان و دیانت اشخاص را نتیجه دهد. ازینرو آنرا مخالف شرع معرفی میکردند و مانع تعلیم آزادانسه آن بودند. کوشش حکمای جلیل القدر برای تطبیق اصول فلسفی با دیانت این بیم را تخفیف داد و از شدت عناد و معارضه مخالفان فلسفه تا اندازه ای بکاست و سبب شد که در مجالس درس و بحث و محافل علمی برای فلسفه راهی باز گردد و حکما بتعلیم و ترویج افکار خود بپردازند. **ابن سینا** بیشک یکی از بزرگترین فیلسوفانی است که در اجرای این خدمت بزرگ بعالم فرهنگ توفیق فراوان بدست آورده است. شگفت آنکه افکار این حکیم مسلمان در کیش مسیح نیز تأثیر بسزا بخشیده و این نکته را قرائت آثار نویسندگان و حکمای اروپائی که موافق و یا حتی مخالف حکیم بزرگ ایرانی بوده اند بخوبی نشان میدهد، خاصه نوشته های «سن توما»

St. Thomas. — ۳ — رجوع شود مخصوصاً به کتابهای «دوپوتن سیا»

و «تفسیر ما بعد الطبیعه ارسطو.»



که هر دو جنبه را داشته، یعنی بعضی از نظریات ابن سینا را مورد قبول قرار داده و با بعضی دیگر بمخالفت و معارضه پرداخته است.

نکته دیگر یکیه قابل توجه است جنبه کاملاً ایرانی شخصیت ابن سینا است. این حکیم چنانکه میدانیم با فردوسی طوسی تقریباً در یک زمان یا بدائره هستی گذاشته و زادگاه او مانند ابن شاعر ملی قسمت شمال خاوری ایران یعنی ناحیه‌ای بوده که در آن زمان بیش از هر جای دیگر این کشور روح و فکر ایرانی در آن تجلی داشته و استقلال طلبی و شجاعت و مردانگی از صفات برجسته اهالی آن بشمار میرفته است و بر کسی پوشیده نیست که سقوط بنی امیه و روی کار آمدن بنی عباس با این روح بی ارتباط نبوده است. ابن سینا برخلاف تصور گرفته **سهروردی**<sup>۱</sup> بفرهنگ ایران باستان نیز آشنائی و علاقه مخصوص داشته است: عقیده حکیم درباره قدم ماده و رابطه نفس و بدن و صفات خاصه حضرت باری و فیض الهی مؤید این نظر میباشد، چه این افکار دارای همان رنگ مخصوص فکر ایرانی است که قبل از اسلام در ایران رائج بوده و بعد از اسلام نیز در آثار گویندگان و متفکرین بزرگ این سرزمین کم و بیش نمایان است. تصرفاتی که حکیم در این افکار نموده و آنها را بوجه تازه‌یی بیان کرده، نه از جهت عدم آشنائی کامل بآنها بوده بلکه چنانکه خواهیم دید برای تطبیق آن افکار عرفانی با اصول کلی و سیستم فلسفی خاص خود او بوده است.»



در آغاز این مقدمه اشاره شد باینکه ابن سینا «نفس» را یکی از موضوعات مهم تحقیق خود قرار داده است. اینک باید دانست که این امر اختصاص باین حکیم نداشته بلکه قبل از او و بعد از او نیز بسیاری از دانشمندان دیگر کوشیده اند باینکه معلوم دارند **نفس**، یعنی آنچه در آدمی مبدأ حرکت و منشأ اندیشه و معرفت است چیست، و چگونه در برابر عوامل مؤثر خارجی متأثر و منفعل میگردد و صور معانی بچه کیفیت عارض میشوند و در زمانی کوتاه یادراز باقی میمانند و باهم تألیف و ترکیب حاصل میکنند و گاه و بیگاه بپاد میآیند، و چگونه از صور معانی جزئی معانی مجرد و کلی درست میشوند و انسان بتصدیق ذهنی و برهان عقلی میپردازد، یعنی باعمال بدیع و ابتکاری که ویژه نفس ناطقه هستند و بر رویهم به دریافت معقولات تعبیر میگرددند مبادرت مینمایند. ابن سینا این مطلب را که موضوع **علم النفس** یا **روان شناسی** است در هزار سال قبل بابیانی رسا نخست نسبتاً بتفصیل در کتاب بزرگ خود موسوم به «**کتاب الشفا**» که نوعی دائرة المعارف است، و بعد باجمال در پاره‌یی از آثار دیگر مانند «**النجاة**» که مختصر شفا

۱ - ما حکیم را همیشه «ابن سینا» خواهیم خواند و آرزو مندیم که دیگران نیز چنین کنند. باعتقاد ما نامیدن بزرگان باسامی و القاب و عناوین مختلف و احیاناً با ذکر اسامی هفت پشت آنها عملی لغو است، چه این اسامی و عناوین در خاطر هیچکس باقی نمی ماند و گاهی سبب اشتباه و گمراهی میشود. و اما «ابن سینا» را بر «بوعلی سینا» و «ابوعلی سینا» و جز آن، از این جهت قابل ترجیح میدانیم که از حیث تلفظ نزدیک به اسمی است که باختریان بان اسم حکیم عالی مقام ایرانی را می شناسند و در آثار و تألیفات خود او را «آویسن» و «آویسنا» که تحریف شده همان لفظ «ابن سینا» است خوانده و میخوانند.



است و «دانش نامه علائی» و رساله «نفس» و «النفس الناطقة و احوالها» و «النفس و العقل» و کتاب «الاشارات و التنبیها» که آخرین اثر بزرگ آن حکیم است و در مؤلفات دیگر خود مورد بحث و تحقیق قرار داده است.

نخستین چیزی که در مطالعه این آثار جلب توجه میکند این است که ابن سینا هر چند علم النفس را جزو طبیعیات و علوم ثبوتی آورده ولی تحقیقاتش بیشتر ناظر بر خود «نفس» و اثبات وجود و تجرد و بقا و اصل و سر نوشت آن، یعنی بمسائلی است که جنبه فلسفه محض و حکمت اولی دارد. احساسات و ادراکات حسی و تذکرات و تصورات و افکار و تمایلات و حرکات غریزی و ارادی و جز آن که مانند خواص ماده وجودشان غیر قابل تردید است کمتر مورد توجه و عنایت او بوده است. به عبارتی دیگر او هم مانند ارسطو و دیگر حکمای پیشین برای این کیفیات که عوارض یا آثار نفس خوانده شده اند آن شأن را قائل نیست که مستقلاً و مستقیماً موضوع تحقیق واقع شوند بلکه امعان نظر در آنها به تبع توجهی خواهد بود که بخود «نفس» و بقوای مختلف آن معطوف مییابد.

توضیح مطلب این است که تاریخ فلسفه هیچ حکیمی را نشان نمیدهد که از نفس بحث نکرده و کمابیش عنوان روان شناسی نداشته باشد؛ ولی هیچ حکیمی را هم نشان نمیدهد که تا یکی دو قرن پیش در آثار خود بتعریف و توصیف زندگی نفسانی و کشف قوانین آن، چنانکه امروز در روان شناسی علمی معمول است، پرداخته باشد. البته جز این هم نمیشد انتظار داشت، زیرا علم النفس پیوسته فصلی از فصول حکمت بشمار میرفته و هر حکیمی آنرا تابع سیستم فلسفی خود قرار میداده و در تحقیق مسائل مربوط به «روان»

شیوه خاص علمی را که عبارت از عنایت کامل به واقع و نفس امر است رعایت نمی کرده است، بلکه غالباً وجود نفس را بعنوان جوهری مستقل از بدن محرز و مسلم می پنداشته و برای آن قوایی فرض می کرده و تعریف و توصیف نفس و قوای آن و اثبات وجود آنها را وجهه همت خود قرار میداده است. در صورتیکه امروز در روان شناسی درست برعکس این عمل میشود، یعنی موضوع اصلی، بحث در حالات نفسانی است، و روش تحقیق هم عبارت از مشاهده و تجربه است و بحث درباره خود نفس به فلسفه اولی و اگذار شده است.

انتخاب این روش جدید اختصاص به علمای مادی مذهب ندارد بلکه حکمائی هم که اعتقاد راسخ بحقیقت وجودی روان دارند و اصالت را خاصه آن میدانند امروز همین طریقه علمی را پیروی میکنند و موافقت دارند باینکه در روان شناسی باید از مطالعه و بحث درباره نفس و قوای آن که درست مشاهده و تجربه - یعنی تنها روشهای علمی تحقیق بدامان آنها نمیرسد خودداری شود و تحقیق در این باب که شأن فلسفه اولی است و فقط باروش معمول در آن علم میسر میباشد در آنجا صورت گیرد. بعبارت دیگر در «روان شناسی علمی» يك کیفیت نفسانی ادراك شدنی را بیک قوه فرضی ادراك ناشدنی نسبت نمیدهند، بلکه ملاحظه میکنند چگونه کیفیاتی که برای بشر قابل ادراك هستند در پی یکدیگر حادث میشوند و کدامها علت یا مقدمه و کدامها معلول یا نتیجه اند. بکار بستن این طریقه علمی سبب شد که روان شناسی در مدتی اندک توسعه فوق العاده پیدا کند و امروز کارش بجائی برسد که هیچ دانشمندی اگر چه همه عمر را صرف تحصیل و مطالعه و تحقیق



آن کرده باشد نتواند مدعی شود که در تمام مباحث و شعب آن دارای تخصص یا حتی اطلاع کافی است .

با اینهمه این نکته جالب توجه است که ابن سینا با آنکه پیوسته مقید بر رعایت اصول کلی و نظریات اساسی فلسفه خود بوده نظر بر روش علمی که داشته و در آثار او بخوبی نمایان است و نظر بالتفاوت خاص او نسبت برابطه نفس و بدن و تأثیر متقابل آنها در یکدیگر، در تحقیقات روان شناسی خود غالباً طریقه مشاهده و تجربه را بکار میبرد، یعنی کار را از محسوس و مشهود شروع کرده بتدریج خود را بدرک نامشهود و معقول میرساند . پاره‌یی از طریقه‌های متفرع از روش مشاهده و تجربه ، مانند «روش تن و روان»<sup>۱</sup> و روش «تحلیل روحی»<sup>۲</sup> و جز آن، که تازگی دارد و در این اواخر معمول گردیده نیز از نظر دقیق ابن سینا دور نبوده و چنانکه در این کتاب یاد خواهد گردید احیاناً مورد استفاده او واقع میشده است .

چنانکه در بالا اشاره شد توجه و عنایت ابن سینا مخصوصاً معطوف بشناختن و اثبات وجود و تجرد و بقای نفس و قوای مختلف آنست . ما در این کتاب نفس و این قوا را بوجهیکه حکیم تعریف و تشریح کرده و غالباً بانقل عبارت از خود او بنحو اجمال بیان میکنیم و ضمناً در هر مورد به تطبیق پاره‌ای از این مطالب باروان شناسی جدید میپردازیم .

پیش از شروع مطلب یاد آوری چند موضوع لازم بنظر میرسد . یکی اینکه در باره فلسفه ابن سینا، خاصه قسمت الهیات آن، تحقیقات

Méthode psychophysologique-۱

Psychanalyse-۲

بسیار صورت گرفته است و آنچه را که به علم النفس حکیم گفته شده ضمن بحث از فلسفه او و از این جهت بوده که تحقیق در هر سیستم فلسفی بحث از نفس را خواه ناخواه بمیان میآورد. ما بعضی از مهمترین مقالات و رسالات و کتبی که درباره علم النفس ابن سینا تألیف گردیده و احیاناً مورد استفاده ما بوده است اشاره خواهیم کرد، ولی تا آنجا که ما اطلاع داریم گذشته از تألیف استاد ارجمند آقای دکتر موسی عمید<sup>۱</sup> کتاب مستقلی در باره علم النفس ابن سینا نوشته نشده و تحقیق جامع و منظمی راجع بنظریات روان شناسی آن حکیم منتشر نگردیده و مخصوصاً هیچ اقدامی برای تطبیق آنها با نظریات جدید بعمل نیامده است. منظور از تألیف کتاب حاضر بیشتر رفع این نقیصه بوده است.

دیگر اینکه چنانکه اشاره شد هر حکیمی در باره نفس که منشاء فکر و تعقل است و ازین رو رکن مهم سیستمهای فلسفی محسوب میشود کم و بیش بحث کرده است. بعد از سقراط و افلاطون نوبت بارسطو میرسد و او در این باب مطالعات دقیق دارد که مبنای همه تحقیقاتی است که بعداً صورت گرفته است.<sup>۲</sup> فلوطین و سنت اگوستین نیز در این موضوع صاحب نظر بوده اند. دانشمندان اسلامی هم به پیروی از حدیث نبوی که «من عرف نفسه فقد عرف ربه» در باره نفس بحثها کرده اند و پیش از ابن سینا مخصوصاً الکندی و فارابی نظریاتی اظهار داشته اند، بطوریکه زمینه تاحدی برای ابن سینا حاضر بوده و از آراء گذشتگان استفاده شایان کرده است.

۱- «بحث در علم النفس ابن سینا» بزبان فرانسوی، چاپ ژنو،

سال ۱۹۴۰

۲- رجوع شود بکتاب نفس De Anima ارسطو.



ولی مادر این کتاب در مقام این تحقیق نیستیم که ابن سینا در علم النفس خود چه قسمتهائیر از معلم اول و سایر پیشینیان گرفته و چه مطالبی را خود آورده، یعنی ابتکار کرده است. اشاره‌ی که در این کتاب گاه گاه بمناسبتی در این باره شده است حق مطلب را چنانکه باید ادا نمی‌کند و حق این است که این موضوع مهم شایسته تحقیق جداگانه است.

دیگر اینکه چون مفصلترین و مهمترین تألیف ابن سینا در باره نفس فن ششم از **طبیعیات شفا** است و آنچه در کتب و رسائل دیگر آن حکیم دیده میشود خلاصه‌ی از همان کتاب مستطاب است، ازینرو ما آنرا اساس و پایه مطالعات خود قرار داده و در استناد با اقوال آن حکیم و نقل آنها بیشتر از همان کتاب استفاده کرده‌ایم. ضمناً چون کتاب حاضر برای فارسی‌زبانان نگارش یافته از آوردن عبارت عربی نقل قولها در متن آن خود داری بعمل آمده و بند کر ترجمه آنها قناعت شده است و در این قسمت بجز چند مورد که مطلب را ما خود از اصل عربی ترجمه کرده‌ایم، ترجمه‌های موجود را مورد استفاده قرار داده‌ایم<sup>۱</sup>

ولی برای ارضای خاطر خوانندگان آنیکه ممکن است علاقمند بملاحظه اصل عربی نقل قولها باشند، اینها را عیناً در حاشیه پائین صفحه نقل کرده‌ایم و گاهی هم، مخصوصاً در مواردیکه مطلب مفصل بوده فقط یکی دو جمله اول مطلب را نقل کرده و برای بقیه آن باصل کتاب مورد نظر

۱ - مخصوصاً «ترجمه کتاب روانشناسی شفا» بقلم آقای داناسرشت، چاپ تهران، و ترجمه کتاب اشارات (طبیعیات و آلهیات) که معلوم نیست بقلم کیست، چاپ تهران ۱۳۱۶ - هر جا که «ترجمه شفا» و یا «ترجمه اشارات» گفته شده مراد این دو کتاب است

حوالت داده ایم<sup>۱</sup>. این عمل و همچنین ذکر مآخذ و آثار حکمای باختری  
 باین منظور و باین امید بوده است که کار دانشپژوهانیرا که در باره *علم الشمس*  
 ابن سینا و روان شناسی جدید خواهان توضیح و تفصیل بیشتری هستند  
 آسان سازد و قصور ما را در اجمالی بودن مطالب این کتاب تا حدی  
 جبران کند.

---

۱ - هر جا که مطلق « شفا » یا « اشارات » قید گردیده، مراد اصل  
 عربی کتاب « الشفا » چاپ تهران در دو جلد و اصل عربی کتاب « الاشارات و  
 التنبيهات » چاپ لیدن ۱۸۹۲ است. جمله: « ترجمه فرانسوی اشارات »، اشاره  
 بترجمه کتاب « اشارات و تنبيهات » بقلم ماد موازل گواشن - چاپ بیروت و  
 پاریس میباشد.



...  
 ...  
 ...  
 ...

...  
 ...  
 ...  
 ...

قسمت اول

نفس و بدن

ورابطه آنها با یکدیگر



## فصل اول

### نفس کمال جسم آلی است

ابن سینا مانند ارسطو نفس را<sup>۱</sup> بمعنی وسیع مبدأ حرکت گرفته و همه کائنات را واجد این موهبت دانسته و بنفس فلکی و نفس نباتی و نفس حیوانی و - در درجه آخر و مرتبه اعلی - بنفس انسانی قائل گردیده است و پس از سعی وافی در اثبات وجود نفس و تعریف هر یک از اقسام آن و اشاره باینکه نفس جوهری است و واحد ولی از این جهت که دارای قوای مختلف میباشد افعال مختلف دارد، به بیان قوای آن میپردازد و نفسها را بتدریج

۱- «نفس» و «روح» باهم فرق دارند. «نفس» جوهر مجردی است دارای قوا و خصوصیات که در این کتاب توضیح خواهد شد. اما «روح» در نظر ابن سینا و بسیاری از حکمای دیگر عبارت از بخار لطیفی است که واسطه ارتباط نفس و بدن میباشد و در واقع مرکب نفس است و جای آن با اعتقاد بعضی از حکما مانند ابن سینا قلب و بگمان برخی دیگر مانند دکارت مغز است. باوصف این اکثر حکما روح را بمعنی «نفس ناطقه» نیز بکار برده اند و امروز چون زیست شناسی باتوسعه یی که حاصل کرده و وجود روح بخاری را مورد تردید قرار میدهد لفظ روح بیش از پیش مترادف با لفظ نفس ناطقه استعمال میشود. بنا بر این هر گاه بخواهند از روح معنی جسم لطیف مذکور فوق را مراد کنند بهتر خواهد بود برای جلوگیری از اشتباه آنرا به لفظ «بخاری» یا حیوانی اضافه کرده بگویند «روح بخاری». یا «روح حیوانی». در ترجمه لفظ نفس ما همیشه کلمه «روان» را بکار برده ایم و در این مورد از استعمال کلمه «جان» که با این معنی نیز بسیار آمده است بدلائلی که در موقع خود ذکر خواهد شد خودداری کرده ایم.

## نفس کمال جسم آلی است

که موجودات طریق کمال می پیمایند دارای قوای بیشتر و کاملتری میدانند، چنانکه برای نفس نباتی سد قوت می شمارد: غایبه (برای بقای فرد)، نامیه (برای کمال فرد) و مولده (برای بقای نوع)؛ برای نفس حیوانی قائل بدو قوت دیگر میشود: یکی **مدر که** و دیگری **محر که** و نفس انسانی را يك قوت اضافی عطا می کند که عقل نام دارد و بر دو گونه است: **عملی و نظری**.

بنابر این، حکیم **عقل** را که «نفس ناطقه» هم خوانده میشود و اختصاص به انسان دارد در برابر نفس حیوانی قرار میدهد و برای آن خصائصی ذکر میکند که اهم آنها یکی این است که میتواند آماده و مستعد دریافت معقولات شود و علوم را درک کند، در صورتیکه نفس حیوانی از این خاصیت محروم است و فقط قادر بدرک جزئیات میباشد. و دیگر اینکه عقل پس از تباهی و مرگ بدن از میان نمیرود، بلکه زنده و جاویدان میماند.

ما در اینجا درباره قوای غایبه و نامیه و مولده که امروز موضوع علم مهم زیست شناسی هستند و مستقیماً در روان شناسی عنوانی ندارند چیزی نمیگوئیم و پس از بیان رابطه نفس و بدن فوراً بذکر قوای اختصاصی مشترک میان حیوان و انسان (مدر که و محر که) و قوای ویژه انسان (قوت نظری و قوت عملی) میپردازیم.

رابطه و علاقه نزدیک نفس و بدن چیزی نیست که تنها مورد توجه و عنایت دانشمندان و حکمای ارجمند چون **ارسطو** و **ابن سینا** و دیگران قرار گرفته و معلوم آنان باشد، بلکه هر کسی بتجربه شخصی باین رابطه التفات دارد و میدانند که جنبه های دو گانه وجود انسان - مادی و معنوی، بدنی و نفسانی - چنان بایکدیگر بستگی دارند که بانتفاء یکی از آنها کل



## نفس کمال جسم آلی است

وجود منتفی میشود و هستی مبدل به نیستی میگردد و تا زمانی که این ضایعه پیش نیامده و انسان زنده است تبدلات و تغییراتی که در هر يك از این دو قسمت یا دو جنبه وجود روی دهد جنبه یا قسمت دیگر را بیخبر نمیگذارد بلکه در آن ایجاد انعکاس و اثر میکند.

حکما و روان شناسان باین التفات اجمالی قناعت نکرده و از دیر زمان بر آن شده اند که چگونگی این رابطه را روشن سازند، پس بتحقیق پرداخته نظریات گوناگون آورده و بیادگار گذاشته اند.

قدیمترین این نظریات که پایه و مبنای نظریات بعدی واقع شده منسوب بدو فلسفه مادی و روحی است.

فلسفه روحی چنانکه میدانیم اصالت را برای نفس قائل است و بدن را امر فرعی و اضافی می پندارد و فلسفه مادی درست عکس آنرا میگوید، یعنی اصالت را ببدن اختصاص میدهد و اعتقاد بجوهر مجردیکه مستقل از بدن باشد ندارد. مانعست نظر ابن سینا را که منسوب بفلسفه روحی است شرح میدهیم و بعد نظر سایر حکما و مخصوصاً نظر روان شناسان معاصر را باجمال بیان میکنیم.

نفس و بدن را گروهی از حکما مانند فیثاغورث و افلاطون و دکارت و بسیاری از حکمای معاصر دو جوهر متمایز غیرمتجانس پنداشته و از اینرو در بیان رابطه آنها و تأثیر متقابلیکه در یکدیگر دارند، چنانکه خواهیم دید، سخت بزحمت افتاده اند. ابن سینا اشکال را باین طریق رفع کرده که قائل با اتحاد نفس و بدن شده است یعنی نفس را صورت نوعی بدن میدانند و میگویند سروکار ما در اینجا با دو جوهر متمایز نیست بلکه جوهر واقعی

## نفس کمال جسم آلی است

نفس است که بدنرا حقیقت میبخشد و بحرکت میآورد و برآن سلطنت میکند. نفس جوهر است نه عرض زیرا اگر عرض بود هنگامیکه از بدن جدا میشد لازم نمیآمد که شخص صورت نوعی خود را از دست بدهد و حال آنکه خلاف این دیده میشود و حیوان یا انسان که از آن نعمت محروم میگردد فوراً بصورت لاشه در میآید.

**ابن سینا** در اتخاذ این نظر یعنی اعتقاد با اتحاد نفس و بدن از اینجهت که نفس صورت بدن است تابع **ارسطو** میباشد، با اینفرق که معلم اول این اتحاد را کامل می پنداشت و معتقد بود همانگونه که نقش از موم جدا ناشدنی است و نمیتواند زندگی مستقل داشته باشد نفس هم نمیتواند زمانی از بدن جدا شود و زمانی دیگر بآن رجوع و در آن حلول کند. **ابن سینا** شاید تحت تأثیر **افلاطون** و **نوافلاطونیان** و یاب به تبعیت از دیانات اسلام در نظر **ارسطو** تغییر مهمی وارد کرده اتحاد نفس را با بدن باین اعتبار که نفس صورت بدن و کمال آنست و بوسیله آن کارهایی که جنبه مادی دارند انجام میدهد مسلم میدانند ولی باین اعتبار که در عین حال میتواند بی یاری بدن نیز مصدر کارهایی (درک معقولات) واقع شود و پس از مرگ تن زنده و باقی بماند آنرا از بدن ممتاز و مجزا می شمارد و در این باب بیانی دارد که خلاصه اش این است:

صورت بردو گونه است: یا منطبع در ماده و از آن جدا نشدنی است چون شکلی که بموم داده میشود و یا منطبع در ماده نیست. نفس هم که صورت بدنست یا منطبع در جسم است چون نفوس نباتات و حیوانات که در جسم نقش بسته و از حیث آغاز و انجام و بدایت و نهایت پیرو آن هستند،



## نفس کمال جسم آلی است

یعنی با آن میآیند و با آن میروند، و یا مفارقند یعنی در ماده نقش نیست به سبب و فنا ناپذیرند. باری نفس انسانی از اینگونه است و باینکه منطبق در جسم نیست آنرا زندگی میدهد و حرکت میدهد. نفوس انسانی از حیث مبدأ پیرو بدن هستند یعنی با آن حادث میشوند ولی پس از مرگ بدن از بین نرفته باقی میمانند و بعالم علوی معقولات متصل میشوند.

در بالا اشاره شد باینکه نفس صورت و کمال جسم است. اینک باید دانست که ابن سینا در بیان حد نفس آنرا هم قوه هم صورت و هم کمال خوانده است ولی بدلائلی ترجیح میدهد که بگوید نفس کمال جسم آلی است تا بگوید قوه است یا صورت جسم است و در این باب بیانش این است: «اما قوت خواندن بدان سبب شاید که از وی افعال در وجود می آید. و اما صورت خواندن بدان سبب شاید که مادی بقول در وجود آید بنفس. و اما کمال خواندن بدان سبب شاید که معنی جنس نوع میشود بوجود نفس و لکن اگر ما خواهیم که حد نفس کنیم کمال اولیتر باشد در حد و رسم او از معانی دیگر برای آنکه نام قوت که بر نفس افتد از جهت یکی آنکه از جهت فعلی که از وی پدید آید و دیگر انفعالی که در وی پدید آید. و نفس مردم نیز هم قوت فعلی دارد و آن قوت تحریک و جنباندن است و هم قوت انفعالی دارد و آن قوت ادراک و دریافتن است. و نام قوت بر هر دو معنی برسبیل اشتراک افتد. و اگر بر یک وجه استعمال کنیم یک قسم بیرون ماند و حد ناقص شود. و اما نام صورت از این جهت افتد که جسم مادت بود

---

۱- « الفصل الرابع فی ان النفس الانسانیة لا تفسد ولا تتناسخ اما

ان النفس لا تموت بموت البدن ... الخ » - شفا ، جلد اول ص. ۳۵۴

### نفس کمال جسم آلی است

برین صورت را . و این معنی در حق تحدید نقصان و فساد کند چنانکه پیدا کردم در کتاب برهان . پس کمال اولی که در حد آویم . پس گوئیم نفس کمال اولست مر جسم را و نه کمال هر جسمی باشد چون جسم تخت و در، که از صناعت بوجود آید . پس کمال جسم طبیعی باشد . و نه هر جسمی طبیعی که باشد شاید که نفس بدان پیوندد چون آتش و آب و دیگر عناصر . پس کمال جسمی باشد طبیعی که آن جسم آلت نفس باشد در افعال کردن . پس حد نفس آنست که او کمال اولست مر جسم طبیعی آلی را اعنی که آن جسم طبیعی آلت باشد در افعال خاص که از او پدید آید<sup>۱</sup> .

**کمال** را هم ابن سینا دو نوع ذکر کرده یکی کمال اول و آن وقتی است که چیزی صورت و حقیقت پیدا میکند، چون صورت برای شمشیر؛ و دیگر کمال دوم که پیرو کمال اولست، چون برنگی شمشیر و چون ادراک و تعقل برای انسان . پس نفس هم جوهر است و هم کمال بدن است؛ ولی کمال بودن او نه از این جهت است که جوهر است بلکه باین اعتبار که مبدأ حرکت است و بر بدن حکومت میکند .

---

۱- «رسالة نفس تصنیف شیخ رئیس ابوعلی سینا» با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، استاد دانشگاه تهران، ص. ۱۱-۹



## فصل دوم

### نفس حادث است و بدن آلت آن است

صفت دیگر نفس این است که واحد است نه کثیر. توضیح مطلب اینست که چون نفس دارای قوای مختلف و مصدر کارهای گوناگون است پاره‌یی از حکما آنرا مشتمل بر نفوس متعدد حسی و ادراکی و غضبی و شهوی پنداشته اند.

ابن سینا این نظر را رد می‌کند و نفس را جوهری یگانه که توسط قوای خود باعمال مختلف مبادرت می‌کند میدانند و می‌گویند نفوسیکه مقامشان پائینتر است بنفوس عالیتر بستگی دارند و ازینرو حس شامل تغذیه است و عقل شامل حس و این خود بالضرورة ناشی از اصل و قاعده کلی تکامل تدریجی است که در طبیعت حکمفرما است. توضیح آنکه در هر جسم مرکبی حد اقلی از عدم تضاد اجزاء بلکه وجود تناسب و تعادل میان آنها ضرور می‌باشد وقتی این تناسب وهم آهنگی بدرجه معینی رسید نیروی حیات بخشی که عبارت از نفس نباتی است در جسم بوجود می‌آید. تناسب و تعادل بدرجه کاملتری که رسید نفس حیوانی ظهور می‌کند و در درجه کاملتر نفس انسانی که جایگزین نفوس سابقه خواهد بود پدیدار

میگردد<sup>۱</sup>.

و آن، چنانکه یاد شد، جوهری مجرد و مفارق است و باقی میماند و قابلیت اتصال به عقل فعال و زندگی در عالم معقولات را دارد<sup>۲</sup>.  
قبول این مقدمه حکیم را ناچار باین نتیجه میرساند که ظهور نفس با حدوث بدن مقارن و همزمان است. هر فردی دارای يك نفس یا صورت جوهری است که متناسب و مخصوص خود اوست و چون صورت و هیولی لازم و ملزوم یکدیگرند نفس و بدن نیز بایکدیگر ملازمه داشته و وجود یکی از آنها قبل از ظهور دیگری نمیتواند قابل قبول باشد. ابن سینا بیانش در این باب خالی از ابهام است<sup>۳</sup>، چنانکه میگوید:

۱- این شعر معروف مولوی که در دفتر سوم مثنوی دیده میشود ناظر بهمین تکامل تدریجی است:

«از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا برارم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک پران شوم	آنچه اندرو هم ناید آن شوم»

الخ ...

۲- «... ان الاجسام العنصرية يمنعها صرفية التضاد عن قبول الحیوة فكلما اعنت فی هدم طرف من التضاد ورده الى التوسط الذى لاضد له جعلت تضرب الى تشبه بالاجسام السماوية فيستحق بذلك قبول قوة محیوة من الجواهر المفارق المدبر ثم اذا ازدادت قربا من التوسط ازدادت قبول حیوة حتى يبلغ الغاية التي لا يمكن ان يكون اقرب منها الى التوسط ولا اهدم منها للطرفين المتضادين فيقبل جوهراً مقارب الشبه من وجهه مال للجواهر المفارق و كما للجواهر السماوية فيكون حينئذ ما كان يحدث فی غیره من المفارق يحدث فيه من نفس هذا الجواهر المقبول المتصل به الجواهر...» - شفا، جلد اول، ص ۳۶۵

۳- این نظر فلسفی ابن سینا است که در کتابهای مهم او خاصه در شفا بقیه حاشیه در صفحه بعد



### نفس حادث است و بدن آلت آن است

«این عقیده که نفوس ما پیش از تشکیل کالبد مفارق از تن میزیسته و قائم بخود بوده و چون بدن تشکیل شد باو تعلق گرفت درست نیست». بعد در اثبات نظر خود دلائلی اقامه کرده چنین نتیجه میگیرد: «پس ثابت شد که همانطور که بدنی حادث میشود که صلاحیت بکار بردن نفس را دارد نفسی هم حادث میشود و بدن حادث کشور فرمانروائی و آلت و ابزار نفس است که در جوهر نفسی که با آن بدن از مبادی اولی استحقاق حدوث یافت یک شوق طبیعی میباشد که باین بدن اشتغال یابد و آنرا بکار بندد و باحوال آن اهتمام کند و آن بدن را صرف نظر از همه اجسام انتخاب کند هر چند که این حالت و این مناسبت که سبب بخشش نفس باین بدن جزئی شده بود مخفی بماند»<sup>۱</sup>.

در جای دیگر ابن سینا ضمن بیان بقای نفس پس از تباهی بدن اضافه میکند: «پس نتیجه گرفتیم که تعلق نفس ببدن تعلق معلول بعلة ذاتی نیست و اگر چه مزاج و بدن بالعرض علت نفس میباشد و چون ماده ای حدوث یافت که صلاحیت دارد آلت نفس و کشور نفس گردد علل مفارقه نفس جزئی در آن بدن احداث میکنند»<sup>۲</sup>.

بقیه حاشیه از صفحه قبل

بیان گردیده و البته مخالف نظر عرفانی است که حکیم تحت تأثیر افلاطون و افلاطونیان با بیانی شیوا و دلکش در چکامه معروف به «قصیده عینیه» راجع باصل و مبدأ نفس اظهار کرده است. (رجوع شود به فصل: «نظر عرفانی ابن سینا»).

۱ - ترجمه شفا، ص ۱۴۶ - «... فقد صح اذن ان النفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها اياها ويكون البدن الحادث مملكتها و آلتها... الخ...» شفا، ص ۳۵۳

۲ - ترجمه شفا ص ۱۵۰ «فاذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية وان كان المزاج والبدن علة بالعرض للنفس فانه اذا حدث مادة بدن يصلح ان تكون آلة للنفس ومملكة له احدث العلل المفارقة للنفس الجزئية...» شفا، ج ۱ ص ۳۵۴



نفس حادث است و بدن آلت آن است

این بیان معلوم میدارد که ابن سینا بدن را علت نفس میداند ولی بالعرض و این خود یکی از گامهای بزرگی است که اوبسوی «نظریه بدنی مذهبیان» برداشته است.

گام دیگر او این است که با خرابی تن همه قوای ظاهره و باطنه مشترک بین انسان و حیوان را خراب و فانی میداند:

«... چنانکه آشکار شد تمام قوای حیوانی را فعل جز بمشارکت بدن امکان ندارد و وجود قوا برای اینکه طوری باشد که فعلی انجام دهد بقوای حیوان است پس نتیجه میشود که قوای حیوان وقتی کار میکنند که در بدن باشند پس وجود این قوا باینگونه است که بدنی باشند و پس از تباهی بدن برای قوای حیوانی بقائی نیست ۲.»

چنانکه سابقاً ذکر شده است ابن سینا قبل از اینکه وارد بحث تفصیلی قوای نفس شود بذکر قوای غذایی و نامیه و مولده که اعمال مهم حیات هستند و پائیزندگی جسمانی فرد و نوع عرووی آنها استوار است میپردازد و این خود نمونه دیگری از توجه حکیم بعلاایق بدنیات و نفسانیات میباشد. پس از آن تذکار میدهد باینکه نفس حیوانی در تمام اعمال خود محتاج بدن است زیرا که این اعمال توسط حواس ظاهره و قوای باطنه صورت میگیرند و این قوا را در بدن آلتی است که بدون آنها نفس از احساس

---

۱ - مانند Lange زیست شناس دانمارکی و ویلیام جیمس William James روان شناس معروف امریکائی سده نوزدهم که بدن و حرکات بدن را لازمه و مقدمه و بلکه جزو ذاتی نفسانیات میدانند.

۲ - ترجمه شفا ص ۱۲۲ - ۱۲۱ «فتقول انه لما تبين ان جميع القوى الحيوانية لا فعل لها الا بالبدن و وجود القوى ان يكون بحيث يفعل بالقوى الحيوانية اذن انما تكون تفعل وهي بدنية فوجودها ان تكون بدنية فلا بقاؤها بعد البدن» شفا، ج ۱، ص ۳۴۵



نفس حادث است و بدن آلت آن است

و ادراك حسی امور عاجز خواهد بود. حکیم در این باب میگوید: «قومی از پیشینیان گفته اند که جائز است نفس بدون واسطه ای مانند هوا برای دیدن و بدون آلاتی مانند چشم محسوس را درک کند و این قوم از حقیقت دور افتاده اند زیرا اگر نفس بذاتها بتواند احساس کند و نیازی باین آلات نباشد لازم می آید که این آلات در خلقت معطل باشد و از آن سودی برده نشود.»<sup>۱</sup> و بعد بدلائل متقن آن قول را رد میکند و هنگام بحث از قوای باطن نیز مؤکداً یاد آور میشود که آنها نیز بآلات جسمانی احتیاج دارند و جای هر يك از آن آلات را چنانکه دیدیم در مغز معین میکند و برای اثبات اینکه هر يك از این قسمتهای مغز آلت یکی از قوای یاد شده است یکی از روشهای مهمی که امروز در روان شناسی بکار برده میشود و موسوم به «روش روان و تن» است<sup>۲</sup> توسل میجوید و در اشارات در این باب میگوید: «... مردم که این تجویفهای دماغی را آلات این قوتها دانستند از این است که دیدند هر تجویفی که فاسد میشود قوت دانسته بهمورا آفت میرسد»<sup>۳</sup>.

۱ - ترجمه شفا، ص ۵۷ - « وقال قوم من الاولاد ان المحسوسات قد يجوز ان يحس بها النفس بلا واسطة البتة ولا آلات اما الوسائط فمثل الهواء للابصار واما الالات فمثل العين للابصار وقد بعدوا عن الحق فانه لو كان الاحساس يقع للنفس بذاتها من غير هذه الالات لكانت هذه الالات معطلة في الخلق لا ينتفع بها. » شفا، ج ۱، ص ۲۹۸

۲ - روش «روان و تن» Méthode psycho-physiologique عبارتست از تحقیق نفسانیات بوسیله مطالعه حرکات و اعمال بدنی که مقدمه آنها و بیاقل مقارن و همزمان آنها هستند. و نیز با همین روش است که مناطق مختلف مغز را که پذیرنده تأثیرات اعضای مختلف حواس هستند تعیین مینمایند.

۳ - «... و انما هدی الناس الى القضية بان هذه هي الالات ان الفساد

بقیه حاشیه در صفحه بعد



نفس حادث است و بدن آلت آن است

در کتاب قانون همین معنی را حکیم باین عبارت آورده است :  
«... باین جهت از محل قوی در بطون دماغ استدلال میشود که چون  
باین محل آفتی رسید بافعال قوه‌یی که در آن محل واقع است خلل وارد  
میشود<sup>۱</sup> .» درشفا باین مختصر قناعت ننموده در باره جسمانی بودن قوای  
مذکور بتفصیل بحث میکند و دلائل می‌آورد.<sup>۲</sup>

اما علت ترتیب آلات را در مغز ابن سینا مشیت و حکمت الهی دانسته  
میگوید: «حکمت کرد گارتعالی چنین اقتضا کرد که قوت گیرنده صورتها که  
جرمانیند در جلو و قوت گیرنده معنی‌ها که روحانیند در عقب واقع شوند و قوت  
دیگری که در هر دو دست‌چپه در مقام حکم و چپه در وقت استرجاع صورت و معانی که

بقیه حاشیه صفحه قبل

اذا اخص بتجویف اورث الافة فیه ...» اشارات، ص ۱۲۵ - ترجمه اشارات  
ص ۶۳ - البته وسیله بکار بستن این روش به کیفیتی که حکیم بیان کرده  
در زمان او فراهم نبوده و اگر میبود نظریه مربوط به اختصاص «تجویفهای»  
دماغ را بقوای باطنه تأیید نمینمود. مراد از نقل قول ابن سینا در اینجا فقط  
این است که یک بار دیگر درجه فراست حکیم را نشان دهیم که چگونه  
امکان چنین روش تحقیق در روان شناسی را که اخیراً معمول گردیده  
هزار سال پیش دریافته و متذکر شده است. - اما آنچه امروز با استفاده  
از این روش و اسباب و وسائل آزمایشگاهی در این باب معلوم داشته اند  
چنانکه قبلاً اشاره شد، این است که تأثراتی که هر یک از اعضای حواس  
حاصل میکنند در قسمتهای معینی از مغز پذیرفته میشوند و در واقع باید این  
قسمتهای مغز را دنباله قسمتهای نهایی آن اعضا محسوب داشت.

۱ - «... ویستدل علی ان هذه البطون مواضع قوی تصدر عنهما هذه الالفعال  
من جهة ما يعرض لها من الالات فيبطل مع آفة كل جزء فعله او يدخله آفة .»  
قانون ج ۲، ص ۴

۲ - شفا، ص ۳۴۳-۳۴۱



نفس حادث است و بدن آلت آن است

از دو طرف محو شده اند متصرف باشد ، در وسط قرار گیرد ، بزرگست  
توانائی او.

---

۱- «ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى ان يقدم الاقنص للجزماني  
ويؤخر الاقنص للروحاني ويقعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنحوية  
عن الجانبيين عند الوسط ، عظمت قدرته .» - اشارات ، ص ۱۲۵

## فصل سوم

### تأثیر متقابل نفس و بدن در یکدیگر

ابن سینا در بیان تأثیر متقابل نفس و بدن در یکدیگر چیزی فروگذار نکرده است. اما تأثیر نفس در بدن حاجت بتوضیح ندارد چه مبتنی بر یکی از اصول اساسی سیستم فلسفی حکیم است که در فوق بآن اشاره شد و دائر است، باینکه نفس مبدأ حرکت و کمال جسم آلی است و در کشور تن حکمفرما و فرمانرواست.

پس هر حرکتی از بدن سرزند ناچار مصدر آن نفس خواهد بود و لو آنحرکت انعکاسی یا غریزی باشد. حکیم از اینهم گام فراتر نهاده معتقد است که چون نفس در بدن (که ماده است) منطبق نیست میتواند آنرا از مقتضای طبیعت خود برگرداند و در آن همه گونه تصرف کند و این تأثیر و تصرف نه فقط در بدنی که نفس در آنست میسر میباشد بلکه در بدن دیگر نیز امکان دارد<sup>۱</sup> و چنانچه از علائق مادی برکنار و جزو طبقه نفوس قویه آفریده شده باشد تأثیرش از اختصاص به ابدان تجاوز خواهد کرد و خواهد توانست طبایع را قویتر کند....<sup>۲</sup>

۱ - زیرا با نفس دیگری ذاتاً یکی است.

۲ - «... فلا بدع ان یکون النفس الشریفة القویة جداً تجاوز بتأثیرها ما یختص بها من الابدان اذ الم تکن انعماسها فی الميل الی ذالک البدن شدیداً قویاً و کان معدلک غالباً فی طبیقته قویاً فی مملکتها جداً فتکون هذه بقیه حاشیه در صفحه بعد



### تأثیر متقابل نفس و بدن در یکدیگر

باوصف این ابن سینا از اهمیت بدن برای نفس غافل نیست و معتقد است همانگونه که نفس با شوق طبیعی سرشار متوجه بدن است و بتمهید آن میپردازد بدن نیز پر از مهر نفس است و نسبت بآن خدماتی انجام میدهد و در وضع و حال آن تأثیر کلی دارد. نخستین و شاید مهمترین خدمت بدن به نفس این است که موجب هستی او گردیده است؛ چه اگر بدنی باچنان خصوصیات نباشد نفسی باچنین تعینات بوجود نمیآید. پس چنانکه اشاره شد بدن علت عرضی نفس است و بآن تعیین و تشخیص میدهد که پس از جدائی از تن و اتصال قطعی بعقل فعال و زندگی در عالم علوی معقولات، آنرا کماکان حفظ میکند. اما راجع بتأثیر بدن در نفس ابن سینا نمونهها و مثالهای فراوان در آثار خود خاصه در کتاب **قانون** ذکر کرده است. از آنجمله میگوید «احوال و اعراضیکه نفس را از نظر اینکه در بدن است عارض میگردد بدون مشارکت بدن نفس را عروض نمی نماید. بدین سبب است که مزاجهای ابدان از این احوال مستحیل میشود و این احوال هم باحدوث مزاجه بدن حادث میشود. چه پارهیی از مزاجها استعداد غضب و دستهیی از مزاجه شهوی و بعضی از مزاجها ترسو و جبان آفریده گشته اند و مردمی که خشمگین آفریده شده اند زود خشم میکنند و برخی از مردم چنان متوحش آفریده شده اند که زود میترسند و این احوال که شمرده شد

بقیه حاشیه از صفحه قبل

النفس تبرع المرضی و تمرض الاشرار و يتبعها ان يهدم اطبايع وان يؤكد طبابع وان يستحيل لها العناصر فيصير غير النار ناراً و غير الارض ارضاً و تحدث ايضاً بارادته امطار و خصب كما يحدث خصف و بءاكل بحسب الواجب العقلي .  
شفا ، ص ۳۴۵ - همچنین رجوع شود به کتاب اشارات ، مطبوعه در «اسرار- الايات» .

تأثیر متقابل نفس و بدن در یکدیگر

جز بمشارکت بدن حاصل نمیشود<sup>۱</sup>.

بعد حکیم احوالیرا که برای نفس بمشارکت بدن حاصل میشود چند قسم کرده، پاره‌یی را بالذات برای بدن میدانند «ولی از نظر اینکه بدن دارای نفس است»، مانند خواب و بیداری و صحت و مرض؛ و پاره‌یی دیگر را چون تخیل و شهوت و غضب و غم و حزن و نظائر آنها را برای نفس میدانند «ولی از نظر اینکه نفس در بدن است».

و در کتاب اشارات میگوید: «چون بر اعضاء رئیسه بیماری مستولی شود نفس کلی منجذب شود بجهت بیماری<sup>۲</sup>...»

در کتاب قانون<sup>۳</sup> در مبحث فصد و حجامت مینویسد حجامت بر گودال گردن موجب مرض فراموشی میشود، زیرا بطن مؤخر مغز جایگاه قوت حافظه است و حجامت آنرا ضعیف میکند<sup>۴</sup>. و نیز در کتاب سوم قانون که راجع بمعالجات است شرحی مبسوط در چندین فصل راجع بکلیات امراض سر و دماغ نوشته که فصل دوم آن در باره تشریح دماغ و محل قوای باطنه است. در فصل یازدهم همان کتاب حکیم از مقدار سر یعنی کوچکی و بزرگی آن بر احوال دماغ و قوای نفسانی استدلال میکنند یعنی وجه استدلال از

۱ - ترجمه شفا، ص ۱۱۸ - ۱۱۷ «ان هذه الافعال والا اعراضه من العوارض التي يعرض للنفس وهي في البدن ولا يعرض بغير مشاركة البدن...» شفا، ج ۱، ص ۳۴۴

۲ - ترجمه اشارات، ص ۱۹۰

۳ - قانون مشتمل بر پنج کتاب است که عبارتند از: ۱- کلیات علمی و عملی (تشریح یکی از مباحث این بخش است). ۲- ادویه مفرده. ۳- بیماریهای اعضاء بدن از سر تا قدم و معالجات آنها. ۴- امراضی که اختصاص بعضوی خاص ندارد از قبیل حمیات و بحارین و بشورات و غیره. ۵- ادویه مرکبه از قبیل معاجین. ۶- فان مؤخر الدماغ موضع الحفظ فتضعفه الحجامة - قانون، ج ۱ ص ۲۱۲ (بدین سبب پیغمبر اکرم فرمود: «الحجامة علی النقرة یورث النسیان.»)



تأثیر متقابل نفس و بدن در یکدیگر

مقدار سر را بر آن احوال شرح میدهد<sup>۱</sup> و در فصل بعد بیان میکند که چگونه از شکل و هیئت خلقت سر بر احوال مغز و دماغ میتوان پی برد<sup>۲</sup>. فصل هیجده همان کتاب راجع است با استدلال از رنگ و حالت موی سر و اندام بر احوال دماغ و اخلاق باطنی اشخاص. و نیز در کتاب معالجات، قسمت معالجات امراض رأس در مبحث بیماریها که در افعال حسی و ادراکی ظاهر میشود تحت عنوان **افات ذهن** انواع امراض خیالی و وهمی را شرح میدهد، از قبیل بچشم آمدن صورت و اشکال دروغی یا تخیل اشباح و هیالکی که وجود خارجی ندارند، و همچنین اختلال در قوه حافظه و اختلاط ذهنی و هذیان و پراکنده گوئی و امثال آن.

سپس میفرماید در همه این موارد سبب در ابتدا بدون مشارکت عضوی دیگر در خود دماغ ظاهر گشته است یا بتبع عضو دیگر علیل شده یا صدمه و آسیبی از خارج بدان رسیده است<sup>۳</sup>. در فصل دیگری که از عشق بحث میکند، حکیم این حالت را نیز نوعی بیماری دانسته<sup>۴</sup> و یکی از وسایل تشخیص آنرا امتحان نبض ذکر کرده است<sup>۵</sup>. قرائت این فصل یکی

۱- قانون، چاپ مصر، سال ۱۲۹۴ هجری قمری، ج ۲، ص ۱۲

۲- قانون، ج ۲، ص ۱۳

۳- «... و جمیع ذلك فاما ان يكون سببه بدیافی الدماغ نفسه و اما

من عضو آخر وقد يكون من خارج كضربة اوسقطة» - قانون، ج ۲، ص ۶۰

۴- «هذا مرض وسواسی شبيه بالمالیخولیا... الخ» - قانون ج ۲

ص ۷۱.

۵- زیرا نبض مریض از نظم خارج میشود... «يكون نبضه نبضاً مختلفاً

بلا نظام الیته کنبض اصحاب الهموم ویتغیر نبضه و حاله عند ذکر المعشوق

خاصة و عند لقاءه بغتة...» قانون، ج ۲، ص ۷۲

تأثیر متقابل نفس و بدن در یکدیگر

از معالجات شگفت انگیز را که **بابن سینا** نسبت میدهند و داستان آن معروف است بیاد می‌آورد.

این مثالها و بسیاری دیگر که در آثار و تألیفات ابن سینا میتوان یافت همه دلالت دارند بر توجه حکیم بتأثیر بدن و بدنیات در نفس و احوال آن و بروشیکه او در تحقیقات خود بکار میبرده است.

**روح بخاری** - برای توجیه ارتباط نفس که جوهری مجرد است بآبدن که جسم مادی است **ابن سینا** مانند پیشینیان قائل بوجود «جسم لطیفی

۱ - شرح این داستان در چهار مقاله عروضی باین عبارت آمده است: «... یکی از اقرباء قابوس و شمشیر را که پادشاه گریان بود عارضه بی‌پدید آمدن و اطباء بمعالجت او برخاستند و جهد کردند و جدی تمام نمودند، علت بشفای نیوست و قابوس را عظیم در آن دلبستگی بود، تا یکی از خدم قابوس را گفت که در فلان تیم جوانی آمده است عظیم طبیب و مبارک دست و چند کس بردست او شفا یافت. قابوس فرمود که او را طلب کنید و بسر بیمار برید تا معالجت کند که دست از دست مبارکتر بود. پس ابوعلی را طلب کردند و بسر بیمار بردند جوانی دید بغایت خوب روی و متناسب اعضاء خط اثر کرده و زار افتاده. پس بنشست و نبض او بگرفت و تفسره بخواست و بدید. پس گفت: «مرا مردی می‌باید که غرفات و محلات گریان را همه شناسد. بیاورند و گفتند: «اینک!» ابوعلی دست بر نبض بیمار نهاد و گفت: «بر گوی و محلتهای گریان را نام برده!» آنکس آغاز کرد و نام محلتهها گفتن گرفت تا رسید بمحلتی که نبض بیمار در آن حالت حر کتی غریب کرد. پس ابوعلی گفت: «از این محلت کوی‌ها برده.» آن کس برداد تا رسید بنام کوئی که آن حرکت غریب معاودت کرد. پس ابوعلی گفت: «کسی میباید که در این کوی همه سرای‌ها را بداند.» بیاورند و سرای‌ها را بردادن گرفت تا رسید بدان سرایی که این حرکت باز آمد ابوعلی گفت: «اکنون کسی میباید که نامهای اهل سرای بتمام داند و بردهد.» بیاورند بردادن گرفت تا آمد بنامی که همان حرکت حادث شد. ابوعلی گفت: «تمام شد.» پس روی بمعتمدان قابوس گرد و گفت: «این جوان

بقیه حاشیه در صفحه بعد



تأثیر متقابل نفس و بدن در یکدیگر

که در منافذ بدن نفوز میکنند و روح نام دارد گردیده<sup>۱</sup> و آنرا مرکب نفس و واسطه ارتباط آن با بدن دانسته معتقد است که نفس از همان دمیکه بوجود میآید و ببدن صورت نوعی میدهد نسبت بآن علاقه مخصوص پیدا کرده برمر کبزا هواز خود سوار میشود و باشوق فراوان و عشق سرشار بتدبیر تن همت میگمارد. منبع و معدن تولد روح بخاری بزعم ابن سینا قلب است و آن نخستین عضوی است که متکون میشود و دماغ بعد از آن می آید و «از قلب به کبد قوه تغذیه افاضه میشود. پس از کبد بتوسط عروق بجمیع بدن افاضه میشود و قلب را غذا میدهد. پس مبدأ قوه از قلب است و مبدأ ماده از کبد...»<sup>۲</sup>

البته با پیشرفتهائی که در قرون جدید خاصه در این اواخر در علوم کالبد شکافی (تشریح) و زیست شناسی (علم وظائف الاعضاء) بوجود آمده است این قسمت از تحقیقات ابن سینا جنبه علمی خود را از دست داده و امروز دیگر گفتگو از «روح بخاری» و اینکه قلب مبدأ اول است و دماغ

بقیه پاورقی از صفحه قبل

در فلان محل و در فلان کوی و در فلان سرای بردختری فلان و فلان نام عاشق است و داروی او وصال آن دختر است و معالجت او دیدار او باشد. و... همچنان بود که خواجه ابوعلی گفته بود. پس این حال را پیش قابوس رفع کردند. قابوس را عظیم عجب آمد...» چهار مقاله عروضی سمرقندی، بتصحیح مرحوم محمد قزوینی و حواشی و تعلیقات جدید بکوشش دکتر محمد معین، استاد دانشگاه تهران، چاپ تهران ۱۳۳۲ س ۱۲۰ - ۱۱۹.

۱- «... جسم لطیف نافذ فی المناظر و روحانی و ان ذلك الجسم هو الروح...»

شفا، ص ۳۶۵.

۲- شفا، فصل هشتم از مقاله پنجم، ص ۳۶۸-۳۶۵.

تأثیر متقابل نفس و بدن در یکدیگر

بعد از آن می‌آید و کبد مبدأ ماده است و نظائر آن در میان نیست. <sup>۱</sup> ساختمان این اعضاء بدن با تمام خصوصیاتشان و وظائفیکه انجام میدهند با کمال دقت معلوم گردیده و در علوم مربوط مورد بحث و تحقیق میباشد. مراد ما از اشاره باین موضوع نشان دادن روشی است که ابن سینا در تحقیقات روان شناسی بکار برده و پیوسته روابط و علایق نفس و بدن را منظور داشته است و شگفت آنکه حکیم بحث روان شناسی خود را در **شفا** با اشاره بهمین علایق و روابط آغاز کرده و با ذکر همین موضوع انجام می‌بخشد. در ابتدای علم النفس **شفا** مینویسد:

« شناسائی جدا گانه روان و تن برای یکدیگر مفید است و شناختن یکی از این دو بردیگری واجب التقدیم نیست ولی ما چنانکه گفتیم صلاح در آن دیدیم که بحث در نفس را مقدم بداریم و اگر کسی بخواهد این ترتیب را تغییر دهد بی آنکه ما را با او مناقشه بی باشد مختار است. <sup>۲</sup>»

صفحات آخر فن ششم از طبیعیات **شفا** نیز اختصاص بی بحث از آلات بدنی نفس و قوای آن یافته و تحقیقاتی از اینگونه در آن دیده میشود:

« اما قوه غضب و آنچه متعلق بدان است احتیاج بعضوی غیر از مبدأ که

۱- ولی باید دانست که تا هفتصد سال بعد از ابن سینا نظریه او و نظریاتی نظیر آن، مورد قبول دانشمندان بوده چنانکه دکارت نیز اعتقاد بروح بخاری داشته ولی دماغ را جای آن میدانسته است. - درباره روح حیوانی و مناسبت آن با نفس ناطقه شیخ اشراق میگوید: « النور الاسبغ لا يتصرف فی البرزخ الا بتوسط مناسبة ماوهی ماله مع الجوهر اللطیف الذی سموه الروح، ومنبعه التجویف الایسر من القلب ... » کتاب حکمة الاشراق در مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق سهروردی، با تصحیح و مقدمه بقلم هانزی کرین، چاپ تهران ۱۳۳۱، ص ۲۰۷-۲۰۶.

۲- ترجمه شفا، ص ۳ «... علی ان کل واحد منهما یعین علی الاخر ولیس احد الطرفین بضروری التقدیم... الخ» شفا، ج ۱، ص ۲۷۷



تأثیر متقابل نفس و بدن در یکدیگر

قلب است ندارد زیرا فعل آن يك فعل است و بامزاج حرارت شدید ملائم است و بدن احتیاج دارد و چون غضب گاه گاه روی میدهد تأثیر آن مانند تأثیر فکر و حرکت متصل نیست تا اینکه از اشتغال مفرط آن ترسیده شود، زیرا که غضب امری است که گاه گاه روی میدهد ولی فکر و حرکت و دیگر چیزهای از این قبیل امری لازم هستند و نباتات و قبول محتاجند پس باید که عضوی که برای آنها آماده شده ارطب و ابرد باشد و آن دماغ است تا اینکه حرارت غریزی اشتغال شدید نیابد و با التهابی که از حرکت دست میدهد مقاومت کند...»<sup>۱</sup>

**بدن مزاحم نفس است.** - با این همه باید دانست که علاقه کامل نفس و بدن و همکاری نزدیک آنها که درباره آن ابن سینا اینقدر تأکید کرده است بعقیده اوفقط تا آستانه معقولات باقی و برقرار می باشد، یعنی نفس تا وقتی که باحساس و ادراک حسی و درک معانی جزئی و حفظ و ذکر و مختصر تصرف در آنها اشتغال دارد کار خود را توسط قوایی که مشترک میان حیوان و انسان هستند و در بدن آلات و جایگاه دارند انجام میدهد و ازینرو به تن و آن قوا و بیاری و همکاری آنها نیازمند است ولی از این حد که گذشت و بمحض اینکه خواست بدرك معقولات بپردازد دیگر نه تنها احتیاجی ببدن و آن قوا ندارد بلکه اینها همه مزاحم او خواهند بود. این مطلب که بیشتر جنبه فلسفی دارد در جای دیگر توضیح خواهد شد.

۱ - «... اما قوة الغضب وما يتعلق بها فلم يحتاج الى عضو غير المبدء لان فعلها فعل واحد ويلایم المزاج الشديد الحر ويحتاج اليه وليس تأثیر المتفق منه احياناً تأثير المتصل من الفكرة والحركة حتى يخاف ان يشتعل اشتعالاً مفرطاً وذلك لانه مما يعرض احياناً وذلك كما لازم مثل الفهم والفكرة وما يشبههما مما يحتاج الى ثبات والى قبول ويجب ان يكون العضو المعدل لهما ارطب و ابرد و هو الدماغ لتلاش اشتغال الحار الغریزی اشتعالاً شديداً و ليقاوم الالتهاب الكائن بالحرارة...» - شفا، ج ۱، ص ۳۶۷ - ترجمه شفا، ص ۱۹۰-۱۸۹

## فصل چهارم

### نظریات جدید دربارهٔ رابطهٔ نفس و بدن

نظر ابن سینا را دربارهٔ نفس و رابطهٔ آن با بدن بتفصیل بیان کردیم؛ اینک باید نظر حکمای متأخر را در این باب شرح دهیم. مقدمهٔ باید بدانیم که روان‌شناسی علمی، از ورود در این بحث که نفس اصل است یا بدن، اعراض دارد چه آنرا خارج از موضوع خود و جزو مسائل مربوط بفرسفهٔ اولی میدانند و توجه بر رابطه و پیوند نفس و بدن را تا حدی جائز می‌شمارد که برای تعیین روش تحقیق در این علم لازم و مفید است. بعبارت دیگر بحث در این باب در روان‌شناسی باید بمنظور روشن ساختن این نکته باشد که آیا این علم جزو زیست‌شناسی و تابع آنست یا اینکه باید علمی مستقل محسوب شود.

**دو تائی نفس و بدن** - چنانکه میدانیم از زمان قدیم عامهٔ ناس

و گروهی از خواص نفس و بدن را دو جوهر متمایز از یکدیگر دانسته‌اند که یکی مجرد و معنوی است و دیگری متمحیز و مادی، و معتقد بوده و هستند باینکه ایندو گوهر با هم جمع آمده و وجود انسان را تشکیل میدهند و در یکدیگر تأثیر متقابل دارند. اشکال عمدهٔ این نظر این است که چگونه دو گوهر غیر متمجانس میتوانند در یکدیگر مؤثر واقع شوند. چون جواب این سؤال از نظر علمی بسیار دشوار است عده‌یی از حکمای معاصر مانند وونت<sup>۱</sup> و ریو<sup>۲</sup> و فخنر<sup>۳</sup> و هفدینک<sup>۴</sup> و اسپنسر<sup>۵</sup> برای رفع اشکال نظریهٔ «نظام

Fechner. — ۳      Ribot. — ۲      Wundt. — ۱

Spencer. — ۵      Höffding. — ۴



نظریات جدید دربارهٔ رابطهٔ نفس و بدن

قبلی « لایبنیز را با مختصر تغییری مورد قبول قرار داده آنرا « توازی تن و روان » نامیده اند .

**توازی تن و روان** . - بنا بر این نظریه، بدنیات و نفسانیات هر کدام

دارای جریان مستقل جداگانه هستند و در یکدیگر تأثیر نمی بخشند ولی در موازات هم قرار داشته میان آنها تقابل و تقارن موجود است بوجهیکه در برابر هر کیفیت نفسانی يك کیفیت بدنی و بالعکس جا گرفته و جواب گوی آنست . **فخر** در این باب میگوید: «نفس و بدنرا حقیقت واحدی است که دو منظرهٔ مختلف از خود نشان میدهد، چون کره یی مجوف که از خارج سطح محدب و از داخل سطح مقعر آن بنظر میآید.»

بر نظر « توازی » اشکالات متعدد وارد است . یکی از آنجمله این

است که از توازی و تقارنیکه در چند مورد معدود و معین میان نفسانیات و بدنیات مشاهده گردیده حکم بوجود يك قانون کلی نموده است<sup>۱</sup> . با اینهمه چنانچه این نظریه بمنزلهٔ فرضیه یی باشد که طریقهٔ تحقیق را نشان دهد البته مفید خواهد بود، زیرا سلسلهٔ امور نفسانیرا از یکطرف و سلسلهٔ امور بدنیرا از طرف دیگر مر بوط و متصل بهم دانسته و بیان مسائل مر بوط بهر يك از دو علم روان شناسی و زیست شناسی را از خود آن علم میخواهد نه از علم دیگر . ولی باید توجه داشت که این تقابل و تقارن میان نفسانیات و بدنیات قبولش - حتی برای ارائهٔ روش تحقیق - در صورتی جایز است که در فعالیت کای نفس و بدن فرض شود، نه در جزئیات .

---

۱ - رجوع شود به کتاب « در معلومات فوری ذهن » بقلم، برگسن .

Essai sur les données immédiates de la conscience.

نظریات جدید دربارهٔ روابط نفس و بدن

**نمود زائد** - بعضی از دانشمندان مانند **هگسلی<sup>۱</sup>** و **لودانتک<sup>۲</sup>** و **مودسلی<sup>۳</sup>** - حالات نفسانی را یرتوی از کیفیات بدنی پنداشته آنرا تشبیه کرده اند بسایه‌ای که دنبال شخص متحرك می‌رود بی آنکه هیچ تأثیری در حرکت او داشته باشد و بروشنائی آتشخانهٔ لو کوموتیو و بصدای شکسته شدن شاخهٔ درخت و امثال آن . بنا بر این نظر ، تنها فعالیت واقعی عبارت است از همان فعالیت بدنی ، خاصه تغییرات و تبدلات مغز و سلسله اعصاب که مقدمه و علت واقعی کردار است . فعالیت نفسانی چیزی فرعی و عرضی و غیر لازم و خلاصه « **نمود زائد<sup>۴</sup>** » خواهد بود .

دلایلی که در تأیید این نظر آورده شده است سست است . طرفداران آن بجای اینکه روابط نفسانیات و بدنیات را از نظر علمی بیان کنند و حجت و دلیل بیاورند بیشتر به تشبیهات و استعارات ادبی توسل جسته‌اند . گذشته از این ، اندکی دقت معلوم میدارد که این نظریه چیز تازه‌یی نیست بلکه نوعی از نظریه « **توازی و تقارن** » است ، با این فرق که نظریهٔ اخیر هر چند حالت نفسانیرا در کیفیت بدنی مؤثر نمیدانست ولی منکر تأثیر آن در نفسانیات دیگر نبود و آنرا در سلسلهٔ علل و معلولات ( اسباب و مسببات ) نفسانی جای میداد ، در صورتیکه نظریهٔ « نمود زائد » این خاصیت را هم از حالات نفسانی سلب میکند .

**طریقهٔ سلوک و رفتار** . - در تحقیقات روان شناسی اخیراً روش دیگری معمول شده است که میتوان بفارسی از آن به « روش سلوک و رفتار » تعبیر نمود . این طریقه که از طرف دانشمندان چون **هگسلی** و **پاولو<sup>۵</sup>**

Maudsley. - ۳      Le Dontec. - ۲      Huxley. - ۱

Behaviourism. - ۵      L'épiphénoménisme. - ۴

Pavlov. - ۶



## نظریات جدید دربارهٔ روابط نفس و بدن

واتسن<sup>۱</sup> نخست دربارهٔ حیوانات و بعد دربارهٔ انسان معمول گردیده عبارت از این است که محقق از هر گونه فرض دربارهٔ حالات درونی حیوان یا انسان خودداری کند و منحصراً عکس‌العملهای بدنی او را بدقت مورد مطالعه قرار دهد و از این آثار یا تظاهرات بدنی پی بحالات نفسانی ببرد. عبارت دیگر از بکار بردن طریقهٔ مشاهدهٔ درونی<sup>۲</sup> جداً احتراز نماید و بمشاهدهٔ خارجی و تجربه بپردازد.<sup>۳</sup>

این طریقه اگر موجب اعتقاد به نفی «وجدان نفسانی»<sup>۴</sup> باشد با نظریهٔ «نمود زائد» فرقی نداشته و معروض همان اشکالات خواهد گردید. ولی چنانچه عنوان روش تحقیق بخود بگیرد و دامنه‌اش اندکی وسعت یابد یعنی علاوه بر حرکات بدنی مطالعهٔ عوامل دیگر را - مانند عوامل اجتماعی که چنانکه عنقریب خواهیم دید بیشک در چگونگی حالات نفسانی مؤثر هستند شامل گردد البته نتایج مفید خواهد داد.

**نظریهٔ حیاتی** - گروهی دیگر از حکمای معاصر نفس را آلت و وسیله‌یی میدانند که موجود زنده برای انطباق با مقتضیات محیط و مخصوصاً با احتیاجات ضروری زندگی بدنی و مادی خود بکار میبرد. «برای هر کس نخستین و اساسیترین غرض از زندگی نفسانی عبارت از صیانت و حمایت

---

### ۱ - Watson - ۲ Introspection

۳ - برای توضیح راجع باین طریقه‌های مختلف تحقیق، رجوع شود به

کتاب «روان‌شناسی» بقلم نگارنده، چاپ سوم، ص. ۴۰-۲۰

۴ - Conscience psychologique - یعنی علم نفس بحالات خود.

رجوع شود بکتاب مذکور فوق، ص. ۲۵-۲۳.

۵ - در فرانسه دکتر پیرژانه و هانری پیرن این روش را در تحقیقات خود

بکار میبرند.

نظریات جدید در باره روابط نفس و بدن

ذات خویش است»<sup>۱</sup> و چون زندگیم عبارتست از سازگاری و تعادلی که میان موجود زنده و محیط زندگی او برقرار است، تا زمانی که این سازگاری و تعادل برهم نخورده است حاجتی بفعالیت نفسانی نیست. در اینحال موجود زنده چون ماشین خود کار بحیات خویشتن ادامه میدهد و منحصرأ از حرکات غریزی و عادی استفاده میکند؛ ولی همینکه تعادل متزلزل گردید، «نفس» که در حال خمود بود بیدار میشود و بکار می افتد. باری بگفته هانری دو لا کرو<sup>۲</sup> «ما فکر خود را بکار نمی اندازیم مگر وقتی که مشکلی پیش آید» یا بقول کلاپارد<sup>۳</sup> «احتیاج است که ذهن را بفعالیت و امیدارد. تا با محیط عدم سازگاری نباشد احتیاجی نیست و بالنتیجه علمی با احتیاج نیست»<sup>۴</sup>.

ایرادی که بر این نظر وارد است این است که برای اندیشه بیغرضانه یعنی فعالیت ذهن بمنظور درک حقایق قطع نظر از فایده عملی آنها جائی باقی نمیگذارد. و دیگر اینکه عامل اجتماعیرا که در بکار انداختن فعالیت ذهن بی اثر نیست مورد غفلت قرار داده است. از این دو ایراد که بگذریم نظریه حیاتی را که از جهانی مورد تأیید برکسن (در کتاب تکامل خلاق) و کلاپارد و پیاژه<sup>۵</sup> و پولهان<sup>۶</sup> و دکتروالن<sup>۷</sup> و دیگران است میتوان یکی از بهترین وجود حل مشکل رابطه نفس و بدن محسوب داشت.

۱- خلاصه «روان شناسی»، بقلم ویلم جیمس.

۲- برای توضیح راجع باینگونه حرکات رجوع شود به کتاب روان شناسی بقلم نگارنده، ص ۴۳۷-۴۱۲.

۳- H. elacroix

۴- کتاب «زبان و اندیشه». Le langage et la pensée. ص ۹۸

۵- Claparède.

۶- کتاب «روان شناسی هوش». Psychologie de l'Intelligence.

۷- Piaget. — ۸ Paulhan. — ۹ Dr Vallon.



نظریات جدید در باره روابط نفس و بدن

**نظریه اجتماعی** - از آنجا که افراد انسان تنها زندگی نمیکنند

بلکه اعضاء اجتماعی هستند شك نیست که این کیفیت در افکار و اخلاق آنها تأثیر عمیق میبخشد و آنها را برنگ مخصوص جامعه درمیآورد. طرز فکر و اصول اخلاقی و معتقدات دینی و آداب و رسوم را محیط اجتماعی بافراد تحمیل میکند بی آنکه خودشان متوجه باشند، همانگونه که محیط طبیعی و جغرافیائی خصوصیات بدنی و اعمال حیاتی آنها را تحت تأثیر قرار میدهد و باخود متناسب و سازگار میسازد. باری لزوم سازگاری و انطباق با اجتماع جریان فکر و چگونگی آنرا تغییر میدهد. فکر کودکان خردسال که هنوز لزوم این سازگاری را حس نکرده اند و اندیشه اغلب بیماران روحی که قادر باین انطباق نیستند نمونه روحیدهائی است که با روحیه اجتماعی متفاوت است.

این اصل مسلم که تا این اواخر حکما از آن غفلت داشتند در نیم قرن اخیر توجه مخصوص آنرا بخود جلب نمود تا آنجا که پاره‌یی از جامعه‌شناسان در باره آن غلو کرده معتقد شدند باینکه جامعه فقط مجموعه‌یی از افراد نیست بلکه ترکیبی است اصیل و واقعیتی است مستقل و ممتاز، دارای روح مخصوص متفاوت با روح افراد. این روح اجتماعی با خصوصیات و تعیناتی که دارد قبل از افراد موجود بوده و بعد از آنها نیز باقی خواهد بود و از خارج بآنها تحمیل میگردد و در نتیجه تصور خیر و شر و زشت و زیبا و بطور کلی همه معتقدات دینی و اخلاقی و حتی اصول عقلی و منطقی را بآنها میدهد. مدافع بزرگ این نظر دور کیم<sup>۱</sup> حکیم جامعه‌شناس فرانسوی است. اعتقاد او این است که همه استعدادهای نفس انسان حتی عالترین آنها مانند هوش و عقل و اراده، زاده و پرورش یافته اجتماع است

Dürkheim.-۱

نظریات جدید درباره روابط نفس و بدن

و اگر فرد انسان در اجتماع نبود همه آن استعدادها مهمل میماند و عاطفه اخلاقی و حس دینی و علم صنعت بوجود نمیآمد و انسان عیناً مانند حیوان میزیست و جز مشتتهیات جسمانی در خود چیزی نمی یافت. بنابراین نظر، روان شناسی علم مستقلی نیست بلکه دنباله و زبلی از **جامعه شناسی** است، در صورتیکه دانشمندانی دیگر مانند **تارد** جامعه شناسی را ضمیمه و دنباله **روان شناسی** محسوب میدارند.

نظریه اجتماعی بصورتیکه بیان گردید البته مبالغه آمیز و غیر قابل دفاع است زیرا اولاً باید مایه و ریشه یی از استعدادات نفسانی در فرد باشد تا اجتماع بتواند بآن صورتهای گوناگون بدهد. ثانیاً بتجربه پیوسته است که انسان در برابر عوامل مؤثر محیط اجتماعی همیشه منفعل صرف نیست بلکه احياناً نسبت بعواطف و احساسات و عقایدیکه جامعه باو میدهد، التفات پیدا میکند و آنها را مورد رسیدگی و تحقیق و انتقاد قرار میدهد، پاره یی را مناسب و خوب تشخیص کرده می پذیرد و پاره یی دیگر را تغییر میدهد و یا بکلی از سر باز میکند و بدور می افکند.

با اینهمه شك نیست که نظریه اجتماعی سهم بزرگی از حقیقت را در بردارد و مخصوصاً در روش تحقیقات روان شناسی مورد استفاده شایان است. بنابراین آنچه گذشت **روان شناسی جدید**، هم عامل حیاتی و بدنی وهم عامل اجتماعی را در چگونگی کیفیات نفسانی مؤثر و دخیل میداند و ازینرو در تحقیقات خود بطریقۀ مشاهده **داخلی** یا **ذهنی** که روشی لازم ولی ناقص است قناعت نمیکند بلکه از طرفی به «زیست شناسی» خاصه بقسمت مربوط بسلسله اعصاب و مراکز عصبی و از طرف دیگر به **جامعه شناسی** یعنی بعلمیکه

Tarde.—۱



نظریات جدید درباره روابط نفس و بدن

از مؤسسات اجتماعی و معتقدات اخلاقی و دینی و سایر امور مربوط به هیئت  
اجتماعیه بحث میکند توجه مخصوص مبذول میدارد و ازینرو در تحقیقات  
خود مشاهده خارجی و تجربی به را نیز بکار می بندد .

## فصل پنجم

### شرایط بدنی کیفیات نفسانی

پیش از آنکه بی بحث راجع برابطه نفس و بدن خانمه دهیم بیفائده نیست اشاره‌ی هم بشرایط بدنی کیفیات نفسانی که امروز مورد قبول است بشود. پس گوئیم که شرایط بدنی کیفیات نفسانی یا مربوط به همه اعضا بدن است یا اختصاص به مغز و سلسله اعصاب دارد، زیرا بطور کلی هر تغییری که در اعضاء بدن و عمل آنها روی میدهد با تغییراتی در حالات نفسانی ما مقارن و همزمان است، ویژه اختلال در گردش خون و عمل تنفس و ترشحات غدد درونی<sup>۱</sup> که جریان معمولی دقت و تفکر و احساس و عاطفه را در گون می‌کند. مخصوصاً اهمیت غده‌های **اندوکرین**، مانند طحال و غده واقع در جلوی حنجره<sup>۲</sup> و غدد فوق کلیه<sup>۳</sup> و جز آن که مستقیماً مواد محرکه موسوم به **هرمن**<sup>۴</sup> در خون ترشح میکنند و در چگونگی احساسات و عواطف و تمایلات مؤثر میباشند بخوبی معلوم گردیده است.

اما مغز و سلسله اعصاب البته بیش از سایر اعضاء بدن در نفس و حالات آن دارای دخالت و تأثیر هستند و این تأثیر یا بواسطه ساختمان مغز است یا بواسطه وظیفه و عملی است که این عضو و سلسله اعصاب انجام میدهند.

Glande thyroïde.—۲

Hormone.—۴

Glandes endocrines. —۱

Glandes surrénales. —۳



## شرایط بدنی کیفیات نفسانی

۱- ساختمان مغز و سلسله اعصاب. - کالبدشناسی (تشریح) تطبیقی نشان میدهد که حیوانات هر چه در مدارج خلقت بالاتر میروند و کردارشان از سادگی خارج و پیچ و خم دارتر میشود و با استفاده از تجارب گذشته بهتر میتوانند خود را با اوضاع و احوال منطبق و سازگار سازند، یعنی خود را با هوشتر نشان میدهند، سلسله اعصاب آنها بهمان نسبت آمیخته و مفصل میشود و بیشتر مرکزیت حاصل میکند. ملاحظه سلسله اعصاب ستاره دریائی و کرم خاکی و پروانه و خرچنگ و ماهی و مار و گنجشک و خرگوش و گوسفند و اسب و سگ و میمون و انسان توسعه و رشد و نمو تدریجی سلسله اعصاب و مراکز عصبی را ظاهر میسازد و معلوم میدارد که همانگونه که میان نفس ناطقه و آثار عجیب آن بازندگی معنوی يك حشره كوچك اختلاف فراوان وجود است سلسله اعصاب انسان و این حیوان ضعیف نیز با هم اختلاف شدید دارند. در حیوانات ذوق فارو پستانداران هم که در مراتب عالیه آفرینش قرار دارند و دارای مرکز عصبی و مغز هستند این مرکز یا مغز در همه آنها از حیث وزن و ساختمان یکسان نیست بلکه متناسب با درجه فهم و شعور آنهاست؛ چنانکه وزن نسبی آن که باید بطور خاصی حساب شود، در انسان بیشتر از سایر حیوانات است و شکل آن نیز در انسان پیچیده تر است. ولی در

۱- برای بدست آوردن نسبت میان مغز و درجه شعور و فهم حیوان و انسان سه طریق پیشنهاد شده است:

یکی طریقه «وزن مطلق مغز» است و آن این است که بگوئیم هر قدر وزن مغز يك فرد از سایر افراد هم نوع زیادتر است هوش آن فرد نسبت بهمان افراد بیشتر است. این طریقه همیشه نتیجه صحیح نمیدهد زیرا از جمله مغزهای آنکه وزن کرده اند مغز کوویه Cuvier، بایرون Byron و اناطول فرانس Anatole France بوده است که بترتیب این ارقام را نشان داده است: ۱۸۲۹ گرم و بقیه حاشیه در صفحه بعد

## شرایط بدنی کیفیات نفسانی

نوع انسان هم شکل مغز ثابت باقی نمانده است، چنانکه امروز قسمت قدیمی این عضو نسبت به قسمت قدیمی مغز انسان ماقبل تاریخ توسعه و نمو بیشتری

بقیه پاورقی از صفحه قبل

۲۲۳۸ گرم و ۱۰۱۷ گرم، در صورتیکه میدانیم از نظر قوای دماغی چنین اختلافی میان صاحبان ارجمند آن مغزها وجود نداشته است. معیند از آزمایشهاییکه تا کنون صورت گرفته چنین برمیآید که مغزهای سبکتر از هزار گرم غالباً متعلق باشخاص کم هوش کودن میباشد که اتفاقاً «سبک مغز» هم خوانده میشوند. طریقه دیگر «وزن نسبی مغز» است که بوسیله تقسیم وزن مغز بوزن بدن بدست میآید و نتیجه آن در حیوانات ذوقار بدینقرار است: در ماهیان  $\frac{1}{10}$ ، در خزندگان  $\frac{1}{15}$ ، در پرندگان  $\frac{1}{12}$ ، در پستانداران  $\frac{1}{18}$ ، در میمونها  $\frac{1}{12}$ ، و در انسان  $\frac{1}{4}$ . هر چند این نسبتها بطور کلی صحیح است ولی طریقه محاسبه خالی از عیب نیست، چه حیواناتی را که از حیث جثه کوچکتر از دیگرانند نسبتاً باهوشتر نشان میدهد، چنانکه وزن نسبی مغز موش تقریباً برابر با وزن نسبی مغز انسان است و از آن پاره‌یی از میمونها بدو برابر وزن نسبی مغز انسان میرسد و حال آنکه از حیث هوش میمون دو برابر و موش برابر با انسان نمیباشند.

طریقه دیگر طریقه «ضریب مغز است» و آن از روی فرمول پیشنهادی اوژن دو بو Eugène Dubois حساب میشود. آن فرمول این است:

$$K = \frac{E}{P \cdot 0.65}$$

و حساب  $P \cdot 0.65$  باید بوسیله لگاریتم صورت گیرد:

$$(P \text{ لگاریتم } \times 0.65 = 0.061 \cdot P)$$

ضریبهاییکه بدست آمده این است: انسان = ۲۸۸ میمونهای شبیه بانسان

$$= ۷۰ \text{ سایر میمونها} = ۴۰ \text{ گربه} = ۳۱ \text{ موش} = ۰.۰۷$$

طریقه «ضریب مغز» از هر حیث از طریقه‌های دیگر بهتر و نتیجه آن واقع و نفس‌آهن نزدیکتر است. ولی شك نیست که در درجه ادراك و هوش افراد عوامل دیگری نیز مؤثر میباشد، مانند مقدار ماده خاکستری رنگ مغز و چگونگی چین خوردگیهای این عضو و تعداد اعصاب و بیش و کمی انشعابات آنها.



### شرایط بدنی کیفیات نفسانی

حاصل کرده است. در دوران زندگی يك فرد انسان نیز شکل مغز دوچار تغییر است، چنانکه قشر مغز کودک، مانند قشر مغز پاره‌یی از حیوانات ذوقفار، در بادی امر چنین خورد گیهایش بسسیار کم است، ولی با گذشت زمان بتدریج زیاد میشود و در آن مناطق متعددی که از نظر نوع سلولها مختلف و متنوعند پدید میگردد و نیز بتدریج در همه مغز بر عده سلولهای ارتباط دهنده میافزاید و سرانجام مغز و سلسله اعصاب انسان سالخورده سالم متمدن را بصورت دستگاه دقیق و عجیبی که میدانیم در میآورد.

۲- عمل مغز. - زیست‌شناسی معلوم داشته است که فعالیت نفسانی همیشه مقارن با تغییرات بدنی است که مهمترین آنها افزایش گردش خون و بالا رفتن حرارت در مغز است - و نیز بوسایل مختلف تجربی مناطق پذیرنده پاره‌یی از تأثرات حسی (مخصوصاً بصری و لمسی) و منطقه تحریری و همچنین مراکز تطبیق دهنده تأثرات حسی و اوامر تحریری را در قشر تعیین نموده و اهمیتی را که بعضی قسمتهای دیگر مغز برای عواطف و تمایلات و غرائز دارند روشن ساخته است.

۱- از قدیم برای کیفیات مختلف نفسانی در مغز مناطقی فرض میکردند که در فصول گذشته بیان گردید. در اوائل قرن نوزدهم يك پزشك آلمانی موسوم به گال (Gall) در این باب نظر تازه‌یی آورد و گفت توسعه قوای مختلفه نفس با حجم پاره‌یی از چین خورد گیهای مغز مربوط و متناسب است و چون جمجمه که جای مغز است بشکل آن ساخته شده مطالعه برجستگیها و فرورفتگیهای جمجمه اجازه میدهد که ما باستعداد و خصوصیتهای اخلاقی افراد پی ببریم. این دانشمند از این نظر، علمی ساخت و آنرا ذهن‌شناسی نام نهاد. نظریه گال که بر اساس اطلاعات و معلومات ناقص زیست‌شناسی و روان‌شناسی بنیاد شده بود چندی اعتبار و رواج کامل پیدا کرد ولی دیری نپائید که بسستی بنیان آن پی بردند و بطلان آنرا اعلام داشتند. بعد از گال، بروکا و شارکو بقیه حاشیه در صفحه بعد



## شرایط بدنی کیفیات نفسانی

### ۳- مطالعه بیماریهای روان . - مطالعه بیماریهای روان وجود

مناسبات نفس و بدنرا مؤید واقع گردیده و مدلل داشته است که بسیاری از آنها مقارن با جراحت یا خرابی است که در سلسله اعصاب روی میدهد و یا نتیجه عدم رشد یا نقص عمل پاره‌یی از قسمتهای مراکز عصبی میباشد . حتی بعضی اختلالات احساس و ادراک و هوش و حرکات که از آنها به‌نورز<sup>۱</sup> تعبیر میشود و معمولاً بدون جراحت بدنی فرض شده‌اند نیز بعقیده دکتربیرژانه<sup>۲</sup> معلول جراحتهایی هستند که هنوز کشف نشده است .

از تحقیقات گذشته این نتیجه گرفته میشود که بدن شرط لازم نفس است، یا بعبارت دقیقتر: نفسانیات همیشه با حرکات بدنی مقارن و همراهند .

بقیه حاشیه از صفحه قبل

و دیگران در این زمینه بمطالعات و تحقیقات دقیقتری پرداختند . بروکا ملاحظه کرد که مریضانیکه دچار اختلال تکلم هستند در سومین چین خوردگی جبهه‌یی چپ مغز شان جراحاتی وجود دارد و چنین استنتاج نمود که این ناحیه مرکز قوه تکلم میباشد و از آن پس این ناحیه بنام خود او « چین خوردگی بروکا » خوانده شد . - دانشمندانی دیگر متوجه شدند که جریان برق در قسمتهای مختلف مغز حیوانات موجب حرکات اعضاء بدن آنها میشود و از اینرو حکم کردند باینکه آن مراکز که نزدیک « شماررولاندو » واقعند مراکز محرک میباشدند . چندی بعد مناطق بصری و سمعی و جز آن نیز کشف گردید و کار بجائی رسید که شارکو در سال ۱۸۸۵ میلادی مناطق مختلف مغز مر بوط بکیفیات مختلف نفسانی رامشخص و معین اعلام داشت و اینموضوع از حقایق مسلم علمی پنداشته شد . با وصف این چندی بعد معلوم گردید که این نظریه با قطعیتی که شارکو اعلام داشته بود قابل قبول نیست و از همان معایناتی که نظریه<sup>۳</sup> داشت مخدوش میباشد . امروز با اطلاعات دقیقی که در دست است موضوع تعیین مناطق مغز بصورت صحیحتری درآمده است ، ولی شك نیست که با پیشرفت روز افزون دانش هر روز بردقت و صحت این موضوع افزوده خواهد شد .

Nevrose - ۱

Dr. Pierre Janet - ۲



### شرایط بدنی کیفیات نفسانی

معذا باید دانست که این حرکات هر چند شرط لازم کیفیات نفسانی هستند ولی شرط کافی آنها محسوب نمیشوند، چه عقل ماقبول نمیکند که حرکات صرفاً مادی بتوانند بدون دخالت عاملی دیگر ایجاد حالات مجرد نفسانی کنند. ازینرو نظر مادی مذهبمان که حالات نفسانیرا پرتوی از حرکات بدنی وحتی «نمودهای زائد» میدانند پذیرفتنی نیست، خاصه که این حالات چنانکه بیان گردید در بدن و بدنیات تأثیر مسلم دارند و این خود میرساند که از آنها ممتاز و مجزا هستند. در غیر اینصورت، یعنی چنانچه غیر اصیل فرض شوند، بیان چگونگی **حفظ و ذکر امور و مبادی عقلیه** و حصول **عواطف و کیفیت قصد و اراده** و بسیاری دیگر غیر ممکن میگردد.

گذشته از این، چنانکه دیدیم علاوه بر بدنیات عامل حیاتی (احتیاجات زندگی...) و عامل اجتماعی نیز در چگونگی نفسانیات تأثیر مسلم دارند. بنابراین در روان شناسی جدید تحقیقات را باید باروش مشاهده (داخلی و خارجی) و **تجربه صورت داد و ضمناً هم به زیست شناسی و هم به جامعه شناسی** توجه مخصوص مبذول داشت.

قسمت دوم

قوای نفس



## فصل ششم

### قوة مدر که

#### ۱ - حواس ظاهره

اینک که از تعریف نفس و بیان رابطه آن با بدن فارغ شدیم باید بشرح قوای نفسانی پردازیم. این قوا را چنانکه قبلا اشاره شد ابن سینا عبارت میداند از **مدر که** و **محر که** که در آنها انسان با اکثر حیوانات دیگر شریک است، و **قوة عاقله** (عقل) که اختصاص بانسان دارد و ازینجهت نفس انسانی **نفس ناطفه** نیز خوانده میشود.

اما **قوة مدر که** دو قسم است: یکی **حواس ظاهره** و دیگری **حواس باطنه** و هر یک از این دورا حکیم مشتمل بر پنج حس یا قوه دانسته است. **حواس ظاهره** عبارتند از **لامسه** و **بصره** و **سامعه** و **شامه** و **ذاتقه**<sup>۱</sup> و قوای باطنه، از **حس مشترك** و **خیال** (یا **قوة مصوره**) و **وهم** (**قوة واهمه** یا **متوهمه** یا **وهمیه**) و **حافظه** و **متصرفه** (که اگر وهم بکاربرد **متخیله** و اگر عقل بکاربندد **مفکره** خوانده میشود).

**حواس ظاهره** را ابن سینا در کتاب **شفا** نخست باجمال تعریف میکند<sup>۲</sup> و بعد هر یک از آنها را جداگانه بتفصیل مورد بحث قرار میدهد و بشرح

۱- بسوائی و بینائی و شنوائی و بویائی و چشائی.  
۲- در فصل پنجم از مقاله اول (فن ششم از طبیعیات). کتاب شفا، چاپ

طهران جلد اول ص ۲۹۳-۲۸۹

## حواس ظاهره

وظائف و فوائد و آلات جسمانی آنها میپردازد<sup>۱</sup> و با فقد وسائل آزمایش و پژوهش در آن زمان تحقیقاتی دارد که قسمتی از آنها هنوز مورد قبول و مایهٔ اعجاب و شگفتی است. از آنجمله است نظر او دربارهٔ حس لامسه که آنرا حکیم چهار حس مختلف که چهار نوع محسوس بالذات بمامیدهند می‌پندارد و ازینرو جائز میداند که حواس ظاهره را بجای پنج حس هشت حس شماره کنند. در این باب میگوید:

«اما آنچه در یافتن وی (مدر که) از بیرون باشد و آن حواس پنجگانه است یا هشتگانه... دیگر قوهٔ لمس است و آن قوتی است مرتب در اعصاب جملهٔ پوست و گوشت بدن که آن اندر یابد کیفیتهایی که در اجسام باشد چون بوی رسد و یکی از آنجمله آنست که تمیز کند در تضادیکه میان سردی و گرمی است و دیگر تمیز کند در تضادیکه میان تری و خشگی است و سوم حکم کند در تضادیکه در میان نرمی و درشتی است و چهارم در تضادیکه میان صلب و لین است<sup>۲</sup>».

در کتاب «مبدء و معاد» همین معنی باین بیان آورده شده است «حواس ظاهره با نظر ظاهری پنج است و در حقیقت از پنج افزون، زیرا قوهٔ لمس يك قوه نمیباشد بلکه چهار قوه است که هر يك از آنها را مورد حکم و ادراکی است غیر از موردی که برای دیگری میباشد...» در شفا حکیم میگوید: اموریکه لمس میشوند عبارتند از «حرارت و برودت و رطوبت و بیبوست

۱- فصول سوم و چهارم و پنجم از مقاله دوم (ص ۳۰۷-۲۹۹) و تمام فصول هشتگانه مقاله سوم که اختصاص به تحقیق در باره بینائی و نور و رنگ دارد (ص ۳۳۲-۳۰۷).

۲- «رساله در روانشناسی» تألیف بوعلی سینا با تصحیح و تحشیه و مقدمه بقلم محمود شهابی استاد دانشگاه تهران، چاپ طهران ص ۸-۷.



## حواس ظاهره

وخشونت وملاست وثقل و خفت . اما سختی وسستی و چسبندگی ونرمی و جز آن به تبع آن محسوسات حس میشوند<sup>۱</sup>

اند کی پائینتر اضافه میکند : « درد و راحتی از درد نیز از محسوسات لمسی هستند و از این جهت لامسه با سایر حواس فرق پیدا میکند<sup>۲</sup>»

با اینوصف معلوم میشود که ابن سینا برای لامسه بیش از ارسطو قوایی قائل بوده است . البته پارهای از این احساسات مانند نرمی و درشتی و سختی و سستی (خشونت و ملامت) و خشکی و تری را باید احساسات مرکبه دانست ، چه از ترکیب حس لمس با حرکات و گاهی با احساس سرما و گرما حاصل میشوند و اینها همانهایی هستند که ابن سینا در برابر « محسوسات بالذات » « محسوسات بالعرض » خوانده است .

مهمتر از اینهمه این است که ابن سینا برای این قوای مختلف لمس وجود آلات مختلف و مخصوصی را ممکن دانسته میگوید:

« نزدیکتر بقیه این آن است که قوای لمس قوای متعدد هستند که هر یک از آنها یک تضاد را درک میکنند که در نتیجه تضادی که بین سرد و گرم ادراک کرده غیر از قوه بی باشد که تضاد میان سنگین و سبک را مدرك است زیرا ادراک این امور افعال اولیه حس هستند و واجب است که برای هر کدام از آنها قوای خاص باشد، ولی چون این قوا در جمیع آلات بتساوی

---

۱- و اما الامور التي تلمس فان المشهور من امرها لها الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و الخشونة و الملاسة و الثقل و الخفة و اما الصلابة و اللين و اللزوجة و الهشاشة و غير ذلك فانها يحس تبعاً لهذه للمذکورات . « شفا جلد اول ص ۲۹۹

۲- « و الالم و الراحة من الالم ايضاً من المحسوسات اللمسية و يفارق اللمس في هذا المعنى ساير الحواس » شفا ، ص ۳۰۰

## حواس ظاهره

تقسیم شده این است که همه قوای حس لامسه يك حس تصور میشود چنانکه اگر لامسه و ذائقه در همه بدن منتشر بودند چنانکه در جرم زبان منتشر شده آنوقت مبداء این دو را انسان يك قوه تصور می کرد ولی چون در غیر از زبان در همه پوست بدن این دو حس از هم جدا شده اند اختلاف و دو بودن آنها محسوس است و واجب نیست که برای هر يك از قوای لمس آلتی باشد که اختصاص بآن داشته باشد بلکه رواست که يك آلت برای همه مشترك باشد و نیز جائز است که بطور غیر محسوس در همه آلات منقسم باشند<sup>۱</sup>

امروز تحقیقات علمی آزمایشگاهی معلوم داشته است که چند نوع از این احساسات لمسی دارای آلات مخصوص و مستقل در پوست بدن هستند. چنانکه ذرات **میسنر**<sup>۲</sup> که در همه جای پوست خاصه در نوک انگشتان فراوان هستند واسطه احساس تماس میباشند، و ذرات **پاسینی**<sup>۳</sup> احساس فشار را سبب میشوند، و نیز در مجاورت ذرات لمسی مذکور ذرات دیگری یافت میشود بنام **روفینی**<sup>۴</sup> و **کرس**<sup>۵</sup> که بترتیب واسطه احساس حرارت و برودت میباشند. حتی **حس درد** جسمانی را هم پاره ای حکما دارای آلت خاصی میدانند که عبارت خواهد بود از نوک آزاد اعصابی که در قسمت بیرونی پوست بدن پراکنده هستند.

اصالت و استقلال این حس ها را آزمایشهای دقیق مدلل میدارد.

۱- ترجمه شفاء ص. ۶۶ - «ویجوزان یکون هناك انقسام فی الالات

غیر محسوس . « شفا ، ص ۳۰۱

۲- Meissner

۳- Pacini

۴- Ruffiui

۵- Krause



### حواس ظاهره

چنانکه اگر به قورباغه استریکنین تزریق کنند حس حرارت و برودت را از دست میدهد ولی ذرات میسنر و پاسینی او که آلات احساس تماس و فشار هستند همچنان در کار باقی خواهند بود و ازینرو آهن گداخته‌ای را که باو نزدیک کنند حس نخواهد کرد در صورتیکه از کوچکترین تماس که میان انگشتان او وارد آید بحرکت خواهد آمد. و نیز هر روز بتجربه می‌پیوندد که در اثر بیهوشی (بوسیله کلوروفرم یا وسیله دیگر) و یا در اثر پاره‌ای امراض نخاع (مغز تیره پشت) حس درد جسمانی بکلی از بین میرود ولی حس لمس و احساس گرما و سرما باقی میماند. در اینحال مریض تماس اسباب جراحی را با بدن خود حس میکند و همچنین سردی و گرمی آنها را ملتفت میشود ولی حس تالم را از دست داده است. عکس این امر هم پیش می‌آید، چنانکه در پاره‌ای امراض اگر بیمار را سوزنی بزنند یا پیوست بدنش چیزی گرم نزدیک کنند احساس درد و سوزش میکند ولی احساس تماس و حرارت نمیکند.

## فصل هفتم

### قوة مدرگه

#### ۲- قوای باطنه

قوای باطنه را هم ابن سینا چنانکه اشاره شد پنج قوه دانسته و آنها را در آثار مختلف خود قریب بیک مضمون تعریف و بیان کرده است. در شفا پس از اینکه از تعریف اجمالی آنها فراغت می یابد کارهای گوناگون آنها را در چند فصل شرح میدهد. ما در اینجا به بیان اجمالی این قواقتناع می کنیم و سپس بدلائلی که خواهد آمد با اندکی تفصیل به بیان «حس مشترك» و «قوة واهمه» می پردازیم.

**حس مشترك** - نخستین این قوا حس مشترك یا قوه بنطاسیا<sup>۲</sup> است و آن قوه ای است که در تجویف اول مغز جا داشته و بذاته همه صورتهای پیرا که در حواس پنجگانه نقش می بندند و بآن میرسند پذیرا میشود<sup>۳</sup>. این حس چنانکه در فصل بعد روشن خواهد شد در واقع عبارت از همان استعدادی است که امروز «ادراك حسی» خوانده میشود.

۱- در شفا بتفصیل و در نجات و اشارات و دانشنامه علانی و رساله نفس و جز آن باختصار و اجمال.

۲- مراد همان کلمه یونانی فانتازیا یا Fantasia است.

۳- وهي قوة مرتبة فی التجویف الاول من الدماغ یقبل بذاتها جمیع الصور المنطبعة فی الحواس الخمس المتأدیة الیه « شفا ، جلد اول ، ص ۲۹۱-۲۹۰.



**خیال یا قوه تصور** - دومین قوه از قوای باطنه را «خیال» یا «مصوره»

خوانده و در تعریف آن گفته اند :

« قوه‌ای است که در آخر تجویف مقدم اول دماغ قرار گرفته و « صورتهائی را که حس مشترك از حواس پنجگانه قبول کرده حفظ میکند » و بعد از پنهان شدن محسوسات باز آن صور در این قوه محفوظ میماند » و باید دانست که قبول اثر با قوه‌یی که اثر را حفظ میکند متفاوت است » و برای فهم مطلب در آب تأمل کنید که در آن قوه قبول نقش و ترسیم « است و قبول شکل میکند اما نمیتواند صور ترسیمی در خود را حفظ « کند ... »

بنابراین، خیال «خزانه صور» است و نسبتش به حس مشترك مانند بسبت حافظه است بدوهم، زیرا چنانکه خواهیم دید حافظه خزانه معانی جزئی است که توسط «وهم» درک میگردد. خیال گاهی با اعتبار اینکه حافظ صور است «حافظه» خوانده شده است. ابن سینا در جای دیگر از علم النفس خود اینرا هم اضافه میکند که خیال گاهی علاوه بر آنچه مستقیماً از حس ظاهر مأخوذ است اشیاء دیگری را که از راه ترکیب و تحلیل نیروی مفکره بدست آمده نیز نگاهداری میکند<sup>۲</sup>.

روان شناسی جدید «خیال» و «متخیله» را زیر عنوان کلی متخیله قرار میدهد ولی تخیل را دو نوع میدانند یکی تخیل حضوری و دیگر تخیل

۱- ترجمه شفا، ص ۳۹ - «ثم الخيال و المصورة هي قوة مرتبة اضافة  
 اخر التجویف المقدم الاول من الدماغ يحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس  
 الجزئية الخمس و يبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات... الخ» شفا، جلد اول ص ۲۹۱  
 ۲- «... فاذا ركبت صورة منها او فصلتها امکن ان سيحفظها فيها...»  
 شفا، جلد اول، ص ۳۳۴

## قوای باطنه

اختراعی. مراد از **تخیل حضوری** همان «خیال» یا «قوه مصوره» پیشمندان است که مشاهدات حسی را در غیاب موضوع خارجی آنها تقریباً بدون تصرف بدهن میآورد<sup>۱</sup>. برخلاف **تخیل اختراعی** که بتفصیل وتر کیب آنها میپردازد.

**قوه وهم**... قوه وهم که آنرا متوهمه و قوه واهمه و قوه وهمیه نیز خواندهاند «قوه‌ای است که در نهایت تجویف اوسط دماغ میباشد و معانی غیر محسوسه را که در محسوسات جزئیة موجود است درک میکند، مانند قوه‌ای که در گوسفند موجود است که حکم میکند باید از این گرسنگ فرار کند و باید به نوزاد خود مهربانی کند و نزدیکتر ببقین آن است که این قوه هم میتواند در صور متخیله تر کیب و تفصیل کند...»<sup>۲</sup>.

نظر به اهمیت فوق العاده این قوه ما لازم دیدیم درباره آن جداگانه بحث کنیم.<sup>۳</sup> از اینرو در اینجا بهمین مختصر قناعت میشود.

**متخیله و مفکره**... این دو قوه را بر رویهم «متصرفه» خواندهاند و کار آن در اشارات باین عبارت بیان شده است:

«... کار این قوت است که صورت‌هایی که از حس گرفته و معنی‌هایی که به **وهم** در یافتن شده بهم دیگر آمیخته و پراکنده سازد (تفصیل وتر کیب کند). این قوت را اگر عقل بکار برد «**مفکره**» و اگر وهم استعمال کند

۱- اینکه گفته شد تقریباً برای آنست که هیچگاه خیال صورت چیزها را عیناً بیاد نمیآورد زیرا قطع نظر از عدم صراحتیکه تصور نسبت باحساس دارد در صور بیاد آمده غالباً خواه ناخواه مختصر تصرف و حذف و اضافه صورت میگردد.

۲- ترجمه شفا، ص ۳۹ «ثم القوة الوهمیه وهی قوه مرتبه فی نهایت التجویف الاوسط من الدماغ یدرك المعانی الغير المحسوسة الموجودة فی المحسوسات الجزئیة... الخ» شفا، جلد اول ص ۲۹۱

۳- رجوع شود بفصل نهم و دهم.



«متخیله» نامند... و گوئیا این قوت قوتی باشد خدمتگذار «وهم» و میانجیگری او فرمانبردار عقل بود<sup>۱</sup>. «جای این قوترا تجویف اوسط دماغ دانسته‌اند.

قوة متخیله با این تعریف در واقع همان است که در روان‌شناسی جدید آنرا «تخیل اختراعی» میخوانیم و تمام ساختمانهای بدیع و ابتکارات ذهن را از آن چیزهای خیالی که از همان ساده موهم پرست تصور میکنند گرفته تا مضامین بکر نویسندگان و شعرا و نظریات تازه حکما و فلاسفه و اختراعات گوناگونیکه وضع بشر را دگرگون ساخته همه را بآن نسبت میدهیم. بنا بر این «تخیل اختراعی» در تفصیل و ترکیبی که صورت میدهد همه کیفیات نفسانی اعم از صور و معانی جزئی و معانی کلیه و معقولات را بکار میبرد. این سینا بوسعت دائره عمل این قوه توجه داشته است که میگوید: از شأن آن «این است که بر دو خزانه مصوره و ذا کره متوجه است و صور موجوداتی را که در آنهاست سرکشی میکند و از صورت محسوس باصورت مذکور ابتدا میکند و از آن بضدیانند آن انتقال می‌یابد یا بچیز دیگری که با آن تعلق دارد و این کار طبیعی قوه متخیله است<sup>۲</sup>.

تخیل اختراعی را ریبو<sup>۳</sup> روان‌شناس فرانسوی او آخر قرن نوزدهم

۱- ترجمه اشارات، ص ۶۲ «قوة... ان ترکیب و تفصل ما یلیها من الصور المأخوذة عن الحس والمعانی المدرکة بالوهم... الخ» اشارات، ص ۱۲۵  
 ۲- ترجمه شفاء ص ۹۵ «ومن شأن هذه القوة المتخیلة ان یکون دائمة الا کباب علی خزانه الصورة والذاکرة و دائمة العرض للصورة میتدئة من صورة محسوسة او مذکورة منتقلة منها الی ضدا و ندا و شئی هو منه بسبب و هذه طبیعتها.»  
 شفا، جلد اول، ص ۳۳۶

دو نوع دانسته است: **انفعالی** و **ادراکی**. «نخیل اختراعی انفعالی» همان است که واهمه بکارمی بندد و «نخیل اختراعی ادراکی» که ترکیبات بدیع خود را بر اهنمائی عقل صورت می بخشد و اختراعات و اکتشافات علمی و مضامین بکر ادبی و آثار تازه صنعتی از آن نتیجه میشود همان است که حکمای پیشین «قوة مفکره» نام داده اند. ولی باید دانست که این حکما درباره قوة مفکره باجمال بر گزار کرده اند و علت آنها واضح است زیرا با تفصیلی که در باب «عقل» و مراتب آن و «عقل فعال» که افاضد کننده معقولات است داده اند دیگر مجالی برای بحث جداگانه زیر عنوان قوة مفکره باقی نمی مانده است.

**حافظه** .- در تعریف قوة حافظه ابن سینا میگوید «دیگر قوة حافظه است که نا کره نیز نامیده میشود، و آن قوه بی است که در تجویف آخر دماغ جای دارد و آنچه را که قوة وهمیه از معانی غیر محسوسه در محسوسات جزئی درک کرد در این قوه حفظ مینماید و نسبت قوة حافظه بقوه وهمیه مانند نسبت قوة خیال است به حس مشترك و نسبت حافظه بمعانی مثل نسبت خیال است به صور محسوسه»<sup>۱</sup>

در جای دیگر میگوید: «این قوه متذکره نیز گفته میشود و از جهت توانائی آن بر حفظ مدرکات خویش حافظه نامیده میشود و از لحاظ اینکه استعدادی است که سریعاً صور زائل شده را برمیگرداند متذکره خوانده میشود»<sup>۲</sup>. در اشارات لفظ حافظه بکار برده نشده بلکه این قوه بنام

۱- ترجمه شفا، ص ۴۰ «ثم القوة الحافظة الذاكرة وهي قوة مرتبة في التجویف المؤخر من الدماغ يحفظه ما يدرك القوة الوهمية من المعانی الغير المحسوسة في المحسوسات الجزئية... الخ» جلد اول ص ۲۹۱

۲- ترجمه شفا، ص ۸۸ «وهذا القوة يسمى ايضاً متذکره... الخ» جلد اول ص ۳۰۴



«ذاکره» آورده شده است<sup>۱</sup>.

این تعریف از نظر روان‌شناسی جدید که در باره حافظه مانند بسیاری از موضوعات دیگر این علم تحقیقات مفصل و دقیق بعمل آورده است ناقص محسوب می‌شود، مخصوصاً از این جهت که روان‌شناسی جدید نفس را برای حفظ و ن‌کر همه صور و معانی اعم از محسوس و غیر محسوس و جزئی و کلی مستعد میدانند یعنی آنرا قادر بحفظون کر معقولات نیز می‌پندارد، در صورتیکه ابن‌سینا بدلائلی این استعداد را برای نفس ناطقه قائل نیست که بتواند مخزن معقولات نیز واقع شود بلکه آنها را به بیانی که خواهد آمد در «عقل فعال» جای میدهد و نفس را فقط دازای این استعداد میدانند که قابلیت قبول افاضات «عقل فعال» را حاصل کند ولی افاضات نمیتوانند در نفس باقی بمانند و حفظ شوند بلکه هر دفعه باید در نتیجه اتصال نفس با «عقل فعال» از نو بآن اغاضه شوند.

---

۱- باین عبارت «... و الباقية من القوى هي الذاكرة و سلطانها في حيز الروح الذي في التجویف الاخير و هو آله» اشارات، ص ۱۲۵





### حس مشترك

بیاد می‌آورد و نیز بر اثر وجود **حس مشترك** و عمل آن است که گاهی ما اشباح و اصواتی می‌بینیم و میشنویم که حقیقت و واقعیت ندارد<sup>۱</sup>.  
باز همین قوه است که سبب میشود ما قطره نازله را خط مستقیم و نقطه‌ای که تند می‌چرخد خط مستقیم<sup>۲</sup>، مانند قطرات باران و دایره آتش گردان.

مطالعه دقیق این توضیحات و نظائر آنها ما را باین نتیجه میرساند که کار اصلی حس مشترك در واقع همان است که ما امروز در برابر احساس خالصی که حواس ظاهره بما میدهند «**ادراک حسی**» میخوانیم. توضیح مطلب اینست که احساس محض یا خالص، یعنی انعکاس ذهنی تأثرات بدنی، بخودی خود ارزش معرفتی ندارد و دلالت بر وجود خارجی چیزی نمیکند، بلکه این ارزش وقتی او را حاصل میشود که از بعضی از صور و معانی ذخیره شده در نفس احاطه گردد و بیاری آنها تعبیر و تفسیر شود و باین طریق خود را بمقام ادراک حسی برساند. طفل خردسال را از ملاحظه قرص ماه در آسمان فقط احساس بصری خالص (صفحه مدور سفید رنگ) دست میدهد، ولی کودکان آزموده‌تر و افراد بزرگتر از همین منظره حکم بوجود خارجی چیزی میکنند که مشخصاتی دارد و «ماه» خوانده میشود. همچنین طفل

---

۱- ولو لم یکن فی الحيوان ما یجتمع فيه صور المحسوسات لتعذر عليه الحياة ولم یکن الشم دالالها على الطعم ولم یکن الصوت دالایها على الطعم ولم یکن صورة الخشبة تذکرها صورة الالم حتی یهرب منه فیجب لامحالة ان یكون لهذه الصور مجمع واحد من باطن ... ولان تمثل الاشباح الكاذبة وسماع الاصوات الكاذبة...» شفا جلد اول صفحه ۳۳۳

۲- «المس قد تبصر القطر النازل خطاً مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة مستقيماً كله على سبيل المشاهدة لاعلى سبيل تخيل او تذکر...» - اشارات، چاپ لیدن ۱۸۹۲، ص ۱۲۴-۱۲۳

### حس مشترك

بسیار بقیه در شنیدن آواز بلبل احساس سمعی خالصی میکند بی آنکه این امر کوچکترین تصویری از صفات و خصوصیات دیگر موجودی را از شکل و رنگ و غیره باو بدهد، در صورتیکه همین احساس سمعی آن مرغک معروف را با آن صفات در نظر دیگران میآورد: درک معنی ماه از آن احساس بصری محض و دریافت معنی «بلبل» از این احساس سمعی محض و اعتقاد بوجود خارجی این دو موجود «ادراک حسی» نام دارد و این همان چیز است که ابن سینا و دیگر پیشینیان حس مشترك خوانده و یا محصول آن حس دانسته اند.

بدیهی است برای اینکه ذهن بمقام ادراک حسی برسد دخالت و یاری حافظه و تداعی معانی ضرور خواهد بود. دخالت حافظه آشکار است و حاجت بتوضیح ندارد و اما برای روشن شدن دخالت و یاری تداعی معانی کافی است که تعریف این استعداد ذهن را بیاد بیاوریم. **تداعی معانی** یا «قانون کل مجاورت» آنست که هر گاه دو کیفیت یا حالت نفسانی (اعم از محسوس و غیر محسوس) باهم یا در پی هم نفس را عارض شوند میان آنها طبق شرائط معین پیوندی برقرار میشود بوجهی که بعدها حضور یکی از آنها در نفس باعث حضور دیگری میشود. این مقدمه روشن میکند که چرا ما از بعضی محسوسات ظاهر بر بعضی دیگر حکم میکنیم، مثلاً از بو یا شکل چیزی ملتفت طعم آن میشویم. پس تصور شیرینی قند بصری رؤیت آن باین دلیل است که شکل و مزه قند زمانی توأمأً توسط دو حس مربوط (باصره و ذائقه) ادراک شده و در ذهن مجاورت و پیوستگی حاصل

۱- برای توضیح بیشتر راجع به حس و ادراک حسی رجوع شود به کتاب

«روان شناسی» بقلم نگارنده چاپ سوم ص ۱۱۳-۶۷



### حس مشترك

کرده اند و بعدها یکی از این دو احساس دیگری را طبق قانون کل مجاورت (تداعی معانی) بیاد میآورد. اما ادراک خط مستقیم از قطرات نازله و خط مستدیر از نقاط آتشین که به «حس مشترك» نسبت داده شده، بیان علمیش تقریباً همان است که هزار سال پیش ابن سینا کرده است. این حکیم میگوید «... و آنچه در برابر بیننده است و خط راست یا مستدیر مینماید در واقع چون نقطه است نه چون خط، پس در یکی از قوای توائری از آنچه قبلاً در آن نقش بسته بود باقی مانده و اثر دید فعلی (حاضر) تو بآن متصل گردیده است. بنا بر این در تو پیش از حس باصره قوه ایست که باصره چیز را شبیه اثر مشهود بآن میرساند و محسوسات در آن گرد میآیند و توسط آن درک میشوند...»<sup>۲</sup>

ما امروز این درنگ را بتأثر عضوی یعنی بمقدمه دوم احساس نسبت میدهیم<sup>۳</sup> و میگوئیم دوام عامل مؤثر خارجی (تنبیه خارجی) که مقدمه اول احساس است در عضو مربوط بدن (در این مورد سلولهای بصری شبکیه

- ۱- روانشناسی بقلم نگارنده ص. ۱۶۹-۱۵۶
- ۲- والمقابل النازل والمستدیر كالنقطه لا كالخط فقط بقى اذن فى بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه اولاً و اتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوه قبل البصر اليها يؤدى البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها. اشارات، چاپ لیدن ۱۸۹۲ ص ۱۲۴
- ۳- احساس دو مقدمه دارد: یکی تنبیه خارجی و دیگر تأثر عضوی، چنانکه مثلاً در مورد صوت مقدمه خارجی عبارت از تموجات هواست و مقدمه دوم عبارت از تأثیری است که سلولهای سمعی واقع در قسمت حلزونی شکل گوش داخلی حاصل کرده و توسط عصب سمعی به منطقه مخصوص مغز نقل میشود. خود احساس، یعنی صوت، البته نتیجه این دو مقدمه یا عبارت دیگر انعکاس ذهنی تأثر عضوی میباشد. برای توضیح بیشتر رجوع شود به کتاب «روانشناسی»، بقلم نگارنده ص. ۶۹-۶۷

### حس مشترك

چشم) بیش از دوام خود عامل است. *بعضی از حالات در چشم، مثلاً در شب که در تاریکی*  
یعنی پس از آنکه فلان قطره معین باران یا فلان شعله معین آتش  
از جلو نظر گذشت (مقدمه اول احساس) و عضو مربوط را متأثر ساخت  
(مقدمه دوم)، این تأثیر بهمان سرعتی که خود عامل مؤثر میگذرد از عضو  
زائل نمیشود بلکه با تأثیری که از عامل مؤثر بعدی (قطره یا شعله دوم)  
دست میدهد می پیوندد و بر همین قیاس برای عوامل مؤثر دیگری که دنبال  
هم و جدا از یکدیگر بسرعت میگذرند و از بین میروند، در صورتی که  
تأثرات حاصله از آنها در عضو بهم پیوسته و مخلوط شده است و از نبر و عصب  
عضوی مربوط (در این مورد عصب بصری) بجای آنکه تأثرات منقطع را بمغز  
برساند تأثر ممتد و مستمر را با آنجا عرضه داشته و در نتیجه انعکاس ذهنی  
یعنی احساس ما احساس يك خط مستقیم یا يك خط مستدیر خواهد بود.  
همین گونه خواهد بود اگر چکشی بسرعت کافی پی در پی بر زنگی اصابت  
کند که در این صورت بجای اصوات مقطع آوازی ممتد شنیده خواهد شد.  
پس معلوم شد چرا شعله‌های آتش گردان و یا نقطه‌های سیاه «صفحه‌ماسن»  
که بسرعت بگردند خط مستدیر و قطرات باران خط مستقیم و عکسهای  
مجزای سینما عکسهای ممتد و متحرك را نشان میدهند.

اما تجسم اشباح کاذبه و احساس آوازه‌های غیر موجود و نظائر آنرا  
که نیز به «حس مشترك» نسبت داده‌اند، مایکی از وجوه مختلف **متخیله**  
میدانیم زیرا موضوع خارجی اینگونه ادراك ظاهر و حاضر نیست که بتوان  
صورت حاصله در ذهن را عمل «حس مشترك» پنداشت. اینکه ابن سینا این  
تصورات را که ما به لفظ «**توهم**» تعبیر کرده‌ایم بحس مشترك نسبت داده

Hallucination - ۱



### حس مشترك

است نظرش البته بمشابهت کامل صور حاصله با صور است که ادراك حسی بما میدهد یعنی نظر بنتیجه داشته نه بمقدمه و از اینرو ایرادی بر حکیم نیست. حاصل کلام اینک عمل «حس مشترك» با آنچه ما امروز در روانشناسی علمی ادراك حسی خوانده ایم فرقی ندارد. البته ادراك حسی چنانکه اشاره شد بیاری پاره‌ای از استعدادهای دیگر نفس صورت می‌پذیرد و از آنجا که روان‌شناسی علمی برای نفس قائل بوجود قوایی که غیر از خود آن باشند نیست، بحث در اینک آیا ادراك حسی بقوه مخصوصی بنام حس مشترك یا بنام دیگر منسوب است، مورد ندارد و در هر حال فرض آلت یا جای معینی در مغز برای این عمل وسیع نفس با تحقیقات علمی امروز مطابقت نمی‌کند. زیرا چنانکه میدانیم مناطق پذیرنده تأثیراتیکه بر اعضاء حواس ظاهره وارد می‌گردند و توسط اعصاب مربوط بمغز منتقل میشوند در جاهای مختلف آن قرار دارند. از اینرو ادراك حسی یا حس مشترك که جامع همه آن حواس است و کار خود را احیاناً بیاری پاره‌ای از استعدادات دیگر نفس چون حافظه و تداعی معانی و متخیله ... انجام میدهد آلت یا جایش در واقع همه دماغ خواهد بود نه چنانکه پیشینیان پنداشته‌اند قسمت محدود مقدم آن.

---

۱- منطقه پذیرنده تأثیرات بصری در قسمت قدامی و منطقه سمعی در قسمت شقیقه‌یی و منطقه لمسی در عقب شیار «رلاندو» میباشند و مناطق ذوقی و شمی در سطح درونی نیمکره‌های مغز فرض شده‌اند. - *notant*

## فصل نهم

### قوة وهم

#### یا

#### نفس حیوانی

لفظ «وهم» برخلاف آنچه ممکن است در بادی امر بنظر برسد دارای ابهام است و احتیاج بتحقیق و توضیح دارد. البته در آثار متقدمین و در کتب درسی از این کلمه تعریف صریحی شده و از هر محصلی که فلسفه قدیم میخواند سؤال کنند «قوة وهم» چیست بیدرنگ جوابی قریب باین مضمون خواهد گفت:

«وهم یکی از قوای باطنه نفس است که معانی جزئیه را درک میکند مانند تنفر گو سفند از گرگ و تمایل بره به میش . . .» ولی اندکی تحقیق معلوم میدارد که موضوع اینقدر ساده نیست و این لفظ و مشتقات آن (واهمه، وهمیه، توهم . . .) در آثار نویسندگان بمعانی مختلف بکار رفته، گاهی از آن تصور و تخیل و زمانی عقیده و رأی غیر مسلم و احیاناً عجیب و نادرست و گاهی ترسی که ناشی از گمان ناصحیح باشد مراد شده است.

۱- چند مثال:

«ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم - و زهر چه گفته اند و شنیدیم و خوانده ایم»

(دیباچه گلستان سعدی)

«گفتم تصور مرگ از سر بدر کن و وهم مرگ را بر طبیعت مستولی

بقیه حاشیه در صفحه بعد



### قوه وهم

ابن سینا در کتاب «الاشارات والتبیهات» خود عنوان پاره‌ای مطالب را «وهم و تنبیه» گذاشته و از لفظ **وهم** نظر و عقیده‌ای را خواسته که بعضی مردم دارند و بامیتوان فرض کرد که داشته باشند و بعد در اشارتی که فوراً دنبال آن می‌آید به رد و ابطال آن نظر یا توضیح و بیان نظر خود می‌پردازد. چیزی که بیشتر بر اشکال موضوع می‌افزاید این است که «**وهم**» چنانکه عنقریب بیان خواهد شد گاهی نیز معنی **غریزه** و حتی معنی «**نفس**» را که جامع همه قوای مدر که و محر که است می‌دهد.

تا آنجا که ما اطلاع داریم در هیچیک از زبانهای مهم لفظ واحدی که تمام معنی «**وهم**» را برساند وجود ندارد و لفظ **Estimative** برای رساندن همان تعریف کلاسی «**قوه وهم**» که در فوق بیان اشاره گردید آورده شده است. «**گواشن**» در ترجمه کتاب **اشارات و تبیهات** بزبان فرانسوی، کلمه «**وهم**» را در جاهائیکه عنوان قرار گرفته به لفظ

بقیه حاشیه از صفحه قبل

مگر دان...» (باب ششم گلستان).

«یاردیگر از ملک پران شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم» (مثنوی مولوی)  
«چنانکه اگر حیوان را بوهم برگیریم مردم بر گرفته شود... ولیکن اگر مردم را بوهم برگیریم حیوان بر گرفته نشود» (کتاب جامع الحکمتین، تصنیف ناصر خسرو و تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی هانری کربن و دکتر محمد معین استاد دانشگاه تهران، ص ۶۸)

«بسم الله الرحمن الرحيم . امیر و حسام و نظام و هر چه بدین ماند همه خطا بست و القاب و از جمله وهم و تکلف است...» مطلع نامه امام محمد غزالی خطاب بنخواجه فخرالملک بن نظام الملک وزیر سنجر «مجموعه مکاتیب فارسی غزالی» . بقلم عباس اقبال، استاد دانشگاه تهران، در مجله دانشکده ادبیات، شماره ۲ سال اول دیماه ۱۳۳۲، ص ۹

و بسیاری دیگر

A. M. Goichon

Opinion Particulière یعنی «نظر خصوصی» تعبیر نموده و قبل از او هم «کار ادوو» لفظ Opinion را در همین مورد بکار برده است. در زبان فارسی گاهی لفظ «گمان» بمعنی «وهم» استعمال شده ولی روشن است که این کلمه فقط جزو کوچکی از معنی وهم را که وسعت عجیب آن در این فصل بیان خواهد شد میرساند. پیش از ابن سینا ارسطو در فلسفه خود مختصر اشاره ای به «قوة وهم» کرده و «اسحق اسرائیلی»<sup>۳</sup> و فارابی نیز این لفظ را بکار برده ولی هیچیک در باره آن توضیح کافی نداده بودند. از اینرو و بنظر می آید که ابن سینا نخستین حکیمی است که از مرتبه و مقام و تأثیر این قوه نسبتاً بتفصیل بحث کرده است. نخست باید دانست که ابن سینا «وهم» را که «واهمه» و «متوهمه» نیز خوانده شده است در آثار مختلف خود باین بیان تعریف کرده است: «بعد از این قوه متوهمه است که مرتب است در آخر تجویف اوسط دماغ و معانی نامحسوس در یابد ولیکن نامحسوسات جزئی چون معنی عداوت از عده و معنی صداقت از صدیق و معنی تنفر که گوسفندان در یابد از گرگ...»<sup>۴</sup>

۱- Carra de Vaux

۲- چنانکه افضل الدین کاشانی در مدارج الکمال (ص ۱۶-۱۵) گوید:

«و اما قوت آگاهی و یابندگی آنکه مبدأ و مورد احساس و خیال و گمان اوست و محل و مقام او دماغ بود... و در گمان نیز نه حقیقت نماید بلکه حالی نامحسوس نموده شود از حال محسوس چنانکه از شکل دشمن که محسوس شود خوف بنماید که در حین نیاید...» «مضامات افضل الدین محمد مرقی کاشانی» بتصحیح و اهتمام مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، استادان دانشگاه تهران، تهران ۱۳۳۸

۳- بین سالهای ۹۵۰ و ۸۵۰ میزیسته است.

۴- «رساله در روانشناسی» بتصحیح و تفسیح و مقدمه، بقلم آقای

محمود شهابی استاد دانشگاه ص ۱۲-۱۰



قوة وهم

حکیم در شفا میگوید: «دیگر قوه وهمیه است و آن قوه‌ای است که در نهایت تجویف اوسط دماغ میباشد و معانی غیر محسوسه را که در محسوسات جزئیة موجود است درک میکند مانند قوه‌ی بی که در گوسفند موجود است که حکم میکند باید از گرگ فرار کرد و باید به بره خود مهر بانی کند و نزدیکتر بیقین آن است که این قوه هم نمیتواند در صور متخیله تر کیب و تفصیل کند»<sup>۱</sup> در نجات تعریف وهم را تقریباً بهمین عبارت آورده است.<sup>۲</sup> در شفا قدری دورتر اضافه میکند: «اما آن دسته از معانی که محسوس نیستند مانند عداوت و منافرتی که گوسفند از گرگ درک میکند و بالجمله جمیع معانی که طبایع از آن متنفر است یا مانند موافقتی که گوسفند در صاحب خود درک مینماید و آن معانی که او را با همجنس خود انس میدهد و نفس حیوان است که این امور را درک میکند و حس او را بچیزی از این امور دلالت نمینماید پس نتیجه میشود که قوه‌ای که حیوان با آن درک میکند قوه دیگری است که ما آنرا «وهم» نام میگذاریم.<sup>۳</sup> در اشارات بیان حکیم

۱- ترجمه شفا، ص ۳۹ «... وهی قوة مرتبة فی نهاية التجویف الاوسط من الدماغ یدرك المعانی الغير المحسوسة الموجودة فی المحسوسات الجزئیة كالقوة الموجودة فی الشاة الحاکمة بان هذا الذئب مهروب عنه وان هذا الولد هو المعطوف علیه ویشبهه ان یكون هی ایضاً المتصرفة فی المتخیلات ترکیباً و تفصیلاً» شفا، جلد اول ص ۲۹۱

۲- «ثم القوة الوهمیه وهی قوة مرتبة فی نهاية التجویف الاوسط من الدماغ تدرك المعانی الغير المحسوسة الموجودة فی المحسوسات الجزئیة كالقوة الحاکمه بان الذئب مهروب منه وانا الولد معطوف الیه.» النجاة، چاپ مصر ۱۳۳۱ ص ۲۶۶

۳- ترجمه شفا ص ۸۷ «... وهذه امور یدرکها النفس الحیوانیه والحس لا یدلها علی شئی منها فاذن القوة التي یدرك قوة اخرى ولتسم الوهم.» شفا جلد اول ص ۳۳۳

در بارهٔ قوه «وهم» این است :

«... و نیز همانا جانداران چه ناطق باشند و چه نباشند در همان چیزهای جزئی که بحس ظاهر دریافته شده معنی‌های جزئی بیابند که این معنی‌ها را نه با حواس ظاهر توان یافت و نه همچون دایرهٔ آتش گردان از راه حواس با حس مشترك ادراك شوند. مثلا گوسفند در گرگ و بره درمیش معنی در مییابد که نامحسوس و جزئی بود و دریابندهٔ این معنی‌ها در بارهٔ دریافته شده‌های خود چنان حکم میکند که حس در بارهٔ مشاهدات خود . پس بنزد تو قوتی باشد که این کار کار او بود ... (و آنرا) «وهم» نامند.»

از این تعریف‌های کلی که بگذریم متوجه میشویم باینکه حکیم لفظ «وهم» را در نوشته‌های خود مکرر بکار برده و در آنها خاصه در **شفا** که قدیمترین و جامعترین کتاب او است از این قوه در جاهای مختلف یاد کرده و خواننده را بوسعت معنی و اهمیت شگرف آن توجه داده است تا آنجا که باین نتیجه میرسیم که هر چند حکیم «وهم» را در ردیف سایر قوای مدر که حیوانی آورده و یکی از آنها محسوب داشته است ولی در عین حال میدانسته که بر همهٔ آنها تسلط دارد و قوای دیگر در واقع خدمتگزاران و فرمانبرداران آن هستند تا حدیکه برای آن در حیوان همان مقام راقائل میشود که برای عقل در انسان قائل است .

ولی در اینجا حکیم خود متوجه اشکالی شده میبرد : قوهٔ وهم در صورتیکه عقل قرین آن نباشد (چنانکه در انسان گاهی و در حیوان همیشه

۱ - ترجمهٔ اشارات ص . ۶۲ » ... و ایضافان الحيوانات ناطقها و غیر

ناطقها تدرك فی المحسوسات الجزئية معانی الجزئية غیر محسوسة و لا متأدیة

من طریق الحواس ... الخ «اشارات، ص ۱۲۴»



### قوه وهم

چنین است) چگونه معنی صور را که حس ناشدنی اند درك میکنند؟ و در جواب میگوید: «وهم این کار را از راههایی انجام میدهد» و یکی از آن راهها را چنین بیان میکنند: «راه دیگر از اموری است که مانند تجربه باشد یعنی»  
«حیوان را چون لذتی یا المی و سود یا زیانی حسنی رسید که»  
«مقارن با صورت حس بود در مصوره از صورت شئی آنچه را مقارن»  
«آن درك کرده باقی میماند و در قوه ذاکره معنای نسبت بین»  
«این دو امر که درك گشته و حکم بین آن دو مرتسم میشود زیرا»  
«قوه ذاکره لذاته و بطبیعت خویش این معنی را درمی یابد و چون»  
«صورت آن معنی برای تمخیله از خارج آشکار شد صورت در»  
«قوه مصوره حرکت میکند و آنچه را که از معانی نافع یا مضر»  
«مقارن این صورت است با آن نیز حرکت میکند و این امر را»  
«از راه تجربه بدست می آورد و بدین سبب است که سگها از»  
«چوب و سنگ میترسند»  
«گاهی هم برای وهم احکام دیگری از راه تشبیه بدست»  
«میآید بدینطور که شئی دارای صورتی باشد که با معنای وهمی»  
«در محسوسات گاهی مقارن و زمانی جدا باشد که با وجود این»  
«صورت بمعنای آن ملتفت و متوجه میشود و گاهی هم تخلف»  
«از این امر میشود پس وهم است که حاکم در حیوان است و»  
«حیوان در افعال خود بطاعت این قوه محتاج است و بیشتر»  
«احتیاج حیوان به نیروی ذاکره و حس است و احتیاج او به»

---

۱- در صورتیکه درك معنی اصولاً شأن «عقل» است.

### قوة وهم

«نیروی مصوره از جهت نیازمندی او بدگر و تذکر می باشد و»  
«قوة نگر در حیوانات بندرت یافت میشود اما تذکر که حیلله ایست»  
« که انسان برای یادآوری اشیاء فراموش شده بکار میبرد چنانکه»  
« گمان میکنم جز برای انسان یافت نمیشود. دلیل عقیده من»  
« آن است که استدلال باینکه چیزی بود و از ذهن غائب شد»  
« جز برای قوة نطق نمی باشد و اگر هم نیروئی غیر از قوة نطقی»  
« بتواند که این کار را بکند شاید آن قوه وهمی باشد که بناطقه»  
« مزین گشته.»

«حیوانات دیگر را اگر چیزی بیادشان آمد که آمد»  
« و گرنه اشتیاق بتذکر و یاد آوردن فراموش شده ندارند و هرگز»  
« چنین اندیشه در خاطر آنها نمی گذرد و این شوق و طلب اختصاص»  
« بانسان دارد.»

قراعت این سطور از علم النفس شفا میرساند که بنظر ابن سینا ادراک  
حسی (حس مشترك) و تداعی معانی (انتقال بواسطه مجاورت و مشابهت و  
تضاد یا قانون کل مجاورت) و تخیل و حافظه همه باید در کار باشند تا قوة  
وهم عمل خود را انجام دهد یعنی درك معنی نماید. پس او بر همه این قوا  
سلطنت دارد و همه تابع او هستند. این نظرها حکیم در کتاب اشارات و  
تنبیهات نیز تأیید میکند مخصوصاً آنجا که باین عبارت که ما قبلاً هم نقل  
کرده ایم متخیله را تعریف کرده میگوید: «قوت دیگری باشد که وهم را فرمان بردار بود: کار این قوتست  
صورتهائی که از حس گرفته و معنی هائیکه بوهم در یافته شده بهم دیگر آمیخته  
۱- ترجمه شفا ص. ۱۰۶»



قوة وهم

و پراکنده سازد. این قوت را اگر عقل بکاربرد مفکره و اگر وهم استعمال کند متخیله نامند... و گویا این قوت قوتی باشد خدمتگزار وهم و بمیانگیری او فرمانبردار عقل بود.<sup>۱</sup>

جمله «صورتهاىیکه از حس گرفته» نشان میدهد که حواس ظاهره و حس مشترك و قوه خیال که خزانه صور است همگی برای عملیات متخیله مقدمه اند و خود متخیله چنانکه حکیم صریحاً بیان کرده خدمتگزار واهمه است. پس همه آن قوا خدمتگزار فرمانبردار واهمه میباشند. این معنی در شفا حتی بتعبیری صریحتر بیان گردیده است، آنجا که میگوید: «نزدیکتر بحقیقت آن است که قوه وهمیه همان قوه متذکره و متخیله و متفکره باشد و این قوه حاکم هم باشد یعنی بذاته حاکم باشد و بحركات و افعالی که دارد متخیله و متذکره باشد و چون در معنی و صورت عمل کرد متخیله نام گیرد و چون عمل آن منتهی بصورت و معنی شد متذکره نامیده شود. اما حافظه قوه ای است که خزانه قوه وهمیه است و نزدیکتر بیقین آن است که تذکر و بیاد آمدن بقصد از خصایص انسان باشد و خزانه صورت قوه مصوره و خیال خزانه معنی حافظه است و ممتنع هم نیست که قوه واهمه بذاتها حاکنه متخیله و بحركات خود متخیله ذاکره باشد.»<sup>۲</sup>

۱ - «... و تسمى عند استعمال العقل مفكرة و عند استعمال الوهم

متخیلة... و كانها قوة مال الوهم و بتوسط الوهم للعقل» اشارات، ص ۱۲۵

۲ - ترجمه شفا، ص ۹۰-۸۹ «و يشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها

المفكرة و المتخیلة و المتذكرة و هي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة و

بحركاتها و افعالها متخیلة و متذكرة فتكون متخیلة بما تعمل في الصور و

المعاني و متذكرة بما ينتهي اليه عملها و اما الحافظة فهي قوة خزانةها و يشبه

ان يكون التذكرة الواقع بالصدق معنی للانسان و حده و ان خزانه الصور هي المصورة

و الخيال و ان خزانه المعنی هي الحافظة و لا يمتنع ان يكون الوهمية بذاتها حاكمة

متخیلة و بحركاتها متخیلة ذاكرة.» شفا، ص ۳۳۴

## فصل دهم

### قوه وهم یا نفس حیوانی

۲

قوه وهم و قوه محرکه. اکنون که سلطنت وهم بر قوای مدرکه روشن گردید گوئیم ابن سینا باینهم قناعت نکرده دامنۀ این حکمروائی را بقوای محرکه نفس حیوانی میکشاند. چنانکه قبلاً اشاره شد این قوا بتعبیر پیشینیان بر دو گونه اند: یکی شوقیه و دیگری فاعله. قوه شوقیه که آنرا باعته و نزوعیه هم خوانده اند همان است که امروز ما به لفظ «تمایلات» تعبیر میکنیم و برای آن ابن سینا و دیگر متقدمین دو شعبه ذکر میکردند شهوت و غضب که بترتیب جلب ملایم و دفع منافر میکند. و اما راجع بعواطف گوناگون، آنها از همین قوه شوقیه ناشی هستند. چنانکه ما هم معتقدیم که از تمایلات ریشه میگیرند - چه اگر در آنها مایه الم باشد از عوارض قوه غضبیه بشمار میروند (مانند خوف و غم و اندوه . . .) و چنانچه مایه لذت داشته باشند از عوارض قوه شهویه خوانده میشوند (مانند حرص و نهم و شبق . . . و جز آن)

و اما قوه فاعله را که شامل تصمیم و قصد است و اعصاب و عضلات را آماده تحریک مینماید ابن سینا تابع قوه شوقیه می شمارد و سرانجام همه این قوا را فرمانبرداران قوه وهم میدانند و میگوید « . . . و همه این قوا



### قوة وهم یا نفس حیوانی

تابع قوة وهم میباشدند. بیان مطلب آنکه هیچگاه شوق وجود نمی یابد مگر پس از توهم چیزی که بآن اشتیاق است ولی ممکن است وهم باشد و شوق نباشد لیکن گاهی اتفاق می افتد که از برای آلام بدنی که طبیعت برای دفع آنها حرکت کرده این حرکت سبب گردد که توهم برانگیخته شود پس این قوا بر توهم سبقت میگیرند چنانکه توهم بیشتر قوا را باهر متوهم سوق میدهد پس **سلطنت وهم در میان قوای مدر که حیوانات** برای برانگیختن شهوت و غضب است که خود این دو قوه را در میان قوای حیوانی سلطنت و حکمروائی است و قوای قصد و تصمیم از این دو قوه فرمانبری میکنند سپس نیروهای محرکه در عضلات امر قوای قصد و تصمیم را انجام میدهند.

**وهم و غریزه** - باقی میماند مناسبات قوه وهم و غریزه. مثالهایی که معمولاً پس از تعریف قوه وهم آورده میشود (تنفیر و ترس گوسفند از گرگ و تمایل بره و میش و نظائر آن) آشنایان بروان شناسی جدید را فوراً بیاد غریزه و حرکات غریزی می اندازد و این اندیشه آنها را دست میدهد که **وهم** همان است که امر و غریزه خوانده میشود. ولی اندکی تأمل و تحقیق در علم النفس قدیم این اندیشه را دور میکند و بیشتر بوسعت معنی این کلمه توجه میدهد. حقیقت امر این است که دایره شمول و دامنه سلطنت این قوه تا آنجاست که حرکات غریزی را هم در بر میگیرد و بزیر فرمان میکشد بعبارت دیگر حرکات غریزی هم خدمتگزار قوه وهم هستند و بدون قبول این اصل بیان پاردای از کارهای آن قوه غیر میسر خواهد بود. چنانکه

۱- ترجمه شفا ص. ۱۱۷ - «... وهی کلها یتبع ایضا القوی الوهمیة و ذلك انه لا یكون شوق البتة الا بعد توهم المشتاق الیه... الخ» شفا، جلد اول ص ۳۴۳

## قوة وهم یا نفس حیوانی

در بالا اشاره شد ابن سینا در جواب این اشکال یا سؤال که « چگونه وهم بی دخالت و یاری عقل بدریافت معانی صور محسوسه نائل میشود در صورتیکه آن معانی نامحسوس میباشند »، میگوید: « **وهم** این کار را از راهائی انجام میدهد » و یکی از راه ها را استفاده **وهم** از غریزه ذکر کرده چنین توضیح میدهد: « الهامات فایضه الهی که بر همه حیوانات بخشوده شده موجب این امر است. مثل حال طفل که تا از مادر زائیده شد به پستان می آویزد و مانند حال کودک که چون بر خاست و خواست که بزمین افتد سبقت جسته بدست آویزی چنگک میزند و اینکار جز از غریزه **بی** که الهام الهی در طفل قرار داده نیست و چون بخواهند خاکی بچشم اوزند پیش از آنکه بفهمد نتیجه این عمل چه خواهد بود کودک چشم خود را برهم مینهد و گویا اینکار هم از غریزه است و خود او را در آن اختیاری نیست. همچنین حیوانات را الهاماتی غریزی است که سبب آن مناسباتی است که میان جانها و مبادی آن ارواح پیوسته موجود است که قابل گسیختن نیست و این مناسبات غیر از مناسباتی است که مانند بکار بستن عقل و خواطر صواب گاهی روی میدهد و زمانی رخ نمیدهد. با این الهامات **وهم** بر معانی مخلوط بمحسوسات در اموریکه سود و زیان دارد آگاه میشود، در نتیجه از گرگ هر کوسفندی میترسد هر چند در عمر خود آنرا ندیده باشد و همچنین بسیاری از حیوانات از شیر میترسند و مرغان ناتوان بی آنکه تجربه کرده باشند از مرغان شکار میگریزند. پس یکی از راههای وقوف **وهم**

۱- این حرکت چشم در روان شناسی جدید در زمره حرکات انعکاسی

بشمار میآید.



## قوة وهم یا نفس حیوانی

بر معانی جزئی غریزه بود.

**وهم و عقل** - این تحقیقات معلوم داشت که **وهم** مشرف بر همه قوای نفس حیوانی اعم از مدر که ومحر که است و همه آنرا خدمتگزارند و از همین جهت است که ابن سینا برای آن اهمیت خاص قائل شده و آنرا حاکم بر تمام رفتار حیوان ذکر کرده معتقد است که این قوه در حیوان بمنزله «عقل» است در انسان و حتی در انسان هم ویژه در مردم بدوی یا آنانکه قوه عقلیه خود را بکار نمی اندازند احکام صادره **وهمی** هستند نه **عقلی**. بهتر است در این مورد نیز بیان خود حکیم را نقل کنیم:

«... **وهم** بزرگترین قوه حاکم در حیوان است و بطور انبعاث تخیلی بی آنکه این امر محقق باشد حکم میکند مثل اینکه گاهی برای انسان اتفاق میافتد که از غسل چون شبیه بزهر دان است بدش می آید و **وهم** او حکم میکند که شهید هم در حکم زهر است و نفس او این عقیده را پیروی میکند هر چند که عقل این عقیده را نکذیب میکند. حیوانات و آن دسته از بشر که مانند آنها هستند در کارهای خود این قبیل احکام **وهمی** را که برهانی بر آن اقامه نگشته بلکه فقط بنوعی از انبعاث حاصل شده پیروی میکنند هر چند که برای انسان اتفاق میافتد که تمام قوای حسی انسان برای مجاورت با نفس ناطقه او قوا و حواس نطقی شوند. برخلاف بهائم که از این نعمت محرومند و بدین سبب است که انسان از آوازه های مولف و رنگهای ممتاز و بویها و طعوم مر کب آنچه را بهره مند میگردد و امیدها

۱ - ترجمه شفا ص ۱۰۶-۱۰۵ « فنقول ان ذلك لنوهم من وجوه من ذلك الالهامات الفايضة على الكل من الرحمة الالهية مثل حال الطفل... الخ » شفا، جلد اول ص ۳۳۹

### قوة وهم یا نفس حیوانی

وخواهشها که دارد حیوانات را با او شریکت نمیشد چه قوه نطقی او بر قوه وهم او تابیده است. <sup>۱</sup>

**وهم و نفس** . . . توجه ابن سینا بوسعت و گوناگونی عمل وهم او را بر آن داشته است که هم در کتاب **شفا**، در آخر مبحث علم النفس، وهم در **اشارات** که آخرین کتاب مهم اوست قوت **وهم** را بر همه دماغ مستولی بداند یعنی همه مغز را آلت این قوت و تجویف اوسط را جای ویژه آن محسوب دارد. <sup>۲</sup>

این تحقیقات ما را باین مرحله میرساند و بما این اجازه رامیدهد که بگوئیم «**وهم**» بمعنی اعم در واقع همان «نفس» است و هر جا که لفظ اخیر را بکار میبریم استعمال کلمه وهم را بلا مانع و جائز بدانیم، البته بشرط آنکه مراد ما «نفس حیوانی» باشد زیرا چنانکه میدانیم «نفس انسانی (نفس ناطقه) عقل را هم اضافه دارد که درست در مقابل «وهم» قرار میگیرد. از قضا در یک جا از علم النفس شفا بنظر ما رسید که **ابن سینا** خود چنین کرده یعنی «نفس حیوانی» را بجای کلمه «وهم» بکار برده است و آن هنگامی است که ضمن بیان فرق میان حس مشترك و وهم این نتیجه را میگیرد «... و نفس حیوان است که این امور (معانی جزئی) را درک میکند و حس او را بچیزی از این امور دلالت نمینماید. پس نتیجه میشود که قوه که حیوان بآن ادراک میکند قوه دیگری است که ما آنرا **وهم** نام

۱- ترجمه شفا ص ۱۰۴ - «... ان الوهم هو الناحم الا کبر فی الحیوان و یحکم علی سبیل انبعاث تخیلی من غیر ان یکون ذلك محققا... الخ» شفا، ج ۱ ص ۳۳۹  
۲- «... و الوهم مستول علی الدماغ کله و سلطانہ فی الوسط...» شفا، جلد اول ص ۲۶۷ - «... و الثالثه الوهم و آلتها الدماغ کله و لیکن الاخص بها هو التجویف الاوسط...» اشارات، ص ۱۲۵



قوة وهم یا نفس حیوانی

میگذاریم.<sup>۱</sup> ولی این عبارت نظیرش در نوشته‌های حکیم شاید کمتر بیافت شود و در هر حال میتوان گفت که عنوان مسامحه دارد و یا استعمال لفظ اعمی است که مراد از آن معنی اخص بوده است، زیرا قبول این نظر که «وهم» و «نفس» یک چیز است با مشرب حکیم و سیستم فلسفی او مطابق در نمیآید، چه او برای نفس صفات و خصوصاتی قائل است که نمیتوان آنها را برای «وهم» - که با همه وسعت معنی و توانائی که دارد باز قوه‌یی از قوای نفس بشمار رفته است - قائل گردید. ازینرو حکیم آنها را تقریباً همیشه بدو معنی و با دو عنوان متفاوت آورده است و تعبیر خالی از مسامحه و دقیق و طبیعی او بهنگام استعمال این دو لفظ نظیر این جمله است که در چند صفحه پیش نقل کرده ایم :

«... وهم او حکم میکند که شهد هم در حکم زهر است و نفس او این عقیده را پیروی میکند هر چند که عقل این عقیده را تکذیب میکند.»<sup>۲</sup> در اینجا **وهم و نفس** (حیوانی) و **عقل** (نفس ناطقه) در برابر هم آورده شده است. اما برای روان‌شناسی جدید که امتیاز نفس و قوا و کیفیات نفسانیرا از یکدیگر مورد تردید قرار داده است مانعی نخواهد بود که «وهم»<sup>۳</sup> و «نفس حیوانی» را دارای معنی واحد بدانند، زیرا ما از طرفی متوجهیم باینکه نفس حیوانی<sup>۴</sup> به بیان حکیم مر کب از قوای مدر که و محر که است و وجود و

۱- «... و هذه امور یدر کها النفس الحيوانية والحس لا یدلها علی شئی منها فاذا القوة التي بها یدرک قوة اخرى ولنسم الوهم». شفا، ص ۳۳۳

۲- «... وهذا مثل ما یدرک الانسان من استقدار العسل لمشا بهة المراره فان الوهم یدرک بانه فی حکم ذلك و يتبع النفس ذلك الوهم و ان كان العقل یدرک به». شفا، ص ۳۳۹

۳- بمعنی وسیعیکه در علم النفس ابن سینا بیان شده است.

قوة وهم یا نفس حیوانی

عمل آن جز بوسیله این قوا میسر نیست و از طرف دیگر آگاهیم که همه  
این قوا بیانی که مذکور افتاد فرمانبردار «وهم» میباشند.

پس **وهم و نفس حیوانی** نمیتواند باشد مگر يك چیز و چنانچه

فرقی میان آنها بیابند و ذکر کنند آن فرق البته اعتباری خواهد بود.



## فصل یازدهم

### تداعی معانی

#### و جای آن در علم النفس ابن سینا

ابن سینا مانند سایر حکمای پیشین در علم النفس خود عنوان خاصی برای «تداعی معانی» قائل نشده و از آن مستقلاً بحث نکرده است، ولی بخوبی متوجه این استعداد نفس بوده و در جاهای مختلف از آن یاد کرده است. از آن جمله در ضمن بیان قوه وهم و قوه متخیله بوجوه مختلف آن، یعنی «اتصال» (مجاورت) و «مشابَهت» و «تضاد» اشاره کرده و در توجیه و بیان انتقال ذهن مطالبی گفته و دلائلی آورده که پاره‌ای از آنها همان است که امروز هم ضمن بیان «تداعی معانی» گفته میشود. چنانکه در ضمن توضیح راه‌های وقوف وهم بر معانی جزئی میگوید:

«راه دیگر از اموری است که مانند تجربه باشد یعنی حیوان را چون لذتی یا المی و سود و زیان حسی رسید که مقارن با صورت حس بود در مصوره او صورت شئی و آنچه را مقارن آن درک کرده باقی میماند و در قوه ذاکره معنای نسبت بین ایندو که درک گشته و حکم بین آن دو مرتسم میشود زیرا قوه ذاکره لذاته و بطبیعت خویش این معنی را درمی یابد. و چون صورت آن معنی برای متخیله از خارج آشکار شد صورت در قوه مصوره حرکت میکند و آنچه را که از معانی نافع یا مضر مقارن این صورت است با آن

## تداعی معانی

نیز حرکت میکنند و این امر را از راه تجربه بدست می آورند و بدین سبب است که سگها از چوب و سنگ میترسند. گاهی هم برای **وهم** احکام دیگری از راه تشبیه بدست می آید بدینطور که شئی دارای صورتی باشد که بامعنای وهمی در محسوسات گاهی مقارن و زمانی جدا باشد که باوجود این صورت بمعنای آن ملتفت و متوجه میشود...<sup>۱</sup> همین معنی را حکیم در **دانشنامه علائی** باین عبارت آورده :

«... چون بحس آن صورت دید آن معنیش یاد آمد و اندریافت هم چنان چون آن صورت اندر خیال بیند آن معنیش یاد آید...»<sup>۲</sup>

و نیز در **اشارات** میگوید: «جبلت و سرشت قوت متخیله آنست که چیزها را حکایت کند از هیئتهای اندریافته یا هیئت مزاج وزود انتقال کند از چیزی بمانند آن یا بصد وی...»<sup>۳</sup>

حکیم این انتقال را چندین بیان میکنند :

اما چرا قوه متخیله از چیزی بصد آن بی آنکه بمثلش توجه کند یا اینکه بمثل آن بی آنکه بصدش التفات داشته باشد انتقال می یابد؟ این کار

---

۱- ترجمه شفا ص ۱۰۶ «و قسم آخر یكون لشي كالنجر به وذلك ان الحيوان اذا اصابه الالم او ولدته او وصل اليه نافع حسي او ضار حسي مقارنا للصورة حسية فارسم في المصورة صورة الشئ وصورة ما يقارنه .... و قد يقع للوهم احكام اخرى بسبيل التشبيه بان يكون للشئ صورة يقارن معني وهما في بعض المحسوسات وليس يقارن دائما ذلك وفي جميعها فيلتفت مع وجود تلك الصورة الى معناها...» شفا جلد اول ، ص ۳۴۰

۲- طبیعیات دانشنامه علائی با مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمد مشکوة، استاد دانشگاه ص ۹۸

۳- ترجمه اشارات ، ص ۱۹۲ ، «ان القوة المتخیلة جبلت محاکية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشئ الى شبهه او الى ضده...» اشارات ، ص ۲۱۵



## تداعی معانی

معلول اسباب و جهات جزئی است که بیرون از شمار می‌باشد و باید که سبب این کار آن باشد که چون نفس خواست میان معنی و صورت را مراعات کند از معنی بصورتیکه برای قرب عهد مشاهده آن نزدیکتر است یا برای الفتی که صورت و معنی در حس و وهم با ید دیگر دارند منتقل می‌شود و همچنین از صورت بمعنی منتقل می‌گردد.<sup>۱</sup> البته مراد از الفت صورت و معنی همان است که ما امروز «مجاورت» می‌گوئیم و مراد از «قرب عهد مشاهده» نیز یکی از قوانین فرعی قانون کل مجاورت است که ما به لفظ «قرب تحصیل» تعبیر کرده ایم.<sup>۲</sup>

نظیر شواهد فوق که توجدها بن سینا را بوجود استعداد انتقال ذهن از چیزی (معنی یا حالتی) بچیزی دیگر می‌رساند در آثار حکیم بازمیتوان یافت، و ازینرو موجب شگفتی است که او این عمل ذهن را شایسته ندیده که ناشی از قوه مستقلی باشد و آن قوه در ردیف سایر قوای مدر که بشمار آید. این بی‌عنایتی بن سینا و دیگر حکمای متقدم نسبت به تداعی معانی ما را بی‌اختیار بیاد ستوارت میل<sup>۳</sup> و سایر حکمای «تداعی مذهب»<sup>۴</sup> می‌اندازد که بسوی دیگر افراط رفته و این استعداد ذهن را مبنا و پایه همه عملیات نفس قرار داده و اصالت و اهمیت را ویژه آن دانسته معتقدند باینکه تمام

---

۱ - ترجمه شفا ص: ۹۶ «... واما اختصاص انتقالها من الشئ الی ضده دون نده و نده دون ضده فیکون لذلك اسباب جزئیة لا تخصی و بالجمله... الخ» شفا، جلد اول ص ۳۳۶

۲ - رجوع شود به «روان شناسی» بقلم نگارنده، فصل تداعی معانی ص ۱۵۶ تا ۱۷۵

۳ - Stuart Mill حکیم انگلیسی سده نوزدهم.

۴ - Associationnistes

### تداعی معانی

کارهای ذهن حتی آنها که منتسب به عقل هستند مانند درك معانی مجرد و کلی و صدور احکام عقلی بواسطه تداعی معانی وقوع یافته و باهمین يك استعداد قابل توجیه و بیان میباشند. باری این حکما مبالغه را در این باب تا آنجا رسانیده اند که برای تداعی معانی درعالم نفسانیات همان اثر و اهمیت را قائل شده اند که قوه جان به در عالم افلاک دارد.

این نظر مبالغه آمیز البته سست و مردود است ولی غفلت از این استعداد شگفت انگیز که در خالتش در بسیاری از کارهای نفس از ادراک حسی و حافظه گرفته تا حکم و استدلال و جز آن انکار ناپذیر است نیز روا خواهد بود، خاصه از طرف حکمائی که برای نفس قائل به قوائی بوده و هر دسته از کارهای آنرا ناشی از یکی از آنها میدانسته اند و برای ایشان مانعی نبوده است که قوه دیگری بر قوای نفس بیفزایند زیرا تداعی معانی اهمیتش در واقع بیش از آنست که عمل آنرا یکی از کارهای فرعی خیال یا متخیله و وهم و جز آن محسوب دارند و همین يك نکته که این استعداد اثرش در ضمن وظایف سایر قوا مشهود میباشد خود کافی است برای اینکه اجازه دهد آنرا از آن قوا منتزع کنند و بعنوان قوه بی مستقل در ردیف آنها در آورند.

اینکه حکیم بزرگوار و جامعی چون ابن سینا از این اقدام خودداری کرده شاید برای این بوده که نخواسته است تعادل حواس ظاهره و قوای باطنه را که از زمان باستان بقرینه یکدیگر هر کدام مشتمل بر پنج حس و قوه ذکر شده و طی قرون متمادی دست نخورده بیادگار باقی مانده بوده است بر هم زند. شاید هم در نظر داشته است این معنی را ضمن سایر نظرهای ابتکاری خود چنانکه وعده کرده بود در **الحکمة المشرقیة** بیاورد یا اینکه آورده باشد و مانند دیگر قسمتهای آن کتاب مستطاب بما نرسیده باشد.



## فصل دوازدهم

### قوه محرکه

چنانکه سابقاً اشاره شد قوای اختصاصی نفس حیوانی یکی قوه مدرکه است که شرح آن گذشت و دیگر **قوه محرکه**. بیان این قوت را ابن سینا حتی در کتاب **شفا** نسبتاً باجمال بر گزار کرده است. این قوه خود دو قسم است :

« یا محرکه است بنحویکه باعث حرکت شود یا محرک است بقسمیکه فاعل حرکت باشد. قوه محرکه که باعث حرکت است قوه نزوعیه شوقیه است و آن قوه‌ای است که تا در قوه تخیل صورت مطلوب یا صورتی را که باید از آن گریخت مرسم میشود آنوقت قوه محرکه دیگری را برمی انگیزد و از برای این قوه دو شعبه است یک شعبه آنرا **قوه شهوانی** مینامیم و آن قوه‌ای است که تحریکی انبعاث میکند که اشیاء متخیله را خواه ضروری باشد یا نافع برای طلب لذت بخود نزدیک میکند و شعبه دیگر **قوه غضبیه** است و آن نیروئی است که انبعاث تحریکی میکند که شیئی متخیل را خواه مفید باشد یا مفسد برای طلب غلبه از خود دور میکند. اما قوه محرکه که فاعل حرکت است قوه‌ای است که در اعصاب و عضلات برانگیخته شده و این قوه میتواند عضلات را بکشد و اوتار و رباطات متصل باعضاء را بسوی جهت مبدأ بکشد و رها کند و یا اینکه از طول آنها را بکشد اوتار و رباطات

قوة محر که

را بخلاف جهت مبدأ بگرداند.»<sup>۱</sup>

دربارهٔ قوهٔ شوقیه<sup>۲</sup> در يك جای دیگر علم النفس شفا مختصر توضیحی دیده میشود و آن هنگامی است که حکیم از شوق و مرانب آن و از فرق این کیفیت نفسانی باخیال بحث کرده میگوید: ادراك مردم از اشیا ئیکه بموضوع حس و خیال هستند یکی است ولی شوق و رغبت آنان نسبت بموضوعیکه بحس آمده یا خیال شده است فرق دارد.<sup>۳</sup>

پس از آن برای قوهٔ شوقیه دو شعبه ذکر میکند:

یکی غضبیه که برای دفع منافراست و ترس و غم و اندوه از عوارض آن بشمار میروند و دیگر شهوانیه که برای جلب علایم است و حرص و نهم و شهوت و شبق ناشی از آن میباشد.<sup>۴</sup>

در جای دیگر که بحث از قوای اختصاصی انسان است باز حکیم

---

۱- ترجمه شفا، ص ۳۶-۳۷ «... والمحرکه علی قسمین اما محرکه بانها باعثة علی الحرکه و اما محرکه بانهافاعلة والمحرکه علی انها باعثة هی القوة النزوعية الشوقية وهی قوه التی... الخ» شفا ج ۱ ص ۲۸۹-همچنین رجوع شود به ص ۳۴۳-۳۴۵: فصل الرابع، فی احوال القوة المحرکه.  
۲- که باعته و نزوعیه نیز خوانده میشود.

۳- «فان الناس يتفقون فی ادراك ما يحسون و يتخیلون من حيث يحسون و يتخیلون لكن يختلفون فيما يشتاقون اليه مما يحسون و يتخیلون...» - شفا، ج ۱ ص ۳۴۳

۴- «فهذه القوة الشوقية من شعبها القوة الغضبية والقوة الشهوانية فالتی تنبعث مشتاقه الى اللذی و المتخیل نافعا لیجلیه هی الشهوانية و التی نبعث مشتاقه الى العلبه و الى المتخیل منافيا لیدفعه فهی الغضبية... و الخوف و الغم و الحزن عن عوارض القوة الغضبية بمشاركه من القوى الدراکه... و الحرص و النهم و الشهوة و الشبق و ما اشبه ذلك فهی للقوة البهيمية الشهوانية...» - شفا، ج ۱ ص ۳۴۳



## قوة محر که

مختصر اشاره بیماری از حالات انفعالی کرده مینویسد: «... از خواص انسان یکی این است که چون اشیاء نادره را ادراک کرد انفعالی حاصل میکنند که تعجب خواننده میشود و خنده بدنبال دارد و چنانچه اشیاء موزیه را دریافت ویرا انفعالی دست میدهد که نامش ضجر است و در پی خود گریه میآورد.»<sup>۱</sup>

اندکی پائینتر پس از اشاره به محبتی که هر حیوانی طبعاً نسبت به زاده خود دارد اشاره بی هم بدو حالت انفعالی دیگر که یکی خجالت و دیگری ترس است میکنند<sup>۲</sup> و این مقوله را تقریباً پایان میدهد.

اماراجع بجزو دیگر قوه محر که، یعنی آنکه «فاعل حرکت» است ابن سینا - تاجائیکه ما اطلاع داریم - بهمان چند جمله مذکور در آغاز این فصل قناعت کرده است.<sup>۳</sup>



در روان شناسی جدید مطلب باین اجمال بر گزار نمیشود. اولاً

---

۱- «... ومن خواص الانسان انه يتبع ادراكاته للاشياء النادرة انفعال يسمى التعجب ويتبعه الضحك ويتبع ادراكه للاشياء الموزية انفعال يسمى الضجر ويتبعه البكاء...» شفا ج ۱ ص ۳۴۶

۲- «... والانسان قد يتبع شعوره بشعور غيره انه فعل شياً من الاشياء التي قد اجمع على انه لا ينبغي ان يفعلها انفعال نفساني يسمى التخجل وهذا ايضاً من خواص الناس وقد يعرض انفعال نفساني بسبب ظنه ان امرافى المستقبل يكون مما يضره وذلك يسمى الخوف.» - شفا ج ۱ ص ۳۴۷

۳- آنجا که مینویسد «... واما القوة المحركة على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات فيجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء الى نحو جهة المبدء و ترخيها او يمدّها طولاً فيصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدء» شفا، ج ۱ ص ۲۹۰-۲۸۹

### قوه محرکه

حالات منتسب بقوه شوقیه از قوه محرکه تفکیک گردیده و اقسام گوناگون آن بلفظ عام «**انفعالات**» خوانده شده‌اند و امروز یکی از مباحث مهم روان‌شناسی بشمار می‌روند. اقسام انفعالات عبارتند از **لذات و آلام جسمانی** و روحانی و **عواطف**، مانند شادی و غم، مهر و کین، رغبت و نفرت، امید و یأس، ترس و بی‌باکی و خشم. و **تمایلات** که منشأ عواطف و لذات و آلامند و بر سه گونه‌اند: **شخصی**، مانند خودپرستی و شهرت دوستی و حس تملک و جز آن؛ و **اجتماعی**، مانند عشق خانوادگی و میهن پرستی و نوع پروری؛ و **عالی**، مانند حقیقت جوئی یا عشق درک حقایق و حس اخلاقی و حس زیبایی و حس دینی.

شهوآت نیز در زمره انفعالات بشمار می‌روند، زیرا آنها در واقع عبارت از تمایلاتی هستند که شدت فوق العاده حاصل کرده و سایر تمایلات را تحت الشعاع خود قرار داده‌اند.

ثانیاً حرکات و افعال منسوب به قوه محرکه، که «فاعل حرکت» است و از نیرو فاعله خوانده میشود نیز اقسامی دارد که گذشته از حرکات ساده و بسیط **انعکاسی** عبارتند از حرکات آمیخته ولی خود بخودی **غریزی** و حرکات **عادی** و حرکات یا افعال **ارادی** که از روی قصد از شخص سر میزنند.

چنانکه میدانیم در باره هر یک از این اقسام **انفعالات** و افعال در روان‌شناسی جدید تحقیقات دقیق و مفصل صورت گرفته و راجع بآنها

---

۱- ابن سینا در بیان قوه شوقیه نظرش بیشتر باین دسته از کیفیات نفسانی بوده است.



رسالات و کتب متعدد بزبانهای اروپائی نگارش یافته است .

ما در اینجا باید بهمین مختصر تذکار قناعت کنیم و علاقمندان

باین مواضع را به مأخذ مر بوط حواله دهیم .

۱- در همه کتابهای روان شناسی عمومی فصلی چند به بحث از اشغالات و افعال اختصاص یافته است. از آن جمله رجوع شود به « اصول روان شناسی » سپنسر و ویلیام جیمس و کتب روان شناسی روستان و گیوم و کوویله و هافدینگس و دوولشور و مالاپروئیچز و دوما و بسیاری دیگر. همچنین به « روان شناسی » بقلم نگارنده چاپ سوم فصول بیستم تا بیست و نهم (ص. ۴۶۳-۳۱۶) از کتب اختصاصی راجع به « اشغالات » و « افعال » نیز اسم چند کتاب بطور نمونه ذکر میشود :

### ۱- راجع به اشغالات

- « روان شناسی عواطف » بقلم ریو
- « بحث در شهوات » ، بقلم ریو
- « کیفیات انفعالی و قوانین ظهور آنها » بقلم پولهان
- « تغییرات اجتماعی عواطف » بقلم پولهان .
- « عواطف » بقلم لانگ
- « نظریه راجع بعواطف » بقلم ویلیام جیمس
- « تعبیر اجباری عواطف » ، بقلم موس
- « روان شناسی از لحاظ زیست شناسی » ، بقلم وونت
- « روان شناسی تجربی » بقلم پیرن

### ۲- راجع به افعال

- « خاطره های حشره شناسی » ، بقلم هانری فابر .
- « عالم از نظر اراده و ادراک » ، بقلم شوینهاور .
- « تکامل خلاق » ، بقلم برگسن
- « کتاب حیوانات » ، بقلم کندیک
- « عادت » ، بقلم راوهسن
- « تکامل تدریجی حافظه » ، بقلم هانری پیرن
- « تأثیر عادت در قوه تفکر » ، بقلم من دو بیران

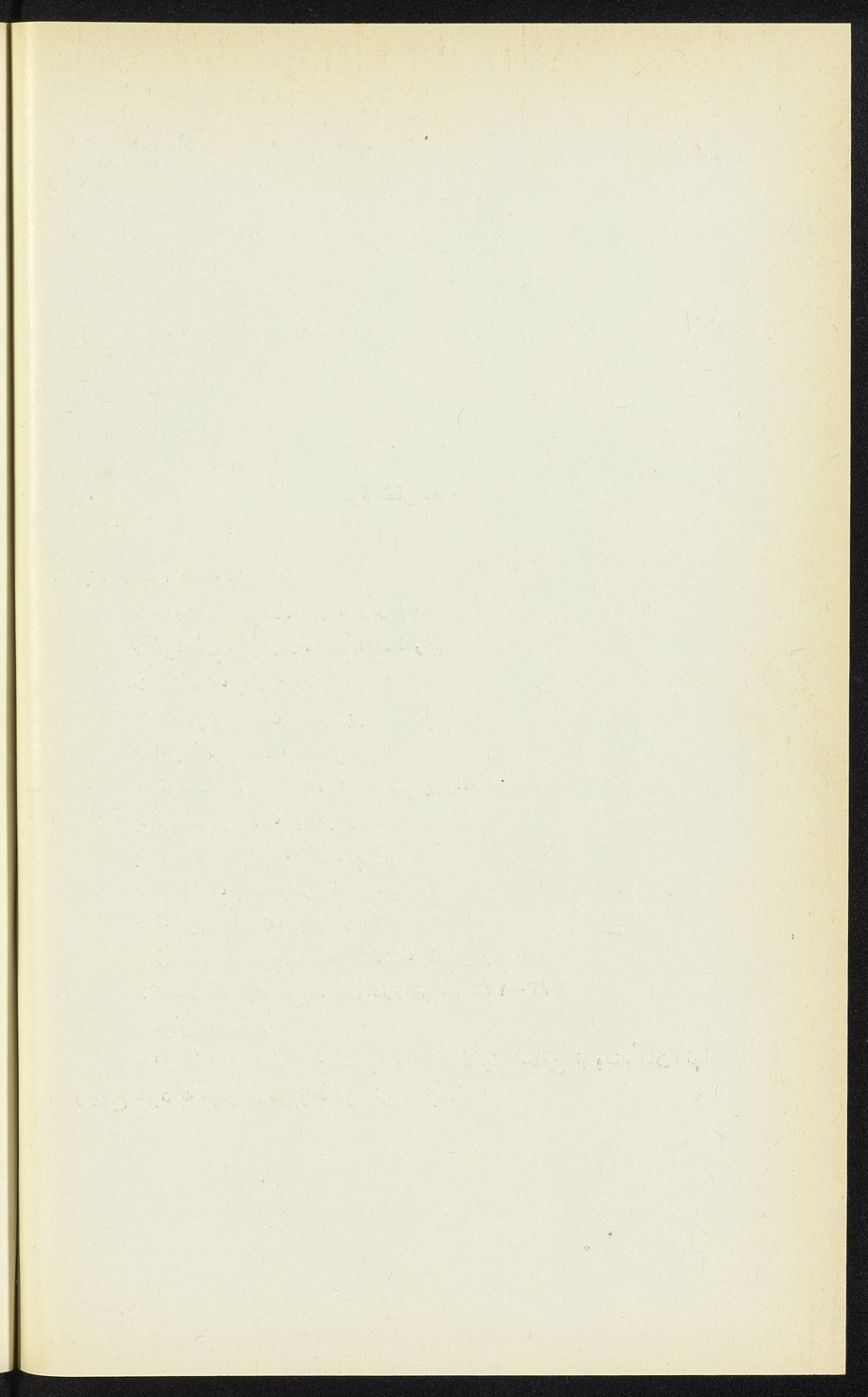
قوه محرکه

بقیه حاشیه از صفحه قبل

- « عادت و غریزه »، بقلم ا. لوموان
  - « عواطف و اراده »، بقلم الکساندرین
  - « اراده »، بقلم پولهان
  - « منطق و اراده »، بقلم لابی
  - « امراض اراده »، بقلم ریو
  - « خود کاری روانی »، بقلم دکتر پیرزانه
  - « تربیت اراده »، بقلم پایو
  - « تربیت اخلاقی »، بقلم دورکیم
  - « تربیت »، بقلم سنسر (فصل چهارم)
  - « قوانین تقلید »، بقلم تارد
  - « زندگی پیشعورانه و حرکات »، بقلم ریو
  - « تقسیم کار اجتماعی »، بقلم دورکیم ص ۱۷۶-۱۷۳
- و بسیاری دیگر.

برای عناوین اصلی این کتابها و املائی لاتینی اسامی نویسندگان آنها رجوع شود. به فهرس مربوط در آخر کتاب.





قسمت سوم  
عقل و مبادی اولیه



## فصل سیزدهم

### عقل و مذهب عقلی

بیان قوای نفس حیوانی در قسمت دوم این کتاب بیابان رسید ولی چنانکه میدانیم نفس انسانی علاوه بر آنها دارای قوه خاصی است که به «عقل» تعبیر میشود.

حکما از دیرزمان توجه داشته‌اند باینکه اعمال ذهن تابع اصول و مبادی است که هادی و رهنمون آن هستند و مشی منطقی آنرا تأمین میکنند و بگفته لایبنیز برای عمل ذهن همان اندازه لازم هستند که عضلات و اوتار برای حرکت بدن و راه رفتن ضرورت دارند و همچنانکه بوقت راه رفتن کسی التفات به عضلات و اوتار بدن ندارد هنگام تفکر و تعقل نیز نسبت باین اصول و مبادی توجه نمیکند. این مبادی را منطقیون و حکما ثابت و تغییرناپذیر پنداشته و از آنها به «عقل» تعبیر کرده و یا مجموع آنها را عقل نامیده‌اند.

ولی روان‌شناسی جدید برای آنها قائل بثبات و عدم تغییر نیست بلکه بیانی که خواهد آمد عقل را عبارت از فعالیت دائم ذهن میداند که ساختن

---

۱- این مبادی که مبادی اولیه و مبادی عقلیه و مبادی هادی معرفت خوانده شده‌اند بردو گونه‌اند: تصویری و تصدیقی. عمده‌ترین مبادی تصویری عبارتند از معانی وحدت و هویت و زمان و مکان و علت و جوهر و مطلق و مهم‌ترین مبادی تصدیقی عبارتند از مبداء هویت و مبداء سبب کافی که مبادی اصلیه‌اند و سایر مبادی از آنها متفرع میشوند. برای توضیح بیشتر رجوع شود به کتاب روان‌شناسی، بقلم نگارنده، ص ۲۷۳-۲۶۹

و پیرداختن آن مبادی را خود بر عهده دارد.  
 درباره عقل و مبادی عقلی و اصل و منشأ آنها از زمان قدیم تا دوران  
 حاضر نظریات گوناگون آزرده شده که میتوان همه را منسوب به دو مذهب  
 دانست، یکی مذهب عقلی و دیگری مذهب تجربی. اصحاب عقل معتقد  
 بوجود جوهری مستقل هستند که آنرا «عقل» خوانده و مبادی اولیه یا عقلیه  
 را ناشی از آن و احکام بر افعال انسان میدانند. از معروفترین این حکما  
 در قدیم سقراط و افلاطون و ارسطو و در قرون وسطی سنت اگوستین<sup>۱</sup> و  
 الکندی و فارابی و ابن سینا و سنت تمام<sup>۲</sup> و در اعصار جدید و معاصر دکارت<sup>۳</sup>  
 و اسپینوزا و لایبنیز<sup>۴</sup> و کانت را باید نام برد.

تجربیی مذهب ان نظری مخالف داشته مبادی را ناشی از حس و تجربه  
 میدانند، یعنی معتقدند باینکه آنها در دوره زندگی و ضمن افعال و اعمال  
 انسان تکوین می یابند و هر کسوز ذهن میشوند، عبارت دیگر فطری و  
 غریزی نبوده بلکه محصول و مخلوق حس و تجربه اند.

**مذهب عقلی** - سقراط حکیم که از پیشوایان مذهب عقلی است در  
 تعالیم خود در برابر عوارض غیر ثابت و متغیر از «اعیان ثابتة» بحث میکرد  
 و آنها را پلایته و مبتدای معرفت عقلی قرار میداد و همه افراد بشر را از آن  
 بهره مند میدانست و بدین طریق با سوفسطائیان که تجربی مذهب بودند  
 شدیداً معارضه میکرد.

دس از او افلاطون این معنی را مورد توضیح بیشتر و دقیقتری قرار  
 داد و قائل به «مثل» گردید که نفس انسانی قبل از حلول در بدن در عالم

۱ - Saint Thomas. - ۲ - St. Augustin. - ۳ - Descartes. - ۴ - Leibniz.



### عقل و مذهب عقلی

معقولات با آنها مواجه بوده و همه را میشناخته است و فراموشی او که در اثر تضییقات جسمانی پیش آمده امری موقت است و انسان چون در ضمن زندگی با اشباح آنها روبرو میشود خود آنها را بیاد میآورد و ازینرو «یاد گرفتن» چیزی جز «بیاد آوردن» نخواهد بود.

ارسطو کمی بذهبت تجربی نزدیک شده و حس و تجربه را برای درک معانی لازم شمرده ولی اعتقادش این است که عقل انسانی **عقل منفعل** است و فقط قبول اثر میکند و نمیتواند بدرك معانی نائل شود مگر بیداری جوهر مفارق دیگر که «**عقل فعال**» نام دارد و ناشی از ذات باری است. پس عقل منفعل ماده معرفت و عقل فعال صورت آنرا میدهد<sup>۱</sup>. اسکندر افرودیز<sup>۲</sup> و سایر حکمای عقلی مذهب نظر ارسطورا با جزئی تصرف پذیرفته اند<sup>۳</sup>.

در دوران قرون وسطی، حکمای اروپا معروف به حکمای مدرسی (اسکولاستیک) خاصه **سنت اگوستین** و **سنت توما ودنس سکوت**<sup>۴</sup> همان نظریه حکمای یونانیرادنیال کرده و ضمناً کوشیده اند آنرا با مبادی مذهب مسیح تطبیق نمایند، در خاورزمین نیز **الکندی** و **فارابی** و مخصوصاً **ابن سینا** همین مقصود را تعقیب کرده و به تطبیق اصول فلسفی با دیانت اسلام همت گماشته اند<sup>۵</sup>.

۱- ارسطو بعقل دیگری هم قائل است و آنرا عقل عملی خوانده است. برای توضیح بیشتر باید بکتاب *نفس او De Anima* رجوع شود. ضمناً باید دانست که نظریات ابن حکیم مبنای همه تحقیقاتی است که بعد از او دانشمندان ارجمندی چون اسکندر افرودیز و الکندی و فارابی و ابن سینا و سنت اگوستین و آلبر کیمپرو دیگران صورت داده اند.

۲- *Alexandre d' Aphrodise*

۳- اسکندر افرودیز قائل بسه نوع عقل است: هیولانی، بالملکه و فعال.

۴- *Duns Scot*

۵- الکندی در کتاب *فی مائة العقل De Intellectu* خود عقل را چهار گونه میدانند: عقل بالفعل (که همیشه بالفعل است)، عقل بالقوه که در نفس ما قرار بقیه حاشیه در صفحه بعد

## عقل و مذهب عقلی

شاید هیچیک از حکمای مقدم بر ابن سینا درباره عقل باندازۀ او بتحقیق و تدقیق نپرداخته است. این حکیم عقل را دونوع میداند «عقل نظری» یا قوه عالمه و «عقل عملی» یا قوه عامله و در تعریف آنها میگوید: «قوه نخستین نفس انسانی بنظر نسبت داده شده و عقل نظری خوانده میشود و قوه دومین او بعمل نسبت داده میشود و عقل عملی گفته میشود. کار آن صدق و کذب و کار این خیر و شر در جزئیات است. کار آن واجب و ممتنع و کار این قبیح و جمیل و مباح است. مبادی آن از مقدمات اولیه است و مبادی این از شهوات و مقبولات و مظلونات و تجربیات واهی و سستی که از مظلونات حاصل میشود که غیر از تجربیات و ثبته است و برای هر یک از این دو قوه رأی و گمانی است. پس رأی اعتقادی است که شخص بآن جازم باشد و گمان اعتقادی است که با تجویز وقوع طرف مخالف میلی بآن

بقیه پاورقی از صفحه قبل

دارد و عقلی که از قوه بفعل میگراید و عقل برهانی. فارابی در کتاب «العقل و المعقول» با «مقاله فی معانی العقل» که قرائت آن در ابن سینا تأثیر عمیق داشته است برای عقل شش معنی اصلی ذکر کرده یا آنرا شش گونه دانسته است که اینها هستند:

- ۱- عقل بمعنی معمولی آن: فلانی عاقل است.
  - ۲- عقل بمعنی که منطقیون مراد میکنند.
  - ۳- عقل بمعنی قوه طبیعی که بیاری آن انسان مبادی اولیه را درک میکنند.
  - ۴- عقل بمعنی اخلاقی - عقل عملی - که بوسیله آن انسان تمیز و خیر و شر میکند.
  - ۵- عقلی که ارسطو در کتاب نفس خود از آن بحث کرده با انواع مختلف آن.
  - ۶- عقل بمعنی مبدأ اول یعنی خدا.
- عقل بمعنی پنجم را فارابی چهار گونه ذکر کرده است: عقل بالقوه و عقل بالفعل و عقل مستفاد و عقل فعال، و درباره هر یک توضیحاتی داده است.



پیدا شده باشد...»<sup>۱</sup>

در اشارات راجع به عقل این بیان دیده میشود:

« اما نظیر این تفصیل<sup>۲</sup> در مورد نفس انسانی بطریق تصنیف از این قرار خواهد بود نفس انسانی که درک معقول میکند جوهری است که قوایی و کمالاتی دارد. - در میان این قوا قوه‌یی است که نفس برای تدبیر بدن بآن نیازمند است و آن معمولا بنام «قوه عملی» خوانده میشود و کارش آنست که میان امور جزئیة مربوط بانسان که باید برای رسیدن به هدفهای منظور انجام شوند مقدمات اولیه و افکار و معتقدات مداوله و ثمرات تجربه را استنباط و کشف میکند و این کار را بیاری عقل نظری صورت میدهد چه رأی کلی را که از آن به رأی جزئی منتقل میشود عقل نظری بما میدهد.»<sup>۳</sup>

۱- ترجمه شفا ص ۱۲۸-۱۲۷ « فالقوة الاولى للنفس الانسانية قوة ينسب الى النظر فيق عقل نظری و هذه الثانية قوة ينسب الى العمل فيق عقل عملی و ذلك للصدق والكذب و هذه للخير والشر في الجزئيات . . . الخ » شفا ، ج ۱ ص ۳۴۷

۲- مراد قوای مختلف نفس حیوانی است که حکیم از شماره کردن آن تازه فارغ شده است .

۳- «... واما نظیر هذا التفصیل فی قوی النفس الانسانية علی سبیل التصنیف فهوان النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوی و کمالات ، فن قواها مالها بحسب حاجتها الى تدبیر البدن و هی القوة التي تختص باسم العقل العملی و هی التي تستنبط الواجب فيما يجب ان یفعل من الامور الانسانية جزئیة لیتوصل به الى اغراض اختیاریة من مقدمات اولیة و ذائمة و تجزیة و باستعانة بالعقل النظری فی الرأی الکلی الى ان تنتقل به الى الجزئی . » - الاشارات التنبيهات ، ص ۱۲۶-۱۲۵- این قسمت که ترجمه آن در متن داده شد در «ترجمه اشارات» چاپ تهران ۱۳۱۶ از قلم افتاده است .

عقل و مذهب عقلی

بعبارت دیگر عقل «عملی» آنست که «اخلاق از آن آید و استنباط صناعات کار او باشد هر که که وی قاهر باشد مر قوت شهوت و غضب و دیگر قوتهای بدنی را از وی اخلاق نیکو آید و هر که که وی مقهور شود شهوت و غضب را از وی اخلاق بد آید.»<sup>۱</sup> ازینرو حکیم مو کدا میگوید :  
«واجب است که این قوه را بر حسب احکام دیگری که بعداً خواهیم گفت بر تمام قوای بدنی تسلط داد بقسمی که قوای بدنی از آن منفعل شوند و او از قوای بدنی منفعل نشود و باید در انسان متبوع و مطاع این قوه باشد نه قوای بدن مبدا هیئتهائیکه از امور طبیعی مستفاد است در آن حاصل شود و این هیئت هاست که اخلاق رزبله نامیده میشود و باید هیچگاه این قوه از بدن منفعل نشود و او امر تن را پیروی نکند و این قوه باید که بر بدن تسلط داشته باشد تا شخص بتواند دارای اخلاق فضیله شود.»<sup>۲</sup>  
اما قوه عالمه یا عقل نظری چنانکه در فوق اشاره شد آنست که درک معقولات کند، یعنی «صور کلیه مجرد از ماده در آن منطبع شود و اگر این صور بذاته مجرد هستند البته درک و اخذ آنها آسانتر است و چنانچه مجرد نباشند با تجریدی که در آن صور میکند مجرد میشوند بقسمیکه از علائق مادی چیزی در آن صور نماند.»<sup>۳</sup>

۱- « رساله در روان شناسی ابن سینا » با تصحیح و تحشیه و مقدمه

بقلم محمود شهبازی استاد دانشگاه ص ۱۰

۲- ترجمه شفا ص ۴۱- « و هذه القوة يجب ان يتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما يوجبها احكام القوة الاخرى التي نذكرها حتى لا ينفعل عنها البته بل ينفعل تلك عنها ويكون متبوعه دونها . . . الخ » شفا ، جلد اول ، ص ۲۹۱

۳- « و اما القوة النظرية فهي قوة من شأنها ان ينطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة فان كانت مجردة بذاتها فاخذها بصورتها في نفسها سهل وان لم يكن فانها تصير مجردة بتجریدها اياها حتى لا يبقى فيها عن علايق المادة شئى . » شفا ص ۲۹۲



## عقل و مذهب عقلی

برای اینکه خواننده بخوبی متوجه جنبه‌های دوگانه نفس انسانی و کار و مقام هر يك از آنها شود حکیم میگوید :

« نفس انسانی . . . جوهر واحدی است که بدو جنبه که یکی در زیر و دیگری در روی او است نسبت دارد و بر حسب هر يك از این دو جنبه دارای قوه‌ای است که با آن قوه علاقه بین او و بین آن جنبه انتظام می‌یابد و قوه عملیه برای علاقه‌ای است که برای سیاست امری که در زیر نفس قرار دارد که عبارت از بدن است در او می‌باشد . اما قوه نظریه قوه‌ای است که برای علاقه بجنبه‌ای که روی نفس است برای نفس است و بتوسط این نیرو از مافوق خود مستفید میشود و منفعل میشود و صورتی قبول میکند . پس برای نفس ما دو وجه است یکی بسوی تن و واجب است که با این وجه از آنها دائم‌القبول و دائم‌التأثر باشد . اخلاق از جهت وجه سفلی و توجه بتن میشود و علوم از جهت وجه علوی.»<sup>۱</sup>

ما بحث درباره «عقل عملی» را که مبنای علم اخلاق است بموقع و مقام دیگر محول میکنیم و توجه را بسوی عقل نظری و مبادی اولیه معطوف میداریم برای اینکه ببینیم چگونه نفس ما بمیانجی این قوه یعنی جنبه نظری خود و با توجه بمبادی عالیه و صفت «دائم‌القبول» و «دائم‌التأثر» بودن خود بدرک معقولات و علوم نائل میگردد . البته موضوع بسیار مهم و شایسته تحقیق دقیق است . ما نخست نظر ابن سینا را شرح میدهیم سپس به بیان اجمالی نظر روان‌شناسان معاصر میپردازیم .

---

۱- ترجمه شفا ، ص ۴۱- «... لان النفس الانسانية ... جوهر واحد وله نسبة و قیاس الی جنبتهین تحتیه و جنبته هی فوقه وله بحسب کل جنبه قوه بها ینتظم العلاقة بینه و بین تلك الجنبه ... الخ» - شفا، جلد اول ، ص ۲۹۲

## فصل چهاردهم

### عقل نظری

یا

مراتب چهارگانهٔ نفس ناطقه

۱

ابن سینا برای عقل یا نفس ناطقه چهار مرتبه قائل است که عبارتند از عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل مستفاد و برای توضیح این معنی دربارهٔ قوه و فعل مقدمه‌یی می‌آورد که بیان اجمالی آن این است.

**قوه و فعل** . - قوه در اصطلاح فلسفی عبارت از استعداد و قابلیت قبول چیزی است و فعل عبارت از قبول آن چیز است . مثلاً چوب قوه و استعداد دارد که میز بشود ، وقتی میز شد آن قوه فعلیت یافته یعنی «فعل» شده است. در این مورد گفته میشود چوب (پس از آنکه بصورت میز درآمده باشد) میز است بالقوه و (پس از آنکه نجار آنرا واقعاً بصورت میز درآورده باشد) میز است بالفعل. و نیز کودک نوآموز که هنوز چیزی نمیداند نویسنده است بالقوه و وقتی نوشتن آموخت و بنویشتن پرداخت نویسنده است بالفعل و بر همین قیاس. قوه هم سه نوع است یا سه مرتبه یا مرحله دارد تا فعل شود و آنها عبارتند از: ۱- قوه مطلقه یا هیولانی ؛ ۲- قوه ممکنه . ۳- کمال قوه.



## عقل نظری

چنانکه قوه و استعداد كودك بنویسندگی **قوهٔ مطلقه** یا هیولائی است ، یعنی «استعداد و قابلیت مطلق است و هیچ چیز از آن بفعل نرسیده است». پس از آنکه طفل مقدمات نوشتن آموخت ولی در عملش و یا در وسائل کارش نقصی باقی بود قوه‌اش ممکنه میشود (یعنی برایش امکان نوشتن هست) و چنانچه نقصش برطرف شده و لوازم کار در اختیار داشت ، قوهٔ نویسندگی او کامل است و هر گاه قصد کند میتواند بنویسد : این مرحله «کمال قوه» نام دارد. حال چنانچه طفل بنویسندگی بپردازد قوه تبدیل به فعل میشود . بنابراین ، كودك در مراتب سه گانهٔ فوق نویسنده است بالقوه و هنگامیکه مشغول نوشتن گردید نویسنده میشود بالفعل .

قوهٔ عقل نظری هم دارای این سه حالت یا سه مرتبه که برای مطلق قوه ذکر گردیده میباشد . مرتبهٔ اول که هنوز هیچ نقشی نپذیرفته ولی استعداد قبول هر نقش معنوی یعنی هر معقولی دارد «عقل هیولائی» است « و از اینجهت آنرا هیولائی گویند که بهیولای نخستین که در ذات خود بهیچ يك از صور مصور نیست و برای هر صورتی موضوع محسوب میشود تشبیه شده<sup>۱</sup> . مرتبهٔ دوم عقل بالملکه است و آن موقعی است که نفس ناطقه از مرحلهٔ عقل هیولائی گام فراتر نهاده از قابلیت و استعداد محض خارج شده و بدرك معقولات اولیه نائل آمده باشد . «مراد از معقولات اولیه مقدماتی است که بیاری آنها تصدیق واقع میشود و شخص آنها را اکتساب نکرده و

---

۱- ... وانما سمیت هیولائیة تشبیهاً ایها با استعداد الهیولی الاولى التي لیست هی بذاتها ذات صورة من الصور و هی موضوعة لكل صورة . . . » ، شفا ، ج ۱ ص ۲۹۲

## عقل نظری

در حالیکه باین معقولات تصدیق دارم شعر نیست که میتوان از تصدیق بآنها غافل بود مثل اینکه مامعتقدیم که کل اعظم از جزء است و اشیاء متساویه بایک چیز خود باهم متساویند. پس وقتی که در عقل نظری این قدر از علم یعنی همین معقولات اولیه حصول یافت عقل بالملکه نامیده میشود و جائز است که این عقل را بقیاس به عقل هیولانی عقل بالفعل نامند زیرا قوه هیولانی نمیتوانست بالفعل چیز را تعقل کند و حال آنکه این قوه میتواند بالفعل تعقل نماید.<sup>۱</sup>

این مرتبه نفس ناطقه را «عقل بالملکه» گویند از این نظر که معقولات اولیه و استعداد و انتقال آنها بمعقولات دیگر در نفس رسوخ یافته و آنرا «ملکه» شده است.

مرتبه سوم «عقل بالفعل» است و آن هنگامی است که عقل بیاری معقولات اولیه و بدیهی خود را بدرك معقولات ثانوی که اکتسابی هستند رسانیده و آن معلومات در نفس او ذخیره شده باشند و خود نیز باین وقوف داشته بدانند که آنها را تعقل کرده و از آن او هستند و هر وقت بخواهد میتواند زیر نظر بیاورد و بمطالعه آنها بپردازد. این مرتبه از نفس ناطقه «عقل بالفعل» خوانده شده از این جهت که معلومات در آن بالفعل موجودند و حاجتی با کتساب جدید آنها نیست و این در واقع همان مرتبه «کمال قوه» است که در بالا بآن اشاره شد.

---

۱- ترجمه شفا، ص ۴۳- «... اعنی بالمعقولات الاولی المقدمات التی تقع بها التصدیق لا باکتساب ولا بان یسعر المصدق بها انه کان یجوز له ان یخلو عن التصدیق بها وقت البتة مثل اعتقادنا بان الكل اعظم من الجزء وان الاشياء المساویة لشيء واحد بعینه متساویة ... الخ» شفا، جلد اول، ص ۲۹۲



## عقل نظری

از این سه مرتبه که بگذریم به «عقل مستفاد» میرسیم و آن وقتی است که نفس واقعاً و فعلاً بمشاهده معقولات میپردازد و میداند که بالفعل بتعقل آنها اشتغال دارد. عقل نظری در این مرتبه **عقل مطلق** میگردد چنانکه در مرتبه نخستین **قوة مطلق** یا هیولائی میباشد. - اما نام «عقل مستفاد» از این جهت باین مرتبه از نفس ناطقه داده شده که معقولات آن از عقل دیگری که دائماً بالفعل است «مستفاد» هستند. این عقل که خارج از نفس انسانی است «**عقل فعال**» نام دارد و بیداری او است که نفس ناطقه به پیمودن مراتب چهارگانه فوق توفیق حاصل میکند و در اثر اتصال با اوست که تعقل معقولات ویرا میسر میگردد. باری نسبت این عقل به نفس ناطقه مانند نسبت آفتاب بود به قوه باصره.

## فصل پانزدهم

### عقل نظری

یا

### مراتب چهارگانه نفس ناطقه

۲

ابن سینا در توضیح مراتب چهارگانه عقل در کتاب «الاشارات و التنبیها» با استفاده از آیه شریفه «الله نور السموات والارض ...»<sup>۱</sup> تشبیهی کرده است که بيمناسبت نیست عیناً در اینجا نقل شود: «از قوتهای نفس انسانی<sup>۲</sup> آنهایی باشند که نفس بر حسب نیازمندی به تکمیل گوهر خویش

---

۱ - الله نور السموات والارض مثل نوره کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة الزجاجه کانهما کوب درى یوقد من شجرة مبارکه زیتونه لاشرقية ولا غربية یکادزیتها بضئى ولولم تمسه نار نور علی نور یهدى الله لنوره من یشاء ویضرب الله الامثال للناس والله بکل شیئى علیم (قرآن کریم - سوره النور) - ترجمه: خدا نور آسمان وزمین است نور او مانند چراغدان نیست که در آن چراغ باشد و آن چراغ در شیشه‌ی باشد و آن شیشه گویى ستاره درخنده‌ی است که افروخته است از درخت با برکت زیتونی که نه از خاور است و نه از باختر و روغنش نزدیک است که برافروزد هر چند بان آتشی نرسد نوری است بر نوری. راهنمایی کند خدا بنور خود هر که را میخواهد و میزند داستانها برای مردم و خدا بهمه چیز داناست.

۲ - در این قسمت از کتاب «ترجمه اشارات» برخلاف سایر قسمتهای آن بجای لفظ «نفس» لفظ «جان» استعمال شده ما بدلائلی همان لفظ نفس را بکار بردیم.



## عقل نظری

آنها را دارا بود تا بتواند خود را بیایه عقل بالفعل رساند. نخستین آن قوتها قوتی باشد که نفس را برای دریافتن معقولات آماده کند. گروهی این قوت را عقل هیولانی نامند و او بمنزله «مشکوة»<sup>۱</sup> باشد. بالاتر از این قوت دیگری باشد و هنگامی نفس دارنده این قوت میشود که دانشهای نخستین را دریافت کرده و برای اندوختن معقولات دومی<sup>۲</sup> آماده باشد. دانشهای دومی را یا باندیشه پی برد چنانچه توانا نباشد، و یا بحدس بیاید اگر توانا بود. اولی در مثل همچون شجره زیتون و دومی مانند خود زیت است و نفس را در این پایه در هر دو صورت «عقل بالملکه» خوانند و مانند زجاجه باشد. اما نفس بزرگواری که دارای قوت قدسیه شود یکد زیتها یضی (روغن او تقریباً برافروخته و روشن است) در باره وی راست آید. از این مرتبه گذشته نفس را قوتی باشد و کمالی و همانا کمال این باشد که نفس کمالات را بالفعل بیند در حالتیکه در ذهن متمثل و بروی پیدا باشند و نقشهای معقولات بر روی ذهن همچون نور علی نور باشد اما قوت پس این باشد که معقولیرا که نفس بیشتر اندوخته و از اند و ختن آن دست کشیده هر گاه بخواهد بی آنکه باندوختن تازه حاجت باشد او را حاضر و مشاهده کند و این قوت که گویا بخود روشن است مصباح را ماند. آن کمال را عقل مستفاد و این قوت را عقل بالفعل نامند و آنکه نفس را بر این مراتب گذر میدهد و از عقل بالملکه به عقل بالفعل و از عقل هیولانی به عقل بالملکه میرساند او **عقل فعال** و در مثل

۱ - جای چراغ.

۲ - مراد معقولاتی است که بیاری «مبادی اولیه» درک میشوند.

مانند نار بود که همه از وی روشنی گیرند»<sup>۱</sup>

ابن سینا در رساله «اثبات النبوة» نیز آیه شریفه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» را مورد تفسیر قرار داده که چون بیشتر جنبه فلسفی دارد از نقل همه آن خود داری میشود. در آنجا میگوید: مراد از چراغدان عقل هیولانی است که نسبتش به عقل مستفاد مثل نسبت چراغدان است به نور (چه چراغدان بخودی خود تاریک است ولی روشنایی میدهد) ... مراد از چراغ عقل مستفاد است زیرا نور برای جسم شفاف کمال میباشد... و آنرا از قوه بفعل میرساند. عقل مستفاد با عقل هیولانی همان نسبت را دارد که چراغ با جای چراغ دارد...»<sup>۲</sup>

۱ - ترجمه اشارات، ص ۶۴-۶۳ «ومن قواها مالها بحسب حاجتها الی تکمیل جوهرها عقلاً بالفعل فأولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانیا وهي المشكاة وتتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاوّل لها فتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعفي او بالحس فهي زيت أيضاً ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلاً بالملكة وهي الزجاجة، والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضئ ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الی اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلاً مستفاداً وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل والذي يخرج من الملكة الی الفعل التام و من الهيولاني أيضاً الی الملكة فهو العقل الفعّال وهو النار.» - الاشارات والتنبيهات، ص ۱۲۲-۱۲۶

۲ - برای توضیحات بیشتر رجوع شود به رساله «اثبات النبوة» و ترجمه فرانسوی اشارات ص ۲۲۵-۲۲۴ و کتاب «فرق واقعی بین ماهیت و وجود» بقلم گواشن، ص ۳۲۴-۳۲۰



## عقل نظری

**عقل قدسی** . - ابن سینا علاوه بر عقول چهارگانه که بیان شد قائل به عقل دیگری است که آنرا «عقل قدسی» نامیده<sup>۱</sup> و از جنس «عقل بالملکه» ولی بالاتر از آن دانسته است. کسی باین مرتبه از عقل نائل میشود که **قوة حدس** در او بسیار شدید باشد، یعنی از شدت صفا و شدت اتصال بعقل فعال و مبادی عقلیه دائماً حدس را بکار برد و صورتهائی که در عقل فعال است دفعه یا قریب بدفعه در نفس او نقش بیند یعنی باو افاضه شود . . . .<sup>۲</sup>

توضیح مطلب این است که آدمی برای درک معقولات معمولاً بوسیله اندیشه و تامل بجستجوی **حد وسط** مناسب میپردازد تا بیاری آن خود را بمقصود برساند و مجهول را معلوم دارد. یافتن این حد وسط چنانکه میدانیم در بسیاری از موارد خاصه وقتی مسائل معضل موضوع نظر است دشوار است و نفس را بکوشش و مجاهده و امیدارد و در هر حال نتیجه مطلوبه را حاصل نمیکند مگر اینکه شخص قبلاً از راه تعلم مقدمات کافی کسب کرده باشد. مثلاً اگر بخواهد معنی «کسوف» را درک کند یا فلان موضوع فلسفی را بفهمد باید مقدماتی از علم هیئت و یا فلسفه داشته باشد و الا هر قدر بمغز خود فشار آورد و بیندیشد بحد وسط مناسب که بتواند او را به نتیجه صحیح برساند دست نخواهد یافت. با اینهمه گاهی اتفاق میافتد که شخص بدون داشتن مقدمات کافی یا بدون توجه صریح بآنها به حد وسط میرسد، یعنی در واقع

۱ - فارابی از اینگونه عقل ذکر کرده است .

۲ - « و ممکن اذن ان یکون شخص من الناس موید النفس اشد الصفا و شدة الاتصال بالمبادی العقلية الى ان يستعمل حدسا اعني قبولاً لها من العقل الفعال في كل شیئی و یترسم فيه الصورة التي فی العقل الفعال اما دفعة و اما قریباً من دفعة . . . » شفا ، ص ۳۶۱

## عقل نظری

حد وسط خود بخود باو عرضه میشود مثل اینکه از عالم غیب باو الهام شده باشد. این کار ذهن را «حدس» مینامند که در مقابل اندیشه قرار دارد.<sup>۱</sup>

قوه حدس در همه افراد یکسان نیست. پاره‌یی از مردم از آن بکلی بی‌بهره یا بسیار کم‌بهره هستند؛ پاره‌یی دیگر بطور متوسط از آن سهم برده‌اند و محدودیم بحد اعلی از آن مستفید می‌باشند. در این باره ابن سینا میگوید: «... رسیدن بحدس در همه صاحبان حدس یکسان و یکنواخت نیست بلکه بسا کم و بسا بسیار باشد و همچنانکه می‌بینی جانب کم بودی بجائی می‌رسد که از حدس بی‌بهره بود پس یقین کن که جانب فزونی هم ممکن است جائی بپایان رسد که دارنده آن در بیشتر احوال خود از آموختن و اندیشه کردن بی‌نیاز بود.»<sup>۲</sup>

۱ - ابن سینا فرق حدس و اندیشه را در اشارات چنین بیان میکند: « لعلک تستهی الان ان تعرف الفرق بین الفکره و الحدس فاسمع، اما الفکره فهی حرکه مال النفس فی العمانی مستعینه بالتخیل فی اکثر الامر تطلب بها الحد الاوسط او ما یجری مجراه مما یصار به الی علم بالمجهول حالة القصد استعراضاً للمخزون فی الباطن او ما یجری مجراه فرما تأدت الی المطلوب و ربما انبتت و اما الحدس فان یشتمل الحد الاوسط فی الذهن دفعة اما عقیب طلب و شوق من غیر حرکه و اما من غیر اشتیاق و حرکه و یشتمل معه ماهو وسط له او فی حکمه. » اشارات، ص ۱۷۲

۲ - ترجمه اشارات ص ۶۵ - «... و تلك الثقافة غیر متشابهة فی الجميع بل ربما قلت و ربما کثرت و كما انک تجد جانب النقصان منتهیا الی عديم الحدس فأیقن ان الجانب الذی یلی الزیادة یمکن انتهاؤه الی غنی فی اکثر احواله عن التعلّم و الفکر. » اشارات، ص ۱۲۷



## عقل نظری

این مرتبه البته بیشتر انبیاء را دست میدهد، چه میان افراد بشر  
بزرگترین سهم را از این قوه که ابن سینا «قوة قدسیه» یا «عقل قدسی»  
خوانده است آن بزرگواران برده اند.<sup>۱</sup>

---

۱ - «...» وهذا ضرب من النبوة بل اعلى قوة النبوة والاولى ان یسمى

هذه القوة قدسیة وهی اعلى مراتب القوى الانسانية . « شفا، ص. ۳۶۱

## فصل شانزدهم

### مذهب عقلی و مذهب تجربی و انتقاد آنها

اینک که نظر ابن سینا در باره «عقل» و مبادی آن معلوم گردید باید رأی و عقیده سایر حکمای عقلی مذهب را که بعد از او آمده اند ذکر کنیم و در باره مذهب تجربی نیز توضیحی بدهیم.

از میان پیروان مذهب عقلی در دوره های جدید و معاصر باید **دکارت<sup>۱</sup>** و **لایبنیز<sup>۲</sup>** و **سپینوزا<sup>۳</sup>** و **کانت<sup>۴</sup>** را اسم برد هر چند که هر يك از آنان این معنی را بمقتضای اصول کلی و اساسی فلسفه خود بصورت خاصی در آورده و بوجه بدیعی بیان کرده است. چنانکه **دکارت** مبادی عقلی را **فطری** میخواند و در برابر معانی جزئی<sup>۵</sup> و خیالات واهی<sup>۶</sup> قرار میدهد و بطور کلی حقایق عقلی را افاضات الهی و ناشی از اراده مختار مبدأ کل میدانند و معتقد است باینکه اگر مشیت خداوند تعلق میگرفت که دو و یک سه نشوند نمیشدند. **لایبنیز** که قائل بوجود «نظام قبلی» است هر چند اهمیت حس و تجربی را انکار نمیکند ولی بر خلاف **لک<sup>۷</sup>** نفس را هم لوح مصقول نمیدانند

---

Descartes - ۱

Leibniz - ۲

Spinoza - ۳

Kant - ۴

Les idées adventives - ۵

Les idées factices - ۶

Locke - ۷



## مذهب عقلی و مذهب تجربی و انتقاد آنها

بلکه معتقد بوجود عقل بالقوه یعنی بفطری بودن مبادی عقلی است. پس بگمان او حس و تجربه نمیتوانند مبادی عقلی را بدهند ولی کمات میکنند که بالفعل شوند.

**سپی نوزا** مذهب عقلی را با مذهب «وحدت وجودی»<sup>۱</sup> خود تطبیق کرده میگوید:

«نفس ما از این جهت که بحقیقت اشیاء پی میبرد جز وی از عقل بی انتهای خداوند است.» **کانت** برخلاف سپی نوزا ذهن را قادر بذكر حقیقت مطلق نمیداند ولی نظر **هیوم**<sup>۲</sup> را هم رد کرده معتقد است باینکه نفس خود را با اشیاء منطبق نمیسازد بلکه این اشیاء هستند که بر محور نفس میگردند و صورتی را که نفس بآنها میدهد میپذیرند. بعبارت دیگر چنانکه **ارسطو** گفته بود ماده معرفت توسط حواس از اشیاء گرفته میشود ولی صورت را نفس بآنها میدهد، و این صور یا حسی هستند (محسوسات) یا ادراکی (مدرکات و مقولات) و یا عقلی (مبادی تصدیقی و مقولات) و این دسته اخیر منسوب بقوه عقل میباشد.

### مذهب تجربی . . . در قدیم سوفسطائیان را باید اهل این مذهب

دانست چه آنها به «حس» اهمیت فراوان میدادند و میگفتند علم انسان محصول احساس است و از نیرو قائل بوجود حقایق کلیه و اعیان ثابته نبودند. یکی از آنها، **پروتاغورس**، میگوید: «انسان حد همه اشیاء است ... اشیاء نسبت بمن همانگونه هستند که بنظر من میآیند و نسبت بتو همانگونه که بنظر تو میآیند (یعنی تو آنها را احساس میکنی).»

۱- Panthéisme

۲- Hume

## مذهب عقلی و مذهب تجربی و انتقاد آنها

بعد از سوفسطائیان رواقیان و مخصوصاً ابیقوریان مدافع این نظریه واقع شدند. رواقیان عقل را در اصل بصفحه کاغذ سفیدی مانند میگردند که آماده پذیرفتن نقوش است و احساس راهم واسطه ترسیم نقوش میدانستند. ابیقوریان همین معنی را صریحتر بیان کرده گفتند سرچشمه تمام علم و معرفت ما احساس است و معانی کلی ناشی از مشهودات حسی هستند.

دردوران جدید نخستین حکیم معروفیکه بدفاع از مذهب تجربی پرداخت **لاک انگلیسی** بود که بمخالفت بامذهب عقلی دکارت برخاسته منکر فطری بودن مبادی عقلی و مبادی اخلاقی گردید و در اثبات نظر خود دلائل آورد<sup>۱</sup>. بعد از او **کندیاک** فرانسوی در این باب بوجهی صریحتر و قطعیت اظهار نظر کرده و حس را مبنا و پایه تمام معرفت انسانی قرار داد و در تأیید **مذهب حسی**<sup>۲</sup> و رواج بازار آن بقدری کوشید که او را در دوران جدید پیشوای این مذهب میخوانند.

**هیوم و ستوراتمیل** قائدین «مذهب تداعی» و پیروان آنها در تأیید مذهب حسی و رد اشکالانیکه بر آن وارد شده بود همت گماشته ارتباط معانی و انتقال ذهن را از یک معنی بمعنی دیگر و در دست آخر وصول بمبادی عقلی را با اصل «تداعی معانی» قابل توجیه و بیان دانسته اند

**هربر اسپنسر** مذهب تجربی را با سیستم فلسفی خود که مذهب تحول و تکامل است<sup>۳</sup> تطبیق داده قبول دارد که نفس افراد انسانی لوح مصقول نیست بلکه با توجه بعمل مهم سلسله اعصاب و اثراتی که ضمن نشوونمای

۱- رجوع شود بکتاب این حکیم موسوم به: «بحث در قوه فهم بشر»

۲- Sensualisme

۳- Evolutionnisme



## مذهب عقلی و مذهب تجربی و انتقاد آنها

انسان در آن باقی میماند معتقد است آثاریکه طی هزاران سال بتدریج در ذهن بشر گذاشته میشود بوراثت باعقاب میرسد، و ازینرو مبادی عقلی نزد فرد انسان باعتباری فطری هستند ولی در اصل فطری نبوده، یعنی انسان روز نخست آنها را باخود بدنیا نیاورده است بلکه درضمن زندگی نوع بشر حاصل گردیده و امروز در واقع در حکم غریزه‌بی است که دائماً در حال تحول و تکامل است.

### انتقاد مذاهب عقلی و تجربی . - اندکی توجه معلوم میدارد که

مذاهب حسی و تداعی و تحول و تکامل که وجوه مختلف مذهب تجربی بشمار میروند هر کدام بیش و کم صفت اصلی این مذهب را دارا هستند، و آن اینکه مبادی عقلی فطری نیستند بلکه نفس در بادی امر لوح مصقول یعنی خالی از هر گونه اثر قبلی بوده فقط استعداد پذیرفتن « مشهودات حسی » (نقوش) را دارد یعنی فعل پذیر محض است و فاقد فعالیت است و این درست مخالف مذهب عقلی است که باشقوق مختلف خود مبادی عقلی را فطری و مقدم بر حس و تجربه انگاشته گاهی مانند سقراط و افلاطون و لایبنیز معقولات را در نفس بالقوه دانسته و معرفت را عبارت از بالفعل شدن آنها ذکر کرده‌اند و گاهی مانند « کانت » مبادی را عبارت از صورت‌های می‌پندارند که نفس بر طبق ساختمان خاص خود بر محسوسات تحمیل میکند. بنابراین نظر، عقل و مبادی آن نزد همه افراد بشر در همه جا و همه وقت یکسان و ثابت بوده و هست و این حقایق ثابته قالب‌بهای هستند که ماده معرفت را بصورت‌های معین درمی‌آورند.

هر يك از دو مذهب عقلی و تجربی متضمن اشکالاتی است که از طرف پیروان مذهب دیگر مورد انتقاد واقع شده است. بر مذهب عقلی

### مذهب عقلی و مذهب تجربی و انتقاد آنها

مخصوصاً این اشکال وارد است که نمیتواند بیان کند چرا طبیعت خارج با اصول و مبادی عقلی موافقت و مطابقت دارد در صورتیکه در ساختمان آنها هیچ دخالتی نداشته است. بعبارت دیگر اینکه خلقت ذهن ما ایجاب میکند که مثلاً در اطراف خود امور را با رابطه علت و معلولی بیکدیگر مربوط و پیوسته بباییم و یا اینکه در هیچ جا و در هیچ چیز شاهد تناقض نباشیم چگونه است که همین قاعده‌ها عیناً در طبیعت خارج جاری و حکمفرما است؟

مذهب تجربی نیز این اشکال را دارد که اصول و قواعدیکه در نتیجه حس و تجربه درست میشود همیشه با حقایق تجربی تطبیق نمیکند و نمیتواند کلیت و قطعیت داشته باشد، چه ممکن است طبیعت ذهن را وادار به تغییر آن مبادی سازد و ازینرو علمیکه بر این پایه‌های متزلزل استوار گردیده با خود آنها فرومیزد و از بین میرود. گذشته از این، اصحاب «حس و تجربه» نفس ناطقه را صرفاً منفعل یعنی فقط قبول کننده اثر پنداشته‌اند و حال اینکه تحقیقات روان‌شناسی بخوبی نشان داده که نفس از خود فعالیت دارد و در ساختن و پرداختن صورتهای ذهنی - حتی آنها که بی‌تردید محصول حس و تجربه هستند دارای دخالت و تأثیر است.



## فصل هفدهم

### نظریه‌های جدید راجع به عقل و مبادی آن

حکما و روان‌شناسان معاصر با توجه باشکالات یادشده بالانفکیک حس و عقل را روا نداشته و حصول علم را نتیجه همکاری این هر دو میدانند یکی از آنان که در این باب تحقیقات دقیق دارد میگوید :

«حکما با وفاداری نسبت باصول منطقی که قبل از ظهور علم (بمعنی جدید) اذهان را عارض شده بود سراب دوگانه‌یی را دنبال میکنند. گروهی خواب دانشی می‌بینند که منحصرأ عقلی است و حاجتی به حس و تجربه ندارد، و گروهی دیگر «ادراک حسی» را بتصور می‌آورند که از بکار انداختن فعالیت مخصوص ذهن بی‌نیاز می‌باشد. در صورتیکه حقیقت این است که علم انسان نتیجه رابطه و اثر متقابل حس و عقل می‌باشد...»

این رابطه و اثر متقابل را بعضی از دانشمندان تابع عوامل حیاتی و عملی دانسته‌اند و برخی بیشتر قائل بعوامل اجتماعی گردیده‌اند. گروه اول معتقدند باینکه نفس و عقل (نفس ناطقه) آلتی را ماند که کارش سازگار ساختن انسان با مقتضیات زندگی است. زندگی ما را وادار میکند باینکه در موارد مختلف کردار واحدی داشته باشیم و این کیفیت در ما ایجاد عادت میکند. باری جستجوی وحدت در میان کثرت یکی از ضروریات حیات است و این احتیاج و ضرورت است که ما را بدرک مفاهیم مجرد و کلی و

---

۱- برنسویگ Brunschvicg در کتاب «تجربه انسانی و علیت طبیعی»

نظریه‌های جدید راجع بعقل و مبادی آن

سرانجام بدرک مبداء هویت<sup>۱</sup> رهبری و هدایت میکنند و این مبداء خود مبنای سایر مبادی عقلی - حتی مبداء علیت واقع میشود، چه علت عبارت است از اطلاق نیازمندی مذکور باموریکه در زمان جریان دارند، یا بعبارت دیگر ساختن قبلی آینده است در زمان حال<sup>۲</sup>.

برگسن مخصوصاً باحتیاجات فنی و صنعتی بشر اهمیت داده و آنها را موجد مبادی عقلی میدانند و میگوید فکر منطقی و معقول زاده صنعت است: «مبداء علیت که مورد تعقیب و جستجوی ذهن ما است و در همه جا یافت میشود چگونگی ترکیب صنعت ما را نشان میدهد، چه ما در صنعت پیوسته چیز معینی را با اجزاء و عناصر معینی ترکیب میکنیم، و یک حرکات را برای بدست آوردن یک نتیجه تکرار مینمائیم. عالیترین کمال مطلوب و غایت مراد برای قوه فهم ما صنعت ما است و ما در صنعت روی نمونه‌یی کار میکنیم که قبلاً معلوم است یعنی تازگی ندارد یا اینکه از اجزاء معلوم ترکیب یافته است»<sup>۳</sup>

ویلیام جیمس و سایر پیروان مذهب اصالت عمل (پراگماتیسم) از اینهم گام فراتر نهاده فکر و عقل را تابع عمل قرار داده میگویند «غرض ابتدائی و اصلی از زندگی عقلی صیانت فرد و دفاع از اوست»<sup>۴</sup> ازینرو تأثیر و نتیجه عملی را که از هر فکر و معنایی حاصل میشود و درجه آسایش خاطری

---

۱ - Principe d'identité و آن عبارتست از ضرورت حمل شئی بر نفس. مرحوم فروغی لفظ «اینهمانی» را برای تعبیر این معنی پیشنهاد کرده است.

۲ - برگسن Bergson در کتاب «معلومات فوری ذهن»

۳ - برگسن در کتاب «تکامل خلاق»

۴ - کتاب روان شناسی بقلم ویلیام جیمس.



## نظریه‌های جدید راجع بعقل و مبادی آن

را که سبب می‌گردد میزان حق و باطل آن دانسته و گفته‌اند افکاری باید حقیقت خوانده شوند که برای عمل افزارهای گرانبها باشند خواه آن افکار علمی باشند یا اجتماعی و یادینی. بنابراین فلان عقیده اخلاقی یا دینی که منظور و مأمول را حاصل کرده قلبی را تشفی می‌بخشد و در دیرا دوام می‌کند یا تسکین می‌دهد همان اندازه شایسته عنوان حقیقت است که فلان قانون و اصل طبیعی که یکی از احتیاجات مادی ما را رفع می‌کند. باری، ملاک و میزان حقیقت نفع و فائده آن است. پس حقیقت سرانجام تأویل می‌شود به نفع و باید گفت هر چه نافع است حقیقت است، ولی البته بشرط آنکه چیز منظور از جمیع جهات نافع باشد و برای نفس ما نافع باشد و آنرا اقناع کند و باعث آرامش خاطر گردد. باز در این باب ویلیم جیمس گوید: «پس از نفعی که انسان دارد باینکه آزادانه نفس بکشد بزرگترین نفع او این است که فکرش دچار تناقض نباشد و حس کند که اندیشه‌اش متشابه است و فکر فعلی او با فکر او در موارد دیگر موافقت دارد»<sup>۱</sup>

چنانکه در بالا یاد شد گروهی دیگر از حکما حصول معلومات اولیه و مبادی عقلیه را ناشی از هیئت اجتماعی پنداشته، یا لاقلاً تأثیر عوامل اجتماعی را در این مورد در درجه اول قرار می‌دهند. تحقیقات این دانشمندان در اخلاق و احوال و معتقدات اقوام بدوی آنها را باین نتیجه رسانیده است که زندگی در اجتماع و تشکیلات اجتماعی و تشریفات و معتقدات دینی منشاء و موجب تصور زمان و مکان و علت و علیت و سایر مبادی تصویری و تصدیقی گردیده است<sup>۲</sup>. و نیز همان تحقیقات توجه داده است باینکه

۱ - کتاب پراگماتیسم Pragmatism بقلم ویلیم جیمس.

۲ رجوع شود بکتاب دورکیم: «وجوه نخستین زندگی دینی»



## نظریه‌های جدید راجع بعقل و مبادی آن

بر خلاف عقیده رایج و مختار، عقل بشر از نظر منطقی درامکنه و ازمنهٔ مختلف پیوسته متشابه و یکسان نبوده و نیست. چنانکه مثلاً «مبداء عدم تناقض» اختصاص بمردمانی دارد که بدرجهٔ معینی از تکامل ذهنی نائل شده و در اجتماعات نسبتاً پیشرفته زندگی میکنند، ولی در میان اقوام بدوی وجود ندارد و برای افراد این جماعات که دارای عقاید خاصی هستند و مثلاً از «تتم» بهره‌میکیرند<sup>۱</sup> و ممکن است خود را در آن واحد مثلاً هم‌انسان و هم کلاغ یا بزوجه بدانند تناقض محال نمی‌نماید. نه این است که در ذهن این مردمان مبادی عقلی وجود نداشته باشد، بلکه هست ولی غیر از آنست که در ذهن اعضاء اجتماعات مترقی است<sup>۲</sup>.

پس مبادی اولیه زادهٔ هیئت اجتماعی است و با تحول و تکامل این هیئت تغییر حاصل میکند.

مطالعهٔ خصوصیات اخلاقی و عقلانی کودکان که مخصوصاً توسط پیاژه روان‌سویسی معاصر صورت گرفته و در کتابهای معروف او<sup>۳</sup> بتفصیل بیان شده است نظریهٔ روان‌شناسان را در این مورد تأیید کرده معلوم میدارد که مبادی عقلی در سنین اولیه زندگی آنچنانکه در افراد بزرگسال موجود است هنوز تکوین نیافته و وظیفهٔ رهنمونی و هدایت را بر عهده نگرفته است، چنانکه تناقض کودکان را محال نمینماید و ناراحت نمیکند و آنها

### ۱ - Totem

۲ - رجوع شود بکتابهای لوی برول Lévy-bruhl، مخصوصاً کتابهای «اعمال ذهنی در اجتماعات پست» و «طرز فکر مردمان بدوی» و «روح بدوی».

۳ - مخصوصاً کتابهای «حکم و استدلال نزد کودک» و «علییت طبیعی نزد کودک».



## نظریه‌های جدید راجع بعقل و مبادی آن

نیز مانند مردمان بدوی دارای احساسات و افکار مربوط به «بهره گیری از غیر» هستند. و نیز چنانکه میدانیم مبادی عقلی نزد همه بزرگسالان متمدن هم از حیث صراحت و قوت یکسان نیست، چه بسازعوم و عقائد باطله (خرافات و موهومات) که از هان را فرا گرفته و با عقل و مبادی عقلی مخالفت دارد پس عقل و مبادی عقلی یکسان و ثابت در نفس انسان بودیعت گذاشته نشده بلکه چیزی است که متناسب نیازمندیهای حیات و مقتضیات زندگی اجتماعی و چگونگی تربیت آدمی بتدریج ساخته و پرداخته میشود.

بنا بر این هیچیک از نظریه‌های عقلی مذهبیان و تجربی مذهبیان بوجهیکه بیان کرده اند نمیتواند مورد قبول روان شناسی جدید باشد، زیرا هر چند آنها در تحقیقات خود بر راه‌های مختلف میروند و مقدمات گوناگون بکار میبرند ولی سرانجام بیک مقصد و نتیجه می‌رسند که عبارتست از اعتقاد بوجود عقل و مبادی عقلی که صورتی قطعی تکوین یافته است. این عقل را چنانکه دیدیم اصحاب عقل ناشی از ساختمان طبیعی نفس انسان میدانند و ازینرو معتقد بفطری بودن مبادی اولیه و تقدم آنها بر حس و تجربه هستند، و اصحاب تجربه آنرا مؤخر بر حس و تجربه و مبادی را زاده و ساخته و پرداخته شده اینها می‌پندارند.

تحقیقات دقیقی که در یکی دوسده اخیر در احوال و اخلاق مردمان بدوی و کودکان و سایر افراد انسان از نژادها و طبقات مختلف بعمل آمده حکما و روانشناسان معاصر را در این عقیده متفق ساخته است که اولاً عقل

### نظریه‌های جدید راجع بعقل و مبادی آن

و مبادی آن بتدریج و متناسب با مقتضیات حیاتی و خصوصیات زندگی اجتماعی و چگونگی ساختمان دماغی افراد انسان و با گذشتن از پیچ و خمها و قبول صورتهای گوناگون تکون حاصل میکند. ثانیاً چون هر يك از عوامل حیاتی و اجتماعی و نفسانی - چنانکه در جای خود بیان گردید - بسوی همانندی بلکه وحدت و یگانگی میگردانند عقل که تحت تأثیر آن عوامل است در تغییرات و تحولات خود همه جا و همیشه توجه باصول کلی متشابه دارد و وصول بمبداء هویت را مقصد قرار میدهد و ازینرو تفاهم افراد بشر را ممکن میسازد. ثالثاً بنا بر اصول دو گانه فوق عقل همیشه در حال تطور و تکوین و تکمیل است و هیچگاه بصورت قطعی و ثابت و غیر قابل تغییر در نمیآید و عقلی که ظاهراً تکوین یافته، یعنی دارای معلومات اولیه و مبادی عقلیه معینی گردیده است، در واقع صورتی موقت است که بخود گرفته و قابل تغییر و تحول میباشد.

در تأیید این اصل، کافی است مراحل را که علوم طی میکنند و گاه گاه سبب میشوند که نفس ناطقه از اصول علمی که مسلم بشمار میرفته رو بگرداند و باصول دیگری اعتقاد حاصل کند یا در آن شوبم. بنا بر این يك بار دیگر تکرار میکنیم که همانگونه که هدف فعالیت مادی و بدنی انسان این است که طبیعت را مطابق احتیاجات خود سازد، فعالیت نفسانی



نظریه‌های جدید راجع بعقل و مبادی آن

هم برای آنست که نفس حقیقت و واقع را با مقتنیات مخصوص خود مطابقت  
و موافقت دهد.<sup>۱</sup>

---

۱- آنچه در چند فصل گذشته ذکر شد مجملی بود از تحقیقات دامنه دار و مفصلی که حکما درباره عقل و مبادی آن صورت داده و در تألیفات متعدد بیان کرده اند و ما برای اینکه سخن را بدر از انکشانیده و زیاد از موضوع بحث خود خارج نشده باشیم ناچار باختصار پرداختیم البته خوانندگان کنجکاو و ذی‌علاقه به کتابهای مربوط بموضوع مراجعه خواهند کرد.

قسمت چہارم  
چگو نگی حصول معرفت



## فصل هیجدهم

### عقل فعال

۱

در فصل سیزدهم ضمن ذکر **عقل فعال** اشاره شد باینکه حصول علم باعتقاد **ابن سینا** بدون یاری این گوهر مفارق میسر نیست . اینک باید در باره این گوهر مر موز که نیرویی شکفت انگیز است بیشتر توضیح داده شود .

مقدمه باید دید **ابن سینا** ادراک را چگونه تعریف میکند . او در این باب میگوید : « ادراک عبارت است از اینکه صورت مدرك بنحوی از انحاء گرفته شود<sup>۱</sup> . این صورت یا صورت موجود است که مادی نیست و درک آن منحصرأ بوسیله عقل نظری میسر خواهد بود ، و یا صورت موجودی مادی است که در اینحال باید از ماده نزع شود . این تجرید اگر از راه حس باشد مرتبه پست تجرید است و بسیار ناقص است . اگر توسط خیال و متخیله باشد نوع نسبت کاملتر است ، زیرا « خیال صورت را از ماده تجرید تام میکند ولیکن البته از لواحق ماده تجرید نمیکند ...<sup>۲</sup> » اما تجرید قوه

---

۱ - « فتقول يشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك

بنحو من الانحاء . » - شفا ، جلد اول ص ۲۹۵

۲ - ترجمه شفا ص ۵۳ « واما الخيال فانه قد جردها عن المادة تجریداً

تاماً ولكن لم يجردها البته عن لواحق المادة . » - شفا ، جلد اول ، ص ۲۹۶

## عقل فعال

واهمه «از تجرید خیال هم تعدی میکند چه این قوه يك نوع معانیر ادرك میکند که فی حد ذاته مادی نیستند هر چند وجود در ماده آن معانیر اعراض گذشته ...<sup>۱</sup>» البته این نوع از نزع با اینکه کاملتر و شدیدتر از نزع قوه حس و خیال است و ببساطت نزدیکتر است ولی با اینهمه هنوز تجریدی ناقص است زیرا مدرک از لواحق ماده تجرید نشده است. تجرید کامل آنست که صورت را از همه جهات از ماده نزع کند و درک معقول را میسر سازد و این کار منحصراً از عقل ساخته است.

باری عقل برای دریافت معقولات چنانکه قبلاً یاد شده است باید از چهار مرحله بگذرد (عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد) و در همه این مراحل نیازمند بیاری عقل فعال است. بنابراین، بحث از چگونگی حصول معرفت تاحدی عبارت است از بیان **عقل فعال**.

نخستین حکیمی که از عقل فعال سخن گفته ظاهراً **معلم اول** بوده است. این حکیم، چنانکه سابقاً اشاره شد، گذشتند از عقل عملی قائل بدو نوع عقل دیگر است، یکی **عقل منفعل** و دیگری **عقل فعال** و میگوید هر چه در طبیعت وجود میپذیرد دارای يك ماده است و يك علت فاعلی. این اصل در امور عقلی نیز جاری و حکم فرماست و «عقل فعال» علت فاعلی معقولات است، باین معنی که چون همیشه بفعل است عقل منفعل را که بقوت است بفعل میسازد. باری نسبت عقل فعال به معقول چون نسبت

۱ - ترجمه شفا ص ۵۴-۵۳ «و اما الوهم فانه قد يتعدى قليلا هذه المرتبة في التجريد لانه ينال المعاني التي ليست هي في ذاتها بمادية وان عرض لها ان يكون في مادة.» شفا، ص ۲۹۶



## عقل فعال

نور است بچیز مرئی .

معقولات اصلاً بالفعل نیستند بلکه در احساس و خیال گرفتار و اسیر میباشند . ازینرو عاملی لازم است که بمیان آمده آنها را از این بندها برهاند ، یعنی از محسوسات و صور جزئیه منتزع ساخته بآنها وجود بالفعل ارزانی دارد: این کاری است که عقل فعال انجام میدهد . در باره ماهیت این گوهر مجرد نظرهای گوناگون آورده شده و هنوز هم این بحث دنباله دارد . بعضی معتقدند باینکه عقل فعال را ارسطو بیرون از نفس انسان میدانند و مرادش از آن خدا است . مطالعه **کتاب نفس** آن حکیم این عقیده را تا حدی تأیید میکند ولی سایر آثار او خاصه **کتاب ما بعدا لطبیعه** میرساند که او چنین نظری ندارد و خدا را منحصرأ متوجه ذات ذوالجلال خود میدانند و حتی عقل فعال را قائم در نفس انسانی می پندارد<sup>۱</sup> . باری نظر ارسطو در این باب و در باره بسیاری مسائل دیگر زیاد روشن نیست و موجب تعبیر و تفسیر های مختلف شده است .

**فارابی** عقل فعال را جوهر مفارق خارج از نفس انسانی میدانند ، ولی میان آن و خالق عالم فرق میگذارد و آنرا مخلوق خدا معرفی میکند . در باره چگونگی افاضه معقولات میگوید «نسبت عقل فعال بعقل بالقوه چون نسبت خورشید است بچشم .»

آنچه دیگران در باره عقل فعال باجمال گفته بودند ابن سینا بتفصیل بیان کرده است و این فکر که تمام معلومات بشر ناشی و مستفاد از گوهری است مجرد و خارج از نفس ناطقه موسوم به «**عقل فعال**» برای حکمای قرون

---

۱ - نه آنگونه که ابن رشد فرض میکنند ، چه این حکیم عقل فعال

را عبارت از عقل الهی میدانند که در نفس انسانی جای گرفته است .

## عقل فعال

وسطی و مسیحیان بسیار تازگی داشت و ایجاد شگفتی و حیرت نمود<sup>۱</sup> و اکثریت حکما این نظر را پذیرفتند که هر يك از افراد بشر دارای نفس ناطقه‌یی است مختص بخود او که اگر از آلودگیهای مادی پرداخته شود استعداد قبول افاضه معقولات را از عقل فعال - که واحد است و فیضش برای همه افراد بشر یکسان است - حاصل خواهد کرد.

**ابن سینا** مکرراً از عقل فعال یاد کرده و در باره آن توضیح داده است. از جمله میگوید:

«نفس انسانی مسلماً عاقل بالقوه است که سپس عاقل بالفعل میگردد. هر چیزی که از قوه بفعل رسید البته سببی میخواهد. پس در اینجا هم سببی و علتی است که نفوس ما را از قوه بفعل میرساند، و چون او سبب است که صور عقلی را عطا کند پس خود آن عقل بالفعل است که بطور مجرد مبادی صور عقلی در آن است و نسبت آن عقل بنفوس ما مانند نسبت آفتاب است بچشمهای ما. همینطور که آفتاب بذاته دیده میشود و بنور آن هر چه که بالفعل قابل رؤیت نیست بالفعل دیده میگردد. حال آن عقل هم نسبت بنفوس ما چنین است.»<sup>۲</sup>

۱- برای توضیح بیشتر در این باب رجوع شود به کتاب «فلسفه در قرون وسطی» بقلم اتین ژیلسن E. Gilson (حکیم معاصر و عضو آکادمی فرانسه) ص ۳۵۳

۲- ترجمه شفاء، ص ۱۵۶ «نقول ان النفس الانسانية قد تكون عاقلة بالقوه ثم يصير عاقلة بالفعل و كلما اخرج من القوة الى الفعل فانما يخرج بسبب بالفعل يخرج فهمينا سبب هو الذي يخرج نفوسنا في المعقولات من القوة الى الفعل و اذا هو السبب في اعطاء الصور العقلية فليس الاعقلا بالفعل عنده مبادی الصور العقلية مجردة و نسبته الى نفوسنا كنسبة الشمس الى ابصارنا فكما ان الشمس تبصر بذاتها بالفعل و تبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصراً بالفعل كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا.» شفاء ج ۱ ص ۳۵۶



## عقل فعال

ابن سینا در جای دیگر گوید :

« . . . و مثال این عقل فعال با معقولات و باقوت عقل نظری مثال آفتاب است باصوم مبصرات و باقوة بصر که چیزهای ملون را تا شعاع آفتاب بر آن ملونات نیفتد الوان اودر نتوان یافت . پس چیزهای ملون مبصر است بقوه و بصر مبصر است بقوه چون نور آفتاب بر آن ملونات تابد آن چیزها که مبصر بود بقوه اکنون مبصر شود بفعل و بصر نیز که مبصر بود بقوه اکنون مبصر شود بفعل . پس همچنین صورت معقولات بقوه معقول است و عقل هیولانی بقوه عقل است چون نور عقل فعال بر آن صورت تابد که در متخیله است آن صورت معقول شود بفعل و عقل هیولانی عاقل شود بفعل . »<sup>۱</sup>

در قصه **حی بن یقظان** که تمثیل عرفانی است ابن سینا **عقل فعال** را بصورت « پیری زیبا و فرهمند . . . ( که ) بروی از پیری هیچ نشانی نبود جز شکوه پیران » در آورده، و یکی از معاصرین و پیروان اودر شرح این معنی چنین نوشته است :

« . . . و همچنین حال مردم از معنی اندر یافتن علمها و دانستن آن چیزها که مردم باول کار نداند پس بداند ، بفرشته بی باز بسته است که وی یکی از کروبیان است ، و بسبب وی مردم را آن چیزها که اندرو از دانستن و شناختن بقوت بود ، بفعل آید . و این فرشته دانا است بهمه حالهای این جهانی و جز از این ، و هر چه خواهد بودن اورا معلوم است ، و بروی چیزی از اینگونه پوشیده نیست و دانان این فرشته را « عقل فعال » نام کردند ،

۱- « رساله روانشناسی ابوعلی سینا » با تصحیح و تحشیه و مقدمه بقلم

محمودشاهی استاد دانشگاه تهران . ص ۲۶-۲۷

## عقل فعال

ای که همه دانستنیها او را معلوم است اندر وقت و بفعل است نه بقوت، و شاید بودن که آنکه او را بزبان شریعت «جبرئیل» علیه السلام خوانند، این عقل فعال است.<sup>۱</sup>

در اینجا چند سؤال پیش می آید که جواب آنها را باید از خود حکیم خواست. یکی اینکه آیا این عقل فعال واقعاً در خارج از نفس و مستقل از آنست یا نه؟ دیگر اینکه معقولات آیا در عقل فعال جای دارند و از آن منتقل به نفس ناطقه میشوند یا اینکه در نفس ناطقه هستند ولی در تاریکی قرار داشته عقل بالفعل اند و در اثر نور افکنی عقل فعال روشن و نمودار میگردد و نفس را بمرتبه عقل مستفاد میرسانند؟ دیگر اینکه در صورتیکه درک کلی و دریافت معقولات را عمل اختصاصی نفس ناطقه دانسته ایم چگونه است که خود نمیتواند بتمهائی باین کار توفیق یابد و نیازمند بیازی عقل فعال میباشد؟ بالاخره اینکه آیا قوای مختلف نفس در تشکیل معانی مجرد و کلی دخالتی دارند یا ندارند و اگر دارند آن دخالت بچه کیفیت است؟

۱- «ابن سینا و تمثیل عرفانی»، تصنیف هانری کرین، ج ۱ چاپ تهران



## فصل نوزدهم

### عقل فعال

۲

**عقول عشره.** - پاسخ سؤال اول را ابن سینا صریحاً داده است، زیرا او هم مانند فارابی قائل بیک سلسله عقول مفارق است که صادر از فیض الهی هستند و عده آنها نهاده است و عقل فعال دهمین آنهاست. بیان حکیم اجمالاً این است: نخست عقل اول است که مستقیماً و بالضرورة از واجب الوجود صادر شده است. فیض الهی از این عقل گذشته و عقل دوم را بوجود آورده است و از آن نیز عدول کرده عقل سوم و چهارم تا عقل دهم را ایجاد کرده است. از هر یک از این عقول یک نفس فلکی و یک جسم فلکی صادر شده که فساد ناپذیر هستند؛ ولی آنچه از عقل دهم که عقل فعال خوانده میشود صادر میگردد همین عالم است که معلوم ما است، یعنی **عالم کون و فساد.** نفوس انسانی که در این عالم اند چون به ابدان مختلف تعلق گرفته اند دارای هیئت ها و تعینات گوناگون گردیده اند ولی از آنجا که ذاتاً عقلاً نیستند فساد ناپذیر و باقی هستند و باید طریق دوری جستن از ماده را بیاموزند و بسوی عالم علوی صعود کرده خود را **بعقل فعال** و سایر عقول مفارق برسانند و از زندگی جاویدان بهره مند گردند.

این عقول ذاتاً یکی هستند و تقسیم ناپذیر و گوناگونی آنها عرضی است.

## عقل فعال

ازینرو مجموع آنهارا ابن سینا «عقل کلی» مینامد در صورتیکه کلمه «عقل کل» را بیشتر به نخستین عقل صادر از هبداء اول اطلاق میکنند .

اما در باره جدائی عقل فعال از نفس ناطقه ابن سینا چنین میگوید :  
«پس اگر آرزو کنی که بر بینش تو افزوده شود پس زود باشد برای تو بیان کنیم اینکه آنچه نقش صورت معقول پذیرد نه خود جسم باشد و نه در جسم تواند بود و آنچه صورت محسوس یا معنائی که دانسته بمحسوس است در او نقش گیرد یا خود جسم بود و یا قوتی باشد در جسم ...»

بعد حکیم بتوضیح قسمت اخیر مطلب پرداخته و از آن که فارغ شد متوجه قسمت اول میشود، باین بیان :

« . . . ولی گوهری که نقش معقولات پذیرد چنانکه بر تو روشن شد نه جسمانی بود و نه بهره پذیر بود پس چنین گوهری چیزی که مانند متصرف و چیز دیگری که هم چون خزانه باشد در خود او یافت نشود و سزاوار هم نباشد که آن گوهر خود هم چون متصرف و چیزی از جسم و قوتهای جسم بمنزله خزینة او باشد زیرا که یافته نیهای خود در جسم نقش نگیرند . پس باقی ماند اینکه باید چیزی موجود باشد که از گوهر مایرون و صور معقوله در او بخودی-خودش منتقلش باشند و چنین چیزی بالفعل جوهری عقلی باشد که هر گاه نفوس ما بدو پیوستند مناسب همان استعداد خاصی که در ما است و از روی دریافتن جزئیها یا کئیهای مخصوصی بر خاسته صورتهای عقلی خاصی در نفوس ما رسم شود و هر گاه نفس بدان جوهر عقلی پشت کند و بعالم تن یا بصورت دیگری رو آورد صورتی که نخست در او نقش بسته بود از وی زدوده



## عقل فعال

شود همچنانکه آینه که مقابل عالم قدس باشد از آنجا رو گردان و با عالم حس یا چیزی دیگر از آنچه در عالم قدس است رو برو شود و این پیوستن بعقل فعال تنها در وقتی بود که نفس ملکه اتصال را اندوخته باشد.<sup>۱</sup>

در باره سؤال دوم توضیحات مفصل داده شده و نتیجه همه آنها این است که معقولات البته در عقل فعال هستند، زیرا او عقل بالفعل است و آنها را نداشتنه باشد نمیتواند افاضه کند.<sup>۲</sup> ابن سینا برای اینکه معلوم دارد نفس ما چگونه معقولات را در می یابد چند فرض میکند که آخرین آنها این است: «... یا اینکه بگوئیم عقل فعال صورتی پس از صورت دیگر بر نفس افاضه میکند بر حسب طلب نفس و چون نفس اعراض از عقل فعال کرد فیض منقطع میگردد..... گوئیم حق قسم اخیر است. بیان مطلب آنکه محال است این صورت بفعل نام موجود در نفس باشد و نفس آنرا بفعل تعقل نکند زیرا معنای اینکه نفس آن صورت را تعقل میکند جز این نیست که صورت موجود نزد آن است و باین طرز آنرا درک میکند ولی قوه ذاکره و مصوره چنین نیستند زیرا ادراک این صورت برای این دو قوه نیست بلکه فقط حفظ صورت کار آنهاست و ادراک آن صورت بنیروی دیگری است.....»<sup>۳</sup>

- ۱ - ترجمه اشارات ص ۶۷-۶۵ « فان اشتبهت ان ترداد فی الاستبصار فاعلم انك سيبين لك ان المرسم بالصورة المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم... الخ » اشارات، ص ۱۲۹-۱۲۸
- ۲ - « ذات نایافته از هستی بخش - کی تواند که شود هستی بخش؟ »
- ۳ - ترجمه شفا ص ۱۶۸ - ۱۶۷ « او یكون المبدء الفعال یفیض علی النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس وان یكون اذا عرضت عنه انقطع الفیض... فتقول ان الحق هو القسم الاخر... الخ » شفا، جلد اول ص ۳۶۰

## عقل فعال

بعد در تعریف تعلم میگوید «... تعلم طلب استعداد تام با اتصال بعقل فعال باشد تا اینکه عقل بسیط از آن پیدا شود<sup>۱</sup> و از این عقل بسیط بتوسط فکرت بر نفس صور مفصله افزه گردد و استعداد قبل از تعلم ناقص شد و استعداد پس از آن تام و چون تعلم حاصل کرد چنین صلاحیت خواهد داشت که چون اتصال بمعقول مطلوب بقلب او خطور کرد و چون نفس بجهت نظر اقبال کرد و جهت نظر رجوع بمبدأ و بسبب عقل است بدین عقل شخص متصل میشود و قوه عقل مجردی که فیضان تفصیل در پی آن است بر او افزه میگردد و چون از آن مبدأ اعراض کرد این علم باز از شخص اعراض میکند و این صورت بالقوه میگردد ولی قوه قریب بفعل پس تعلم اول مانند معالجه چشم است و چون چشم صحیح گشت هر وقت خواست نظر بچیزی کند از آن صورتی اخذ کرده و بآن نگاه میکند و اما چون از این چیز اعراض کرد این صورت برای آن بقوه قریب بفعل خواهد بود...»<sup>۲</sup>

بنا بر این توضیحات معقولات همه در عقل فعال موجودند بالفعل و در نفس ناطقه موجودند بالقوه و برای آنکه نفس ناطقه هم آنها را بالفعل حاصل نماید باید خود را مستعد و آماده اتصال با آن عقل مفارق و قابل پذیرفتن انوار معقولات بخش آن بنماید و آن هنگامی است که با استفاده از قوای مدر که خود و بیاری همان **عقل فعال** از مراتب سه گانه عقل (هیولانی و بالملکه و بالفعل) گذشته باشد: فقط درین حال است که معقولات ویرا از عقل فعال مستفاد میشوند. ازینرو باید گفت که عالم و جاهل از

۱- «... ویکون التعلم طلب الاستعداد التام للاتصال به حتی یکون

منه العقل الذی هو البسیط ...» شفا. جلد اول ص ۳۶۰

۲- ترجمه شفا ص ۱۶۸-۱۸۶ - شفا ج ۱، ص ۳۶۰



## عقل فعال

جهت اینکه معقولات را در ذهن حاضر ندارند با هم برابرند ولی این فرق مهم البته میان آنها هست که عالم مستعد و قابل درک معقولات است و جاهل نیست. در این باره نیز بیان حکیم توجه کنیم: «چون گفته شود که فلانکس عالم بمعقولات است معنای این سخن آن است که هر وقت بخواهد صورت آن معلوم را در ذهن خود حاضر میکند و معنی اینهم این است که هر وقت بخواهد میتواند بعقل فعال اتصال یابد که این معقول را نزد آن بیابد و همواره این معقول در ذهن آن عالم حاضر نیست که بالفعل بآن بنگرد و نیز حال او مانند حال قبل از تعلم هم نیست.»<sup>۱</sup>

حاصل کلام اینکه معقولات در عقل فعال هستند و هر زمان که نفس خود را با تمهید مقدماتی آماده قبول این فیض کند آن معقولات در نفس که چون آینه است منعکس خواهند شد. باری تأثیر عقل فعال روی نفس ناطقه یکی از این جهت است که آنرا از حال خمود و قابلیت محض بیرون آورده و مستعد درک معقولات میسازد و دیگر اینکه هر دفعه که نفس ناطقه مستعد اتصال گردد معقولات را بآن افاضه میکند زیرا خود نفس از نگاهداری و حفظ معقولات عاجز است و این نکته اخیر - یعنی عجز نفس از حفظ معقولات - بیشتر در کتاب اشارات مورد استناد بوده است.<sup>۲</sup>

اما در باره سؤال سوم که چگونه است که نفس ناطقه نمیتواند

---

۱ ترجمه شفا ص. ۱۶۹ - ۱۶۸ - و اذا قيل فلان عالم بالمعقولات فمعناه انه بحيث كلما شاء احضر صورته في ذهن نفسه ومعنى هذا انه كلما شاء كان له ان يتصل بالعقل الفعال اتصالاً يتصور فيه منه ذلك المعقول ليس ان ذلك المعقول حاضر في ذهنه ويتصور في عقله بالفعل دائماً ولا كما كان قبل التعلم. « شفا، جلد اول ص. ۳۶۰

۲ - ترجمه فرانسوی اشارات ص ۳۲۸

## عقل فعال

بشتهائی بدرک معقولات نائل آید و برای وصول بمطلوب نیازمند بیاری عقل فعال است و حال آنکه مزیتیکه برای آن نسبت بنفس حیوانی ذکر گردیده همین است که میتواند درک معقول کند. در جواب این اشکال ابن سینا میگوید عجز نفس ناطقه از اینکه مستقیماً بدریافت معقولات نائل شود ناشی از خود نفس نیست بلکه از محدودیت و ناراحتی است که قید تن برایش فراهم کرده است، زیرا تن مزاحم زندگی عقلانی است و ازینرو نفس ناطقه برای تأیید و تقویت خود محتاج بیاری عقل فعال است که پا بمیدان بگذارد و سستی و فتوری که موقتاً نفس انسانی را دست داده است چاره گر واقع شود. مزاحمت بدن بحدی است که هر اندازه نفس بیشتر متوجه آن شود و خود را بتدبیر آن مشغول بدارد بهمان اندازه استعدادش از قبول فروغ عقل فعال کاهش می یابد و در نتیجه از درک معقولات بی بهره میماند، و برعکس هرچه بیشتر از تدبیر بدن و توجه بامور مادی منحرف گردد و روبعقل فعال نماید معقولات بیشتر بر او ظهور و بروز نمایند، عینا مانند آئینه که اگر رو باشیائی داشته باشد صورت آنها در آن منعکس میشود و چنانچه از آن اشیاء رو بگرداند از نقش آنها محروم خواهد بود. ابن سینا در این باره میگوید: «عجز عقل از ادراک اشیائی که در منتهای معقولیت و تجرید از ماده هستند برای امری که در ذات آن اشیاء باشد نیست بلکه برای این است که نفس در بدن مشغول بیدن است و در بسیاری از امور بیدن نیازمند است و بدن نفس را از افضل کمالات آن باز میدارد و اینکه چشم نمیتواند که طاقت نگاه به آفتاب آورد نه از برای این است که آفتاب ضعیف و یا آشکار نیست بلکه بوسطه



## عقل فعال

امری است که در سرشت بدن است . چون از روان ما این فرو رفتگی در علائق بدنی و عائقیت بدن زدوده گشت آنوقت تعقل آن اشیاء برای نفس افضل تعقلات و لذیذ ترین آنها خواهد بود .<sup>۱</sup>

حکیم همین معنی را در چند صفحه قبل باین عبارت نیز بیان کرده است :  
« ... گوهر نفس را دو فعل است : یکی بقیاس بدن و سیاست در بدن دیگر بقیاس بذات و مبادی خود که ادراک بعقل باشد و این دو کار با هم متفاوتند و متمانع هستند و باهم جمع نمیباشند و نفس بیکی از این دو اشتغال از کار دیگرش منصرف میشود و جمع بین دو کار برای او سخت است شواغل نفس از جهت بدن احساس و تخیل و شهوت و غضب و ترس و اندوه و فرح و درد است ... حس نفس را از تعقل باز میدارد زیرا که چون نفس بمحسوس رو آورد از معقول باز میماند بی آنکه آلت عقل یا ذات عقل را بوجهی آفتی رسیده باشد ... همین حال وقتیکه ( شخص ) مریض شود برای نفس رخ میدهد که افعال عقلی را تعطیل میکند .<sup>۲</sup> »

---

۱ ترجمه شفا ص . ۱۵۹ « و العقل کان عجزه عن تصور الاشياء التي في غاية المعقولية والتجريد عن المادة لا الامر في ذات تلك الاشياء ولا الامر في غريزة العقل بل لأجل ان النفس مشغولة في البدن بالبدن فيحتاج في كثير من الامور الى البدن فيبعدها البدن عن افضل کمالاتها وليست العين انما لاتطيق ان ينظر الى الشمس لأجل امر في الشمس وانها غير جليلة بل لا امر في جيلة بدنها فاذا زال عن النفس منا هذا الغمور وهذا العوق كان تعقل النفس لهذه افضل التعقلات للنفس اوضحها والذها . » شفا ، ۱ ، ص ۳۵۷

۲ - ترجمه شفا ص . ۱۴۰-۱۳۹ « ولكننا نقول ان جوهر النفس له فعلا ن فعل له بالقياس الى البدن وهو السياسة وفعل له بالقياس الى ذاته والى مباديه و هو الادراك بالعقل وهما متعاندا ف متمانعان ... الخ ... » شفا ، ج ۱ ص ۳۵۱

## عقل فعال

در کتاب اشارات حکیم در این باب میگوید: «چون نفس ناطقه ملکه پیوند بعقل فعال خود را حاصل کرده باشد نیست شدن آلت وی را زیان ندارد زیرا که **وی بذات خود داناست نه بآلت** چنانکه بیان کرده ایم و اندر یافتن چیزها بحدس نه بسببی فکرت ترا یاری دهد اندر تصور این معنی و بآنکه نفس چون شریف شود و قوت اتصال خود را اندر این عالم حاصل کند چون از بدن مفارقت کند و شواغل زایل شود اندر یافت آنچه اندر یابد زودتر باشد از اندر یافت بحدس و حصول آن بیکدفعه باشد و بدانکه حاجت بآلات و فکرت از جهت کدورت نفس است یا از جهت قلت ممارست و عاجزی وی از دریافت فیض باری تعالی، و چون حال وی بعد از مفارقت بدن آنچنان باشد که گفتیم این احوال که از آن عجز آید هم هیچ نباشد پس چه زود وی چیزها اندر یابد.»<sup>۱</sup> باز در **شفا** این بیان دیده میشود: «اگر نفس از بدن و عوارض بدن خلاصی یافت آنوقت رواست که بعقل فعال اتصال یابد و در آنجا جمال عقلی و لذت سرمدی رادریابد...»<sup>۲</sup>

پس بدن است که نمیگذارد نفس بدرک بالاترین مرتبه خود که عقل مستفاد است نایل گردد. این مقام نفس راهنگامی دست میدهد که بتواند پشت پا بتن بزند و از تمهید آن غفلت کند: کمیت و کیفیت معقولاتی که در این مرتبه دریافت میشوند متناسب با درجه غفلتی خواهد بود که نسبت به

۱- ترجمه اشارات ص ۱۴۰-۱۳۹ «اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات» اشارات ص ۱۷۶  
۲- ترجمه شفا ص ۱۶۹ «فان خلت عن البدن و عوارض البدن فحينئذ يجوز ان يتصل بالعقل الفعال تمام الاتصال ويلقى هناك الجمال العقلي واللذة السرمدية.»



عقل فعال

تن بعمل آمده است و ازینرو درك كامل این مرتبه وقتی است که نفس خود را از قفس تن خلاصی بخشد و اتصالش به عقل فعال کامل و قطعی گردد.

---

۱ - در اشاره بهمین معنی حافظ گوید :

حجاب چهرهٔ جان میشود غبار تنم  
خوش آندمی که از این چهره پرده برفکنم  
چنین قفس نه سزای چومن خوش الحانی است  
روم بگلشن رضوان که مرغ آن چمنم

.....  
چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس  
چو در سراچهٔ ترکیب تخته بند تنم  
الخ ...

## فصل بیستم

### انتقاد نظریه ابن سینا راجع

#### بچگونگی حصول معرفت

در فصول گذشته نظر ابن سینا در باره عقل فعال و دخالت شگفت انگیز آن در حصول معرفت علمی بیان کردیم اینک بخود اجازه داده اشکالاتی را که، بگمان ما، بر این نظریه وارد است ذکر میکنیم و بعد به بیان چگونگی حصول معرفت طبق اصول روان شناسی جدید میپردازیم.

اولاً گذشته از اینکه اثبات وجود عقل فعال از نظر علمی میسر نیست این اشکال در کار است که چگونگی عقل فعال از طرفی چون آفتاب بنور افشانی میپردازد و معقولات را روشن میسازد و از طرف دیگر معقولات را هم افاضه میکند، یعنی همان چیز را که باید روشن کند خودش عرضه میدارد و بنفس میدهد و حال آنکه اشیائی را که آفتاب روشن میکنند در آن جای ندارند بلکه در خارج آن هستند.

ثانیاً بدن که آلت کلی حواس ظاهره و قوای باطنه است و حصول محسوسات و معانی جزئیه بسته بوجود آن است چگونگی مزاحم و مانع درک معقولات واقع میشود؟ در صورتیکه ابن سینا خود معتقد است باینکه کار نفس از حس شروع میشود و نفس برای آنکه بتواند بمدارج و مراتب عالیته خود برسد محتاج



### انتقاد نظریه ابن سینا

بدن و قوای بدنی که آلت ادراکند می باشد. پس وصول به نخستین مرتبه نفس انسانی که عقل هیولانی باشد بدون دستیاری تن و آن مقدمات حسی و تجربی میسر نخواهد بود و روشن است که این مقدمات حسی و معلومات نخستین در مراتب بعدی نفس ناطقه مورد استفاده هستند، چنانکه حکیم خود در این باب میگوید:

«هر گاه نفس بتوسط کارفرمائی قوه وهمیه و مفکره در خیالهای حسی و مثالهای معنوی که اولیها در مصوره و دومیها در ذاکره باشند تصرف بسیاری کند با همین تصرف استعدادی برای نفس اندوخته شود که بتواند صورتهای مجرد آن جزئیها را از گوهر مفارق بگیرد. گرفتن نفس مجردات آن جزئیها را برای مناسبتی باشد که میان مجردات و جزئیات آنها پیدا میشود...»<sup>۱</sup>

باری تمام ساختمانهای بدیع و ابتکاری عقل خواه ناخواه بر روی پایه های محکم حس و تجربه استوار است هر چند که در ظاهر نفس ناطقه از آنها غفلت دارد و خود را از آنها کاملاً بی نیاز می پندارد. حاصل کلام آنکه حواس ظاهره و محصول آنها پایه و مایه دانش هستند و ابن سینا هم مانند معلم اول حس را در واقع مفتاح ابواب علوم کلی و جزئی میدانند و قائل است باینکه «من فقد حسا فقد فقد علما».<sup>۲</sup>

۱- ترجمه اشارات ص ۶۷ «كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة و التذكرة باستخدام القوة الوهمية و المفكرة تكسب النفس استعداد انحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما يحقق... الخ» اشارات، ص ۱۳۰-۱۲۹

۲- «هر چند حس بانفراد افادت رأی کلی نکند چنانکه گفتیم اما باید که معلوم باشد که مفتاح ابواب علوم کلی و جزوی حس است چه نفس انسانی بقیه حاشیه در صفحه بعد

محسوسات و معلومات مقدماتی ما در قسمت ذخیره نفس، در آنچه از آن به شعور باطن تعبیر میشود جای گرفته اند و معقولات یا کارهای عقلی از تصور کلی تا قیاسات عقلی بسیار پیچیده و دقیق مربوط و متناسب با همان ذخیره یا معلومات مقدماتی و قبلی هستند و در واقع عمارتی را میمانند که پی های محکم آن زیر زمین قرار دارد و یا چون امواج خروشان هستند که بر سطح آبهای عمیق و ناپیدای دریاها نظاره کنندگان را خیره میسازند. با این وصف البته مایه تعجب است که ابن سینا بدن و قوای آنرا مزاحم عقل و مانع درک معقولات ذکر کند و آنرا در حکم مر کوبی بداند که فقط میتواند نفس را تا آستانه عقل موصل واقع گردد. بنظر ما این تشبیه چندان مناسب این مقام نیست حکیم میگوید :

« . . . اما همینکه نفس بحد کمال رسید و نیرومند گردید خود مطلقاً قادر خواهد بود باینکه کارهای خود را انجام دهد و در این هنگام نه تنها بقوای حس و خیال و سایر قوای بدنی نیازی نخواهد داشت بلکه آنها او را مزاحم بوده از کار خود باز میدارند. مثل اینکه انسان برای رسیدن بمقصدی محتاج به چهارپا و آلت میشود ولی بمقصد که رسید دیگر حاجتی بآنها ندارد و چنانچه نتواند آن آلت و چهارپا را از خود جدا

بقیه حاشیه از صفحه قبل

از ابتدای فطرت تا آنگاه که جملگی معقولات اولی و مکتسب او را حاصل شود اقتناض مبادی تصورات و تصدیقات بتوسط حواس تواند کرد و باین سبب معلم اول گفته است در این علم که: من فقد حساً فقد فقد علماً...» - اساس الاقتباس بتصحیح مدرس رضوی استاد دانشگاه، از انتشارات دانشگاه تهران ص ۳۷۵



کند و دور سازد البته مزاحم و عایق خواهند گردید.<sup>۱</sup> همین معنی در رسالهٔ نفس باین عبارت آمده است :

« نفس عاقله مردم . . . چون این مقدمات حاصل کند بعد از آن بذات خویش رجوع کند و معقولات ثوانی و ثوالت حاصل کند و در اغلب اوقات و افعال از بدن مستغنی باشد و بسیار بود که بعد از آن حال بدن ضایع ماند و ثقل باشد در حق نفس عاقله آن معقولات و این بر مثال کسی باشد که او را حاجت آید بچهارپای و آلت تابجائی شود برای مقصودی و چون آنجا رسد چهارپای و آلت ثقل شود بروی و مانع باشد از استمتاع بمقصود حال نفس عاقله با بدن و قوتهای بدنی هم برین مثال است . . .<sup>۲</sup> »

بگمان ما قیاسی که شده است قیاس مع الفارق است زیرا اولاً چهارپا و آلت با قوای دماغی و شخصیت آدمی ارتباط و مشابَهت ندارند . ثانیاً وقتی آنها ما را که میخوانیم مثلاً عالی قاپوی اصفهان را ببینیم و بشناسیم بمیدان شاه آن شهر رسانیدند دیگر حقیقهٔ حاجتی بوجود آنها نیست و اگر چهارپا بخواهد با ما وارد این عمارت بشود هم مزاحم است و هم اینکه نمیتواند کوچکترین کمکی در شناساندن این بنای تاریخی بماند - هچنانکه در کسب اطلاعات تاریخی و صنعتی که مقدمهٔ فهم اینگونه

---

۱- « ... فاما الذی اذا استکملت النفس و قویت فانها تنفرد بافاعلیها علی الاطلاق و یکون القوی الحسیة و الخیالیة و سایر القوی البدنیة صرافة ایها عن فعلها مثل ان کان الانسان قد یحتاج الی دابة و الات یتوصل بها الی مقصده فاذا وصل الیه ثم عرض من الاسباب ما یعوقه عن مفارقتها صار السبب الموصل بعینه عایقاً » شفا جلد اول ص ۳۵۲

۲- « رسالهٔ نفس ، تصنیف شیخ رئیس ابوعلی سینا » بامقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید استاد دانشگاه ص ۴۳-۴۴

ابنیه هستند کوچکترین دخالتی نداشته است. در صورتیکه قوای حس و خیال و دیگر قوای نفس حیوانی قسمتی از شخصیت ما را تشکیل میدهند و مقدماتی هستند که وجودشان برای درک معقولات ضرورت دارد و اگر واقعاً بکنار روند و از نفس زائل شوند (همانطور که چهارپا عقب رانده شد) از درجه ادراک نفس کاسته میشود و نیروی آن نقصان میپذیرد حتی قوه شهوت (بمعنی شوق و عشق بدرک حقایق) نیز باید پیوسته در کار باشد و عقل را محرک و انگیزه واقع شود تا عقل حرارت پذیرد و برای پیوستن **بعقل فعال** و ادراک معقولات بحرکت درآید، زیرا ما معتقدیم که از عقل محض «خالص»، یعنی عقلی که از چاشنی شوق و ذوق بی بهره باشد کاری ساخته نیست. بنابراین همان گونه که پس از ساخته شدن بنای رفیع بر روی پایه‌های محکم آن پایه‌ها باید محفوظ بمانند تا بنا باقی و برقرار باشد و هر گاه آنها از بین بروند یا متزلزل شوند بنا فرو خواهد ریخت، مشهودات حسی و معلومات مقدماتی ما که بگفته حکمای متقدم محصول نفس حیوانی هستند نیز باید در ذهن باقی باشند تا بیاری آنها معقولات بوجود آیند و پایدار بمانند. برای روشن شدن مطلب کافی است حصول ساده‌ترین معقولات یعنی «تصور کلی» را در نظر بیاوریم که چگونه **بدا حساس و ادراک حسی و تصور و حافظه و تداعی معانی و تخیل و دقت و شوق طبیعی** و جز آن که همه منسوب بنفس حیوانی هستند نیازمند است. شك نیست که تصدیق ذهنی و برهان عقلی بطریق اولی باین مقدمات نیاز دارند. **معنی کلی** را میتوان با سکناس مانند نمود. همانگونه که ارزش اسکناس به پشتوانه است که اصولاً باید در بانک موجود باشد ارزش معنی کلی هم بسته بمفهوم آن یعنی بصفات مشترک



است که از امور جزئیة منتزع گردیده است پس سرانجام اتکاء کلی بر جزئی است ، همانگونه که ارزش اسکناس و اتکاء آن به پشتوانه است .

ثالثاً ابن سینا نفس را قادر بحفظ و نگاهداری معقولات ندانسته معتقد است باینکه جای آنها در **عقل فعال** است . یعنی پس از اینکه بنفس افاضه شدند و رفع حاجت کردند و توجه نفس از آنها زایل گردید نفس را ترك گفته بجای اصلی خود که عقل فعال است باز میگردند و هر گاه مجدداً نفس نیازمند آنها گردید و خود را آماده و مستعد نمود از نواز عقل فعال افاضه میشوند .

این نظر مبتنی بر این اصل است که نفس حکم آینه را دارد و همانگونه که اشیاء وقتی در برابر آینه هستند در آن منعکس میشوند و همینکه از برابر آن رفتند اثری از آنها باقی نمی ماند. این تشبیه نیز زیاد مناسب بنظر نمیرسد ، زیرا چنانکه میدانیم صورتهائی که ذهن را عارض میشوند در آنجا اثر میگذارند و در غیاب موجبات خارجی آنها ظاهر میگردند (تصور و تخیل) و نیز چون معقولات بگفته حکیم بالقوه در نفس هستند وقتی بالفعل شدند و نفس را فرا گرفتند دلیلی نیست که پس از رفع حاجت ذهن را ترك گفته از آن خارج شوند . روان شناسی جدید آنها را هم مانند صور محسوسه و معانی جزئیة قابل حفظ شدن در ذهن میدانند . عمل نفس برای بیاد آوردن صور و معانی جزئیة تصور و تخیل و برای بیاد آوردن معانی کلیه و معقولات **تفکر و تعقل** خوانده میشود . این فکر قابل قبول نیست که کلیات تصویری و یا تصدیقی ساده که مقدمه دریافت قضایای معضله علمی و فلسفی هستند همگی ذهن را ترك گفته در آن اثری باقی نگذارند و هر دفعه که درك يك موضوع معضل

انتقاد نظریه ابن سینا

منظور است لازم آید که همه آن مقدمات نیز مجدداً از عقل فعال به نفس انسان  
افاضه گردند.

حال که چنین است پس چگونه باید حصول معرفت و درک معقولات  
را توجیه و بیان نمود؟ توضیح این مطلب و همچنین رأی و نظر ما درباره  
عقل فعال در فصول آینده بیان خواهد شد.



## فصل بیست و یکم بیان چگونگی حصول معرفت در روان شناسی جدید

چگونگی حصول معرفت و درك معقولات را روان شناسی جدید  
بوجهی ساده تر از آنچه ذکر شد بیان میکند .

ابن سینا چنانکه دیدیم میان ادراك محسوس و معقول فاصله زیادی  
قائل شده معتقد است باینکه نفس محسوس را بواسطه قوای **مدرکه** (مشترك  
میان انسان و حیوان) حاصل میکند، ولی معقول توسط **عقل فعال** اعطاء  
میکردد، و برای اینکه نفس خود را از محسوس بمعقول برساند باید از راهی  
که مراحل سه گانه آن عقل های هیولانی و بالملکه و بالفعل هستند بگذرد  
و تازه بمرحله یا مرتبه اخیر هم که رسید و عقل بالفعل شد باز معقول را در  
خود نمی یابد و مستقیماً درك نمیکند بلکه فقط مستعد قبول آن است و  
قبول هم که وقوع یافت باز نفس نمیتواند آنرا در تصرف خود نگاه دارد و  
هر دفعه از نو باید باو افاضه شود، عیناً مانند عاشق دلباخته یی که پس از عبور  
از بیابانهای سوزان و تحمل خار مغیلان خود را بدیار دلدار رسانیده و باو  
نزدیک شده است ولی بدخواه باو دسترس ندارد و هر بار که میخواهد بدیدار  
جمال او نائل شود باید از نو وسائل برانگیزد و مستعد و مستحق این نعمت  
بشود و بداند که وصلی کوتاه جدائی و فراق بدنبال دارد ...

## بیان چگونگی حصول معرفت

پس قوه مدر که و عقل نظری و عقل فعال با اینکه هر سه در ادراک امور دخیل و شریک هستند با هم فرق دارند و نسبت بیکدیگر بیگانه میباشند. قوه مدر که (قوای ظاهره و باطنه) منطبع در ماده هستند و با بدن ارتباط نزدیک دارند، عقل نظری گوهری است مجرد و از ماده گریزان و عقل فعال خارج از نفس ناطقه است. ابن سینا در بیان اختلاف و امتیاز این سه گوهر داد سخن داده و در این زمینه ذره فرو گذار نکرده است. حالا چگونگی است که آنها با این گوناگونی بیکدیگر همکاری میکنند و بساختن و نمودن معقول میپردازند، مسأله‌ای است که فهم آن خالی از اشکال نیست. روان‌شناسی علمی امروز که از بحث فلسفی احتراز دارد و در تحقیقات خود چنانکه مکرر یاد گردیده روش مشاهده و تجربه را بکار میبرد نه تنها میان قوای مدر که و عقل (نظری و عملی) امتیاز و فاصله قائل نیست بلکه آنها و نفس را چیز واحد میدانند و برای بیان درک معقولات حاجتی بتوسل به گوهر مفارق جداگانه نمی‌بینند و چگونگی حصول معرفت را اجمالاً چنین بیان میکنند:

حواس ظاهره<sup>۱</sup> در برخورد با عوامل مؤثر خارج محسوساتی حاصل میکنند که بسیاری از آنها پس از حصول فوراً یا بعد از زمانی کم و بیش کوتاه از ذهن زائل میگردند، و عده هم پس از احراز مقام ادراک حسی تحت شرایط معین نگاهداری شده معلومات محسوس بقدماتی نفس را تشکیل

۱- که ده نوع احساس بمامیدهند، از اینقرار: احساسات بصری، سمعی لمسی، سردی و گرمی، المی (درد جسمانی) وضعی و عضلانی (حس حرکت)، تعادلی (تعادل و جهت‌یابی)، ذوقی، شمی و داخلی - و هر کدام در بدن آلات مخصوص و معین دارند.



## بیان چگونگی حصول معرفت

میدهند و گاه گاه طبق قانون **کل مجاورت** (تداعی معانی) در غیاب موضوعهای خارجی خود توسط تخمیله عینا (تخیل حضوری) و یا با تصرفات و ترکیبیات بدیع (تخیل اختراعی) بخاطر میآیند.

ذهن انسان از همان اوان کودکی زیر تأثیر عوامل حیاتی و اجتماعی<sup>۱</sup> خواهد ناخواه روی معلومات مقدماتی خود که محسوس و جزئی هستند بعملیاتی پرداخته و از تجرید و تعمیم آنها<sup>۲</sup> خود را نخست بدریافت معانی جزئی و بعد بدرک معانی مجرد و کلی میرساند و این عملیات بیاری مبادی اولیه صورت میگیرد.<sup>۳</sup>

بدیهی است که درجه تجرد و کلیت معانی درک شده بستگی تام بدرجه رشد انسان و توسعه ذهن و میزان معلومات او خواهد داشت. عوامل طبیعی و اجتماعی و احتیاجات زندگی که در فوق بآنها اشاره شد باز از همان دوران کودکی شخص را وادار به تمیز خوب و بد و تشخیص فایده و ضرر امور یعنی صادر کردن تصدیقات ذهنی میکنند که آنها نیز بتدریج و به نسبت میزان معلومات و درجه هوش و فراست اشخاص از تصدیق ساده کود کانه

---

۱- مراد احتیاجات و مقتضیات زندگی فردی و اجتماعی است (رجوع شود به «روان شناسی» بقلم نگارنده چاپ سوم ص ۲۳۲-۲۲۹)

۲- که ابتدا بسیار خشن و ابتدائی هستند. تجرید نخست توسط حواس ظاهره صورت میگیرد، چه هر یک از آنها صفتی از صفات اشیاء را (مانند رنگ یا بو یا طعم...) قطع نظر از سایر صفات معلوم میدارد. درجات نخستین تعمیم نیز بسیار مبهم است و بهترین نمونه آن تصور کلی مبهمی است که اطفال خردسال از امور دارند.

۳- و از این جهت است که مبادی اولیه یا عقلیه را مبادی هادی معرفت نیز میخوانند. این مبادی چنانکه دیدیم بزعم بعضی از حکما فطری و بزعم بعضی دیگر محصول حس و تجربه هستند.

## بیان چگونگی حصول معرفت

شروع و بدقیقترین قیاسات منطقی و براهین عقلی مؤدی میگردد و بدین طریق انسان بی آنکه احتیاج بدخالت و یاری عقل فعال داشته باشد بدریافت معقولات و کسب علوم نائل میشود و قسمتی از آنها را بتدریجی که حاصل میشوند طبق اصول و شرایط معین درحافظه خود نگاهداری میکنند و گاه و بیگاه بیاد میآورد و درترکیبات بدیعه ذهن بکار میبرد. <sup>۱</sup> و این درست بر خلاف نظر ابن سینا است که ذهن انسانی را قادر بنگاهداری معقولات ندانسته و معتقد است که جای آنها فقط در **عقل فعال** است و هر دفعه باید از آن بنفس انسان افزوده شوند.

**شعور - دقت.** - در اینجا دو نکته است که نباید از نظر دور داشت: یکی اینکه معلومات ذهن اعم از جزئی و کلی، محسوس و معقول همیشه اوقات در قسمت روشن ذهن نیستند، یعنی نفس در زمان حاضر همه را درک نمیکند بلکه در هر زمان بمناسبتی بعضی از آنها مدرک هستند و مابقی مورد غفلت قرار دارند بی آنکه از ذهن خارج باشند. اینها ذخیره ذهن را تشکیل میدهند. مجموع نفسانیات بیشمار یکیه ذخیره ذهن را درست میکنند به لفظ «**شعور باطن**» و آن معدود یکیه در هر زمان در قسمت روشن روان جای میگیرند به لفظ «**شعور ظاهر**» تعبیر میشوند و بدیهی است که پایه شخصیت هر کس بر روی شعور باطن او گذاشته شده و آنچه از پندار و گفتار و رفتار در مواقع مختلف از او ظهور و بروز میکند پرتوی از شعور باطن اوست و چنانکه سابقاً گفته شد نفس انسان دریای ژرفی را ماند که

---

۱ - برای توضیح این مطلب که چگونه نفس به تشکیل مفهوم کلی یعنی بدرک معقول نائل میشود رجوع شود به روان شناسی، تألیف نگارنده ص ۲۳۲ - ۲۲۴



## بیان چگونگی حصول معرفت

شعور باطن آبهای عمق آن باشد و شعور ظاهر امواج خروشان سطح آن.<sup>۱</sup> نکته دیگر اینکه ذهن برای انجام عملیات مختلف خود از تفصیل و ترکیب معانی و تجرید و تعمیم و حکم و استدلال غالباً محتاج است باینکه شعور عادی خود را تشدید نماید و اشعه ادراک یا استشعار خود را که معمولاً بر روی امور مختلف پراکنده است و از آنها باو علم اجمالی میدهد یکجا بر روی چیز یا معنی معین (جزئی یا کلمی) گرد آورد تا آنرا روشنتر بیند و بهتر بشناسد و دریابد. این استعداد نفس را «انتباء» یا «دقت» مینامند، و چنانکه اشاره شد میتواند آنرا بنور افکنی مانند کرد که همه نیروی روشنی بخش آن بیک چیز بتابد و آنرا با همه جزئیات و صفات و خصوصیاتش در نظر نگرنده جلوه گر سازد. در این هنگام البته چیزهای دیگری که نزدیک آن چیز معین قرار دارند در سایه و روشن خواهند بود و بقیه در تاریکی جای خواهند گرفت.

این بود باجمال بلکه با ایجازی که بی تردید کسانی را که مقدمات کافی ندارند منحل خواهد نمود بیان چگونگی حصول معرفت و درک معانی با توجه به روان شناسی علمی جدید. البته در همه کارهای ذهنی خاصه در بکار افتادن «دقت» عوامل گوناگون از قبیل نفع و مصلحت و خصوصیات مزاجی و تربیت عقلانی و اخلاقی و عواطف و تمایلات (شهو و غضب) و جز آن دخالت دارند و استعداد های مختلف نفس هم از احساس و ادراک حسی

---

۱ - برای درک اهمیت شعور باطن رجوع شود بتالیفات فروید Freud که فلسفه و تحلیل روحی خود را بر روی آن پایه قرار داده است، مانند کتابهای: «مقدمه بر تحلیل روحی» و «بیماریهای روانی زندگی روزانه» و «تحقیقات تحلیل روحی» و جز آن.

## بیان چگونگی حصول معرفت

گرفته تا حکم و استدلال و انفعال و قصد و اراده... همه با هم در کارند و در یکدیگر تأثیر متقابل دارند و بر روی هم «شخصیت» یا «خودی» هر فردی را که در عین کثرت واحدی را تشکیل میدهد درست میکنند و او را از سایر افراد متمایز میسازند.



در فصول گذشته نظر ابن سینا و سایر حکما از متقدمین و متأخرین در باره چگونگی حصول معرفت بیان گردید. اینک باید دید تصور و تعقل ما از اشیاء تا چه حد با واقع و حقیقت مطابقت یا مشابهت دارد و رابطه عالم و معلوم چیست. در این باب، یعنی در باره ارزش علم و حدود معلومات بشر و در تعریف «حقیقت» نظرهای مختلف هست ولی چون مطلب بیشتر جنبه فلسفی دارد و از موضوع بحث ما خارج است در اینجا ناچار بمختصر اشاره قناعت کرده همینقدر یادآور میشویم که تا زمانیکه علوم هنوز توسعه کافی حاصل نکرده و از فلسفه جدا نشده بودند برای حل این مشکل حکما دورا با دو مذهب مختلف اختیار کرده بودند: یکی مذهب شك و دیگری مذهب یقین. اصحاب یقین معتقد بودند باینکه ما میتوانیم با عقل خود بکنه و حقیقت اشیاء پی ببریم، و پیروان مذهب شك درست خلاف اینرا میگفتند و دست یافتن بحقیقت را بطور قطع و یقین میسر نمیدانستند.

در سده هیجدهم کانت نظریه «نسبیت» و در سده بعد ماک و ویلیام جیمس نظریه‌های مبتنی بر عوامل حیوانی و دور کیم و ولوی برول نظریه‌های مبتنی بر عوامل اجتماعی و بر گسن نظریه «مکاشفه» را که رنگ عرفانی دارد برای

۱ - Mach فیزیک دان و فیلسوف اطریشی سده نوزدهم



بیان چگونگی حصول معرفت

حل مشکل پیشنهاد کردند و بدفاع از آنها پرداختند. ما پژوهندگان را  
بآثار این حکمای ارجمند و کتابهای دیگری که در این باب حاوی تحقیقاتی  
هستند احاله میکنیم<sup>۱</sup>.

- 
- ۱- مانند: «منطق»، بقلم کانت  
«معرفت و ضلال»، بقلم ماک  
«اصول روان شناسی»، بقلم ویلیام جیمس  
«وجوه ابتدائی زندگی دینی»، بقلم دورکیم  
«تکامل خلاق»، بقلم برگسن  
«در معلومات فوری ذهن»، بقلم برگسن  
«نیروی روحی»، بقلم برگسن  
«اعمال دینی در اجتماعات بدوی»، بقلم لوی بروول  
«تاریخ فلسفه»، بقلم ژانه و سه آی  
«تجربه انسانی و علیت طبیعی»، بقلم برنسونیک  
«نظریه های مربوط به قیاس»، بقلم لالاند  
«تاریخ فلسفه»، بقلم امیل برهیه  
«فلسفه جدید»، بقلم آبلری

## فصل بیست و دوم

### تطبیق عقول چهار گانه و عقل فعال

#### با استعداد های نفس

بیان اجمالی فوق در تطبیق نظر ابن سینا با نظریه جدید در باره چگونگی درك معانی و حصول معرفت ما را با این نتیجه میرساند که اولاً «قوای مدر که» هر چند از حیث اسم و شماره با آنچه امروز بلفظ استعداد های نفس تعبیر میشود فرق دارد ولی عمل و وظایفی که من حیث المجموع انجام میدهند همان است که ما بآن استعدادها نسبت میدهیم.

ثانیاً «عقل هیولانی» مرحله یا مرتبه‌ی از نفس كودك و مبتدی است که در نتیجه تماس دائم با محیط خارج و عمل حس و تجربه و درك محسوسات و معانی جزئی آماده اعمال عالیّه ذهن که مراتب عالی تجرید و تعمیم و حکم و استدلال است گردیده‌بی آنکه بتواند در این راه گامی بردارد، زیرا مقدمات لازم و بدیهی که عبارت از مبادی تصویری و تصدیقی هستند او را هنوز حاصل نشده است، خواه برای آنکه حس و تجربه او با اندازه کافی بکار نبوده تا در نتیجه، آن مبادی بتدریج از امور جزئیّه منتزع شده در ذهن رسوخ یابند - (چنانکه عقیده تجریدی مذهب ان است)، یا اینکه رشد و نمو ذهن بحدی نرسیده که آن مبادی فطری آماده ظهور و بروز باشند (چنانکه پیروان مذهب عقلی میگویند).



درك اين مقدمات يا معقولات اوليه و آماده شدن ذهن برآي دريافت معقولات ثانويه و احكام عقلي و استدلالات منطقي نفس را بمرتبه «عقل بالملكه» رسانيده است. مرحله بعد كه تحصيل علوم نظري و درك معقولات است و نفس را در آن مرتبه «عقل بالفعل» نام داده اند در واقع همان است كه ما «شعور باطن» خوانده ايم و پاره اي حكماي معاصر «قسمت تاريك نفس» تعبير كرده اند: تمام معلوما تي كه شخص در دوران زندگي تحصيل كرده است در آنجا مخزون هستند بي آنكه در زمان حاضر با آنها توجه باشد. البته با اين اختلاف كه امروز ما «شعور باطن» را مخزن همه نفسانيات اعم از حسي و عقلي و انفعالي و ارادي ميدانيم، در صورتي كه در «عقل بالفعل» نظر فقط بمعقولات است. پس هر گاه انوار دقت بمناسبتي<sup>۱</sup> و طبق قوانين و شرايط خاصي<sup>۲</sup> بقسمتي از اين ذخاير ببايد آنها را روشن مي سازد و بالفعل معلوم مي دارد و با آنها در اين هنگام عنوان «وجدانيات صريحه» و «شعور ظاهر» داده ميشود و اين همان است كه ابن سينا و ديگر حكماي متقدم «عقل مستفاد» خوانده اند با اين فرق كه از گوهری غير از نفس (عقل فعال) استفاده نگردیده بلکه مستفاد از آمادگی خود نفس است و باز با اين فرق كه مراد از «عقل مستفاد» آن مرتبه از نفس است كه فقط درك معقولات برآيش بالفعل باشد در صورتي كه نور «دقت» همه ذخاير ذهن اعم از محسوس و معقول و ادراك و انفعال را روشن مي سازد و علم به همه آنها را بالفعل مي كند.

۱ - احتياج و مصلحت: جلب نفع يا دفع ضرر و جز آن.

۲ - اين مناسبت و اين شرايط همان است كه سابق بر اين، استعداد و قابليت نفس برآي پذيرفتن افاضات عقل فعال تعبير ميشده است.

## تطبیق عقول چهار گانه

**عقل فعال و دقت** - و اما اگر بخواهیم برای عقل فعال معادلی بیابیم باید آنرا - چنانکه از بیان فوق مستفاد میشود - عبارت از همان استعداد ذهن که «دقت» نام دارد و سبب میشود که آنچه عقل بالفعل است «عقل مستفاد» گردد بدانیم، چه **دقت** چنین تعریف میشود: استعداد ذهن باینکه همه فعالیت ادراکی خود را روی چیزی معین متمرکزیت داده از دیگر چیزها موقتاً غفلت نماید، و آن بردو قسم است:

**حسی** است در صورتیکه متوجه محسوسات باشد و **عقلی** است، هنگامیکه چیزهای غیر محسوس موضوع آن واقع شوند که در این حال دقت بر حسب درجه شدت خود بنامهای **تفکر** و **تعمق** و **خلسه** خوانده میشود و آخرین مرتبه دقت، یعنی **خلسه**، درست همان است که شخص را از امور مادی و بدنی بکلی منحرف و دور و از خود بیخود میسازد و میتواند بمبداء کمال نزدیک نماید.

پس «**عقل فعال**»، یعنی این گوهر مرموز مفارق کار اصلیش در واقع همان است که در روان شناسی علمی به «**دقت**» نسبت داده میشود، البته بادو فرق مسلم و آشکار. یکی اینکه هر چند عقل فعال را ابن سینا به آفتاب مانند کرده ولی کار آنرا فقط اناره و پرده گیری از روی معقولات نمیداند بلکه چنانکه گفته شد عرضه داشتن و اعطاء آنها را نیز با اختصاص میدهد در صورتیکه برای دقت یا انقباض این داعیه فرض نشده و عمل او فقط پراکندن

---

۱ - و این خود چنانکه سابقاً اشاره کردیم فهم مطلب را مشکل میسازد که چگونه عقل فعال، هم مانند آفتاب چیز را روشن میکند و هم اینکه آنرا میدهد (افاضه میکند).



### تطبیق عقول چهار گانه

نور و زدودن ابهام و تاریکی است.<sup>۱</sup> فرق دیگر اینکه «عقل فعال» فقط معقولات را افاضه میکند و شأن او نه تنها روشن ساختن یا نمودن محسوسات و معانی جزئی نیست<sup>۲</sup> بلکه تانفس ناطقه از توجه بامور محسوس و مادی روگردان نشود و تمهید بدنر امور غفلت قرار ندهد قابلیت استفاضه از عقل فعال را حاصل نخواهد کرد. در صورتیکه موضوع «دقت» اعم است، هم محسوسات است، هم معقولات و هم سایر کیفیات نفسانی. و نیز ناگفته نماند که ما دقت را قوه خاصی نمیدانیم، بلکه قائلیم باینکه این خود نفس است که بایکار انداختن استعدادهای مختلف خود در این هنگام بصورت خاص درآمده و عنوان «دقت» پیدا کرده است.

- 
- ۱ - هر چند که اینهم تعبیری است که برای تسهیل فهم مطلب بکار میرود، والا حقیقت این است که نفس هر گاه مناسباتی فراهم گردید موجبات حواسپرتی را از میان میبرد و فعالیت خود را روی موضوعی معین توجه میدهد و آن موضوع خود بخود صراحت و روشنی حاصل میکند.
- ۲ - زیرا این عمل را قوای مختلف نفس حیوانی خاصه قوه «وهم» عهده دار هستند.

قسمت پنجم

نظر عرفانی ابن سینا

در حصول معرفت و وصول بحق



## فصل بیست و سوم در چگونگی وصول بحق یا نیل به «معرفة الله»

مطالعه نظر ابن سینا درباره عقل و دخالت آن در چگونگی حصول معرفت که در فصول گذشته توضیح گردید تا حدی جنبه عرفانی فلسفه این حکیم را آشکار میسازد و معلوم میدارد که نسبت باشراق و کشف و شهود بی نظر نیست، یعنی حکمت افلاطون و مخصوصاً فلوطین و نوافلاطونیان در فکر او بی تأثیر نبوده است<sup>۱</sup> تا آنجا که قرائت بعضی از آثار و تألیفات او خاصه دو فصل آخر کتاب «اشارات و تنبیهات» راجع به مقامات العارفین و اسرار آیات و همچنین قصیده معروف «عینیه»<sup>۲</sup> و رساله حی بن یقطان و قصه سلامان و ابسال<sup>۳</sup> خواننده را متمایل میسازد باینکه او را در ردیف حکمای

---

۱- شاید در اثر مطالعه مقالات نه گانه Enneades فلوطین که اشتباهاً با رسطو نسبت داده شده و باسم حکمت الهی ارسطو Théologie d'Aristote (انولوجیا) شهرت داشته است.

۲- آن قصیده مطلعش اینست :

«هبطت الیک من المحل الارفع و رقاء ذات تعزز و تمنع»

و باین بیت ختم میشود:

«انعم برد جواب ما انا فاخص عنه فذار العلم ذات تشعشع»

برای مطالعه قصیده و شرح حکیمانۀ آن، رجوع شود به کتاب «اسرار الحکم» بقلم حاج ملاهادی سبزواری، چاپ تهران ص ۲۴۴-۲۴۴

۳- رجوع شود به «ابن سینا و تمثیل عرفانی»، تصنیف هانری کر بن

چاپ تهران .

### در چگونگی وصول بحق

اشراقی قرار دهد و عارف ربانیش بخواند. ولی حقیقت اینست که **ابن سینا** در درجه اول عالم و فیلسوف است و بعد از معلم اول بزرگترین پیشوای حکمت مشاء بشمار می‌رود و این حقیقت مسلم در عرفان و تأثیر مخصوص بخشیده و بآن جنبه بدیعی داده است که از مطالعه بیان او در باره «معرفة الله» بخوبی نمایان میشود. چنانکه معلوم داشته‌ایم با اعتقاد **ابن سینا** نفس انسانی برای آنکه بدریافت معقولات و فراگیری علوم نائل آید باید از بدن و از محسوسات دوری جست به کسب معلومات و تهذیب و تکمیل خود بپردازد تا شایستگی وصول بعقل فعال را که «واهب الصور» است و معقولات را افزاینده میکند احراز نماید. نفس باین مقام که رسید علم معمولی بمعقولات را حاصل میکند. ولی بسیار اتفاق می‌افتد که باین مختصر قناعت نمیکنند و در این مرحله متوقف نمیگردند، بلکه چون ذاتاً عقلانی است پیوسته جویای کمال و وصول بعقل کل میباشند، و این بلندپروازی و آرزوی کمال نام اختصاص بآن ندارد چه هر موجودی طبعاً طالب و عاشق کمال خویش است و این عشق محرک و هادی او در این راه میباشند. بنابراین همانگونه که ماده عاشق صورت است و عرض عاشق جوهر، نفس هم که بواسطه قیدتن دوچار آلودگی و نقص گردیده عاشق و ارتوجه بعقل کلی دارد و وصول بحق را کمال مطلوب و غایت مراد خود میداند.

نکته مهم اینجاست که بنظر ابن سینا برای حصول این مقصود عالی

#### ۱- بمصداق:

- |                                  |                               |
|----------------------------------|-------------------------------|
| « هر کسی که دور ماند از اصل خویش | باز جوید روزگار وصل خویش. »   |
| .....                            | .....                         |
| « جزوها را رویها سوی گلست        | بلبلان را عشقبازی با گلست     |
| « آنچه از دریا بدریا می‌رود      | از همانجا کآمد آنجا می‌رود. » |
- (مولوی)



## در چگونگی وصول بحق

کافی خواهد بود که نفس در همان طریقی که برای وصول بعقل فعال وارد گردیده باقی بماند و همان راه را تعقیب نماید، یعنی در تهذیب و تزکیه خود پایداری و استقامت بخرج دهد که سرانجام بیشک بسایر عقول مفارق و بعقل کل که برترین آنهاست خواهد پیوست و از منبع اصلی نور و مبداء کمال مستفیض خواهد گردید: اینست راه و معنی وصول بحق یا نیل به «معرفة الله»، در مذهب ابن سینا.

اما مراحلی که از نظر عرفانی برای احراز این مرتبه و مقام باید پیموده شود یعنی طریق سیروسلاوک در نظر ابن سینا همان است که فلو طین و سایر عرفا میگویند و چنانکه میدانیم بر پایه «ارادت» و «ریاضت» قرار دارد و مطالعه دقیق آن، نظری را که در بالا ذکر شد تأیید میکند و معلوم

۱- این درجات را ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات در یازده اشارت بیان کرده است که بیفائده نیست در اینجا عیناً نقل شود:

«اول درجه حرکات عارفان آنرا ارادت خوانند و ارادت آن چیز است که آنکس که مستبصر باشد بیقین برهانی یا آنکس که نفس او بدان عقیده که او را حاصلست سکون یافته از خود دریابد که ورا رغبت باشد که دست اندر جبل الهی زند و سراو بقدر حرکت کند تا روح اتصال بآن جهت اندر یابد و مادام که درجه وی اینست وی مرید باشد.

بعد ازین حال مرید محتاج باشد بر ریاضت و بدانکه ریاضت از برای سه غرضست: یکی آنکه هرچه جز حقیقت از راه اختیار برگیرد و دویم آنست که نفس اماره را طاعت دار نفس مطمئنه گرداند تا قوی تخیل و وهم منجذب شوند بتوهماتیکه مناسب امر قدسی بوده و از توهماتیکه مناسبت کارهای زیرین باشد باز گردد، و غرض سیم آنست که سروری لطیف شود بیداری را و غرض اولی یاری دهنده بر آن زهد حقیقیست و تو معنی زهد میدانی، و غرض دویم معین و یاری دهنده بر آن چند چیزست: یکی عبادت کردن با فکرت و دویم الحانی که استخدام قوی نفسانی کند و آن لحن چنان باشد که آن سخن که آن لحن بقیه حاشیه در صفحه بعد



## در چگونگی وصول بحق

میدارد که راه وصول **بعقل فعال و بعقل کل و مبداء اول** یا بعبارت دیگر

بقیه حاشیه از صفحه قبل

دارد اندر اوهام موقع قبول یا بدود گر چیز که اندرین معینست سخن پنددهنده است از گوینده پاک بعبارتی بلیغ و نعمت خوش و سمتی راه نماینده و غرض سیم معین بر آن فکری لطیفست و عشقی عقیف که فرماینده اندر آن عشق شمائل معشوق بود نه سلطان شهوت.

بدانکه چون ارادت و ریاضت بحدی رسد ویرا اندر او فتد که چون ر بوده مطلع شود بر نور حق، همچون برقی باشد که بدرخشد و اندر حال بیدر و بنزدیک ایشان اینحال را اوقات خوانند و هر وقتی را در وجد بدان مکتف است و جدی بوی و وجدی بروی و بعد از آن چون در ریاض امعان و مداومت و مبالغت کند اینحال ورا بسیار پدید آید.

و بعد از اینحال بود که دور اندر شود تا آنحال بوی اندر آید و اگر چه نه اندر ار تیاض باشد و بحدی رسد که اندر هر چه نگرند از آن باجنب قدس گردد و از کار قدس چیزی بیاد آورد و آنحال بروی مستولی شود و چنان شود که پندارد اندر همه چیزها حق میبیند.

و باشد که بحدی رسد که این غش بروی مستعلی و مستولی شود و ویرا سکون بنماند و هم نشینان وی از بیقراری وی آگاه شوند و ویرا مستوفز بینند. اما چون ریاضت دراز شود آنحال ویرا از قرار خویش بنبرد و راه تلبیس و پوشیدن بدانند.

بعد ازین، ریاضت وی بحدی رسد که وقت وی سکینه شود و آنچه چون ر بوده بود مألوف شود و قرار گیرد و آنچه همچون برقی بود که بدرخشیدی و اندر حال فرونشستی چون نوری ثابت شود و ویرا باز آن معارفه مستقر حاصل آید و مستمر باوی صحبت آن حال بماند و وی مستمتع و ملتذ باشد بخرمی و بهجت آن حال، و چون از وی بر گردد و روی بکاری دیگر آورد سرگردان و اندوهناکی باشد.

و باشد که اندرین حد آنحال که ورا باشد بروی ظاهر شود اما چون اندر میان کار شود کمتر ظاهر شود و چنان باشد که وی غایبی بود حاضر و مقیمی باشد مسافر.

و بود که اندرین حد این معارفه گاه گاه وی را میسر شود و اندک اندک

بقیه حاشیه در صفحه بعد



## در چگونگی وصول بحق

طریق حصول علم معمولی بمعقولات از یکطرف و وصول بحق و نیل به «معرفة الله» از طرف دیگر، یکی بیش نیست و آن عبارت است از درس و بحث و کسب معلومات و تصفیه و تکمیل نفس. با وصول بعقل فعال نفس کسب نور میکند و با وصول به مبداء اول همین موهبت او را حاصل میشود. البته در اینحال نورشدیدتر است ولی در هر حال نور است. در مورد اول معقولات در آینه نفس منعکس میشوند در مورد دوم آثار مبداء اول در آن ظهور و بروز میکنند و در هر دو مورد راه کسب معرفت (اعم از معرفت معمولی و معرفة الله) یکی است و آن زدودن زنگار از آینه نفس و تهذیب و تکمیل این گوهر مجرد میباشد. بنابراین، ابن سینا هر چند وجد و حال را برای حصول منظور نهائی و عالی، مفید و احیاناً لازم میشمرد ولی کافی نمیداند. بگفته او

بقیه حاشیه از صفحه قبل

بدان حد رسد که هر گاه که خواهد باشد.

بعد از آن از یرتبت پای فرا پیش نهد تا چنان شود که آنحال موقوف باشد بر خواست او بلکه بحالی بود که چون چیز را ملاحظت کند ویرا بدان اعتباری حاصل آید و از آن باجناب قدس گردد، و اگر چه اول آن ملاحظه نه از برای اعتبار بود اما چنان شود که ورا از آن تعریجی باشد از عالم زور بعالم حق، تعریجی مستقر، و غافلان پیرامن وی برآمده باشند.

و چون ریاضت ازین بگذرد و برسد، سر باطن او آینه زدوده شود که اندر برابر حق داشته باشد و وی اندر آن آثار حق مشاهدت میکند، و گوئیا آن لذت بزرگ بروی میریزند، و بخویشتن خرم باشد از آنروی که آثار حق اندر وی بود و ویرا اندرین حالت نظری باشد با حق و نظری بود با نفس خویشتن و هنوز متردد بود.

بعد از آن از خویشتن غایب شود و نظر وی بجانب قدس مقصور باشد و بخویشتن نظر از آنروی کند که نگرش حق بوی است نه از آنروی که ویرا آن زینت حاصلست، و آنجا حقیقت رسیده است.»

ترجمه اشارات - چاپ تهران ۱۳۱۶ ص ۱۸۰-۱۷۷. اشارات - چاپ

لیدن ص ۲۰۴-۲۰۲

## در چگونگی وصول بحق

تعلم عبارتست از «طلب استعداد تام با اتصال به عقل فعال ... استعداد قبل از تعلم ناقص می باشد و پس از تعلم تام.»

چنانکه میدانیم نظر سایر عرفا در این باب غیر از این است، چه آنان حس و عقل و تعلم را برای وصول بحق در درجه دوم قرار داده و بیشتر به سیر معنوی و شوق و وجد و حال اهمیت میدهند و آنرا قابل میدانند باینکه شخص را از درس و بحث و تعلم بی نیاز سازد و مستقیماً یعنی بدون آن مقدمه ویرا بمبداء کل برساند.<sup>۲</sup> بگفته یکی از اعظم صوفیان، سخن اینطایفه «نتیجه کار و حال است نه ثمره حفظ و قال است وار عیان است نه از بیان است و از اسرار است نه از تکرار است و از علم لدنی است نه از علم کسبی است و از جوشیدن است نه از کوشیدن است و از عالم ادبئی ربی است نه از عالم علمئی اربی است ...»<sup>۳</sup> و برای بیان این معنی میگویند تابش نور حق (اشراق) و وصول بمبداء کل تابع فضل و مشیت الهی است و وقوع آن زمان معین ندارد. حتی مقدمه این فیض عظمی یعنی مجاهدت و کوشش در تکمیل نفس و تهذیب آن و کسب استعداد نیز متوقف بر فضل و عنایت خداوندی است و این توفیق هر که را او بخواند و هر وقت او بخواهد

۱- ترجمه شفا ص ۱۶۸- «ویکون التعلم طلب الاستعداد التام للاتصال به حتی یکون منه العقل الذی هو البسیط ... فیکون الاستعداد قبل التعلم ناقصاً والاستعداد بعد التعلم تاماً...» شفا ج ۱ ص ۳۶۰

۲- «زیرا اصل صفا و روشنی و پاکی دل است و علوم ذوقی و کشفی مخصوص صاحب دلان است. بسیاری از بزرگان صوفیه از جنبه علوم اکتسابی از عوام بوده و با کتاب و دفتر سرو کاری نداشته اند ... شمس تبریزی ... اهل علم نبوده و در روش و گفتار بسیار خشن و تلخ بوده ... الخ - «بحثی در تصوف» بقلم دکتر غنی، ص ۱۷

۳- کتاب «تذکره الاولیاء» شیخ فریدالدین عطار (در آغاز کتاب)



دست خواهد داد .

در باره «توفیق» و مشیت الهی نظر ابن سینا بانظر سایر عرفا یکی نیست . این حکیم معتقد است باینکه اصل کلی سلسله اسباب و مسببات در اینجا هم مانند همه جا حکمفرما و جاری است ، باین معنی که وقتی نفس در نتیجه مجاهده کافی و تحصیل علوم و کسب کمالات و درک معقولات و تزکیه خود استعدادش کامل شد نور حق خود بخود و خواه و ناخواه در آن تابیدن خواهد گرفت . بعبارت دیگر خدا یا استعداد نیل باین مقام را بجوینده و سالک نمیدهد و در اینصورت مشیت او این است که راه وصول مسدود باشد و باینکه این استعداد را عطا میفرماید و جوینده را از هر حیث برای درک فیص آماده میسازد که در اینصورت البته عنایت و وصول بحق از او دریغ نخواهد گردید . زیرا در اینحال « سر باطن او آینه زودده شود که اندر برابر حق داشته باشد و وی اندر آن آثار حق مشاهدت میکند .<sup>۱</sup> » و قابل قبول نیست که زنگار از آینه دل پاک شده باشد و نور حق در آن تجلی نکند .<sup>۲</sup>

در یک مورد دیگر نیز نظر عرفانی ابن سینا بانظر دیگر عرفا فرق دارد و آن در کیفیت وصول بحق است . **فلو طین** پیشوای نوافلاطونیان وصول را عبارت از اتحاد میدانند و این نظر را در کتاب معروف خود که اشتباهاً بارسطو نسبت داده شده<sup>۳</sup> بصراحت بیان کرده میگوید : نفس وقتی در

۱ - ترجمه اشارات ص ۱۷۹ . «... صار سره مرآة مجلوة محاذیاً بها

شطر الحق... الخ» ، اشارات ، ص ۲۰۴

۲ - «آینه اتدانی چراغماز نیست؟ ز آنکه زنگار از رخش ممتاز نیست

رو تو زنگار از رخ او پاک کن بعد از آن آن نور را ادراک کن .

(مولوی)

۳ - «کتاب اثولوجیا» .

## در چگونگی وصول بحق

« حرکت رجعی » است یعنی از عالم ناسوت بسوی عالم ملکوت می‌رود و « قوس صعود » را طی می‌کنند متوجه وجودی که با وجود خود او مغایر است نیست بلکه با هر گامی که در این راه بر میدارد در واقع بیشتر در خود او فرو می‌رود. باری نفس انسانی عبارتست از نقش خدای یگانه یا باصطلاح خود او از نقش « واحد »، و واحد « مدل » و سرمشق اوست. ترقی و کمال نفس در این است که خود را بسرمشق برساند. این سفر البته بس دراز و پیر از دشواری است ولی از آنجا که هیچ راهی بی پایان نیست<sup>۱</sup> نقش سر انجام بسرمشق میرسد و عین آن میشود. بعبارت دیگر در نظر نو افلاطونیان و سایر حکمای عرفانی مشرب، وصول بحق معنیش فنای در او یا اتحاد با اوست<sup>۲</sup> - ابن سینا در این مورد نظری دیگر دارد زیرا او وصول بحق و درک این فیض عظمی را فقط عبارت از دیدن، آثار مبداء کل در آینه نفس میداند نه یکی شدن با آن، و بطور کلی قائل به اتحاد عاقل و معقول نیست و آنرا از محالات می‌شمرد.

---

۱ - « گرچه منزل بس خطرناکست و مقصد ناپدید

هیچ راهی نیست که آنرا نیست پایان غم مخور. »

(حافظ)

۲ - از جمله تعریف هایی که از تصوف کرده اند یکی اینست: « تصوف حالی است که غایب گردانند صاحب آنرا از گفت و گوی و میبرد تا خدای ذوالمنن و از آنجا بیرون گردانند تا خدای به‌مانند او نیست شود. » « تاریخ تصوف در اسلام »، تألیف دکتر قاسم غنی، چاپ تهران ۱۳۲۲ ص ۲۰۲



## فصل بیست و چهارم

### اتحاد عاقل و معقول

باید دانست که نظر ابن سینا همیشه چنین نبوده است. حکیم در آثار اولیه خود ظاهراً اتحاد عاقل و معقول را ممکن می پنداشته چنانکه در شفا میگوید «...» و واجب است بدانی که در یافتن عقل معقول را قویتر است از دریافتن حس محسوس را، چه عقل امر باقی و کلی را درمیابد و درک میکند و با آن متحد میشود و بوجهی خود او میگردد و کنه آنرا درک میکند نه ظاهرش را...»<sup>۱</sup> در کتاب **نجات** همین عبارت عیناً بدون يك کلمه پس و بیش آورده شده است.<sup>۲</sup> این معنی را ابن سینا در رساله مبدأ و معاد هم بیان کرده است. با اینهمه گویی حکیم از همان ابتدا در این عقیده راسخ نبوده و آنرا مانند بسیاری مطالب دیگر از متقدمین گرفته و بدون تصرف ذکر کرده است<sup>۳</sup> چه در همان کتاب شفا در قسمت مربوط به علم النفس خلاف این نظر را بیان کرده میگوید: «اینکه میگویند

۱ - «و يجب ان يعلم ان ادراك العقل للمعقول أقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه أعنى العقل يعقل ويدرك الامر الباقي الكلّي يتحد به ويصير هو هو عني وجه ما ويدر که بکنه لا بظاهره.» - شفا، جلد دوم ص ۵۹۸

۲ - النجاة (مختصر شفا) چاپ مصر ۱۳۳۱ هـ. صفحات ۴۰۲-۴۰۱.

۳ - تا اینکه بعدها چنانکه آرزومند بوده و تصمیم داشته است نظر شخص خود را در باره همه این مطالب در کتاب مهم خود موسوم به «الحکمة المشرقیه» بیان نماید.



## اتحاد عاقل و معقول

خود نفس معقولات میگردد بعقیده من از جمله محالات است زیرا من این سخن ایشانرا که میگویند چیزی چیز دیگر میشود نمیفهمم و تعقل نمیکنم که چگونه چنین چیزی میتواند باشد. «<sup>۱</sup> و بعدها این عقیده را عیناً و مؤکداً در آخرین کتاب مهم خود یعنی اشارات و تنبیهات بیان کرده میگوید: «قومی از علما چنان گمان برند که جوهر عاقل چون صورتی عقلی اندر یابدوی آن صورت شود»<sup>۲</sup> حکیم این امر را محال میخواند و با استدلال میپردازد و میگوید دو چیز مختلف که یکی را الف و دیگری را ب فرض کنیم هیچگاه یک چیز نخواهند شد.

اندکی پائینتر ابن سینا اضافه میکند «و این جماعت چیزی دیگر میگویند که یک تر از این و آن آنست که گفتند نفس ناطقه چون چیزی بداند از آنوجه بداند که او را با عقل فعال پیوند افتد و این سخن حق است و گفتند پیوند بعقل فعال آن بود که وی نفس عقل فعال شود زیرا که عقل مستفاد شود و نفس عقل فعال بوی پیوند گیرد تا آنکه عقل مستفاد شود و این طایفه را لازم آید که گویند یا عقل فعال متجزی شود تا چیزی از او باوی پیوند گیرد و چیزی نه یا لازم آید که یک پیوستن راست که بداندستن یک چیز حاصل آید نفس کامل شود و بهمه معقولی رسد و این هر دو محالست باز آنکه آنچه گفتند که نفس ناطقه عقل مستفاد شود آن استحالته که

۱ - وما یق . من ان ذات النفس یصیر هی المعقولات فهو من جمله ما یستحیل عندی فانی لست افهم قولهم ان شیئا یصیر شیئا آخر ولا اعقل ان ذلك کیف یکون ...» - شفا ، جلد اول ص ۳۵۸.

۲ - ترجمه اشارات ص ۱۴۶ - «ان قوماً من المتصدرین یقع عندهم ان الجواهر العاقل اذا عقل صورة عقلیه صار هوهی ...» اشارات ،



بیشتر گفتیم لازم است.»<sup>۱</sup>

پس از آن ابن سینا به تخطئه فروریوس<sup>۲</sup> از حکمای نوافلاطونی که عقیده اتحاد عاقل و معقول را از او می‌دانسته است می‌پردازد و در «اشارت» بعد چنین نتیجه می‌گیرد:

« بدانکه این سخن که کسی گوید که چیزی چیز دیگر شود نه بسببیل استحالات از حالی بحالی یا بسببیل ترکیب با چیزی دگر چنانکه از هر دو ثالثی حادث شود بلکه بدان سببیل که وی یک چیز بود و یک چیز دیگر شود سخنی شعریت نامعقول زیرا که اگر هر دو با هم موجودند پس ایشان دو چیز باشند از یکدیگر متمیز و اگر یکی موجود نباشد اگر آن اولیست که نیستست پس آن چیز معدوم شده باشد و دیگری حادث شده، و اگر آن دومی معدوم است و اول بحال خویش مانده پس هیچ حادث نشده و آنچه گفتند که اول آن دوم شود هیچ معنی ندارد و اگر نه هر دو معدوم شوند پس یکی دیگری نشده باشد و آن هنگام روا باشد که گویند چیزی چیز دیگر شد، مثلاً چنانکه گویند آب هوا شد که موضوع آب یعنی مایع خلع صورت آبی کند و صورت هوایی اندر پوشد و آنچه بدین ماند.»<sup>۳</sup>

۱ - ترجمه اشارات ص ۱۴۷-۱۴۶ « و هؤلاء ايضاً قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئاً فانما تعقل ذلك الشئى باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال... » الخ - اشارات ص ۱۸۰-۱۷۹

۲ - Porphyre از پیروان فلوطین (سده سوم بعد از میلاد).

۳ - ترجمه اشارات ص ۱۴۸-۱۴۷ « اعلم ان قول القائل ان شيئاً ما يصير شيئاً آخر لا على سببيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سببيل الترتيب مع شئ آخر ليحدث شئى ثالث بل على انه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر قول

بقيه حاشیه در صفحه بعد



## اتحاد عاقل و معقول

حاصل اینست که اتحاد عاقل و معقول و عاقل و عقل فعال و بطریق اولی عاقل (نفس ناطقه) و عقل کل بنظر ابن سینا امری محال میباشد و نفس ناطقه که وجودی ممکن است هر گریز برای اتحاد با ذات واجب الوجود را نخواهد داشت. حتی «وصول» بحق هم که میسر است چنانکه در بالا اشاره شد در واقع عبارت از وصول بصفات و آثار ذات باری است نه بخود او.

ابن سینا اتحاد عقل و عاقل و معقول را فقط در یک مورد ممکن میدانند و آن هنگامی است که نفس ذات خود را تصور میکند. یعنی با غفلت از بدن و محیط خارج و بصرف اندیشیدن بذات خود پی میبرد. در این باب حکیم را بیانی است که میتواند آنرا به «انسان پرنده» یا «معلق در فضا» تعبیر نمود و چندین بار در مورد اثبات وجود نفس جدا و مستقل بودن آن از بدن ذکر کرده است قریب بدین مضمون:

فرض کنیم که یکی از ما ناگهان آفریده شده باشد و کامل هم آفریده شده باشد ولی چشمهایش از حجابی پوشیده شده و نتواند چیزهای خارج را ببیند و در هوا یا بهتر در خلاء خلق شده و در حال پرواز باشد تا با مقاومت هوا که ممکن است محسوس افتد تماس نداشته باشد. اعضایش نیز از یک

بقیه حاشیه از صفحه قبل

شعری غیر معقول، فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احد هما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر اولم يحدث بأن كان المفروض ثانياً ومصيراً اياه وان كانا معدومين فلم يصر احد هما الاخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هو آء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية و ما يجرى هذا المجرى.»  
الاشارات والتشبيهات، ص ۱۸۰

۱ - «والنفس يتصور ذاتها و تصورها ذاتها يجعلها عقلا و عاقلا و معقولا...» - شفا، جلد اول ص ۳۵۸



## اتحاد عاقل و معقول

دیگر مجزا باشند و میان آنها تلاقی و تماس نباشد. چنین کسی می‌اندیشد و از خود میپرسد که آیا وجودش مسلم است؟ بدون هیچ شك و تردید تأیید میکنند که موجود است، در حالیکه دستها و پاهای خود را احساس نمیکنند و همچنین از وجود امعاء و احشاء و قلب و مغز و هر چیز خارجی دیگر بی اطلاع است ولی میدانند که هست بی آنکه عرض و طول و عمقی برای خود تعیین کند. و اما علت اینکه در این مورد اتحاد ممکن است این است که نفس انسانی ذاتاً گوهری است عقلی و نظر به تشبیه بذات مقدس باری باین توفیق نائل میشود چه اینگونه اتحاد مخصوص خدای تعالی است<sup>۱</sup>. انسان پرنده یا معلق در فضا جمله معروف «می‌اندیشم پس هستم» را که مبنای فلسفه دکارت است بیدار می‌آورد ولی بر خلاف آنچه گفته شده نمیتوان بطور قطع و یقین اظهار داشت که این معنی را حکیم فرانسوی از ابن سینا اقتباس کرده است چنانکه نمیتوان ادعا کرد که ابن سینا آنرا از سنت اگوستین

---

۱ - «فبقول یجب ان یتوهم الواحد منا کانه خلق دفعة و خلق کمالا لکنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات و خلق بهوی فی هواء او خلاء هو بالایصدمه فیه قوام الهواء صدماء... الخ.» شفا ج ۱ ص. ۲۸۱

همین معنی را حکیم در اشارات در نمط ثالث در چندین تنبیه و اشارات بیان کرده است. در آنجا هم برداشت مطلب این است «ولو توهمت ذاتک قد خلقت اول خلقها... الخ.» اشارات، ص ۱۱۹ - و نیز در اواخر علم النفس شفا آنجا که میخواهد اثبات کند که نفس غیر از بدن است میگوید «فبقول لو خلق انسان دفعة واحدة و خلق متباین الاطراف ولم یبصر اطرافه و اتفق ان یمسها ولا تماس و لم یسمع صوتاً جهل وجود جمیع اعضائه و علم وجود انیته شیئاً مع جهل جمیع ذلك...» - شفا، ج ۱ ص ۳۶۳

۲ - «ان واجب الوجود بذاته عقل و عاقل و معقول و عاشق و معشوق... الخ.» - نجات، ص ۳۹۸

### اتحاد عاقل و معقول

که بیانی قریب بهمین مضامین داشته گرفته است . ممکن است این سه حکیم در این معنی توارد کرده باشند .

بر گردیم باختلاف نظر فلوطین وابن سینا درباره چگونگی وصول بحق . این اختلاف در واقع بسیار دقیق و لطیف است . زیرا هر دو حکیم معتقداند باینکه نفس ناطقه در آخرین درجه مشاهده از خود بیخبر میشود و دیگر نظری بخود ندارد . ابن سینا نفس را در اینحال باز آینه حقیقت میداند نه خود آن، منتها آینه بی که از هر گونه آرایش بکلی مبرا گردیده کاملاً صاف و پاک است و ازینرو تابش نور حق و نقش آثار آن چنان او را فرا گرفته که در خود محوش ساخته است . نفس در اینحال بکلی از خود بیخبر است و کوئی نیست گردیده است . **فلوطین** این نیستی را حقیقی میداند و اعتقادش این است که نفس در اینمقام بمبدأ وجودی خود یعنی به «واحد» تبدیل گردیده است .



## فصل بیست و پنجم

### انتقاد نظر عرفانی ابن سینا

نظر عرفانی ابن سینا دربارهٔ چگونگی حصول معرفت و وصول بحق بنحو اجمال بیان گردید. اینک باید دانست که بزرگترین ایرادی که در این مورد بر حکیم کرده‌اند این است که ادراک کلمهٔ امور را توسط «عقل» ممکن پنداشته و حتی برای وصول بحق و درک ذات ذوالجلال او راه عقل و استدلال یعنی فلسفه را بر اشراق و شهود و وجد و حال یعنی بر عرفان واقعی ترجیح داده و برخلاف نظر «صوفیان» که عقل را محدود و پاهای استدلالیان را چوبین و بی تمکین می‌شمارند و معتقدند که جز بوسیلهٔ صفاء روح بر اثر ریاضات و جذبۀ الهی بشهود حقائق نتوان رسید...»<sup>۱</sup> عمل کرده است.

راست است که خدایی که ابن سینا در بیان تحقیقات علمی و اندیشه های فلسفی خود بآن میرسد خدایی است یگانه، ذاتاً واجب و علته العلیل و فیاض و عقل محض و مهر محض... و این صفات مورد قبول صوفیه و عرفاست، ولی همهٔ صوفیان و عارفان باین قناعت نمی‌کنند و خدایی که بر گزیدگان آنان تشنهٔ درک آن هستند خدایی نیست که از راه تحقیق فلسفی و استدلال عقلی قابل وصول باشد، بلکه خدایی است که خود را در پیچ و خم سلسلهٔ

---

۱ - «مولانا جلال الدین محمد مشهور بمولوی» بخامهٔ بدیع الزمان

فروزاقر، استاد دانشگاه تهران - چاپ تهران ۱۳۱۵ ص ۱۱-۱۰



### انتقاد نظر عرفانی ابن سینا

«اسباب و مسببات» گرفتار نکرده باشد، فیضش بتواند آزادانه و با اختیار در هر حال و در هر زمان همه کس را شامل گردد.

ازینرو با همه کوششی که ابن سینا در تطبیق اصول فلسفی خود با موازین شرع بخرج داده و در این قسمت الحق توفیق بسیار بدست آورده است باز بزرگان چون شیخ اشراق **سهروردی** و امام **محمدغزالی** پیشوای متکلمین بر او تاخت آورده مورد انتقاد شدیدش قرار داده اند. شیخ اشراق<sup>۱</sup> او را متهم میسازد باینکه از طرفی نسبت بحکمت شرقی خیانت روا داشته و از اندیشه عرفانی ایران باستان بی اطلاع بوده است<sup>۲</sup>. و از طرف دیگر پیام حقیقی افلاطون را با تحریف و تصرف نابجا تبلیغ کرده است.

انتقادات **غزالی**<sup>۳</sup> تندتر و زنده تر است و احیاناً تا منسوب داشتن ابن سینا بکفر و زندیق کشیده شده است.<sup>۴</sup> حملات غزالی متوجه عموم فلاسفه مشاء است، از پیشوای آنان **ارسطو** گرفته (هر چند که اسم این حکیم

۱- شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی معروف به «شهاب مقتول» و «شیخ اشراق» در شهر حلب در اثر تعصبات دینی گروهی عوام عالم نما بقتل رسیده است. (۶۴۹-۵۸۷).

۲- گویا مقصود سهروردی از حکمت شرقی علاوه بر افکار و عقاید مزدانیان و مانویان و سایر افکار ایران قبل از اسلام نظر عرفانی بودائی و هندی (یوگا) و همچنین نظر فارابی بوده است چه این حکیم نیز مانند فلوپین باتحاد عاقل و معقول اعتقاد داشته است.

۳- حجة الاسلام ابو حامد محمدغزالی (۵۰۰-۴۵۰) نسبت بفلسفه بسیار بدبین بوده و مخالفت با آنرا وظیفه دینتی خود میدانسته است.

۴- ابن سینا در مدت حیات هم معروض اینگونه حملات و اتهامات بوده است و این رباعی که منسوب باوست اشاره بهمین معنی است:

«کفر چو منی گزاف و آسان نبود      محکمتر از ایمان من ایمان نبود  
در دهر چو من یکی و آنهم کافر      پس در همه دهر یک مسلمان نبود»



## انتقاد نظر عرفانی ابن سینا

بصراحت برده نشده ولی شبهه نیست که مورد نظر بوده است) تا برسد بفارابی و ابن سینا. ولی معلوم است که هدف اصلی تیرهای انتقادی و تخطئه آمیز غزالی مخصوصاً ابن سینا است. غزالی نخست در کتاب «مقاصد الفلاسفه» نظریات فارابی و ابن سینا را بی تصرف و بدون اظهار نظر شرح میدهد، بعد در کتابهای «تهافت الفلاسفه» و «المنقذ من الضلال» به رد آنها میپردازد. قیام غزالی که خود دانشمندی بلند پایه و حکیمی ارجمند بوده علیه فنون حکمت ضربت شدیدی بر بیدگر فلسفه و فیلسوفان وارد ساخت، چنانکه تا مدتی نتوانستند قد راست کنند و نظریات خود را پی برده بیان نمایند.

انتقاد غزالی نسبت به بیست موضوع است. از آن جمله میگوید فلاسفه که ماده را قدیم پنداشته اند سخت در اشتباه هستند و باروشی که در تحقیقات خود دارند از اثبات وجود خدا و وحدانیت و روحانیت او عاجز میباشند و نمیتوانند معلوم دارند که او عالم بچیزهای خارج از ذات خود نیست و نیز نمیتوانند ثابت کنند که نفس انسانی مستقل از بدن است و فنا ناپذیر است. و اینکه آنها معاد جسمانی را انکار میکنند و بهشت و جهنم را قبول ندارند برای این است که خطا کار و گمراه هستند. شاید تکفیر ابن سینا بیشتر برای همین عقیده او بوده، زیرا باید دانست که آن حکیم درباره معاد جسمانی معمولاً سکوت اختیار میکرده و بطرفه میگذرانده و اظهار نظر را در این باب در صلاحیت انبیاء دانسته و نظر آنها را محترم میشمرده

---

۱- از عجایب آنکه از کتب متعدد او فقط کتاب «مقاصد الفلاسفه» بزبان

لاتین ترجمه و در اروپای قرون وسطی معرف حکیم واقع شده بود. از بنبرو در سده سیزدهم میلادی او را اروپائیان شاگرد و پیرو ابن سینا قلمداد میکردند، در صورتیکه مخالف و معارض سرسخت او بوده است.



## انتقاد نظر عرفانی ابن سینا

است. ولی سرانجام در یکی از رسالات خود موسوم به «الرسالة الاضحویة» صریحاً عقیده خود را که با معاد جسمانی ناسازگار بلکه مخالف است بیان کرده است و گویا این رساله<sup>۱</sup> بدست غزالی افتاده و او را برآشفته کرده و علیه ابن سینا برانگیخته است.

ما هر چند حد خود نمیدانیم که در این میانداوری کنیم، ولی از ذکر چند نکته ناگزیریم: یکی اینکه با همه<sup>۲</sup> انتقاداتی که حکمای اشرافی نسبت بافکار ابن سینا روا داشته اند باید اذعان کرد که این حکیم نسبت بتصوف و عرفان خدمت شایان انجام داده است. زیرا این مسلک را که تا زمان او بیشتر جنبه عملی داشت بر پایه عقل و نظر نیز استوار کرده کوشیده است باینکه از نظر علمی آنرا قابل توجیه و بیان سازد.

دیگر اینکه چنانکه متذکر شده ایم ابن سینا قبل از هر چیز حکیم مشاء بوده و عرفان او نمیتوانست تابع اصول فلسفی او قرار نگیرد. این اصول که «فرق واقعی میان ماهیت و وجود»<sup>۳</sup> و «تحویل کثرت بدحدت» و «تسلسل اسباب و مسببات»<sup>۴</sup> از ارکان مهم آن محسوب میشوند نظر عرفانی ابن سینا را بصورتیکه میدانیم در آورده اند و اگر چنین نمیکردند

---

۱ - این رساله اخیراً بدستباری شیخ سلیمان بنا، در مصر بطبع رسیده است.

۲ - رجوع شود بکتاب «فرق میان ماهیت و وجود» بقلم گراشن Goichon چاپ پاریس، سال ۱۹۵۱ میلادی.

۳ - توضیح این اصول که جنبه فلسفه محض دارد از حدود علم النفس و حوصله این کتاب بیرون است و بحث آن باید بمقام دیگر محول شود.



انتقاد نظر عرفانی ابن سینا

در سیستم فلسفی حکیم تناقض روی میداد

نکته دیگر اینکه اگر عرفا بر ابن سینا ایراد گرفته‌اند که چرا خواسته است عرفانرا در چهارچوبه فلسفه و عقل در آورده و محدود سازد، حکمای مشاء نیز می‌توانند با اعتراض کنند که چرا با جنبه عرفانی که بعضی از تحقیقات خود داده و با دخالت و تأثیری که برای وجود حال و کشف و شهود قائل گردیده است در آن چهارچوبه رخنه‌ها وارد کرده و فلسفه را از معنی و مسیر اصلی خود خارج ساخته است.

نظر ما این است که این ایرادات و اعتراضاتیکه اشراقیان و مشائیان بر ابن سینا وارد کرده‌اند خود جنبه ابتکاری فلسفه او را میرساند و بوسعت نظر و عظمت روح آن حکیم دلالت دارد، چه او کوشیده است عقل محدود بشر و پای چوبین منطق او را بدون انحراف از اصول کلی و طریق اصلی بزیور و جدو حال بیاراید و بآن نیروی بیدشمتری ببخشد مگر بدینوسیله بهتر بتواند پرده از اسرار خلقت بر گیرد و در راه وصول بحق توفیق حاصل کند. ازینروما برخلاف نظریاره‌ی دانشمندان چون **مهرن**<sup>۳</sup> و **کارادوو**<sup>۴</sup>

۱- چنانکه مثلاً در مورد معاد جسمانی، اعتقاد باینکه نفس باریاضت و زحمت فراوان بحکم اینکه «چنین نفس نه سزای چو من خوش‌العانی است روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم»، خود را از قید تن رها و مستعد اتصال بحق میسازد عقلاً مانع است از قبول اینکه مجدداً بسوی بدن روی آور شود و خود را بطیب خاطر تسلیم این نفس نماید. این باز گشت را حکیم نه ضرور میدانده نه مفید. (رجوع شود به «رسالة الاضحویه»).

۲- «بای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود.»

(مولوی)

۳- Mehren دانشمند دانمارکی او اواخر سده نوزدهم میلادی.  
۴- Carra de Vaux دانشمند فرانسوی او ایل سده بیستم. رجوع شود به کتابهای «ابن سینا» چاپ پاریس ۱۹۰۰ و «حکمای اسلام»، چاپ پاریس ۱۹۳۸ جلد ۴ ص ۴۲-۱۸

انتقاد نظر عرفانی ابن سینا

گمان نمیکنیم که عرفان ابن سینا چیزی باشد که در آخر دست بر فلسفه او اضافه شده باشد، بلکه نظر **لوئی گاردت** را شایسته تأیید میدانیم که میگوید نظر عرفانی ابن سینا ریشه‌های عمیق در سیستم فلسفی آن حکیم دارد و بدون توجه باین سیستم قابل توجیه و بیان نیست.

---

۱- Louis Gardet دانشمند فرانسوی معاصر. رجوع شود به کتاب  
«اندیشه‌دینی ابن سینا»، چاپ پاریس.



## خاتمه

تحقیقاتی که درباره علم النفس ابن سینا و تطبیق آن با روان شناسی جدید بعمل آمده ما را باین نتیجه میرساند که این علم با همه توسعه شگفت انگیزی که حاصل کرده و هر يك از مباحث آن موضوع دهها وصدها رساله و کتاب قرار گرفته است درپاره‌ی قسمت‌ها اساس مبنایش همان است که در قدیم نهاده شده و اختلافاتی که در این قسمت‌ها دیده میشود بیشتر از جهت اجمال و تفصیل یا چگونگی ترتیب مطالب و بیان و تعبیرست نه از جهت اصول و مفاهیم.

اساس اختلاف در مباحث روان شناسی قدیم و جدید این است که در قدیم نفس را بیشتر از این جهت که جوهری مجرد و مستقل از بدن و باقی است مورد تحقیق قرار میدادند و بحالات و کیفیات منسوب بآن کمتر توجه میکردند و بهمین سبب ما هم بحث خود را از نفس و رابطه آن با بدن آغاز کردیم و اینک بيمورد نمیدانیم که با اشاره بهمین موضوع آنرا پایان بخشیم، چنانکه دیدیم **ابن سینا** در عین اینکه رابطه نفس را با بدن بتأکید و تصریح بیان می کند بدن و قوای بدنی را مزاحم نفس میخواند. اشکالاتی را که این نظریه در بر دارد ما بتفصیل در جای خود ذکر کردیم، اینک میخواهیم بدینیم چه ضرورتی ایجاب کرده که حکیم پس از بیان اینکه نفس کمال جسم آلی است و حدوث آن مقارن و وابسته بحدوث بدن است «و اگر هیئت بدن و مزاج وجود نمی پذیرفت نفسی متناسب با آن حادث نمیشد»، و نیز کسب



معلومات مختلف حسی و ادراکی (معانی جزئی) بدون بدن که محل قوای مختلفه نفس است میسر نمیگردید - ناگهان عنایت خود را از بدن و قواییکه منطبع در آن هستند (حواس ظاهره و قوای باطنه) سلب نموده و بدن را مزاحم نفس و مانع عروج آن بمراتب عالیه و درک معقولات و کسب علوم خوانده است؟ چه حاجتی بود این نظریه که بیانش از لحاظ علمی لااقل خالی از اشکال نیست اتخان شود؟ آیا ابن سینا نمیتوانست برای نفس دو جنبه یا دومی تهیه کند که تا این حد باهم متفاوتند قائل نشود و احیاناً این توهم را ایجاد نکند که سرو کار ما با دو جوهر مختلف الذات (نفس حیوانی و نفس انسانی) میباشد؟

باعتماد ما جواب این سؤال منفی است و حکیم را چاره‌ی جز تعقیب رویه‌ی بی که اتخاذ و بیان کرده است نبوده، زیرا نباید فراموش کرد که روانشناسی ابن سینا جز وی از حکمت و سیستم فلسفی اوست و سیستم فلسفی ما مانند هر دستگاه و ساختمان ارکان معینی دارد که بر روی آنها استوار است و تزلزل آن ارکان موجب تزلزل همه دستگاه و ساختمان خواهد بود. باری یکی از ارکان مهم فلسفه ابن سینا اعتقاد راسخ این حکیم ببقای نفس انسان پس از خرابی و فناى بدن است. این اعتقاد البته در تحقیقات روانشناسی و کیفیت آنها خالی از تأثیر نبوده است. ما بالحس و العیان آگاهی داریم باینکه بدن فسادپذیر است و خراب میشود، پس چگونه ممکن است نفس را ذاتاً با آن متفاوت ندانیم و یا حتی پیوند و بستگی این دو گوهر متفاوت را بایکدیگر ناگسستنی بپنداریم؟ ازینرو ابن سینا در بیان اینکه نفس غیر از بدن است تأکید بلیغ میکند، ولی در عین حال چون نفس در مقام عمل



محتاج بیدن میباشد برای آن قائل بقوائی گشته که توسط آنها و آلاتی که در بدن دارند بکارهائی که بیشتر مربوط ببدن است میپردازد. ولی نفس را غیر از این قوا میدانند، زیرا در غیر این صورت تباهی و خرابی این قوا موجب تباهی و خرابی آن میگردید. در این باره حکیم میگوید:

«... تمام قوای حیوانی را فعل جز بمشارکت بدن امکان ندارد و وجود قوا برای اینکه طوری باشد که فعلی انجام دهند بقوای حیوان است، پس نتیجه میشود که قوای حیوان وقتی کار میکنند که در بدن باشند پس وجود این قوا باینگونه است که بدنی باشد و پس از خرابی بدن برای قوای حیوانی بقائنی نیست.»<sup>۱</sup>

ابن سینا باینهم قناعت نکرده و برای آنکه مقام شامخ نفس را که سرانجام باید بعالم علوی معقولات پیوندد از هر گونه شایبه آلودگی برکنار و مبرا نگاه دارد حتی عقل انسانی (عقل نظری و عقل عملی) را هم زاناً غیر از نفس ناطقه دانسته میگوید:

«هیچیک از این دو عقل حقیقت نفس انسانی نیست بلکه نفس جوهری است که دارای این نیروها میباشد و چنانکه بیان شد جوهری است منفرد و دارای این استعداد است که افعال خود را پاره‌ای با آلات و اقبال کلی بر آن انجام دهد و در پاره‌ای دیگر از اعمال بنوعی خاص محتاج با آلات است و در بعضی از افعال هم ابدا با آلات احتیاج ندارد...»<sup>۲</sup>

۱- ترجمه شفا ص ۱۲۲-۱۲۱ «... جميع القوى الحيوانية لافعل لها الا بالبدن ووجود القوى ان يكون بحيث يفعل فالقوى الحيوانية اذن انما تكون تفعل و هي بدنية فوجودها ان تكون بدنية فلا بقاء لها بعد البدن . شفا، ج ۱، ص ۳۴۵

۲- ترجمه شفا ص ۱۲۸ - «... وليس ولا واحد منهما هو النفس بقیه حاشیه در صفحه بعد

خلاصه نظر ابن سینا را درباره نفس این عبارت ساده و فصیح که منسوب  
بیکسی از پیروان معاصر آن حکیم است بخوبی میرساند :

«بباید دانستن که نفس مردم را حالهایی است جز از آن که یاد کردیم  
یکی آنکه وجودش با وجود کالبد بود نه چنان که گروهی پنداشته که نفس  
کلی است بجایی و پارهائی از او جدا شوند و هر پارهئی بکالبدی آید و او  
را تدبیر همی کند . پس چون کالبد تباه شود ، وی بدان جای باز شود که  
از آنجا آمد . و دیگر آنکه این نفس ما سپس تباه شدن کالبد باقی بماند و  
نیست نشود . نه چنان است که گروهی گمان برند که نفس مردم ناچیز گردد  
هم چون قوتهای دیگر . و دیگر که نشاید که نفسی از کالبدی بکالبدی شود  
سپس جدائی ، چنان که گروهائی دیگر پندارند . و دیگر نفس مردم که  
جزوی از وی است و مردم بدو مردم است اندر تن مردم نیست و با کالبد وی  
آمیخته نیست ، و جای دیگر نیست ، و باندرون عالم نیست و بیرون عالم  
نیست . و جای گیر نیست ...»<sup>۱</sup>

نتیجه منطقی این مقدمات آنست که فساد و خرابی تن و از بین رفتن  
قوای نفس نمیتواند در خود نفس تأثیر داشته باشد . نفس جوهری است  
مجرد و باقی و ابن سینا برای اثبات این تجرد و بقا چنانکه قبلاً اشاره کردیم

بقیه حاشیه از صفحه قبل

الانسانیه بل النفس هو الشیء الذی له هذه القوى وهو كما تبين جوهر منفرد  
وله استعداد انحو افعال بعضها لا يتم الا بالالات و بالاقبال علیها بالکلیة و  
بعضها ما يحتاج فيه الی الالات حاجة ما و بعضها لا يحتاج الیها . شفا ، ص ۳۴۸  
۱ - « ابن سینا و تمثیل عرفانی » ( جلد اول : قصه حی بن یقطان )

تصنیف هانری کرین ، چاپ تهران ، ص ۷۵ - ۷۴



دلایل متعدد آورده است<sup>۱</sup> که چون مربوط به فلسفه اولی است ذکر آنها در اینجا بیمناسبت خواهد بود. حاصل کلام ابن سینا در این مورد دو چیز است. یکی اینکه نفوس ما پس از مفارقت از تن ذوات جدا گانه خواهند داشت: «پس از اینکه نفوس از ابدان مفارقت جست هر يك از آنها باختلاف موادی که در آن بوده اند و باختلاف ازمنه حدوث و باختلاف هیئت‌هایی که بحسب ابدان گوناگون کسب کرده اند ذاتی جدا گانه می‌یابند»<sup>۲</sup> و البته باهمان مشخصات و متمایز از یکدیگر باقی میمانند. دیگر اینکه این نفوس باقیمانده به عقل کل یعنی به گوهر پاک و مبدأ تا بنانک خود خواهند پیوست.

این نظریه هر چند بسیار عالی و دلپذیر است ولی بعقیده ما اشکال مهمی در بر دارد که نمیتوان از ذکر آن خود داری نمود. این اشکال ناشی از این است که حکیم چنانکه دیدیم **نفس باقی** را حادث دانسته است. اگر او هم مانند ذیمقراطیس و ابیقور و گروهی از حکمای جدید و معاصر نفس و بدن را لازم و ملزوم یکدیگر می‌پنداشت و برای نفس بقا قائل نبود یا آنکه آنرا قدیم فرض مینمود و وجود یافتن آنرا مقارن با حدوث بدن

۱ - شفا فصل دوم از مقاله چهارم (فن ششم از طبیعیات) ص ۳۵۲ - ۳۴۸  
 و فصل چهارم از همان مقاله، ص ۳۵۶ - ۳۵۴ و کتاب اشارات «التمطالسابع فی التجرید» ص ۱۹۰ - ۱۷۶ - علاوه بر دلایل عقلی یک دلیل اخلاقی هم برای امتیاز نفس و بدن و جدائی آنها از یکدیگر هست و آن این است که یکی از این دو خیر است و دیگری شر: رجوع شود به «ابن سینا عالم و فیلسوف» بقلم ویکسن چاپ لندن ص ۶۲

۲ - «اما بعد مفارقة الانفس للابدان فان الانفس قد وجد كل واحد منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التي كانت و باختلاف ازمنة حدوثها و اختلاف هیئتها التي لها بحسب ابدانها المختلفة لامحة...» شفا، ص ۳۵۳

ذکر نمیکرد این اشکال پیش نمی آمد، زیرا فهم کردن این رفاقت نیمه راه چندان آسان نیست: خواه تن را رفیق نیمه راه بخوانیم که میمیرد و روان را تنها میگذارد، یا روان را بصفبت بیوفائی متصف بدانیم که به نیستی تن رضا داده رهایش میکند. در هر حال منطق ابن سینا هر چند مانند همیشه قوی است ولی در این مورد برای اقناع کافی بنظر نمیرسد و معتقدان ببقای نفس را از توسل بدلائل اخلاقی و استمداد از الهامات قلبی بی نیاز نمیسازد.

در پایان لازم است این نکته يك بار دیگر خاطر نشان شود که «روان شناسی جدید» از تحقیق در باره این مسائل معضله شانه خالی کرده و بحث از خود نفس را و اینکه آیا هست یا نیست و اگر هست چیست، فانی است یا باقی است؟ ... بر عهده فلسفه اولی گذاشته و همانگونه که علم فیزیک از خواص ماده بحث میکنند و بخود «ماده» کاری ندارد، روان شناسی جدید هم موضوع تحقیق را منحصرأ «حالات نفسانی» یعنی کیفیاتی که در حقیقت وجودی آنها حتی شکا کین نمیتوانند تردید روا دارند قرار داده است، و چنانکه میدانیم همین محدود شدن موضوع روان شناسی از يك سوی و بکار رفتن روشهای علمی تحقیق (مشاهده و تجربه) از سوی دیگر است که موجب توسعه حیرت انگیز این علم شده است.





فهرست کتابها و مقالاتیکه در این تألیف از آنها ذکر کرده است.

Ouvrages et articles cités.

ابن سینا	الشفاء
«	النجاة
«	القانون
«	الاشارات والتنبيهات
«	دانشنامه علائی
«	رساله نفس
«	النفس الناطقه و احوالها
«	النفس والعقل
«	الحكمة المشرقية
«	الرسالة الاضوية
«	اثبات النبوة
«	المبدء والمعاد
افضل الدين كاشاني	مدارج الكمال
اقبال - عباس	مجموعه مكاتيب فارسي غزالي
دانا سرشت - اكبر	ترجمه روان شناسي شفا
جلال الدين رومي - مولانا	مشوي
حافظ	ديوان حافظ
سبز واري - حاج ملاهادي	اسرار الحكم
سعدی	گلستان
سهروردي	حكمة الاشراف
سياسي - دكتور علي اكبر	روان شناسي (از لحاظ تربيت)
شهابي - محمود	رساله در روان شناسي ابو علي سينا با تصحيح و تحشيه و مقدمه
عروضي سمرقندي	چهار مقاله
عطار - شيخ فريد الدين	تذكرة الاولياء
عميد - دكتور موسي	رساله نفس ابو علي سينا با مقدمه و حواشي و تصحيح



غزالی -- ابو حامد محمد	مقاصد الفلاسفة
«	تهافت الفلاسفة
«	المتقذ من الضلال
غنى -- دكتور قاسم	تاريخ تصوف در اسلام
«	بحثى در تصوف
«	ابن سينا
فارابى	العقل والمعقول
«	اغراض كتاب ما بعد الطيعة
فروزانتر -- بديع الزمان	مولانا جلال الدين محمد مشهور بهولوى
كرين -- هانرى	ابن سينا وتمثيل عرفانى
كرين -- هانرى و معين -- دكتور محمد	جامع الحكمين ناصر خسرو بتصحيح ومقدمه
كندى (الكندى) -- ابو يعقوب	فى مائة العقل
مدرس رضوى	اساس الاقتباس بتصحيح
مشكوة -- سيد محمد	طبيعات دانشنامه علائى (ابن سينا) با مقدمه و
	حواشى و تصحيح
ميناوى -- مجتبى و مهديوى -- يحيى	مصنفات افضل الدين محمد مرقى كاشانى
	بتصحيح و اهتمام
	مصباح الهداية و مفتاح الكفاية (عزالدين
	محمود بن على كاشانى) با تصحيح و مقدمه و
همائى -- جلال الدين	تعليمات
؟	ترجمه اشارات (چاپ تهران ۱۳۱۶)

۲

Alvernny (M.-Th d')	Introduction d'Avicenne en Occident.
Aristoté	De l'Ame (De Anima).
Bain	Les émotions et la volonté.
Bergson	L'évolution créatrice.
»	Essai sur les données immédiates de la con-
»	science.
»	L'énergie spirituelle.
Brunschvicg	L'expérience humaine et la causalité physique.
Carra de Vaux	Avicenne.
»	Les penseurs de l'Islam.

Claparède	Psychologie de l'Intelligence.
Condillac	Traité des animaux.
Corbin (Henry)	Avicenne et le récit visionnaire.
Corbin et Moh. Mo'in	Le livre réunissant les deux sagesse, de Nassir-Khosraw, avec Etude préliminaire.
Delacroix (Henri)	Le langage et la pensée.
Durkheim	Division du travail social.
»	L'éducation morale.
»	Les formes élémentaires de la vie religieuse.
Fabre (Henri)	Souvenirs entomologiques.
Freud	Introduction à la psychanalyse.
»	La psychopathologie de la vie quotidienne.
»	Essai de psychanalyse.
Gardet (Louis)	La pensée religieuse d'Avicenne.
»	Avicenne et le problème de sa philosophie orientale.
Gilson (Ettine)	La philosophie au Moyen âge.
Goichon (A.M.)	La philosophie d'Avicenne.
»	La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn-Sina.
»	Livre des directives et remarques d'Avicenne (trad.).
James (William)	Principles of Psychology.
»	Pragmatism.
Janet et Séailles	Histoire de la philosophie.
Janet (Pierre)	L'automatisme psychologique.
Kant	Logique.
Lalande	Les théories de l'Induction.
Lange	Les émotins.
Lapie	Logique et volonté.
Lemoine (A.)	L'habitude et l'instinct.
Lévy-Brühl	Les fonctions mentales dans les sociétés primitives.
»	La mentalité primitive.
»	L'âme primitive.
Mach	La connaissance et l'erreur.
Maine de Biran	Influence de l'habitude.



- Massé (Henri) Anthologie parsane.
- Massignon (Louis) La passion d'Al-Hosayn ibn-Mansour al Hallaj, martyr mystique de l'Islam.
- Mauss L'expression obligatoire des sentiments.
- Nicholson (R. S.) Studies in islamic Mysticism.
- Pasteur Vallery-Radot Avicenne, l'homme et le médecin.
- Paulhan Les transformations sociales des sentiments.  
» Les phénomènes affectifs.
- Payot L'éducation de la volonté.
- Piaget Le jugement et le raisonnement chez l'enfant.  
» La causalité physique chez l'enfant
- Piéron (Henri) L'évolution de la mémoire.  
» Psychologie expérimentale.
- Plotin Ennéades.
- Ravaisson De l'habitude.
- Rey (Abel) La philosophie naturelle.
- Ribot Les maladies de la volonté.  
» La vie inconsciente.  
» La psychologie des sentiments.  
» Essai sur les passions.
- Schopenhauer Le monde comme volonté et comme représentation.
- Spencer Education.  
» Principles of Psychology.
- Tarde Les lois de l'imitation.
- Thomas d'Aquin De Potentia.  
(Saint)  
» Commentaires sur la Métaphysique d'Aristote.
- Wickens (G.M.) Avicenna, scientist and philosopher  
(a millenary symposium.)
- Wundt Psychologie physiologique.

## فهرست مندرجات

صفحه

۱

۳

دیباچه

مقدمه

### قسمت اول

## نفس و بدن و رابطه آنها بایکدیگر

- فصل ۱- نفس کمال جسم آلی است. ۲۲  
فصل ۲- نفس حادث است و بدن آلت آن است. ۲۸  
فصل ۳- تأثیر متقابل نفس و بدن در یکدیگر. ۳۵  
فصل ۴- نظریات جدید درباره رابطه نفس و بدن. ۴۳  
فصل ۵- شرایط بدنی کیفیات نفسانی. ۵۱

### قسمت دوم

## قوای نفس

- فصل ۶- قوه مدرکه (۱) حواس ظاهره. ۵۸  
فصل ۷- قوه مدرکه (۲) قوای باطنه. ۶۳  
فصل ۸- حس مشترك یا ادراك حسی. ۶۹  
فصل ۹- قوه وهم یا نفس حیوانی (۱). ۷۵  
فصل ۱۰- قوه وهم یا نفس حیوانی (۲). ۸۳  
فصل ۱۱- تداعی معانی و جای آن در علم النفس ابن سینا. ۹۰  
فصل ۱۲- قوه محرکه. ۹۴



فهرست مندرجات

تقسیمت سوم

عقل و مبادی اولیه

صفحه

- فصل ۱۳ - عقل و مذهب عقلی. ۱۰۲  
فصل ۱۴ - عقل نظری یا مراتب چهارگانه نفس ناطقه (۱). ۱۰۹  
فصل ۱۵ - عقل نظری یا مراتب چهارگانه نفس ناطقه (۲). ۱۱۳  
فصل ۱۶ - مذهب عقلی و مذهب تجربی و انتقاد آنها. ۱۱۹  
فصل ۱۷ - نظریه‌های جدید راجع بعقل و مبادی آن. ۱۲۴

تقسیمت چهارم

چگونگی حصول معرفت

- فصل ۱۸ - عقل فعال (۱). ۱۳۲  
فصل ۱۹ - عقل فعال (۲). ۱۳۸  
فصل ۲۰ - انتقاد نظریه ابن سینا راجع بچگونگی حصول معرفت. ۱۴۷  
فصل ۲۱ - بیان چگونگی حصول معرفت در روان شناسی جدید. ۱۵۴  
فصل ۲۲ - تطبیق عقول چهارگانه و عقل فعال با استعداد های نفس. ۱۶۱

تقسیمت پنجم

نظر عرفانی ابن سینا در حصول معرفت

و وصول بحق

- فصل ۲۳ - در چگونگی وصول بحق یا نیل به معرفه الله. ۱۶۶  
فصل ۲۴ - اتحاد عاقل و معقول. ۱۷۴  
فصل ۲۵ - انتقاد نظر عرفانی ابن سینا. ۱۸۰  
خاتمه ۱۸۶  
فهرست کتابها ای که از آنها ذکر کرده است ۱۹۳

## Cinquième Parties

### Le point de vue mystique d'Avicenne concernant l'actualisation de la connaissance et la jonction avec le Divin.

Chapitre XXIII-	La jonction avec le Divin, ou la connaissance de Dieu (Ma'réfatollāh)	166
Chapitre XXIV-	L'union de l'intelligence et de l'object d'intellection ( du connaissant et du connu).	174
Chapitre XXV-	Critique de la vue mystique d'Avicenne.	180
Conclusion		186
Table des ouvrages et articles cités.		193



Chapitre IX.-	Le Wahm (Estimative) ou l'âme ani- male (1)	75
Chapitre X.-	Le Wham (Estimative ou l'âme ani- male(2)	83
Chapitre XI.-	L'association des idées et sa place dans la psychologie d'Avicenne.	90
Chapitre XII.-	La faculté motrice.	94

### Troisième partie

#### L'intelligence et les premiers principes

Chapitre XIII.-	L'intelligence et le rationalisme.	102
Chapitre XIV.-	L'intelligence spéculative et ses quatre degrés (1)	109
Chapitre XV.-	L'intelligence spéculative et ses quatre degrés (2)	113
Chapitre XVI.-	Le rationalisme et l'empirisme.	119
Chapitre XVII.-	Les vues modernes concernant l'intel- ligence et les premiers principes.	124

### Quatrième partie

#### Théorie de la connaissance (d'après Avicenne).

Chapitre XVIII.-	L'intellect agent. (1)	132
Chapitre XIX.-	L'intellect agent. (2)	138
Chapitre XX.-	Critique de la théorie de la connais- sance d'Avicenne.	147
Chapitre XXI.-	Théorie de la connaissance dans la Psychologie moderne.	154
Chapitre XXII.-	La correspondance des quatre degrés de l'intelligence avec les fonctions mentales.	161

## TABLE DES MATIÈRES

	Page
Préface	1
Introduction	3
<b>Première partie</b>	
L'âme et le corps et leurs rapports.	
Chapitre I.-	L'âme est la perfection d'un corps doué d'organes. 22
Chapitre II.-	L'âme n'est pas ancienne; le corps est son instrument. 28
Chapitre III.-	L'action réciproque de l'âme et du corps. 35
Chapitre IV.-	Les vues modernes sur les rapports de l'âme et du corps. 43
Chapitre V.-	Conditions organiques des faits psy- chiques. 51
<b>Deuxième partie</b>	
Les facultés de l'âme.	
Chapitre VI.-	Faculté appréhensive. 1- Les sens. 58
Chapitre VII.-	Faculté appréhensive. 2- Les facultés- saisissant du dedans. 63
Chapitre VIII.-	Le sens commun ou la perception extérieure. 69







Publication

N° 203

**LA PSYCHOLOGIE D' AVICENNE  
ET SES ANALOGIES DANS  
LA PSYCHOLOGIE MODERNE**

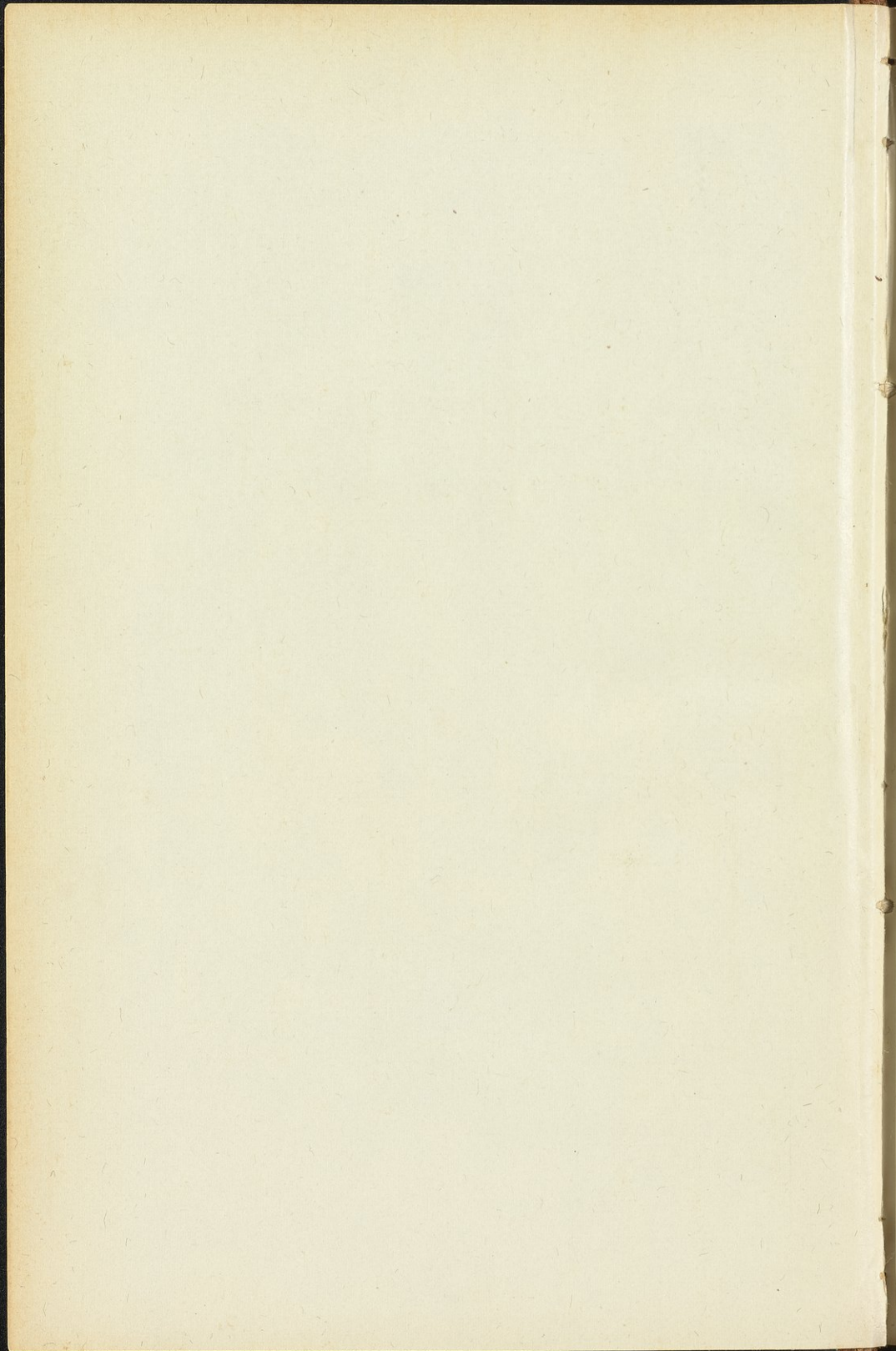
par

**Dr Ali Akbar Siassi**

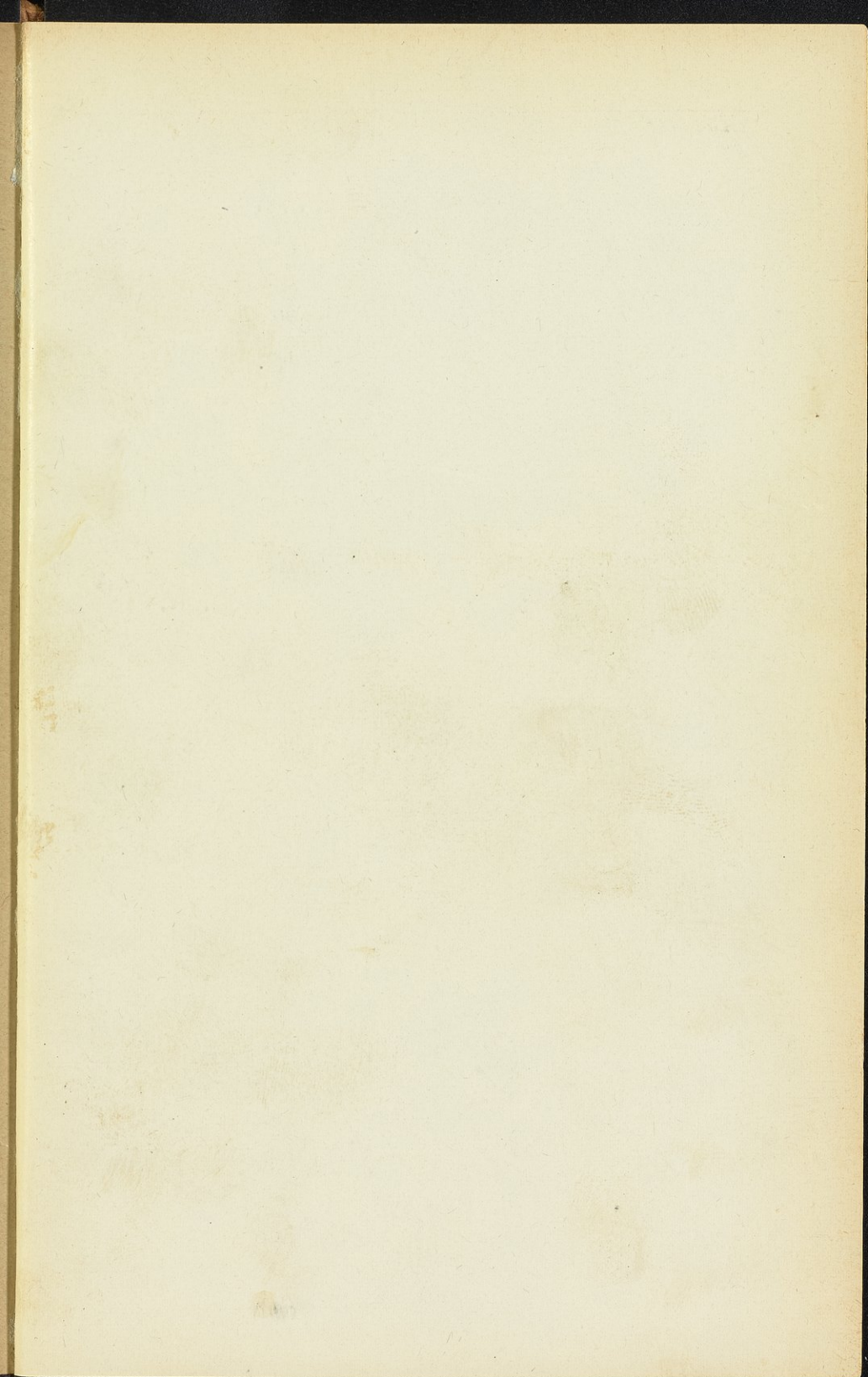
Professeur de Psychologie ,  
doyen de la Faculté des Lettres et  
directeur de l' Ecole Normale Supérieure,  
Recteur de l' Université.

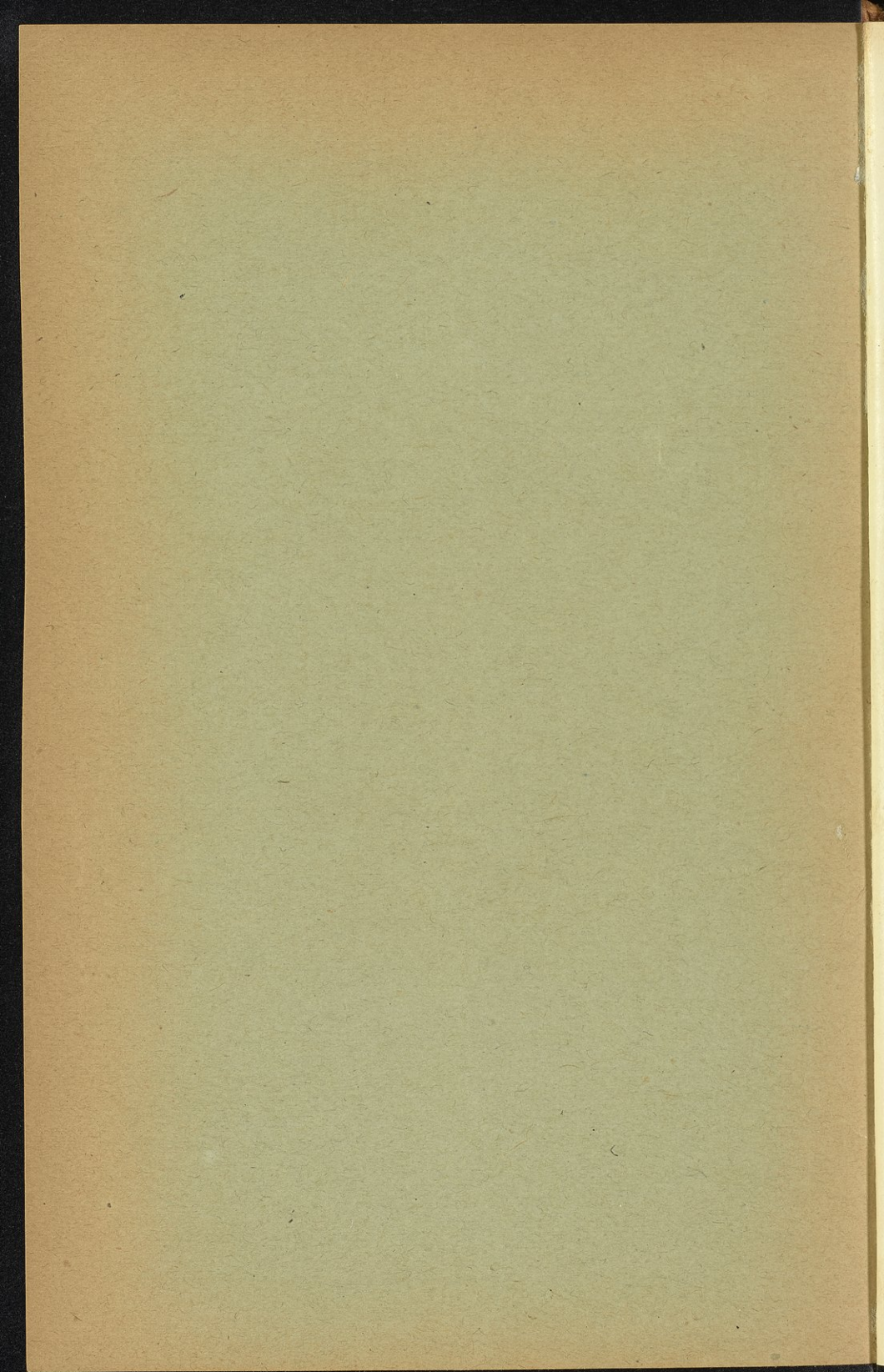
Téhéran















Publication  
N<sup>o</sup> 203

**LA PSYCHOLOGIE D' AVICENNE  
ET SES ANALOGIES DANS  
LA PSYCHOLOGIE MODERNE**

par

**Dr Ali Akbar Siassi**

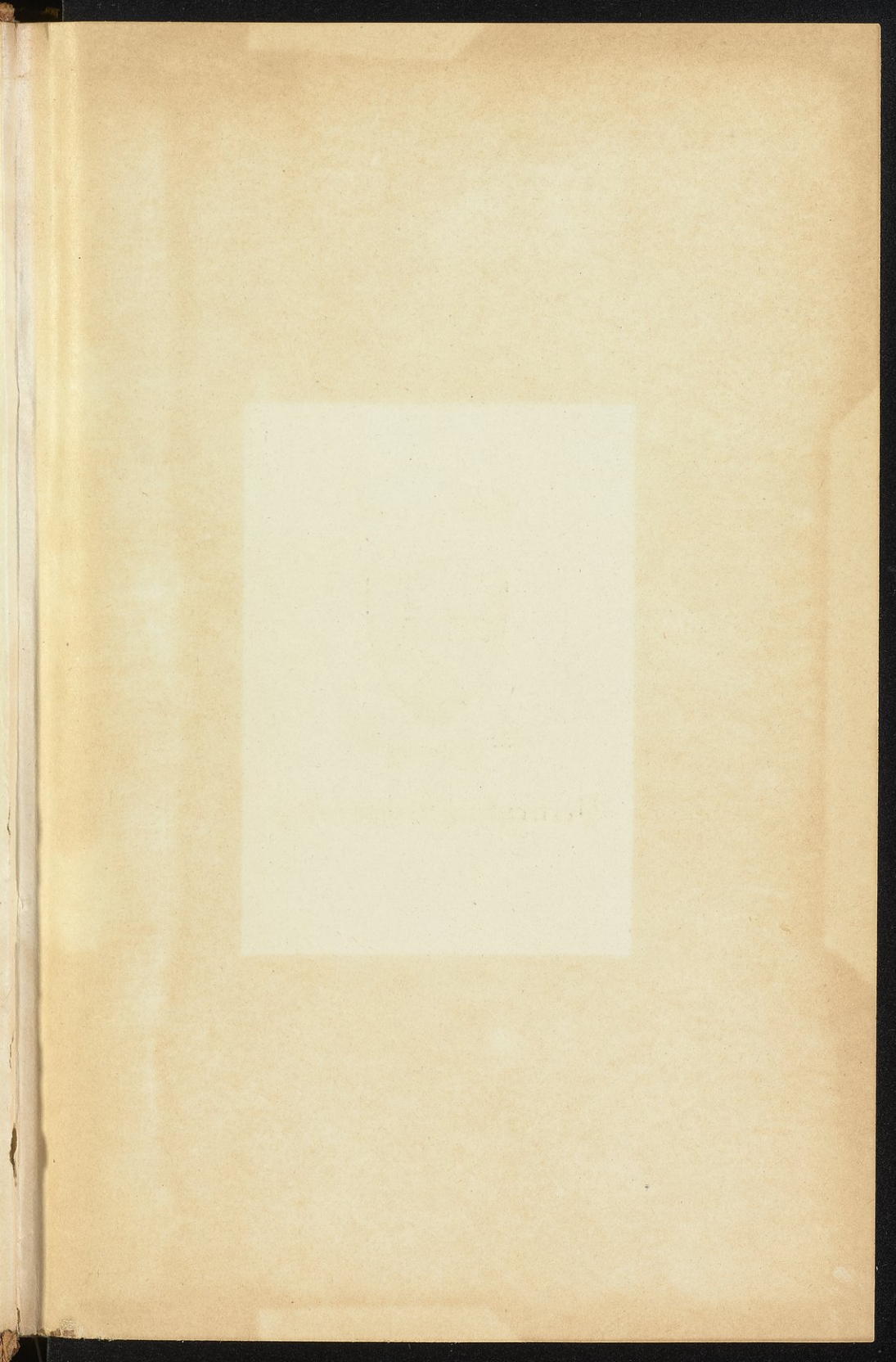
Professeur de Psychologie ,  
doyen de la Faculté des Lettres et  
directeur de l' Ecole Normale Supérieure.  
Recteur de l' Université.

Téhéran - 1954

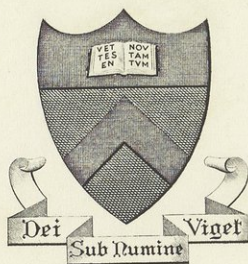
Imprimerie de l' Université

THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
LIBRARY





Library of



Princeton University.



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY



32101 001684420