2266.926 (SY)
Siyasi
...Ilm al-nafs Ibn Sina va ...

DATE	ISSUED TO
OCT 6 [illegible]	[illegible]
MAR [illegible]	[illegible]

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE
MARK		DUE: JAN 6 1964	

انتشارات دانشگاه تهران

۲۰۳

علم النفس ابن سینا

و تطبیق آن با

روان شناسی جدید

بقلم

دکتر علی اکبر سیاسی

استاد و رئیس دانشکدهٔ ادبیات و دانشسرای عالی

رئیس دانشگاه

تهران - ۱۳۳۳

چاپخانهٔ 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 دانشکدهٔ ادبیات و دانشسرای عالی

رئیس دانشگاه

۱۳۳۳

دیباچه

برای تحقیق وتتبع درآثار ابن‌سینا هنوز جا دارد که ده‌ها دانشمند متخصص درپزشکی ودرشعب مختلف حکمت وفلسفه کمرهمت استوار کنند و باصرف وقت کافی بمطالعه و توضیح و تشریح و انتقاد علمی نظریات او پرداخته بدقت معلوم دارند این حکیم بزرگ ایرانی چه‌خدمتی بفرهنگ بشر کرده، کدام قسمت ازافکاراومبناواساس نظریات علمی وفلسفی حکمای بعد از او قرار گرفته و کدام قسمت هنوزاعتبارعلمی خود را حفظ کرده و عیناً مورد قبول است.

نگارنده تا آنجا که میتوانست همکاران دانشمند خود را باین کار دعوت و تشویق نمود مگر بمناسبت جشن هزارهٔ آن حکیم علاوه برطبع ونشر پاره‌ای ازرسالات او که بهمت «انجمن آثارملی» و دستیاری چندتن ازاستادان ارجمنددانشگاه‌تهران صورت‌میگیرد مقالات ورسالات تحقیقی وانتقادی نیز دربارهٔ آثار حکیم تصنیف وتدوین گردد وبچاپ برسد. ضمناً برای اینکه«واعظ غیرمتعظ» رامصداق‌واقع نشده باشدباوجود قلت‌بضاعت و کثرت‌مشغله‌وتنگی‌وقت،تحقیق بیشتری‌رادر **علم‌النفس** ابن‌سینا برخود فرض شمردودریکی دوسال اخیر هرزمان که‌مجالی دست داد دراین‌زمینه بمطالعه پرداخت ویادداشتهایی روی کاغذ آورد واینك آنهارا بصورت این

رساله درجشن هزارهٔ آن مرد بزرگ دانشی نثار میکند واز حقارت این هدیهٔ ناچیز دربرابرعظمت روح آن حکیم واجب‌التکریم وشکوه وجلال این روز تاریخی پوزش میخواهد .

مقدمه

چون علم‌النفس که موضوع بحث ماست درمیان رشته‌های مختلف دانش بشر که **ابن سینا** دربارهٔ آنها بتحقیق وتألیف پرداخته دارای مقامی ممتاز است و موضوع **نفس** از ارکان مهم سیستم فلسفی او بشمار میرود بیمناسبت نخواهد بود که درمقدمهٔ این کتاب نسبت بشرح حال و کلیات عقاید وافکار آن حکیم اشاره‌یی بشود.

در مطالعهٔ شرح حال ابن‌سینا[1] چیزی کـه فوراً جلب‌نظر میکند و

---

۱ ــ چون شرح حال و زندگی ابن سینا بتفصیل در کتب و رسائل و مقالات متعددی که مأخذ و مستند همهٔ آنها نوشته خود حکیم و شاگرد او ابوعبید جوزجانی است مضبوط میباشد ما در این باب باجمال میپردازیم. شیخ الرئیس ابوعلی‌بن سینا در حدود سال ۳۷۰ هجری در خرمیثن (از قراء تابعه بخارا) پا بعرصهٔ وجود گذاشته وتحصیلات اولیه خودرا دربخارا انجام داده‌است. علوم ادبی وریاضی‌وفقه‌رانزد استادان مختلف‌ومنطق وریاضیات عالیه را نزد ابو عبداله ناتلی وطب را نزد ابو منصوربن 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 نوح‌بن منصور سامانی که سخت بیمار شده بود توفیق یافت وازینرو نزد او تقرب حاصل کـرد و توانست کتابخانهٔ بزرك امیررا مورد استفاده قرار دهد وبتکمیل معلومات خودبپردازد.

پس ازدرگذشت ابو نوح‌بن منصوروانقراض دولت سامانی (درحدود سال ۳۸۹ هجری) ابن سینا بخوارزم رفت وقریب‌دهسال درآن دیار اقامت گزید وبتحقیق وتألیف پرداخت، ولی سلطان محمود غزنوی‌وقتی برخوارزم

بقیه حاشیه درصفحه بعد

موجب شگفتی فراوان میشود این است که چگونه این حکیم بـاوجود یك زندگی نسبةً کوتاه پرحادثه ومسافرتهای عدیدوحبس وتبعید وجزآن

بقیه حاشیه ازصفحه قبل

نیز تسلط یافت او را بدربار خود احضار نمود،یعنی امرداد نزداو روانه‌اش کنند . گویا حکیم را که‌دارای عزت نفس بود وطبعی بلندداشت این دعوت خود خواهانه گران آمد وبرای‌سر پیچی ازفرمان‌مدتی را دربلادترکستان و خراسان بمسافرت پرداخت‌وسر گردان‌بود، تااینکه سرانجام درشهر گرگان رحل اقامت انداخت وبطبابت مشغول گردید. تألیف کتاب قانون او درهمین شهر بپایان رسیده ونیز در همین شهر بود که ابوعبید جوزجانی با او آشنا گردیده وازآن پس‌تاآخر عمرحکیم‌یعنی‌نزدیك به‌بیست وپنجسال‌بشاگردی و خدمت و مصاحبت او باقی مانده و بجمع آوری و ضبط آثارومؤلفات او همت گماشته است .

ابن سینا از گرگان به ری رفت و مجد الدولـه دیلمی را که بمرض مالیخولیا دچار بود معالجه کرد ورسالهٔ « معاد » را برای او انشاء نمود و ازآنجا بهمدان نزد شمس الدوله(برادر مجدالدوله) که درآن دیارحکومت داشت رهسپار شد ومرض‌قولنج اورا درمان بخشید وبوزارت‌آن امیر رسید و این مقام را مدت شش سال حائز بود (٤١٢ ـ ٤٠٥ هجری ، مطابق ١٠٢٠ ـ ١٠١٤ میلادی) سنوات آخر عمررا حکیم در اصفهان در خدمت علاء الدوله (دیلمی) بعنوان طبیب مخصوص و مشاور علمی و ادبی سلطان بسر برد وبی‌دغدغه خاطریه تعقیب تحقیقات وتألیفات خود پرداخت وروزهای پنجشنبه درمجمعی ازدانشمندان که‌بامرسلطان گرد میآمدند باآنها بمباحثات علمی وفلسفی خود را مشغول میساخت . تا اینکه درسفری که در مصاحبت علاء الدوله بهمدان رفت سخت مریض شد ودرحدود ٥٨ سالگی (حدود ٤٢٨ هجری ـ ١٠٣٧ میلادی) درگذشت ودرآن شهر بخاك سپرده شد .

علت این مرك نابهنگام را زیاده روی وافراط حکیم ذکر کرده اند زیرا ابن‌سینا باآنکه درنوشته‌های‌خود کناره گیری‌ازلذات حسی وجسمانی‌را توصیه مینمود ولذات معنوی وعقلانی‌را لذایذ حقیقی معرفی کرده ومیستود و

بقیه‌حاشیه درصفحه بعد

و اشتغال بکارهای عمومی و سیاسی (او غالباً وزیر وندیم و مشاور امراء و سلاطین بوده‌است) موفق شده‌است خودرا باین‌درجه‌ازعلومقام علمی برساند واینقدر کتاب ورساله‌ازخود بیادگار بگذارد. این کارالحق معجزه‌آساست ودلالت قطعی برنبوغ این‌حکیم بزرگ دارد. برای اینکه معنی‌این‌سخن درست درك‌شود باید متوجه بود که **ابن‌سینا** حکمت نظری‌وحکمت عملی یعنی تقریباً همهٔ علوم بشری را کـه قبل از او در رسالات و کتب مختلف خطی‌بطور پراکنده ونامرتب‌مضبوط بوده وفهم‌اکثرآنها نظربه‌پیچیدگی عبارت که درانشاء حکمای پیشین خاصه **ارسطو** دیده میشود، واحیاناً نظر باشتباهات مترجمان وناسخان‌وهمچنین نامرتب بودن مطالب آسان نبوده بدقت مطالعه نموده وبسائقه ذوق شخصی وفراست بی‌نظیر خود بدرك‌همهٔ آنها نائل آمده وسپس آنها رابااضافات ونظریات بدیع خویش درمتجاوز ازیکصد کتاب ورساله باانشائی بلیغ شرح وبیان کرده و درمعرض استفاده دانشپژوهان علاقمند قرارداده است.

کتابهای حکیم بسرعت شهرت بسزا یافته و ازاواخر قرن یازدهم میلادی بزبان لاتینی ترجمه شده ودرمؤسسات علمی و دانشگاههای اروپا

بقیه حاشیه ازصفحه قبل

اعتدال ومیانه روی را در هرحال شرط عقل سلیم محسوب میداشت،چنانکه مشهور است شخصاً به لذایذ معنوی‌وعقلی قناعت‌نمیکرده بلکه برعکس‌در لهو ولعب راه افراط می‌پیموده است وازینرو سرانجام مزاج خود را مختل ساخته وصحت وسلامت را از دست داده و خویشتنرا تا بهنگام بدست اجل سپرده است. گویند روی سنك قبر او عبارتی نوشتند که قریب بدینمضمون بوده‌است: «تحقیقاتش‌درحکمت،اخلاق مناسب باونیا موخت‌وحذاقتش درطب اورا ملزم برعایت اصول بهداشت ننمود.» ـ «ابن‌سینا، انسان وپزشك»، درمجلهٔ «مردم وعوالم» ماه‌اوت ۱۹۵۱، بقلم پاستوروالری‌رادو.

بعنوان کتب کلاسی تدریس میشده است. نخستین کتاب او که بزبان لاتینی نقل گردیده کتاب **قانون** بوده ، پس از آن فن ششم ازطبیعیات شفا یعنی **علم النفس** ترجمه‌شده ، سپس نوبت بسایر آثاراورسیده است[1] .

نکتهٔ دیگریکه قابل توجه است این است که هرچند قرن‌چهارم هجری که‌حکیم درآن میزیسته ازبرجسته‌ترین ادوارتمدن اسلامی‌بشمار میرود ودرآن هنگام پادشاهان سامانی که برقسمت اعظم ایران حکومت داشتند عموماً فرهنگ دوست ودانشپرور بودند ، ولی بااینهمه‌آزادی‌فکر وعقیده ونطق وبیان برای حکما ودانشمندان چنانکه امروز دراکثرنقاط جهان فراهم است در آن دوران وجود نداشته و فیلسوف ارجمندی چون ابن‌سیناماننند **سنت اگوستن**[2] وسایرحکمای قرون وسطی برای اینکه‌از تیرتهمت و حربهٔ تکفیر فیلسوف مآبان و روحانیان قشری در امان باشد ناچار بوده است فقط قسمتی ازافکار وعقاید خودرا که قابل تطبیق‌بااصول وعقاید دینی وفلسفی رایج زمان بوده بتعبیر صریح درآورد و برای بقیه به کنایه وتلویح یابسکوت برگذار کند .

تألیفات اولیهٔ ابن‌سینا همه حائزهمین صفت‌اند ودرآنها حکیم‌ازهر گونه اظهار نظری که بر حکمت مشاءرد محسوب شود خود داری کرده و مطالب اضافی وتکمیلی راهم که آورده است مطابق مشرب معلم اول‌بوده تا آنجا که کسانیکه بقدر کافی تتبع ندارند آن مطالب را تازه نمیدانند

---

۱ – برای توضیحات بیشتر در این باب ، رجوع شود بمقالهٔ « ورود ابن‌سینا بباختر» بقلم دالورنی M.Th.d'Alverny ـ مجلهٔ قاهره ، شمارهٔ مخصوص هزارهٔ ابن‌سینا ، ماه ژون ۱۹۵۱ص ۱۳۹ — ۱۳۰

۲ – St. Augustin.

بلکه همهٔ آنهارا مأخوذ از **ارسطو** میپندارند. تألیفات ورسالات بعدی حکیم جنبه های ابتکاری حکمت او را بهتر نشان میدهد، مخصوصاً کتاب **اشارات وتنبیهات** که ازقرارمعلوم دراواخرعمرحکیم تألیف شده ومعرف خلاصهٔ نظرهای اودرمنطق وطبیعات والهیات میباشد.

سفارشیکه حکیم در آخر این کتاب بخوانندگان میکند دائر باینکه مطالب آنرا برای نااهلان و کوته‌نظران بمیان نگذارند میرساند که او نمیخواسته است مخالفت خودرا با افکار و عقایدیکه از دیر زمان رائج ومعمول بوده علنی سازد وافراد متعصب وافکار متحجر رابرعلیه خود برانگیزد وحاسدان ومعاندان راکه همواره در کمین نشسته‌ومنتهز فرصت مناسب هستند بهانه وحربه‌ای بدست‌دهد. بااینهمه کتاب **اشارات** هنوز همهٔ فکر حکیم وآخرین نظرهای او را حاوی نیست. این‌مهم را اومصمم است در کتاب‌جامع دیگری بنام«**حکمة المشرقیه**»انجام دهدوعقیدهٔ قطعی خودرا درباره مسائل معضلهٔ حکمت بی برده وبی‌پروا درآن بیان نماید هر چند که‌بامعتقدات دیرین وتعلیمات‌ارسطو مبانیت داشته باشد. مع‌الاسف ازاین کتاب مهم فقط یك‌مقدمه، وقسمتی ازمنطق باقی‌مانده وسایرقسمتها رایاعمرحکیم‌وفانکرده که نوشته‌شود ویااینکه‌صورت تصنیف پذیرفته‌ولی بدست ما نرسیده است. بعضی از دانشمندان برآنند که قسمتهائی از آن کتاب دراشارات وتنبیهات آورده شده است[1]. درهرحال مطالعهٔ این کتاب و بعضی از رسالات حکیم اجازه میدهد تا حدی خط مشئی را که در

۱ــ گواشن، درترجمهٔ فرانسوی‌اشارات وتنبیهات، ص۱۴ولولی‌گارده، درمقالهٔ «ابن‌سینا وموضوع حکمة‌المشرقیه» درمجلهٔ قاهره شماره مخصوص هزارهٔ ابن‌سینا، ماه ژون۱۹۵۱ ص۲۲-۱۳

حکمة‌المشرقیه تعقیب کرده‌یا میخواسته است تعقیب کند درنظر بیاوریم[1] چنانکه میدانیم و در این کتاب نیز توضیحاتی در این‌باره داده خواهد شد

۱ــ مقدمهٔ حکمة‌المشرقیه در ابتدای کتاب منطق‌المشرقیین بسال ۱۳۲۸ هجری (مطابق ۱۹۱۰ میلادی) در قاهره بچاپ رسیده و ما نظر باهمیتی که دارد ترجمهٔ آنرا که بقلم دانشمند فقید دکتر قاسم‌غنی‌است دراینجا نقل‌میکنیم:

« همت ما را بر آن داشت که در آنچه مورد اختلاف اهل بحث است کلامی گردآوریم‌و تعصب‌وهوای‌نفس‌یاعادت وانس‌را کنار گذاشته و بمخالفت متعلمین کتب یونانیها که بواسطه غفلت و کمی فهم بآن انس گرفته‌اند اهمیتی ندهیم ونیز ازتناقض یاآنچه که خود ما در کتبی که تابحال نگاشته‌ایم برای عوام متفلسفین که سر گرم‌بمشائین هستند وخیال میکنند که خداوند جزآنها قومی را هدایت نکرده ومشمول رحمت خود قرار نداده باك نداشته باشیم.

بااین حال بفضل فاضلترین گذشتگان مشائین (یعنی‌ارسطو) اعتراف میکیم زیرا او بآنچه که رفقا و اساتید او ازآن بی‌خبر بوده‌اند برخورده و اقسام علوم متشتته‌را ازیکدیگر تمیزداده وآنها را به بهترین وجهی‌مرتب ومنظم ساخته ودربسیاری از چیزها حق وصحیح را دریافته است ؛ درغالب علوم باصول صحیحه‌ومهمی پی‌برده ومردم راباآنچه که گذشتگان وهموطنان اویافته بودند مطلع ساخته است .

البته برای کسیکه نخستین باردست‌بتمیزمسائل مخلوط ودرهمی‌میزند وبتشخیص صحیح ازفاسد مبادرت میکندآنچه ارسطو کرده منتهای توانائی و قدرت ونهایت طاقت انسانی است و سزاوارآن است که کسانی که بعد از ارسطو آمده‌اند خطاهای او را اصلاح و اشتباهات اورا درعلوم ترمیم کنند واصولی‌را که‌وضع نموده تفصیل دهند. اما کسانیکه بعد ازاوآمدندنتوانستند گریبان خود را ازآنچه ازاوبمیراث برده‌اند خلاص کنند ،بلکه عمرخود را صرف فهم قسمت صحیح‌آن و تعصب ورزی درقسمت‌ناقص‌آن کرده‌اند. بلی اینها تمام عمربقسمی سر گرم میراث گذشتگانند که فرصت مراجعه بعقل خود ندارند و اگر فرصتی هم پیدا کنند اصلا روا نمیدارند که کلام گذشتگان را قابل تغییر بدانند یااصلاح و مرمتی قائل شوند .

بقیه حاشیه درصفحه بعد

ابن‌سینا که از افکار **ارسطو** و **فلوطین** و **فارابی** آگاهی کامل داشته و از آنها متأثر بوده کوشیده است باینکه ازطرفی حکمت مشأ را از برودت و

بقیه حاشیه ازصفحه قبل

اما ما دراول اشتغال بفلسفه بآسانی هرچه گفته بودند فهمیدیم و بعید هم نیست که بغیرازیونانیها ازجهت دیگری‌هم علومی بمارسیده باشد . زمانی که مامشغول بآموختن فلسفه شدیم ابتدای جوانی بود، ولی باتوفیق‌خداوندی بزودی هرچه راکه پیشینیان بارث گذاشته بودند فراگرفتیم وهمهٔ معلومات خود را با آن قسمتی از علم که یونانیان «منطق» مینامند و دور نیست که شرقیین آنرا باسم دیگری بنامند حرف بحرف مقابله نمودیم و بدین طریق هرچه موافق و مخالف منطق بود دریافتیم و برای هر چیزی علت و جهتی طلب کردیم ودرنتیجه حق و باطل هریك را در مقام خود تشخیص دادیم.

ازآنجا که مشتغلین‌بعلم رغبت بسیاربمشائین یونانیان داشتندنخواستیم باجمهورمخالفت نموده باشیم ، این است که موافق رغبت عامه برای فلسفه مشاء تعصب ورزیدیم و مقصودآنها را برآوردیم ، زیرا تعصب برای این طایفه درنظرمردم اولی بود و ماآنچه راکه‌آنها خواستند و از وصول بآن عاجزمانده بودندکامل نمودیم . ازاشتباهات پیروان مشائین چشم پوشیدیم و باآنکه عارف بودیم عمداً برای هر یکی از اشتباهات‌آنها محمل و دلیلی تراشیدیم مگر در مواردیکه قابل چشم‌پوشی نبود مجاهرة مخالفت نمودیم ولی‌بسیاری ازاغلاط را باپرده‌تغافل پوشیدیم .

علت این تغافل و پرده‌پوشی این بود که نخواستیم باآن چیزهائی که از فرط شهرت برای جهال بدیهی شده و بمقامی رسیده که در روشنائی روز ممکن است شك کنند ولی در صحت‌آن مسائل شکی ندارند مخالفت نموده باشیم .

قسمت دیگر از مسائل بحدی دقیق بود که معاصرین ما قادر بفهم آنها نیستند وچشم عقلشان خفاش صفت ازدیدن‌آن عاجزاست .

بلی‌ما اینك گرفتار دسته نافهمی ازاین جنس شده‌ایم که بچوب خشك میمانند . اینها تعمق نظر را بدعت میدانند و مخالفت با آنچه راکه نزد

بقیه حاشیه درصفحه بعد

محدودیت علومیکه منحصراً بادراك حسی و برهان عقلی اتکاء دارند بیرون

بقیه حاشیه ازصفحه 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 تاسودی بایشان رسانده باشیم ، شاید آنها نیز در مطالب ما امعان نظر کرده سودی را که در نتیجه بحث خود می‌یافتند درعوض بمامیدادند .

از جمله چیزهائیکه ما از آشکارساختن آن خودداری کرده و نگفته گذاشته‌ایم حقی است که اشاره بدان میشود و جز با تعصب تلقی نمیگردد ، بدین‌جهة‌در بسیاری از آنچه ماخبره آن هستیم همه‌وقت برطریق مساعدت‌رفته وازتصریح بر کنار بوده‌ایم . واگر آنچه برای مامکشوف شده است دراول اشتغال ما باین کارمیبود اینهمه مراجعات بخود و تجدید نظر لزومی نداشت ورای برمامختلط نمیشد ودرعقاید ماشك وتردید راه می‌یافت وشاید وبلکه میگفتیم ، ولی شما رفقا واصحاب حال ما را دراول وآخر میدانید وازطول زمانی که همیشه‌بین‌حکم اول وحکم ثانی‌ماهست اطلاع دارید وچون‌صورت حال را چنین یافتیم وروا است که به‌قضاوت و استدراکات خود واثق باشیم، مخصوصاً درچیزهائیکه غرض‌عمده وغایت‌قصوی محسوب است وماصدها بار آن را تعقیب و رسیدگی کرده‌ایم .چون مطلب چنین است میل کردیم کتابی تألیف کنیم‌شامل امهات علم حقیقی که استنباط شخصی است که بانظر وسیع وفکرعمیق‌به‌آن رسیده وحدسی‌خوب داشته‌وبرای‌موافقت‌مردم ولی برخلاف معتقد خود درتعقیب وجانب‌داری مطالب غیرحق اجتهاد کرده وحرفی قابل استماع ترازآن نیست که شخصی برای طایفه‌ای تعصب ورزیده ولی در مقام حقیقت برعلیه‌آنها تصدیق کند زیرا انسان را فقط صداقت است که ازعیوب نجات میدهد .

این کتاب‌را تألیف کردیم که فقط بخودمان اظهار کنیم یا کسانیکه میتوانند بجای ما باشند . ولیکن برای عامه مشتغلین بفلسفه در کتاب شفا بیش ازاندازه واحتیاج آنها اعطا کرده‌ایم و عنقریب در لواحق نیز آنچه شایسته ایشان باشد علاوه برآنچه دریافت کرده‌اند خواهیم داد ودرهرحال مدد خواستن‌ازخدا است‌وبس.» ــ رسالهٔ «ابن سینا»، بخامهٔ دکتر قاسم غنی، چاپ تهران ص ۸۸ ــ ۸۵

بیاورد و بیاری عرفان و اشراق برای آن پروبالی تعبیه کرده قابل طیرانش بسازد، و از طرف دیگر از بی بندوباری و بلندپروازی بیحدوحصر عرفان اندکی بکاهد و آنرا تاحدی زیر اصول وشرایط حصول معرفت عادی یعنی رهنمونی عقل درآورد. مامعتقدیم که پختگی روزافزون فکر ابن سینا اورا در این راه بیشتر واردمیکرده و برجنبهٔ التقاطی فلسفهٔ اومیافزوده است و **حکمة المشرقیه** که قراربود حاوی افکار بدیع ونظریات قطعی حکیم باشد اگر بدست ما میرسید این فرض را موید واقع میگردید.

نکتهٔ دیگری که قابل ذکرمینماید این است که متکلمین چنانکه میدانیم پیوسته دشمن سرسخت فلسفه بوده‌اند زیرا این بیم را داشته‌اند که مبادا توجه وتوسل دائم بعقل وبرهان عقلی تزلزل ارکان ایمان ودیانت اشخاص را نتیجه دهد. ازینرو آنرا مخالف شرع معرفی میکردند و مانع تعلیم آزادانهٔ آن بودند. کوشش حکمای جلیل القدر برای تطبیق اصول فلسفی با دیانت این بیم را تخفیف داد و از شدت عناد و معارضهٔ مخالفان فلسفه تااندازه‌ای بکاست وسبب شد که درمجالس درس وبحث ومحافل علمی برای فلسفه راهی باز گردد و حکما بتعلیم و ترویج افکار خود بپردازند. **ابن سینا** بیشك یکی ازبزرگترین فیلسوفانی است که دراجرای این خدمت بزرگ بعالم فرهنك 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 وحکمای اروپائی که موافق ویاحتی مخالف حکیم بزرگ ایرانی بوده‌اند بخوبی نشان میدهد، خاصه نوشته‌های «**سن تما**[1]»

---

۳ — St. Thomas. — رجوع شود مخصوصاً به کتابهای «دوپوتن سیا» و «تفسیر مابعدالطبیعهٔ ارسطو.»

که هردوجنبه را داشته ، یعنی بعضی ازنظریات ابن‌سینا را مورد قبول‌قرار داده و بابعضی دیگر بمخالفت ومعارضه پرداخته است .

نکته دیگریکه قابل‌توجه‌است جنبهٔ‌کاملا ایرانی‌شخصیت ابن‌سینا است . این حکیم چنانکه میدانیم با فردوسی طوسی تقریباً در یك زمان پا بدائرهٔ هستی گذاشته‌وزادگاه اومانند این شاعرملی قسمت شمال‌خاوری ایران یعنی ناحیه‌ای بوده که درآنزمان بیش ازهرجای دیگر این کشور روح‌وفکرایرانی‌درآن تجلی‌داشته واستقلال طلبی وشجاعت ومردانگی از صفات برجسته اهالی‌آن بشمارمیرفته‌است‌وبر کسی‌پوشیده‌نیست که‌سقوط بنی‌امیه وروی کارآمدن‌بنی‌عباس بااین‌روح بی‌ارتباط نبوده است . ابن‌سینا برخلاف تصورو گفته **سهروردی**[1] بفرهنگ ایران باستان‌نیز آشنائی‌وعلاقهٔ مخصوص داشته است : عقیدهٔ حکیم دربارهٔ قدم ماده و رابطهٔ نفس وبدن و صفات خاصهٔ حضرت‌باری‌وفیض الهی مؤید این نظرمیباشد ، چه این افکار دارای همان رنگ مخصوص فکر ایرانی است که قبل از اسلام در ایران رائج بوده و بعد از اسلام نیز درآثار گویندگان و متفکرین بزرگ این سرزمین کم وبیش نمایان است . تصرفاتی که حکیم در این افکار نموده و آنها رابوجه تازه‌یی بیان کرده،نه ازجهت عدم‌آشنائی‌کامل بآنهابوده‌بلکه چنانکه خواهیم دید برای تطبیق آن افکار عرفانی بااصول کلی وسیستم فلسفی خاص خود او بوده است.»

---

۱ ــ رجوع شود بصفحه ۱۸۱

درآغاز این مقدمه اشاره شد باینکه ابن‌سینا[1] «نفس» را یکی از موضوعات مهم تحقیق خود قرارداده است . اینك باید دانست که این امر اختصاص باین حکیم نداشته بلکه قبل از او و بعد از او نیز بسیاری از دانشمندان دیگر کوشیده‌اند باینکه معلوم دارند **نفس**، یعنی آنچه درآدمی مبدأ حرکت ومنشأ اندیشه ومعرفت است چیست، وچگونه دربرابرعوامل مؤثرخارجی متأثر ومنفعل میگردد وصوروومعانی بچه کیفیت عارض میشوند ودرزمانی کوتاه یادراز باقی میمانند وباهم تألیف وترکیب حاصل میکنند وگاه وبیگاه بیاد میآیند، وچگونه ازصوروومعانی جزئی معانی مجردوکلی درست میشوندوانسان بتصدیق ذهنی وبرهان عقلی میپردازد ، یعنی باعمال بدیع و ابتکاری که ویژهٔ نفس ناطقه هستند و برروبهم به دریافت معقولات تعبیر میگردند مبادرت مینماید . ابن‌سینا این مطلب را که موضوع **علم‌النفس** یا **روان‌شناسی** است درهزار سال قبل بابیانی رسا نخست نسبة بتفصیل‌در کتاب بزرگ‌خودموسوم به« **کتاب‌الشفا** » که نوعی‌دائرةالمعارف است، وبعد باجمال درپاره‌یی ازآثار دیگر مانند «**النجاة**» که مختصر شفا

---

۱ ــ ما حکیم را همیشه «ابن‌سینا» خواهیم خواند و آرزومندیم که دیگران نیز چنین کنند . باعتقاد ما نامیدن بزرگان باسامی والقاب‌وعناوین مختلف واحیاناً باذکر اسامی هفت پشت آنها عملی‌لغواست ، چه این‌اسامی وعناوین در خاطر هیچکس باقی نمی ماند وگاهی سبب اشتباه وگمراهی میشود . واما «ابن‌سینا» را بر «بوعلی‌سینا» و«ابوعلی‌سینا» وجزآن،ازاین‌جهت قابل ترجیح میدانیم که از حیث تلفظ نزدیك به اسمی است که باختریان‌بآن اسم حکیم عالیمقام‌ایرانی‌رامیشناسند ودرآثاروتألیفات خوداورا«آویسن» و«آویسنا» که تحریف شدهٔ همان لفظ «ابن‌سینا» است خوانده ومیخوانند.

است و «**دانش نامه علائی**» ورسالهٔ «**نفس**» و «**النفس الناطقة واحوالها**» و «**النفس و العقل**» و کتاب «**الاشارات والتنبیهات**» که آخرین اثر بزرگ آن حکیم است ودرمؤلفات دیگر خود مورد بحث وتحقیق قرارداده است .

نخستین چیزیکه در مطالعهٔ این آثار جلب توجه میکند این است که ابن سینا هرچند علم النفس را جزو طبیعیات و علوم ثبوتی آورده ولی تحقیقاتش بیشتر ناظر برخود «نفس» واثبات وجود وتجرد و بقا و اصل و سرنوشت آن ، یعنی بمسائلی است که جنبهٔ فلسفهٔ محض وحکمت اولی دارد. احساسات وادراکات حسی و تذکرات وتصورات وافکار و تمایلات وحرکات غریزی و ارادی و جز آن که مانند خواص ماده وجودشان غیر قابل تردید است کمترمورد توجه وعنایت اوبوده است. بعبارتی دیگر اوهم مانندارسطو و دیگر حکمای پیشین برای این کیفیات که عوارض یا آثار نفس خوانده شده اند آن شأن را قائل نیست که مستقلا و مستقیماً موضوع تحقیق واقع شوند بلکه امعان نظر درآنها بهتبع توجهی خواهد بود که بخود «نفس» و بقوای مختلف آن معطوف میباشد .

توضیح مطلب این است که تاریخ فلسفه هیچ حکیمی را نشان نمیدهد که از نفس بحث نکرده و کمابیش عنوان روان شناس نداشته باشد ؛ ولی هیچ حکیمی راهم نشان نمیدهد که تایکی دوقرن پیش درآثارخود بتعریف وتوصیف زندگی نفسانی و کشف قوانین آن ، چنانکه امروز درروان شناسی علمی معمول است ، پرداخته باشد . البته جزاین هم نمیشد انتظار داشت، زیرا **علم النفس** پیوسته فصلی ازفصول حکمت بشمارمیرفته وهرحکیمی آنرا تابع سیستم فلسفی خود قرارمیداده ودرتحقیق مسائل مربوط به «**روان**»

شیوهٔ خاص علمی را که عبارت ازعنایت کامل به‌واقع ونفس امراست رعایت نمیکرده است ، بلکه غالباً وجود نفس را بعنوان جوهری مستقل از بدن محرز ومسلم می‌پنداشته وبرای آن قوائی فرض میکرده وتعریف وتوصیف نفس و قوای آن واثبات وجودآنها را وجههٔ همت خود قرار میداده است . درصورتیکه امروز در روان‌شناسی درست برعکس این عمل میشود ، یعنی موضوع اصلی ، بحث در حالات نفسانی است ، وروش تحقیق هم عبارت از مشاهده و تجربه است و بحث دربارهٔ خود نفس به **فلسفهٔ اولی** واگذار شده است .

اتخاذ این روش‌جدید اختصاص به علمای **مادی‌مذهب** ندارد بلکه حکمائی‌هم که اعتقاد راسخ بحقیقت‌وجودی **روان** دارند واصالت راخاصهٔ آن میدانند امروز همین طریقهٔ علمی را پیروی میکنند و موافقت دارند باینکه درروان‌شناسی باید ازمطالعه وبحث دربارهٔ نفس وقوای آن که‌دست مشاهده و تجربه ـ یعنی تنها روشهای علمی تحقیق بدامـان آنها نمیرسد خودداری شود و تحقیق دراین‌باب که شأن فلسفهٔ اولی است و فقط باروش معمول درآن علم میسر میباشد درآنجـا صورت گیرد . بعبارت دیگر در «روان‌شناسی علمی» یك کیفیت نفسانی ادراك شدنی را بیك‌قوهٔ فرضی ادراك ناشدنی نسبت نمیدهند ، بلکه ملاحظه میکنند چگونه کیفیاتیکه برای بشرقابل‌ادراك هستند درپی‌یکدیگر حادث میشوند و کدامها علت یامقدمه و کـدامها معلول یا نتیجه‌اند . بکاربستن این طریقهٔ علمی سبب شد کـه روان‌شناسی در مدتی اندك توسعهٔ فوق‌العاده پیدا کند و امروزکارش بجائی برسد که هیچ‌دانشمندی اگرچه‌همهٔ عمررا صرف‌تحصیل ومطالعه‌وتحقیق

آن کرده باشد نتواند مدعی شود که در تمام مباحث وشعب آن دارای تخصص یاحتی اطلاع کافی است .

با اینهمه این نکته جالب توجه است که ابن‌سینا باآنکه پیوسته مقید برعایت اصول کلی ونظریات اساسی فلسفهٔ خود بوده نظر بروش علمی که داشته ودرآثار اوبخوبی نمایان است ونظر بالتفات خاص اونسبت برابطهٔ نفس و بدن و تأثیر متقابل آنها در یکدیگر، درتحقیقات روان‌شناسی خود غالباً طریقهٔ **مشاهده وتجربه** را بکارمیبرد، یعنی کاررا ازمحسوس ومشهود شروع کرده بتدریج خود را بدرك نامشهود و معقول میرساند . پاره‌یی از طریقه‌های متفرع از روش مشاهده و تجربه ، مانند «**روش تن وروان**»[1] و روش «**تحلیل روحی**»[2] وجزآن، که‌تازگی دارد و در این اواخر معمول گردیده نیزازنظردقیق ابن‌سینا دورنبوده وچنانکه دراین کتاب یادخواهد گردید احیاناً مورد استفاده اوواقع میشده است .

چنانکه دربالا اشاره شد توجه و عنایت ابن‌سینا 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 ازخود او بنحو اجمال بیان میکنیم و ضمناً در هرمورد به تطبیق پاره‌ای از این مطالب باروان‌شناسی جدید میپردازیم .

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

۱- Méthode psychophysiologique

۲- Psychanalyse

بسیار صورت گرفته است و آنچه‌راجع‌به علم‌النفس حکیم گفته شده‌ضمن بحث از فلسفهٔ او وازاین جهت بوده که تحقیق در هرسیستم فلسفی بحث ازنفس‌را خواه‌ناخواه بمیان میآورد. ما ببعضی ازمهمترین مقالات ورسالات و کتبی که دربارهٔ علم النفس ابن سینا تألیف گردیده واحیانا مورد استفاده ما بوده‌است اشاره خواهیم کرد ، ولی تاآنجا که ما اطلاع داریم گذشته از تألیف استاد ارجمند آقای **دکترموسی عمید**[1] کتاب مستقلی در بارهٔ **علم النفس** ابن سینا نوشته نشده وتحقیق‌جامع ومنظمی 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 هرحکیمی در بارهٔ نفس که منشاء فکر وتعقل‌است وازینرو رکن مهم سیستمهای فلسفی محسوب میشود کم وبیش بحث کرده است . بعد از سقراط و افلاطون نوبت بارسطو میرسد و او دراین باب مطالعات دقیق دارد که مبنای همهٔ تحقیقاتی است که بعداً صورت گرفته است[2] . فلوطین وسنت اگوستن نیز در اینموضوع صاحب نظر بوده‌اند . دانشمندان اسلامی هم به پیروی از حدیث نبوی که « من عرف نفسه فقد عرف ربه» در بارهٔ نفس بحثها کرده‌اند و پیش از ابن سینا مخصوصاً الکندی وفارابی‌نظرهائی اظهارداشته‌اند،بطوریکه زمینه‌تاحدی برای ابن‌سینا حاضر بوده وازآراء گذشتگان استفادهٔ شایان کرده است .

۱ــ« بحث در علم‌النفس ابن‌سینا » بزبان فرانسوی ، چاپ ژنو ، سال ۱۹٤۰

۲ ــ رجوع شود بکتاب نفس De Anima ارسطو .

ولی مادراین کتاب درمقام این تحقیق نیستیم که ابن سینادرعلم النفس خودچه قسمتهائیرا ازمعلم اول وسایر پیشینیان گرفته وچه مطالبیرا خود آورده، یعنی ابتکار کرده‌است. اشاره‌یی که دراین کتاب گاه گاه بمناسبتی دراین باره شده است حق مطلبرا چنانکه باید ادانمیکندوحق این است که اینموضوع مهم شایستهٔ تحقیق جداگانه است.

دیگر اینکه چون مفصلترین و مهمترین تألیف ابن سینا در بارهٔ نفس فن ششم از **طبیعیات شفا** است وآنچه در کتب ورسائل دیگر آنحکیم دیده میشود خلاصه‌یی ازهمان کتاب مستطاب است، ازینرو ما آنرا اساس و پایهٔ مطالعات خود قرار داده ودراستناد باقوال آن حکیم ونقل آنها بیشتر ازهمان کتاب استفاده کرده‌ایم. ضمناچون کتاب حاضر برای فارسی زبانان نگارش یافته ازآوردن عبارت عربی نقل قولها در متن آن خود داری بعمل آمده وبذکر ترجمهٔ آنها قناعت شده‌است ودراین قسمت بجز چند مورد که مطلبرا ما خود از اصل عربی ترجمه کرده‌ایم، ترجمه های موجود را مورد استفاده قرار داده‌ایم[1]

ولی برای ارضای خاطر خوانندگانیکه ممکن است علاقمند بملاحظهٔ اصل عربی نقل قولها باشند، اینهارا عیناً در حاشیهٔ پائین صفحه نقل کرده‌ایم وگاهیهم، مخصوصاًدرمواردیکه مطلب مفصل بوده فقط یکی دو جملهٔ اول مطلب را نقل کرده و برای بقیهٔ آن باصل کتاب مورد نظر

---

۱ ــ مخصوصاً «ترجمهٔ کتاب روانشناسی شفا» بقلم آقای داناسرشت، چاپ تهران، وترجمهٔ کتاب اشارات (طبیعیات وآلهیات) که معلوم نیست بقلم کیست، چاپ تهران ۱۳۱۶ ــ هرجا که «ترجمه شفا» ویا «ترجمه اشارات» گفته شده مراد این دو کتاب است

حوالت داده‌ایم [1]. این عمل وهمچنین ذکر مآخذ و آثار حکمای باختری باینمنظور وباین امید بوده‌است که کار دانشپژوهانیرا که در بارهٔ **علم النفس** ابن سینا و **روان‌شناسی جدید** خواهان توضیح و تفصیل بیشتری هستند آسان سازد و قصور مارا در اجمالی بودن مطالب این کتاب تا حدی جبران کند.

---

۱ ــ هرجا که مطلق «شفا» یا «اشارات» قید گردیده، مراد اصل عربی کتاب «الشفا» چاپ تهران در دو جلد و اصل عربی کتاب «الاشارات و التنبیهات» چاپ لیدن ۱۸۹۲ است. جملهٔ: «ترجمه فرانسوی اشارات»، اشاره بترجمهٔ کتاب «اشارات و تنبیهات» بقلم ماد موازل گواشن ــ چاپ بیروت و پاریس میباشد.

قسمت اول

نفس و بدن

و رابطهٔ آنها با یکدیگر

فصل اول

نفس کمال جسم آلی است

ابن‌سینا مانند **ارسطو** نفس‌را [1] بمعنی وسیع مبدأ حرکت گرفته وهمهٔ کائنات را واجد این‌موهبت دانسته وبنفس فلکی ونفس نباتی ونفس حیوانی و ـ در درجهٔ آخر ومرتبهٔ اعلی ـ بنفس انسانی قائل گردیده‌است و پس ازسعی وافی درائبات وجود نفس و تعریف هریك از اقسام‌آن و اشاره باینکه نفس جوهری است واحد ولی ازاین جهت که دارای قوای‌مختلف میباشد افعال مختلف دارد، به‌بیان قوای‌آن میپردازد و نفسها را بتدریج

---

۱ ـ «نفس» و «روح» باهم فرق دارند. «نفس» جوهرمجردی‌است دارای قوا و خصوصیاتی که در این کتاب توضیح خواهدشد. اما «روح» درنظرابن‌سینا وبسیاری‌ازحکمای دیگرعبارت ازبخارلطیفی‌است که‌واسطهٔ ارتباط نفس و بدن میباشد و در واقع مرکب نفس است و جای آن باعتقاد بعضی از حکما مانند ابن‌سینا قلب و بگمان برخی دیگر مانند دکارت مغز است. باوصف‌این اکثرحکما روح‌را بمعنی «نفس‌ناطقه» نیز بکاربرده‌اند وامروزچون زیست‌شناسی باتوسعه‌یی که‌حاصل کرده ووجودروح‌بخاری‌رامورد تردیدقرارمیدهد لفظ روح بیش ازپیش مترادف بالفظ نفس ناطقه استعمال میشود. بنابراین‌هرگاه‌بخواهند ازروح معنی‌جسم لطیف مذکورفوق‌رامراد کنند بهترخواهدبود برای‌جلوگیری‌ازاشتباه‌آنرا به‌لفظ«بخاری»یاحیوانی اضافه کرده‌بگویند«روح‌بخاری». یا«روح‌حیوانی». درترجمه‌لفظ‌نفس‌ماهمیشه کلمهٔ «روان»رابکاربرده‌ایم‌ودراینمورد ازاستعمال کلمه«جان» که‌باینمعنی نیز بسیارآمده‌است‌بدلائلی که‌درموقع‌خود ذکرخواهدشدخودداری کرده‌ایم.

که موجودات طریق کمال می‌پیمایند دارای قوای بیشتر و کاملتری میداند، چنانکه برای نفس نباتی سه قوت میشمارد: غاذیه (برای بقای فرد)، نامیه (برای کمال فرد) ومولده (برای بقای نوع)؛ برای نفس حیوانی قائل بدو قوت دیگر میشود: یکی **مدرکه** ودیگری **محرکه** ونفس انسانی را یك قوت اضافی عطامیکند که عقل نام دارد وبردو گونه است: **عملی و نظری**.

بنابراین، حکیم **عقل** را که «نفس ناطقه» هم خوانده میشود و اختصاص بـه انسان دارد در برابر نفس حیوانی قرار میدهد و برای آن خصائصی ذکرمیکند که اهم آنها یکی این است که میتواند آماده ومستعد دریافت معقولات شود وعلوم را درك کند، درصورتیکه نفس حیوانی ازاین خاصیت محروم است و فقط قادر بدرك جزئیات میباشد. و دیگر اینکه عقل پس ازتباهی ومرگ بدن ازمیان نمیرود، بلکه زنده وجاویدان میماند.

ما دراینجا دربارهٔ قوای غاذیه ونامیه ومولده که امروز موضوع علم مهم زیست‌شناسی هستند و مستقیماً در روان‌شناسی عنوانی ندارند چیزی نمیگوئیم وپس ازبیان رابطهٔ نفس وبدن فوراً بذکرقوای اختصاصی مشترك میان حیوان وانسان (مدرکه ومحرکه) وقوای ویژهٔ انسان (قوت نظری و قوت عملی) میپردازیم.

رابطه وعلاقهٔ نزدیك نفس وبدن چیزی نیست که تنها موردتوجه و عنایت دانشمندان وحکمای ارجمند چون **ارسطو** و**ابن‌سینا** و دیگران قرار گرفته و معلوم آنان باشد، بلکه هر کسی بتجربهٔ شخصی باین رابطه التفات دارد و میداند که جنبه‌های دوگانه وجود انسان ـ مادی ومعنوی، بدنی ونفسانی ـ چنان بایکدیگر بستگی دارند که بانتفاء یکی از آنها کل

وجود منتفی میشود و هستی مبدل به نیستی میگردد و تا زمانیهم که این ضایعه پیش نیامده و انسان زنده است تبدلات وتغییراتی که در هر یك از این دو قسمت یا دوجنبهٔ وجود روی دهد جنبه یا قسمت دیگر را بیخبر نمیگذارد بلکه درآن ایجاد انعکاس واثر میکند .

حکما وروان‌شناسان باین‌التفات اجمالی قناعت نکرده وازدیرزمان برآن شده‌اند که چگونگی این رابطه‌را روشن‌سازند، پس بتحقیق پرداخته نظریات گوناگون آورده و بیادگار گذاشته‌اند .

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

فلسفهٔ روحی چنانکه میدانیم اصالت را برای نفس قائل است و بدن را امرفرعی‌واضافی می‌پنداردوفلسفه مادی درست عکس آنرامیگوید، یعنی اصالترا ببدن اختصاص میدهد و اعتقاد بجوهر مجردیکه مستقل‌از بدن باشد ندارد . مانخست‌نظر **ابن‌سینا** را که منسوب بفلسفهٔ‌روحی‌است شرح میدهیم و بعد نظر سایر حکما و مخصوصاً نظر روان‌شناسان‌معاصر را باجمال بیان میکنیم .

نفس‌وبدن‌را گروهی‌ازحکمامانند**فیثاغورث وافلاطون ودکارت** وبسیاری ازحکمای‌معاصر دوجوهرمتمایز غیرمتجانس پنداشته و ازاینرو در بیان رابطه‌آنها و تأثیر متقابلیکه در یکدیگر دارند، چنانکه خواهیم دید ، سخت بزحمت افتاده‌اند . **ابن‌سینا** اشکال را باینطریق رفع کرده که‌قائل باتحادنفس وبدن‌شده‌است یعنی‌نفس‌را **صورت‌نوعی** بدن میداند ومیگوید سروکار ما درآینجا با دوجوهر متمایزنیست بلکه جوهرواقعی

نفس است که بدنرا حقیقت میبخشد و بحرکت میآورد و بر آن سلطنت میکند . نفس جوهراست نه عرض زیرا اگرعرض بود هنگامیکه ازبدن جدا میشد لازم نمیآمد که شخص صورت نوعی‌خود را ازدست‌بدهد وحال آنکه خلاف این دیده میشود و حیوان یا انسان که از آن نعمت محروم میگردد فوراً بصورت لاشه در میآید .

ابن‌سینا دراتخاذ این نظریعنی‌اعتقاد باتحاد نفس وبدن ازاینجهت که نفس صورت بدن است تابع **ارسطو**میباشد، با اینفرق که معلم‌اول‌این اتحاد را کامل می‌پنداشت‌ومعتقد بودهمانگونه که نقش ازموم جداناشدنی است ونمیتواند زندگی مستقل داشته‌باشد نفس هم نمیتواند زمانی ازبدن جدا شودوزمانی دیگربآن رجوع و درآن حلول کند. **ابن‌سینا** شایدتحت تأثیر **افلاطون** و **نوافلاطونیان** ویابه‌تبعیت‌ازدیانت‌اسلام درنظر **ارسطو** تغییرمهمی وارد کرده اتحادنفس را با بدن باین اعتبار که نفس صورت‌بدن و کمال آنست وبوسیلهٔ آن کارهائی که جنبهٔ‌مادی دارند انجام میدهد مسلم میداند ولی باین اعتبار که در عین حال میتواند بی‌یاری بدن نیز مصدر کارهائی (درك معقولات) واقع شود و پس از مرگ تن‌زنده و باقی بماند آنرا ازبدن ممتاز ومجزا میشمارد و دراین باب بیانی دارد که خلاصه‌اش این است :

صورت بردو گونه است : یا منطبع درماده وازآن جدا نشدنی‌است چون شکلی که بموم داده میشود و یا منطبع در ماده نیست . نفس هم که صورت بدنست یا منطبع درجسم است چون نفوس نباتات وحیوانات که در جسم نقش‌بسته واز حیث‌آغاز و انجام و بدایت و نهایت پیرو آن‌هستند،

یعنی با آن میآیند و با آن میروند، و یا مفارقند یعنی درماده نقش نبسته بسیط وفناناپذیرند. باری نفس انسانی ازاینگونه است وبااینکه منطبع درجسم نیست آنرا زندگی میبخشد و حرکت میدهد. نفوس انسانی ازحیث مبدأ پیرو بدن هستند یعنی باآن حادث میشوند ولی پس از مرگ بدن از بین نرفته باقی میمانند و بعالم علوی معقولات متصل میشوند[1].

دربالا اشاره شد باینکه نفس صورت و کمال جسم است. اینك 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 یاصورت جسم است ودراین باب بیانش این است: «اما قوت خواندن بدان سبب شاید که ازوی افعال دروجود می آید. واما صورت خواندن بدان سبب شاید که مادتی بفعل در وجود آید بنفس. واما کمال خواندن بدان سبب شاید که معنی جنس نوع میشود بوجود نفس ولکن اگرما خواهیم که حد نفس کنیم کمال اولیتر باشددرحد ورسم اواز معانی دیگر برای آنکه نام قوت که برنفس افتد ازدوجهت افتد یکی آنکه ازجهت فعلی که ازو پدیدآید و دیگر انفعالی که دروی پدیدآید. ونفس مردم نیز هم قوت فعلی دارد وآن قوت تحریك و جنباندن است و هم قوت انفعالی دارد وآن قوت ادراك و دریافتن است. و نام قوت بر هر دو معنی برسبیل اشتراك افتد. و اگر بر یك وجه استعمال کنیم یك قسم بیرون ماند وحدناقص شود. و اما نام صورت ازاین جهت افتد که جسم مادت بود

۱ـ «الفصل الرابع فی ان الانفس الانسانیه لاتفسد ولاتتناسخ اما ان النفس لاتموت بموت البدن ... الخ» ـ شفا، جلد اول ص. ۳۵٤

برین صورت را . واین معنی درحق تحدید نقصان‌وفساد کند چنانکه پیدا کردم در کتاب برهان . پس کمال اولی که در حدآوریم . پس گوئیم نفس کمال اولست مرجسم را ونه کمال هرجسمی باشد چون جسم‌تخت ودر، که ازصناعت بوجودآید. پس کمال جسم طبیعی باشد . ونه هر جسمی طبیعی که باشد شاید که نفس بدان پیوندد چون آتش وآب 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 مرجسم طبیعی آلی را** اعنی که‌آن جسم طبیعی آلت باشد درافعال خاص که ازاو پدیدآید»[1] .

کمال را هم **ابن‌سینا** دونوع ذکر کرده یکی کمال‌اول وآن وقتی است که چیزی صورت و حقیقت پیدا میکند، چون صورت برای‌شمشیر؛ و دیگر کمال دوم که پیرو کمال اولست ، چون برندگی شمشیر و چون ادراك و تعقل برای انسان . پس نفس هم جوهراست وهم کمال بدن‌است؛ ولی کمال بودن اونه از این جهت است که جوهر است بلکه باین اعتبار که مبدأ حرکت است وبربدن حکومت میکند .

۱ــ «رسالهٔ نفس تصنیف شیخ رئیس ابوعلی سینا » با مقدمه و حواشی وتصحیح دکتر موسی‌عمید ، استاد دانشگاه تهران ، ص. ۱۱ــ۹

فصل دوم

نفس حادث است و بدن آلت آن است

صفت دیگر نفس این است که واحد است نه کثیر. توضیح مطلب اینکه چون نفس دارای قوای مختلف و مصدر کارهای گوناگون است پاره‌یی از حکما آنرا مشتمل بر نفوس متعدد حسی وادراکی وغضبی وشهوی پنداشته اند.

ابن سینا این نظر را رد میکند ونفس را جوهری یگانه که توسط قوای خود باعمال مختلف مبادرت میکند میداند و میگوید نفوسیکه مقامشان پائینتر است بنفوس عالیتر بستگی دارند و ازینرو حس شامل تغذیه است و عقل شامل حس و این خود بالضروره ناشی از اصل و قاعدهٔ 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 بدرجهٔ معینی رسید نیروی حیات بخشی که عبارت از نفس نباتی است در جسم بوجود میآید. تناسب و تعادل بدرجهٔ کاملتری که رسید نفس حیوانی ظهور میکند و در درجهٔ کاملتر نفس انسانی که جایگزین نفوس سابقه خواهد بود پدیدار

میگردد[1].

و آن، چنانکه یادشد، جوهری مجرد ومفارق است و باقی میماند وقابلیت اتصال به‌عقل فعال و زندگی درعالم معقولات را دارد[2].

قبول اینمقدمه حکیم را ناچار باین نتیجه میرساند که ظهور نفس باحدوث بدن مقارن وهمزمان است. هر فردی دارای یك نفس یا صورت جوهری‌است که متناسب ومخصوص خود اوست وچون صورت وهیولی‌لازم وملزوم یکدیگرند نفس و بدن نیز بایکدیگر ملازمه داشته وجود یکی ازآنها قبل ازظهور دیگری نمیتواند قابل قبول باشد. ابن‌سینا بیانش‌در این‌باب خالی ازابهام است[3]،چنانکه میگوید:

۱ـ این شعر معروف مولوی که در دفتر سوم مثنوی دیده میشودناظر بهمین تکامل تدریجی است:

«ازجمادی مردم‌ونامی شدم — وزنما مردم زحیوان سرزدم
مردم از حیوانی وآدم شدم — پس چه‌ترسم کی‌زمردن‌کم‌شدم
حملهٔ دیگر بمیرم از بشر — تا برارم از ملائك بال وپر
باردیگر ازملك پران شوم — آنچه‌اندروهم‌نایدآن شوم»

الخ ...

۲ـ «... ان‌الاجسام العنصریة یمنعها صرفیة التضاد عن قبول الحیوة فکلما امعنت فی‌هدم طرف من‌التضاد ورده الی‌التوسط الذی لاضد له‌جعلت تضرب الی‌تشبه‌بالاجسام السماویة فیستحق بذلك‌قبول قوة محییة من‌الجوهر المفارق‌المدبرثم اذا ازدادت قربامن‌التوسط‌ازدادت قبول‌حیوة‌حتی‌یبلغ‌الغایة التی‌لایمکن‌ان یکون‌اقرب‌منها الی‌التوسط ولااهدم منهاللطرفین‌المتضادین فیقبل جوهراً مقارب‌الشبه من‌وجه ماللجوهر المفارق و کما للجواهر السماویة فیکون‌حینئذٍ ماکان یحدث فی‌غیره من‌المفارق یحدث فیه‌من‌نفس هذاالجوهر المقبول المتصل به الجوهر...»ـ شفا، جلد اول،ص۳٦۵

۳ـ این نظر فلسفی ابن‌سینا است که در کتابهای‌مهم او خاصه در شفا

بقیه حاشیه درصفحه بعد

نفس حادث است و بدن آلت آن است

«این عقیده که نفوس ما پیش از تشکیل کالبد مفارق از تن میزیسته وقائم بخود بوده وچون 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 بکاربردن نفس را دارد نفسی هم حادث میشود و بدن حادث کشورفرمانروائی و آلت وابزار نفس است که درجوهر نفسی که با آن بدن از مبادی اولی استحقاق حدوث یافت یك شوق طبیعی میباشد که باین بدن اشتغال یابد و آنرا بکاربندد و باحوال آن اهتمام کند و آن بدن را صرف نظر از همهٔ اجسام انتخاب کند هر چند که این حالت واین مناسبت که سبب بخشش نفس باین بدن جزئی شده بود مخفی بماند».[1]

درجای دیگر ابن سینا ضمن بیان بقای نفس پس از تباهی بدن اضافه میکند: «پس نتیجه گرفتیم که تعلق نفس ببدن تعلق معلول بعلت ذاتی نیست و اگرچه مزاج و بدن بالعرض علت نفس میباشند و چون ماده‌ای حدوث یافت که صلاحیت دارد آلت نفس و کشور نفس گردد علل مفارقه نفس جزئی درآن بدن احداث میکنند[2].»

بقیه حاشیه از صفحه قبل

بیان گردیده والبته مخالف نظر عرفانی است که حکیم تحت تأثیر افلاطون و نوافلاطونیان با بیانی شیوا ودلکش درچکامهٔ معروف به «قصیدهٔ عینیه» راجع باصل ومبدأ نفس اظهار کرده است. (رجوع شود به فصل: «نظر عرفانی ابن سینا»).

۱ ـ ترجمهٔ شفا، ص ۱۴۶ ـ «...فقد صح اذن ان الانفس تحدث کما تحدث مادة بدنیة صالحة لاستعمالها ایاها ویکون البدن الحادث مملکتها وآلتها... الخ ...» شفا، ص ۳۵۳

۲ ـ ترجمه شفا ص. ۱۵۰ « فاذن لیس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتیة وان کان المزاج والبدن علة بالعرض للنفس فانه اذا حدث مادة بدن یصلح ان تکون آلة للنفس ومملکة له احدث العلل المفارقة النفس الجزئیه ...» شفا، ج ۱ ص ۳۵۴

این بیان معلوم میدارد که ابن‌سینا بدن را علت نفس میداند ولی بالعرض‌واین خود یکی از گامهای بزرگی است که اوبسوی «نظریه بدنی مذهبان[1]» برداشته‌است.

گام دیگر او این است که با خرابی تن همهٔ قوای ظاهره و باطنهٔ مشترك بین انسان وحیوان را خراب وفانی میداند:

«... چنانکه آشکارشد تمام قوای حیوانی‌را فعل جز بمشارکت‌بدن امکان ندارد و وجود قوا برای اینکه طوری باشد که فعلی انجام دهد بقوای حیوان است‌پس نتیجه میشود که قوای‌حیوان وقتی کار میکنند که در بدن باشند پس وجود این قوا باینگونه است که بدنی باشند و پس از تباهی بدن برای قوای حیوانی‌بقائی نیست[2].»

چنانکه سابقاً ذکر شده است **ابن سینا** قبل از اینکه وارد بحث تفصیلی قوای نفس شود بذکر قوای **غاذیه و نامیه و مولده** که اعمال مهم **حیات** هستندوپایهٔزندگی‌جسمانی فردونوع‌وروی‌آنها استواراست‌میپردازد واین خودنمونهٔ دیگری ازتوجه حکیم‌بعلایق‌بدنیات ونفسانیات میباشد.

پس ازآن تذکار میدهد باینکه نفس حیوانی در تمام اعمال خود محتاج بدن است زیرا که این اعمال توسط حواس ظاهره و قوای باطنه صورت میگیردواین قوا رادربدن‌آلاتی است که‌بدون‌آنها نفس ازاحساس

---

۱ ـ مانند لانگ Lange زیست شناس دانمارکی و ویلیم‌جیمس William James روان شناس معروف امریکائی سدهٔ نوزدهم که بدن وحرکات بدنیرا لازمه ومقدمه وبلکه جزو ذاتی نفسانیات میدانند.

۲ ـ ترجمهٔ شفا ص ۱۲۲ ـ ۱۲۱ «فنقول انه‌لماتبین‌ان جمیع القوی الحیوانیة لافعل لها الابالبدن و وجودالقوی ان یکون بحیث یفعل فالقوی الحیوانیة اذن انماتکون تفعل وهی بدنیة فوجودهاان‌تکون بدنیة فلابقاءلها بعدالبدن» شفا ،ج۱،ص۳۴۵

و ادراك حسی امور عاجز خواهد بود. حکیم دراین باب میگوید. «قومی از پیشینیان گفته‌اند که جائز است نفس بدون واسطه‌ای مانند هوا برای دیدن و بدون آلاتی مانند چشم محسوسرا درك کند و این قوم از حقیقت دورافتاده‌اندزیرا اگرنفس بذاتها بتواند احساس کندونیازی باین آلات نباشد لازم میآید که این آلات درخلقت معطل باشد وازآن سودی برده نشود.»[1]

وبعد بدلائل متقن آن قول رارد میکند وهنگام بحث ازقوای باطن نیز مؤکداً یادآور میشود که آنها نیز بآلات جسمانی احتیاج دارند و جای هریك ازآن آلاترا چنانکه دیدیم درمغز معین میکند وبرای اثبات اینکه هریك از این قسمتهای مغز آلت یکی از قوای یادشده است بیکی از روشهای مهمیکه امروز در روان شناسی بکار برده میشود و موسوم به «روش روان وتن» است[2] توسل میجوید ودر **اشارات** دراین باب میگوید: «... مردم که این تجویفهای دماغیرا آلات این قوتها دانستند ازاین است که دیدند هر تجویفی که فاسد میشود قوت دانستهٔ بهمورا آفت میرسد[3].»

---

۱ ـ ترجمهٔ شفا، ص ۵۷ ـ «وقال قوم من الاوائل ان المحسوسات قد یجوز ان یحس بها النفس بلاواسطة البتة ولاآلات اما الوسایط فمثل الهواء للابصار واما الالات فمثل العین للابصار وقد بعدوا عن الحق فانه لو کان الاحساس یقع للنفس بذاتها من غیرهذه الالات لکانت هذه الالات معطلة فی الخلقة لاینتفع بها.» شفا، ج۱، ص ۲۹۸

۲ ـ روش «روان وتن» Méthode psycho-physiologique عبارتست از تحقیق نفسانیات بوسیلهٔ مطالعهٔ حرکات واعمال بدنی که مقدمه آنها وبالااقل مقارن و همزمان آنها هستند. و نیز با همین روش است که مناطق مختلف مغزرا که پذیرنده تأثرات اعضای مختلف حواس هستند تعیین مینمایند.

۳ ـ «... وانما هدی الناس الی القضیة بان هذه هی الالات ان الفساد

بقیه حاشیه درصفحه بعد

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[1] .» درشفا باین مختصر قناعت ننموده در بارهٔ جسمانی بودن قوای مذکور بتفصیل بحث میکند و دلائل میآورد.[2]

اما علت ترتیب آلات را درمغز **ابن‌سینا** مشیت وحکمت الهی دانسته میگوید: «حکمت کردگار تعالی چنین اقتضا کرد که قوت گیرنده صورتها که جرمانیند در جلو و قوت گیرندهٔ معنی‌ها که روحانیند در عقب واقع شوند و قوت دیگری که در هر دو دسته چه در مقام حکم و چه در وقت استرجاع صور و معانی که

بقیه حاشیه صفحه قبل

اذا اختص بتجویف اورث الافة فیه ...» اشارات ، ص ۱۲۵ ـ ترجمه اشارات ص۶۳ـ البته وسیله بکار بستن این روش به کیفیتی که حکیم بیان کرده درزمان او فراهم نبوده و اگر میبود نظریه مربوط به اختصاص «تجویفهای» دماغ را بقوای باطنه تأیید نمینمود . مراد از نقل قول ابن‌سینا در اینجا فقط این است که یك بار دیگر درجهٔ فراست حکیم را نشان دهیم که چگونه امکان چنین روش تحقیق در روان شناسی را که اخیراً معمول گردیده هزار سال پیش دریافته ومتذکر شده است . ـ اما آنچه امروز با استفاده از این روش و اسباب و وسائل آزمایشگاهی در این باب معلوم داشته اند چنانکه قبلا اشاره شد ، این است که تأثراتی که هریك از اعضای حواس حاصل میکنند درقسمتهای معینی ازمغز پذیرفته میشوند و در واقع باید این قسمتهای مغز را دنبالهٔ قسمتهای نهائی آن اعضا محسوب داشت .

۱ـ «...ویستدل علی ان هذه البطون مواضع قوی تصدر عنها هذه الافعال من جهة مایعرض لها من الافات فیبطل مع آفة کل جزء فعله او یدخله آفة .» قانون ج ۲، ص ٤

۲ — شفا ، ص ۳٤۳-۳٤۱

از دو طرف محو شده اند متصرف باشد، در وسط قرار گیرد. بزرگست توانائی او.»[1]

۱ـ «ثم اعتبار الواجب فی حکمة الصانع تعالی ان یقدم الاقنص للجرمانی ویؤخر الاقنص للروحانی ویقعد المتصرف فیهما حکما واسترجاعا للمثل المنحیة عن الجانبین عند الوسط، عظمت قدرته.» ـ اشارات، ص ۱۲۵

فصل سوم

تأثیر متقابل نفس و بدن در یکدیگر

ابن‌سینا در بیان تأثیر متقابل نفس و بدن در یکدیگر چیزی فرو گذار نکرده است. اما تأثیر نفس در بدن حاجت بتوضیح ندارد چه مبتنی بر یکی از اصول اساسی سیستم فلسفی حکیم است که درفوق بآن اشاره شد و دائر است باینکه نفس مبدأ حرکت و کمال جسم آلی است و در کشور تن حکمفرما وفرمانرواست.

پس هرحرکتی ازبدن سرزند ناچار مصدر آن نفس خواهد بود ولو آنحرکت انعکاسی یا غریزی باشد. حکیم از اینهم گام فراتر نهاده معتقد است که چون نفس دربدن (که ماده است) منطبع نیست میتواند آنرا ازمقتضای طبیعت خود بر گرداند ودرآن همه گونه تصرف کندواین تأثیر و تصرف نه‌فقط دربدنی که نفس درآنست میسر میباشد بلکه در بدن دیگرنیز امکان دارد[1] وچنانچه ازعلائق مادی بر کنار وجزو طبقهٔ نفوس قویه آفریده شده باشد تأثیرش از اختصاص به ابدان تجاوز خواهد کرد و خواهد توانست طبایعرا قویتر کند ....[2]

---

۱ ـ زیرا با نفس دیگری ذاتاً یکی است.

۲ ـ «... فلابدع ان یکون النفس الشریفة القویة جداً تجاوز بتأثیرها ما یختص بها من الابدان اذ الم تکن انغماسها فی المیل الی ذالك البدن شدیداً قویاً وکان معذلك غالباً فی طبقته قویا فی مملکته جداً فتکون هذه

بقیه حاشیه درصفحه بعد

تأثیر متقابل نفس و بدن در یکدیگر

باوصف این **ابن‌سینا** ازاهمیت 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 ازمهر نفس است و نسبت بآن خدماتی انجام میدهد و در وضع وحال آن تأثیر کلی دارد. نخستین و شاید مهمترین خدمت بدن به‌نفس 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 تعین و تشخص میدهد که پس از جدائی ازتن واتصال قطعی بعقل فعال وزندگی درعالم علوی معقولات، آنرا کما کان حفظ میکند. اما راجع بتأثیر بدن در نفس ابن‌سینا نمونه‌ها و مثالهای فراوان درآثار خود خاصه در کتاب **قانون** ذکر کرده است. از آنجمله میگوید «احوال و اعراضیکه نفس را ازنظر اینکه در بدن است عارض میگردد بدون مشارکت بدن نفس را عروض نمی‌نماید. بدین‌سبب است که مزاجهای ابدان ازاین احوال مستحیل میشود و این احوال هم باحدوث امزجه بدن حادث میشود. چه پاره‌یی از مزاجها استعداد غضب و دسته‌یی ازامزجه شهوی وبعضی ازمزاجها ترسوو جبان آفریده گشته‌اند و مردمی که خشمگین آفریده شده‌اند زود خشم میکنند و برخی ازمردم چنان متوحش آفریده شده‌اند که زود میترسند واین احوال که شمرده‌شد

بقیهٔ حاشیه ازصفحهٔ قبل

النفس تبرءالمرضی وتمرض‌الاشرار ویتبعها ان یهدم اطبایع وان یؤکدطبایع وان یستحیل لهاالعناصر فیصیر غیرالنار نارا و غیرالارض ارضا وتحدث ایضا بارادته امطار و خصب کما یحدث خضف و وباء کل بحسب الواجب العقلی.» شفا، ص ۳۴۵ـ همچنین رجوع شود به کتاب اشارات، نمط دهم در «اسرار ـ الایات».

جز بمشارکت بدن حاصل نمیشود[1].

بعد حکیم احوالیرا که برای نفس بمشارکت بدن حاصل میشود چند قسم کرده، پاره‌یی را بالذات برای بدن میداند «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 میداند «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[2] ...»

در کتاب قانون[3] 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[4]. 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 بارهٔ 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 میکند یعنی وجه استدلال از

---

۱ ـ ترجمه شفا، ص ۱۱۸ ـ ۱۱۷ «ان هذه الافعال والا عراض هی من العوارض التی یعرض للنفس وهی فی البدن ولا یعرض بغیر مشارکة البدن...» شفا، ج ۱، ص ۳۴۴

۲ ـ ترجمه اشارات، ص ۱۹۰

۳ ـ قانون مشتمل بر پنج کتاب است که عبارتند از: ۱ـ کلیات علمی و عملی (تشریح یکی از مباحث این بخش است.) ۲ـ ادویه مفرده. ۳ـ بیماریهای اعضاء بدن از سر تا قدم و معالجات آنها. ٤ـ امراضی که اختصاص بعضوی خاص ندارد از قبیل حمیات و بحارین و بثورات وغیره. ٥ ـ ادویه مرکبه از قبیل معاجین.

٤ ـ فان مؤخر الدماغ موضع الحفظ فتضعفه الحجامة ـ قانون، ج ۱ ص ۲۱۲ (بدین سبب پیغمبر اکرم فرمود: «الحجامة علی النقرة یورث النسیان.»)

مقدار سر را بر آن احوال شرح میدهد[1]. و در فصل بعد بیان میکند که چگونه از شکل وهیئت خلقت سر بر احوال مغز و دماغ میتوان پی برد[2]. فصل هیجده همان کتاب راجع است باستدلال از رنگ وحالت موی سر و اندام براحوال دماغ و اخلاق باطنی اشخاص. و نیز در کتاب معالجات، قسمت معالجات امراض رأس درمبحث بیماریها که در افعال حسی وادراکی ظاهر میشود تحت عنوان **افات ذهن** انواع امراض خیالی ووهمی راشرح میدهد، ازقبیل بچشم آمدن صورو اشکال دروغی یا تخیل اشباح وهیاکلی که وجود خارجی ندارند، وهمچنین اختلال درقوهٔ حافظه واختلاط ذهنی وهذیان وپرا کنده گوئی و امثال آن.

سپس میفرماید در همهٔ این موارد سبب در ابتدا بدون مشارکت عضوی دیگر درخود دماغ ظاهر گشته است یا بتبع عضو دیگر علیل شده یا صدمه وآسیبی ازخارج بدان رسیده است[3]. درفصل دیگری که ازعشق بحث میکند، حکیم این حالت را نیز نوعی بیماری دانسته[4] و یکی از وسایل تشخیص آنرا امتحان نبض ذکر کرده است[5]. قرائت این فصل یکی

۱ـ قانون، چاپ مصر، سال ۱۲۹٤ هجری قمری، ج ۲، ص۱۲

۲ـ قانون، ج ۲، ص۱۳

۳ ـ « . . . وجميع ذلك فاما ان يكون سببه بديافي الدماغ نفسه واما من عضو آخر وقد يكون من خارج كضربة اوسقطة» ـ قانون، ج ۲، ص ٦۰

٤ـ «هذا مرض وسواسي شبيه **بالماليخوليا** . . . الخ» ـ قانون ج ۲ ص ۷۱ .

٥ـ زيرا نبض مريض از نظم خارج ميشود... «يكون نبضه نبضاً مختلفاً بلا نظام البتة كنبض اصحاب الهموم ويتغير نبضه و حاله عند ذكر المعشوق خاصة وعند لقائه بغتة ...» قانون، ج۲، ص ۷۲

از معالجات شگفت انگیزی را که **بابن سینا** نسبت میدهند و داستان آن معروف است بیاد میآورد[1] .

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 واحوال آن و بروشیکه اودر تحقیقات خود بکارمیبرده است .

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

---

۱ ـ شرح این داستان در چهار مقالهٔ عروضی باین عبارت آمده است: «... یکی از اقرباء قابوس وشمگیر را که پادشاه گرگان بود عارضه یی پدید آمد واطباء بمعالجت او برخاستند و جهد کردند وجدی تمام نمودند ، علت بشفا نپیوست وقابوس را عظیم در آن دلبستگی بود ، تا یکی از خدم قابوس را گفت که درفلان تیم جوانی آمده است عظیم طبیب ومبارك دست وچند کس بردست او شفا یافت. قابوس فرمود که اوراطلب کنید و بسر بیمار برید تا معالجت کند که دست ازدست مبارکتر بود . پس ابوعلی را طلب کردند و بسر بیمار بردند جوانی دید بغایت خوبروی ومتناسب اعضاء خط اثر کرده وزار افتاده . پس بنشست و نبض او بگرفت وتفسره بخواست و بدید . پس گفت : « مرا مردی می باید که غرفات ومحلات گرگان را همه شناسد . بیاوردند و گفتند : «اینك!» ابوعلی دست بر نبض بیمار نهاد و گفت: «بر گوی ومحلتهای گرگان را نام برده!» آنکس آغاز کرد و نام محلتها گفتن گرفت تارسید بمحلتی که نبض بیمار در آن حالت حرکتی غریب کرد . پس ابوعلی گفت : « از این محلت کوی ها برده.» آن کس برداد تارسید بنام کوئی که آن حرکت غریب معاودت کرد. پس ابوعلی گفت : « کسی میباید که در این کوی همهٔ سرای ها را بداند.» بیاوردند و سرای ها را بردادن گرفت تارسید بدان سرائی که این حرکت باز آمد. ابوعلی گفت: «اکنون کسی میباید که نامهای اهل سرای بتمام داند وبردهد.» بیاوردند بردادن گرفت تا آمد بنامی که همان حرکت حادث شد. ابوعلی گفت: «تمام شد.» پس روی بمعتمدان قابوس کرد و گفت : «این جوان

بقیه حاشیه درصفحه بعد

که درمنافذ بدن نفوذ میکند و **روح** نام دارد گردیده[1] و آنرا مرکب نفس و واسطهٔ ارتباط آن با بدن دانسته معتقد است که نفس ازهمان دمیکه بوجود میآید و ببدن صورت نوعی میدهد نسبت بآن علاقهٔ مخصوص پیدا کرده برمرکب را هوار خود سوارمیشود و باشوق فراوان و عشق سرشار بتدبیر تن همت میگمارد. منبع ومعدن تولد روح بخاری بزعم ابن‌سینا قلب است و آن نخستین عضوی است که متکون میشود و دماغ بعد از آن می‌آید و «ازقلب به کبد قوهٔ تغذیه افاضه میشود. پس از کبد بتوسط عروق بجمیع بدن افاضه میشود وقلب را غذا میدهد. پس مبدأ قوه از قلب است و مبدأ ماده از کبد...»[2]

البته با پیشرفتهائیکه در قرون جدید خاصه در این اواخر در علوم کالبد شکافی (تشریح) وزیست‌شناسی (علم وظائف‌الاعضاء) بوجودآمده است اینقسمت از تحقیقات **ابن‌سینا** جنبهٔ علمی خود را از دست داده و امروز دیگر گفتگو از «روح بخاری» واینکه قلب مبداء اول است ودماغ

بقیه پاورقی ازصفحه قبل

درفلان محلت ودرفلان کوی ودرفلان سرای بردختری فلان وفلان‌نام عاشق است‌وداروی‌اووصال آندختراست ومعالجت اودیداراو باشد.» و.... همچنان بود که خواجه ابوعلی گفته بود. پس این‌حال‌را پیش قابوس رفع کردند. قابوس‌را عظیم عجب آمد...» چهار مقاله‌عروضی سمرقندی، بتصحیح مرحوم محمدقزوینی وحواشی وتعلیقات‌جدیدبکوشش دکترمحمد معین، استاددانشگاه تهران، چاپ تهران ۱۳۳۲ ص۱۲۰ - ۱۱۹.

۱ـ «...جسم لطیف نافذفی المنافذروحانی وان‌ذلك الجسم‌هوالروح...» شفا، ص ۳۶۵.

۲ـ شفا، فصل‌هشتم ازمقالهٔ پنجم، ص۳۶۸-۳۶۵

بعداز آن میآیدو کبد مبدأ ماده است ونظائر آن درمیان نیست.[1] ساختمان این اعضاء بدن باتمام خصوصیاتشان ووظائفیکه انجام میدهند با کمال دقت معلوم گردیده و در علوم مربوط مورد بحث و تحقیق میباشد. مراد ما از اشارهٔ باینموضوع نشان دادن روشی است که **ابن سینا** درتحقیقات روان‌شناسی بکاربرده وپیوسته روابط وعلایق نفس وبدن را منظور داشته است وشگفت آنکه حکیم بحث روان‌شناسی خود را در **شفا** با اشارهٔ بهمین علایق وروابط آغاز کرده و با ذکر همین موضوع انجام می‌بخشد. در ابتدای علم‌النفس **شفا** مینویسد:

« شناسائی جداگانه روان وتن برای یکدیگر مفید است وشناختن یکی از این دو بردیگری واجب‌التقدیم نیست ولی ما چنانکه گفتیم صلاح درآن دیدیم که بحث درنفس را مقدم بداریم واگر کسی بخواهد این ترتیب را تغییر دهد بی‌آنکه ما را بااو مناقشه یی باشد مختاراست.»[2]

صفحات آخرفن ششم از طبیعیات **شفا** نیز اختصاص ببحث از آلات بدنی نفس و قوای آن یافته و تحقیقاتی از اینگونه درآن دیده میشود:

« اما قوهٔ غضب وآنچه متعلق بدان است احتیاج بعضوی غیر از مبدأ که

۱ــ ولی بایددانست که تاهفتصدسال بعدازابن‌سینا نظریه اوو نظریاتی نظیر آن، موردقبول دانشمندان بوده چنانکه دکارت نیزاعتقاد بروح بخاری داشته ولی دماغ را جای آن میدانسته است. ــ دربارهٔ روح حیوانی ومناسبت آن با نفس ناطقه شیخ اشراق میگوید: « النورالاسفهبد لایتصرف فی البزرخ الابتوسط مناسبة ماوهی‌ماله مع الجوهر اللطیف الذی سموه الروح، ومنبعه التجویف الایسر من القلب ... » کتاب حکمة‌الاشراق درمجموعهٔ دوم مصنفات شیخ اشراق سهروردی، باتصحیح ومقدمه بقلم هانری کربن، چاپ تهران ۱۳۳۱، ص ۲۰۷ــ۲۰۶.

۲ــ ترجمهٔ شفا، ص ۳ «... علی‌ان کل واحد منهمایعین علی‌الاخرولیس احدالطرفین بضروری التقدیم...الخ» شفا، ج ۱، ص ۲۷۷

قلب است ندارد زیرا فعل آن یك فعل است و بامزاج حرارت شدیدملائم است و بدان احتیاج دارد و چون غضب گاه گاه روی میدهد تـأثیر آن مانند تأثیر فکر وحرکت متصل نیست تا اینکه ازاشتعال مفرط آن ترسیده شود، زیرا که غضب امری است که گاه گاه روی میدهد ولی فکروحرکت و دیگرچیزهای ازاین قبیل امری لازم هستند و بثبات و قبول محتاجند پس باید که عضوی که برای آنها آماده شده ارطب و ابرد باشد وآن دماغ است تا اینکه حرارت غریزی اشتعال شدیدنیابد وبا التهابی که ازحرکت دست میدهد مقاومت کند ...»[1]

بدن مزاحم نفس است ـ بااینهمه بایددانست که علاقهٔ کامل نفس وبدن وهمکاری نزدیك آنها که دربارهٔ آن **ابن سینا** اینقدرتأکید کرده است بعقیدهٔ اوفقط تاآستانهٔ معقولات باقی وبرقرارمیباشد، یعنی نفس تاوقتیکه باحساس و ادراك حسی و درك معانی جزئی و حفظ وذکر و مختصر تصرف درآنها اشتغال دارد کارخود را توسط قوائی که مشترك میان حیوان وانسان هستند و دربدن آلت وجایگاه دارند انجام میدهد وازینرو به تن وآن قوا و بیاری وهمکاری آنها نیازمند است ولی از این حد که گذشت و بمحض اینکه خواست بدرك معقولات بپردازد دیگرنه تنها احتیاجی ببدن وآن قوا ندارد بلکه اینها همه مزاحم او خواهند بود . این مطلب کـه بیشتر جنبهٔ فلسفی دارد درجای دیگرتوضیح خواهد شد .

---

۱ ـ «... اماقوة الغضب ومایتعلق بهافلم یحتج الی عضوغیرالمبدءلان فعلهافعل واحد ویلایم المزاج الشدیدالحرویحتاج الیه ولیس تأثیرالمتفق منه احیاناً تاثیرالمتصل من الفکرةوالحرکة حتی یخاف ان یشتعل اشتعالا مفرطا وذلك لانه ممایعرض احیاناً وذلك کاللازم مثل الفهم والفکرة وما یشبههما ممایحتاج الی ثبات والی قبول ویجب ان یکون العضوالمعدلهما ارطب وابردو هوالدماغ لئلایشتعل الحارالغریزی اشتعالا شدیداً ولیقاوم الالتهاب الکائن بالحرکة ...» ـ شفا ، ج۱ ، ص۳۶۷ ـ ترجمهٔ شفا ،ص ۱۹۰-۱۸۹

فصل چهارم

نظریات جدید دربارهٔ رابطهٔ نفس و بدن

نظر **ابن‌سینا** را دربارهٔ نفس ورابطهٔ آن با بدن بتفصیل بیان کردیم؛ اینك بایدنظرحکمای متأخررا دراین باب شرح دهیم . مقدمة بایدبدانیم که روان‌شناسی علمی، ازورودداین بحث که‌نفس اصل‌است‌یابدن، اعراض دارد چه‌آنراخارج ازموضوع خود وجزومسائل مربوط بفلسفهٔ اولی‌میداند وتوجه برابطه وپیوند نفس و بدنرا تاحدی جائز میشمارد که برای تعیین روش تحقیق دراین علم لازم ومفید است . بعبارت دیگر بحث در این باب در روان‌شناسی باید بمنظور روشن ساختن این نکته باشد که‌آیا این علم جزو**زیست‌شناسی** وتابع آنست یا اینکه باید علمی مستقل محسوب شود.

دوتائی نفس و بدن ـ چنانکه میدانیم از زمان قدیم عامهٔ ناس و گروهی‌ازخواص نفس وبدنرا دوجوهر متمایز ازیکدیگر دانسته‌اند که یکی مجرد ومعنوی است و دیگری متحیز ومادی، ومعتقد بوده و هستند باینکه ایندو گوهر باهم جمع آمده وجود انسان را تشکیل میدهند و در یکدیگر تأثیر متقابل دارند . اشکال عمدهٔ این نظر این است که‌چگونه دو گوهرغیرمتجانس میتوانند در یکدیگر مؤثرواقع شوند. چون جواب این سئوال ازنظر علمی بسیار دشوار است عده‌یی ازحکمای معاصر مانند **وونت**[1] و**ریبو**[2] و**فخنر**[3] و**هفدینك**[4] و**سپنسر**[5] برای‌رفع‌اشکال نظریهٔ «نظام

۱ـ Wundt. ۲ـ Ribot. ۳ـ Fechner.
۴ـ Höffding. ۵ـ Spencer.

قبلی » **لایبنیز** را با مختصر تغییری مورد قبول قرار داده آنرا « توازی تن وروان» نامیده‌اند .

توازی تن وروان ـ بنابراین نظریه، بدنیات ونفسانیات هر کدام دارای جریان مستقل جداگانه هستند ودریکدیگر تأثیر نمی‌بخشند ولی درموازات هم قرار داشته میان آنها تقابل و تقارن موجود است بوجهیکه دربرابرهر کیفیت نفسانی یك کیفیت بدنی وبالعکس جا گرفته وجواب گوی آنست . **فخنر** دراین باب میگوید: «نفس وبدنرا حقیقت واحدی است که دو منظرهٔ مختلف از خود نشان میدهد، چون کره یی مجوف که ازخارج سطح محدب و ازداخل سطح مقعر آن بنظر میآید.»

برنظر « توازی » اشکالات متعدد وارد است . یکی ازآنجمله این است که از توازی و تقارنیکه درچند مورد معدود و معین میان نفسانیات وبدنیات مشاهده گردیده حکم بوجودیك قانون کلی نموده است[1] . بااینهمه چنانچه این نظریه بمنزلهٔ فرضیه‌یی باشد که طریقهٔ تحقیق را نشان دهد البته مفید خواهد بود، زیرا سلسلهٔ امورنفسانیرا ازیکطرف وسلسلهٔ اموربدنیرا از طرف دیگر مربوط ومتصل بهم دانسته وبیان مسائل مربوط بهریك ازدوعلم **روان شناسی وزیست‌شناسی** را ازخودآن علم میخواهدنه ازعلم دیگر. ولی باید توجه داشت که این تقابل وتقارن میان نفسانیات وبدنیات قبولش ـ حتی برای ارائه روش تحقیق .. در صورتی جایز است که در فعالیت کلی نفس و بدن فرض شود، نه درجزئیات .

---

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

Essai sur les données immédiates de la conscience.

نمود زائد ـ بعضی از دانشمندان‌مانند **هگسلی**[1] **ولودانتك**[2] و **مودسلی**[3] حـالات نفسانی‌را پرتوی از کیفیات بدنی پنداشته آنرا تشبیه کرده‌اندبسایه‌ای که دنبال شخص متحرك میرود بی‌آنکه هیچ تأثیری در حرکت اوداشته باشد و بروشنائی آتشخانهٔ لوکوموتیو و بصدای شکسته شدن شاخهٔ درخت و امثال‌آن . بنابراین نظر ، تنها فعالیت واقعی عبارت است ازهمان فعالیت بدنی ، خاصه تغییرات وتبدلات مغز و سلسله اعصاب که مقدمه وعلت واقعی کردار است . فعالیت نفسانی چیزی فرعی و عرضی وغیرلازم و خلاصه « **نمود زائد**[4] » خواهد بود.

دلائلی که درتأییداین نظرآورده شده است سست است . طرفداران آن بجای اینکه روابط نفسانیات و بدنیات را از نظر علمی بیان کنند و حجت ودلیل بیاورند بیشتر به‌تشبیهات و استعارات ادبی توسل جسته‌اند. گذشته ازاین،اندکی دقت معلوم میدارد که این نظریه چیز تازه‌یی‌نیست بلکه نوعی از نظریه «**توازی وتقارن**» است، بااینفرق که‌نظریهٔ‌اخیرهر چند حالت نفسانیرا در کیفیت بدنی مؤثر نمیدانست ولی منکر تأثیرآن درنفسانیات دیگرنبود وآنرا در سلسلهٔ علل ومعلولات (اسباب و مسببات) نفسانی جای میداد، درصورتیکه نظریهٔ «نمود زائد» این خاصیت را هم از حالات نفسانی سلب میکند .

طریقهٔ سلوك ورفتار . ـ در تـحقیقات روان شناسی اخیراً روش دیگری معمول شده است که میتوان بفارسی از آن به «روش سلوك‌ورفتار» تعبیر نمود[5] . اینطریقه که ازطرف دانشمندانی‌چون **هگسلی وپاولو**[6] و

Maudsley.-۳ Le Dontec.-۲ Huxley.-۱
Behaviourism.-۵ L'épiphénoménisme.-٤
Pavlov.-٦

واتسن[1] 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 عکس العملهای بدنی او را بدقت مورد مطالعه قرار دهد و از این آثار یا تظاهرات بدنی پی بحالات نفسانی ببرد. بعبارت دیگر از بکاربردن طریقهٔ مشاهدهٔ درونی[2] جداً احتراز نماید و بمشاهدهٔ خارجی و تجربه بپردازد[3].

اینطریقه اگر موجب اعتقاد به نفی «وجدان نفسانی»[4] 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 ـ مانند عوامل اجتماعی که چنانکه عنقریب خواهیم دید بیشك درچگونگی حالات نفسانی مؤثر هستند شامل گردد البته نتایج مفید خواهد داد[5].

نظریهٔ حیاتی ـ 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 ـ Watson ۲ ـ Introspection

۳ ـ برای توضیح راجع باینطریقه‌های مختلف تحقیق، رجوع شود به کتاب «روان‌شناسی» بقلم نگارنده، چاپ سوم، ص ۴۰ ـ ۲۰

۴ ـ Conscience psychologique ـ یعنی علم نفس بحالات خود. رجوع شود بکتاب مذکور فوق، ص. ۲۵-۲۳.

۵ ـ در فرانسه دکتر پیرژانه و هانری پیرن این روش را در تحقیقات خود بکار میبرند.

ذات‌خویش است»[1] وچون‌زندگیهم عبارتست ازسازگاری وتعادلی که‌میان موجود زنده ومحیط زندگی او برقرار است ، تازمانیکه این سازگاری‌و تعادل برهم نخورده است حاجتی بفعالیت نفسانی‌نیست . دراینحال موجود زنده چون ماشین خودکار بحیات خویشتن ادامه میدهد و منحصراً از حرکات غریزی‌وعادی استفاده میکند[2] ؛ولی‌همینکه تعادل متزلزل گردید، «نفس» که درحال خمودبود بیدارمیشود وبکارمی‌افتد. باری‌بگفتهٔ **هانری دولاکروا**[3] «مافکرخودرابکارنمی‌اندازیم‌مگروقتیکه‌مشکلی‌پیش‌آید[4]» یابقول **کلاپارده**[5] «احتیاج است که ذهنرا بفعالیت وامیدارد. تابامحیط‌عدم سازگاری نباشد احتیاجی نیست وبالنتیجه علمی باحتیاج نیست[6].

ایرادی که براین‌نظروارد است این است که‌برای اندیشهٔ‌بیغرضانه یعنی فعالیت ذهن بمنظور درك حقایق قطع نظر از فایدهٔ عملی‌آنها جائی باقی نمیگذارد. و دیگراینکه عامل اجتماعیرا که دربکارانداختن‌فعالیت ذهن بی‌اثرنیست مورد غفلت قرار داده است . از این دو ایراد که بگذریم نظریهٔ حیاتیرا که ازجهاتی موردتأیید **برکسن** (درکتاب **تکامل خلاق**) و **کلاپارد** و **پیاژه**[7] و **پولهان**[8] و **دکتروالن**[9] ودیگران‌است‌میتوان یکی ازبهترین‌وجوه حل مشکل رابطهٔ نفس وبدن محسوب داشت .

۱ـ خلاصهٔ «روان‌شناسی»، بقلم ویلم‌جیمس .

۲ـ برای توضیح راجع باینگونه حرکات رجوع شود به کتاب روان شناسی بقلم‌نگارنده،ص۴۳۷ ـ ۴۱۲ .

۳ـ H. ela Dcroix

۴ـ کتاب «زبان واندیشه» Le langage et la pensée. ص۹۸

۵ـ Claparède.

۶ـ کتاب «روان‌شناسی‌هوش» Psychologie de l'Intelligence.

۷ـ Piaget. ۸ـ Paulhan ۹ـ Dr Vallon

نظریهٔ اجتماعی ـ 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 بافرادتحمیل میکند بی آنکه خودشان متوجه باشند، همانگونه که‌محیط طبیعی و جغرافیائی خصوصیات بدنی واعمال حیاتی آنها را تحت تأثیر قرار میدهد و باخود متناسب و سازگار میسازد. باری لزوم سازگاری وانطباق با اجتماع جریان فکر و چگونگی آنرا تغییر میدهد. فکر کودکان خردسال که هنوز لزوم این سازگاری را حس نکرده‌اند و اندیشهٔ اغلب بیماران روحی که قادر باین انطباق نیستند نمونهٔ روحیه‌هائی است که با روحیهٔ اجتماعی متفاوت است.

این اصل مسلم که تا این اواخر حکما از آن غفلت داشتند در نیم قرن اخیر توجه مخصوص آنانرا بخود جلب نمود تا آنجا که پاره‌یی از جامعه‌شناسان‌دربارهٔ آن‌غلو کرده معتقدشدندباینکه‌جامعه فقط‌مجموعه‌یی ازافراد نیست بلکه ترکیبی‌است اصیل و واقعیتی است مستقل و ممتاز، دارای روح مخصوص متفاوت‌با روح افراد. این روح اجتماعی باخصوصیات و تعیناتیکه دارد قبل از افراد موجود بوده و بعد از آنها نیز باقی خواهد بود و ازخارج بآنها تحمیل میگردد و در نتیجه تصور **خیر** و**شر** و **زشت** و **زیبا** وبطور کلی همهٔ معتقدات دینی واخلاقی و حتی اصول عقلی ومنطقی را بآنها میدهد. مدافع بزرگ این نظر **دورکیم**[1] حکیم جامعه‌شناس فرانسوی است. اعتقاد او این است که همهٔ استعدادهای نفس انسان حتی عالیترین آنها مانند هوش و عقل واراده، زاده و پرورش یافتهٔ اجتماع است

۱ـ Dürkheim.

و اگر فرد انسان دراجتماع نبود همهٔ آن استعدادها مهمل میماند وعاطفهٔ اخلاقی و حس دینی وعلم صنعت بوجود نمیآمد وانسان عیناً مانندحیوان میزیست و جز مشتهیات جسمانی درخود چیزی نمییافت . بنابراین نظر ، روان‌شناسی علم مستقلی نیست بلکه دنباله و ذیلی از **جامعه‌شناسی** است، درصورتیکه دانشمندانی دیگرمانند**تارد**[1] جامعه‌شناسی راضمیمه ودنبالهٔ **روان‌شناسی** محسوب میدارند .

نظریهٔ اجتماعی بصورتیکه بیان گردید البته مبالغه‌آمیز و غیرقابل دفاع است زیرا اولا باید مایه و ریشه‌یی ازاستعدادات نفسانی در فردباشد تا اجتماع بتواند بآن صورتهای گوناگون بدهد . ثانیاً بتجربه پیوسته است که انسان در برابر عوامل مؤثر محیط اجتماعی همیشه منفعل صرف نیست بلکه احیاناً نسبت بعواطف واحساسات وعقایدیکه جامعه باومیدهد التفات پیدا میکند وآنها را مورد رسیدگی و تحقیق وانتقاد قرارمیدهد، پاره‌یی را مناسب و خوب تشخیص کرده می‌پذیرد وپاره‌یی دیگررا تغییر میدهد ویا بکلی از سرباز میکند و بدور می‌افکند .

با اینهمه شك نیست که نظریهٔ اجتماعی سهم بزرگی ازحقیقت‌را در برداردومخصوصاً درروش تحقیقات روان‌شناسی مورداستفادهٔ شایان‌است.

بنابرآنچه گذشت **روان‌شناسی جدید**، هم عامل حیاتی‌وبدنی وهم عامل اجتماعی‌را درچگونگی کیفیات‌نفسانی مؤثرودخیل‌میداند وازینرو درتحقیقات خود بطریقهٔ مشاهدهٔ **داخلی** یا **ذهنی** که‌روشی‌لازم ولی ناقص است قناعت‌نمیکند بلکه ازطرفی‌به «**زیست‌شناسی**»خاصه بقسمت‌مربوط بسلسلهٔ‌اعصاب‌ومراکزعصبی‌وازطرف‌دیگربه **جامعه‌شناسی** یعنی‌بعلمیکه

۱— Tarde

نظریات جدید دربارهٔ روابط نفس و بدن

از مؤسسات اجتماعی و معتقدات اخلاقی و دینی وسایر امورمربوط بهیئت اجتماعیه بحث میکندتوجه مخصوص مبذول میدارد و ازینرو درتحقیقات خود مشاهدهٔ خارجی و تجربه را نیز بکار می‌بندد .

فصل پنجم

شرایط بدنی کیفیات نفسانی

پیش از آنکه ببحث راجع برابطهٔ نفس و بدن خاتمه دهیم بیفائده نیست اشاره‌یی هم بشرایط بدنی کیفیات نفسانی که امروز مورد قبول است بشود. پس گوئیم که شرائط بدنی کیفیات نفسانی یا مربوط بهمهٔ اعضاء بدن است یا اختصاص بمغز وسلسلهٔ اعصاب دارد، زیرا بطور کلی هر تغییری که دراعضاء بدن و عمل آنها روی میدهد با تغییراتی در حالات نفسانی ما مقارن وهمزمان است، ویژه اختلال در گردش خون وعمل تنفس وترشحات غدد درونی[1] که جریان معمولی دقت وتفکر واحساس وعاطفه را دگرگون میکنند. مخصوصاً اهمیت غده های **اندوکرین**، مانند طحال وغدهٔ واقع درجلوی حنجره[2] وغددفوق کلیه[3] وجز آن که مستقیماً موادمحرکه موسوم به **هرمن**[4] در خون ترشح میکنند ودرچگونگی احساسات وعواطف و تمایلات مؤثر میباشند بخوبی معلوم گردیده است.

اما مغز وسلسلهٔ اعصاب البته بیش ازسایر اعضاء بدن درنفس وحالات آن دارای دخالت وتأثیر هستند و این تأثیر یا بواسطهٔ ساختمان مغز است یا بواسطهٔ وظیفه و عملی است که این عضو و سلسلهٔ اعصاب انجام میدهند.

۱— Glandes endocrines.
۲— Glande thyroïde.
۳— Glandes surrénales.
۴— Hormone.

۱ـ **ساختمان مغز و سلسلهٔ اعصاب**ـ کالبدشناسی (تشریح) تطبیقی نشان میدهد که حیوانات هرچه درمدارج خلقت بالاتر میروند و کردارشان ازسادگی خارج و پیچ وخم دارتر میشود وبا استفاده ازتجارب گذشته بهتر میتوانند خود را با اوضاع و احوال منطبق و سازگار سازند، یعنی خود را باهوشتر نشان میدهند، سلسلهٔ اعصاب آنها بهمان نسبت آمیخته ومفصل میشود و بیشتر مرکزیت حاصل میکند. ملاحظهٔ سلسله اعصاب ستارهٔ دریائی و کرم خاکی وپروانه وخرچنگ وماهی ومارو گنجشك وخرگوش و گوسفند و اسب وسگ ومیمون وانسان توسعه ورشد ونموتدریجی سلسلهٔ اعصاب و مراکز عصبی را ظاهر میسازد و معلوم میدارد که همانگونه که میان نفس ناطقه و آثارعجیب آن بازندگی معنوی یك حشرهٔ کوچك اختلاف فراوان موجوداست سلسلهٔ اعصاب انسان واین حیوان ضعیف نیز باهم اختلاف شدید دارند. درحیوانات ذوفقاروپستانداران هم که درمراتب عالیه آفرینش قرار دارند و دارای مرکز عصبی و مغز هستند این مرکز یا مغز در همهٔ آنها از حیث وزن و ساختمان یکسان نیست بلکه متناسب با درجهٔ فهم و شعور آنهاست؛ چنانکه وزن نسبی آن که باید بطورخاصی حساب شود[1]. درانسان بیشتر ازسایرحیوانات است و شکل آن نیز درانسان پیچیده تراست. ولی در

۱ـ برای بدست آوردن نسبت میان مغزودرجهٔ شعور و فهم حیوان و انسان سه طریقه پیشنهاد شده است:

یکی طریقهٔ «وزن مطلق مغز» است و آن این است که بگوئیم هرقدروزن مغزیك فرد ازسایرافراد همنوع زیادتراست هوش آن فردنسبت بهمان افراد بیشتراست. اینطریقه همیشه نتیجهٔ صحیح نمیدهد زیرا ازجملهٔ مغزهائیرا که وزن کرده اندمغز کوویه Cuvier وبایرون Byron واناطول فرانس Anatole France بوده است که بترتیب این ارقام را نشان داده است: ۱۸۲۹ گرم و

بقیه حاشیه درصفحه بعد

نوع انسان هم‌شکل مغز ثابت باقی نمانده‌است، چنانکه امروز قسمت قدامی این‌عضو نسبت به‌قسمت قدامی مغز انسان ماقبل تاریخ توسعه ونمو بیشتری

بقیه پاورقی ازصفحه قبل

۲۲۳۸ گرم و ۱۰۱۷ گرم ، در صورتیکه میدانیم از نظرقوای دماغی چنین اختلافی میان‌صاحبان‌ارجمند آن‌مغزها وجود نداشته‌است ـ معهذا از آزمایشهائیکه تاکنون صورت گرفته چنین برمیآید که مغزهای سبکتر از هزار گرم غالباً متعلق باشخاص کم‌هوش کودن‌میباشد که اتفاقاً «سبك‌مغز» هم‌خوانده میشوند.

طریقهٔ دیگر «وزن‌نسبی‌مغز» است که بوسیلهٔ تقسیم وزن مغز بوزن بدن بدست میآید و نتیجهٔ آن درحیوانات ذیفقار بدینقرار است: درماهیان $\frac{1}{5000}$، در خزندگان $\frac{1}{1500}$، درپرندگان $\frac{1}{200}$، دربستانداران $\frac{1}{180}$، درمیمونها $\frac{1}{120}$ ، و در انسان $\frac{1}{40}$. هرچند این نسبتها بطور کلی صحیح است ولی‌طریقهٔ محاسبه‌خالی از عیب نیست ، چه حیواناتیراکه از حیث جثه کوچکتر از دیگرانند نسبة باهوشتر نشان میدهد ، چنانکه وزن نسبی مغزموش تقریباً برابر با وزن نسبی مغز انسان است و ازآن پاره‌یی از میمونها بدو برابر وزن نسبی مغز انسان میرسد و حال‌آنکه از حیث هوش میمون دو برابر و موش برابر با انسان نمیباشند .

طریقهٔ دیگر طریقهٔ «ضریب مغز است» وآن ازروی فرمول پیشنهادی اوژن دوبوا Eugène Dubois حساب میشود . آن فرمول این است :

$K = \frac{E}{P^{0.65}}$ دراینجا K ضریب مغزو E وزن مغزو P وزن بدن رامیرساند

وحساب $P^{0.65}$ باید بوسیلهٔ لگاریتم صورت گیرد :

(P لگاریتم × ۰٫۶۵ = $P^{0.65}$).

ضریبهائیکه بدست آمده این‌است: انسان = ۲٫۸ میمونهای شبیه بانسان = ۰٫۷ سایرمیمونها = ۰٫۴ گربه = ۰٫۳۱ وموش = ۰٫۰۷

طریقهٔ «ضریب‌مغز» ازهرحیث‌ازطریقه‌های‌دیگر بهتر ونتیجهٔ آن‌بواقع و نفس‌امر نزدیکتر است. ولی‌شك نیست که دردرجهٔ ادراك وهوش افرادعوامل دیگری نیزمؤثرمیباشد، مانند مقدار مادهٔ خاکستری‌رنگ مغز وچگونگی چین‌خوردگیهای این عضو و تعداد اعصاب وبیش و کمی انشعابات آنها .

حاصل کرده است. در دوران زندگی یك فرد انسان نیز شکل مغز دوچار تغییر است، چنانکه قشر مغز کودك، مانند قشر مغز پاره‌یی از حیوانات ذوفقار، در بادی امر چنین خورد گیهایش بسیار 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 همهٔ مغز بر عدهٔ سلولهای ارتباط دهنده میافزاید و سرانجام مغز و سلسلهٔ اعصاب انسان سالخوردهٔ سالم متمدن را بصورت دستگاه دقیق و عجیبی که میدانیم درمیآورد.

۲ـ **عمل مغز**. ـ زیست‌شناسی معلوم داشته است که فعالیت نفسانی همیشه مقارن با تغییرات بدنی است که مهمترین آنها افزایش گردش خون و بالارفتن حرارت در مغز است ـ و نیز بوسایل مختلف تجربی مناطق پذیرندهٔ پاره‌یی از تأثرات حسی (مخصوصاً بصری و لمسی) و منطقهٔ تحریکی و همچنین مراکز تطبیق دهندهٔ تأثرات حسی و اوامر تحریکی را در قشر تعیین نموده و اهمیتی را که بعضی قسمتهای دیگر مغز برای عواطف و تمایلات و غرائز دارند روشن ساخته است[1].

۱ـ از قدیم برای کیفیات مختلف نفسانی در مغز مناطقی فرض میکردند که در فصول گذشته بیان گردید. در اوائل قرن نوزدهم یك پزشك آلمانی موسوم به گال (Gall) در این باب نظر تازه‌یی آورد و گفت توسعهٔ قوای مختلفهٔ نفس با حجم پاره‌یی از چین‌خوردگیهای مغز مربوط و متناسب است و چون جمجمه که جای مغز است بشکل آن ساخته شده مطالعهٔ 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. نظریهٔ 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

۳ـ مطالعهٔ بیماریهای روان . ـ مطالعهٔ بیماریهای روان وجود مناسبات نفس و بدنرا مؤید واقع گردیده و مدلل داشته است که بسیاری از آنها مقارن با جراحت یاخرابی است که درسلسلهٔ اعصاب روی میدهد و یانتیجهٔ عدم رشد یا نقص عمل پاره‌یی از قسمتهای مراکز عصبی میباشد. حتی بعضی اختلالات احساس وادراك وهوش وحرکات که از آنها به‌نورز[1] تعبیر میشود و معمولا بدون جراحت بدنی فرض‌شده‌اند نیز بعقیدهٔ دکتر پیرژانه[2] معلول جراحتهایی هستند که هنوز کشف نشده است.

ازتحقیقات گذشته این‌نتیجه گرفته میشود که **بدن** شرط لازم **نفس** است، یابعبارت دقیقتر: نفسانیات همیشه باحرکات بدنی‌مقارن وهمراهند.

بقیه حاشیه ازصفحه قبل

ودیگران دراین‌زمینه بمطالعات وتحقیقات دقیقتری پرداختند. بروکاملاحظه کرد که‌مریضانیکه دچاراختلال تکلم هستند درسومین چین‌خوردگی جبهه‌یی چپ مغزشان جراحاتی وجود دارد وچنین استنتاج نمود که این ناحیه مرکز قوهٔ تکلم میباشد و ازآن پس این ناحیه بنام خود او «چین‌خوردگی‌بروکا» خوانده شد. ـ دانشمندانی دیگر متوجه شدند که جریان برق در قسمتهای مختلف مغزحیوانات‌موجب‌حرکات‌اعضاء بدن‌آنهامیشود وازاینروحکم کردند باینکه‌آن مراکز که نزدیك «شیارورولاندو»واقعند مراکزمحرکه میباشند. چندی بعد مناطق بصری و سمعی و جزآن نیز کشف گردید وکاربجائی‌رسید که شارکو درسال ۱۸۸۵ میلادی مناطق مختلف مغزمربوط بکیفیات‌مختلف نفسانی‌رامشخص ومعین اعلام داشت واینموضوع ازحقایق مسلم علمی‌پنداشته شد. با وصف این چندی بعد معلوم گردید که این‌نظریه با قطعیتی که شارکو اعلام داشته بودقابل قبول‌نیست وازهمان معایبی که‌نظریهٔ‌فال داشت‌مخدوش میباشد. امروز بااطلاعات دقیقی که دردست است موضوع تعیین مناطق‌مغز بصورت صحیحتری درآمده است، ولی‌شك نیست که با پیشرفت روزافزون دانش هر روز بردقت و صحت این موضوع افزوده خواهد شد.

۱ـ Nevrose

۲ـ Dr. Pierre Janet

معذا باید دانست که این حرکات هرچند 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 مذهبان که حالات نفسانیرا پرتوی از حرکات بدنی وحتی «نمودهای زائد» میدانند پذیرفتنی نیست، خاصه که این حالات چنانکه بیان گردید دربدن وبدنیات تأثیر مسلم دارند و این خود میرساند که از آنها ممتاز ومجزا هستند. درغیر اینصورت، یعنی چنانچه غیر اصیل فرض شوند، بیان چگونگی **حفظ وذکر** امور و **مبادی عقلیه** و حصول **عواطف** و کیفیت **قصدواراده** وبسیاری دیگر غیر ممکن میگردد.

گذشته از این، چنانکه دیدیم علاوه بر بدنیات عامل حیاتی (احتیاجات زندگی...) وعامل اجتماعی نیز درچگونگی نفسانیات تأثیر مسلم دارند. بنابراین در **روان‌شناسی جدید** تحقیقات را باید باروش **مشاهده** (داخلی وخارجی) و **تجربه** صورت داد وضمناً، هم به **زیست‌شناسی** وهم به **جامعه‌شناسی** توجه مخصوص مبذول داشت.

قسمت دوم

قوای نفس

فصل ششم

قوهٔ مدرکه

۱ ـ حواس ظاهره

اینك که از تعریف نفس و بیان رابطهٔ آن با بدن فارغ شدیم باید بشرح قوای نفسانی بپردازیم . این قوا را چنانکه قبلا اشاره شد ابن‌سینا عبارت میداند از **مدرکه** و **محرکه** که درآنها انسان با اکثر حیوانات دیگرشریك‌است ، وقوهٔ عاقله (عقل) که اختصاص بانسان دارد وازینجهت نفس انسانی **نفس ناطقه** نیز خوانده میشود .

اما قوه مدرکه دوقسم است:یکی حواس ظاهره ودیگرحواس‌باطنه وهریك ازاین دورا حکیم مشتمل برپنج حس یاقوه دانسته است . حواس ظاهره عبارتند از **لامسه** و **باصره** و **سامعه** و **شامه** و **ذائقه**[1] و قوای باطنه ، از **حس مشترك** و **خیال** (یا قوهٔ مصوره) و **وهم** (قوهٔ واهمه یا متوهمه یا وهمیه) و **حافظه** و **متصرفه** (که اگر وهم بکاربرد **متخیله** و اگرعقل بکاربندد **مفکره** خوانده میشود).

حواس‌ظاهره‌راابن‌سینا در کتاب **شفا** نخست‌باجمال تعریف‌میکند[2] و بعد هر یك ازآنها را جداگانه بتفصیل مورد بحث قرار میدهد و بشرح

۱ـ بساوائی و بینائی و شنوائی وبویائی و چشائی.

۲ـ درفصل پنجم ازمقالهٔ اول (فن ششم ازطبیعیات). کتاب شفا ، چاپ طهران جلد اول ص۲۹۳ـ۲۸۹

وظائف و فوائد و آلات جسمانی آنها میپردازد[1] وبا فقد وسائل آزمایش و پژوهش درآن زمان تحقیقاتی دارد که قسمتی ازآنها هنوز مورد قبول و مایهٔ اعجاب وشگفتی است . ازآنجمله است نظر او دربارهٔ حس لامسه که آنرا حکیم چهار حس مختلف که چهار نوع محسوس بالذات بمامیدهند می‌پندارد وازینرو جائزمیداند که حواس‌ظاهره را بجای **پنج** حس **هشت** حس شماره کنند . دراین‌باب میگوید :

«اماآنچه دریافتن‌وی (مدرکه) ازبیرون باشدوآن‌حواس پنجگانه است یا هشتگانه . . . دیگرقوهٔ لمس‌است وآن قوتی‌است مرتب دراعصاب جملهٔ پوست‌و گوشت بدن که‌آن‌اندریابد کیفیتهائی که دراجسام‌باشدچون بوی رسد ویکی ازآنجمله‌آنست که تمیز کند در تضادیکه میان سردی و گرمی‌است و دیگرتمیز کند درتضادیکه میان تری و خشکی است وسوم حکم کند در تضادیکه در میان نرمی و درشتی است و چهارم در تضادیکه میان صلب و لین است[2] ».

در کتاب «مبدء ومعاد» همین‌معنی باین‌بیان‌آورده شده‌است «حواس ظاهره با نظرظاهری پنج است ودرحقیقت ازپنج افزون،زیرا قوهٔ لمس‌یك قوه نمیباشد بلکه چهارقوه است که‌هریك ازآنها را مورد حکم وادراکی است غیرازموردی که برای دیگری میباشد . . . » در**شفا** حکیم‌میگوید: اموریکه لمس میشوند عبارتند از « حرارت و برودت و رطوبت و یبوست

۱ــ فصول‌سوم وچهارم وپنجم ازمقاله دوم (ص ۳۰۷-۲۹۹) وتمام فصول‌هشتگانه مقاله سوم که اختصاص به تحقیق‌درباره بینائی ونور ورنگ دارد (ص ۳۳۲-۳۰۷).

۲ــ « رساله در روانشناسی » تألیف بوعلی‌سینا با تصحیح و تحشیه ومقدمه بقلم محمود شهابی استاد دانشگاه تهران ،چاپ طهران ص ۸-۷

وخشونت وملاست وثقل و خفت . اما سختی وسستی و چسبندگی ونرمی وجزآن به‌تبع آن محسوسات حس میشوند»[1]

اندکی پائینتر اضافه میکند : «درد وراحتی ازدرد نیزازمحسوسات لمسی هستند و ازاین جهت لامسه با سایرحواس فرق پیدا میکند»[2]

با اینوصف معلوم میشود که ابن‌سینا برای لامسه بیش از ارسطو قوائی‌قائل بوده است . البته پاره‌ای ازاین احساسات مانند نرمی و درشتی وسختی و سستی (خشونت و ملاست) و خشکی و تری را باید احساسات مرکبه دانست ،چه ازترکیب‌حس لمس با حرکات‌وگاهی‌با احساس‌سرما وگرما حاصل میشوند و اینها همانهائی هستند که **ابن‌سینا** در برابر «محسوسات بالذات» «محسوسات بالعرض» خوانده است .

مهمترازاینهمه این است که ابن‌سینا برای این قوای مختلف‌لمس وجودآلات مختلف ومخصوصیرا ممکن دانسته میگوید:

«نزدیکتر بیقین آن است که‌قوای لمس‌قوای‌متعدد هستند که‌هریك ازآنها یك تضاد را درك میکند که در نتیجه تضادی که بین سرد و گرم ادراك کرده غیر ازقوه‌یی باشد که تضاد میان سنگین وسبك را مدرك است زیرا ادراك این امور افعال اولیه حس هستند و واجب است که برای هر کدام ازآنها قوای خاص باشد،ولی‌چون این قوا درجمیع آلات بتساوی

۱ــ و اما الامور التی تلمس فان المشهور من امرها لها الحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة والخشونة والملاسة والثقل والخفة واما الصلابة واللین و اللزوجة والهشاشة و غیرذلك فانها یحس تبعا لهذه للمذکورات .» شفا جلد اول ص۲۹۹

۲ ــ « والالم والراحة من الالم ایضاً من المحسوسات اللمسیه ویفارق اللمس فی‌هذالمعنی‌سایر الحواس» شفا ، ص۳۰۰

تقسیم شده این است که همه قوای حس لامسه یك حس تصور میشود چنانکه اگر لامسه و ذائقه در همه بدن منتشر بودند چنانکه در جرم زبان منتشر شده آنوقت مبداءِ این دو را انسان یك قوه تصور میکرد ولی چون درغیر از زبان درهمهٔ پوست بدن این دوحس ازهم جدا شده‌اند اختلاف و دو بودن آنها محسوس است و واجب نیست که برای هر یك ازقوای لمس آلتی باشد که اختصاص بآن داشته باشد بلکه رواست که یك آلت برای همه مشترك باشد و نیز جائز است که بطورغیرمحسوس درهمهٔ آلات منقسم باشند»[1]

امروز تحقیقات علمی آزمایشگاهی معلوم داشته است که چند نوع ازاین احساسات لمسی دارای آلات مخصوص ومستقل درپوست بدن هستند. چنانکه ذرات **میسنر**[2] که درهمه‌جای پوست خاصه درنوك انگشتان فراوان هستند واسطهٔ احساس تماس میباشند، و ذرات **پاسینی**[3] احساس فشار را سبب میشوند، ونیز در مجاورت ذرات لمسی مذکور ذرات دیگری یافت میشود بنام **روفینی**[4] و **کرس**[5] که بترتیب واسطهٔ احساس حرارت وبرودت میباشند. حتی **حس** درد جسمانی را هم پاره‌ای حکما دارای آلت خاصی میدانند که عبارت خواهد بود ازنوك آزاد اعصابی که درقسمت بیرونی پوست بدن پراکنده هستند.

اصالت و استقلال این حس‌ها را آزمایشهای دقیق مدلل میدارد.

۱ــ ترجمهٔ شفاء ص. ٦٦ــ «ویجوزان یکون هناك انقسام فی الالات غیرمحسوس. » شفا، ص ۳۰۱

۲ــ Meissner

۳ــ Pacini

٤ــ Ruffiui

٥ــ Krause

چنانکه اگر به قورباغه استریکنین تزریق کنند حس حرارت و برودت را از دست میدهد ولی ذرات میسنر و پاسینی او که آلت احساس تماس و فشارهستند همچنان در کار باقی خواهند بود و ازینروآهن گداخته‌ای را که باو نزدیك کنند حس نخواهد کرد در صورتیکه از کوچکترین تماس که میان انگشتان او واردآید بحرکت خواهدآمد . ونیز هرروز بتجربه می‌پیوندد که دراثر بیهوشی (بوسیله کلوروفرم یا وسیلهٔ دیگر) و یا دراثر پاره‌ای امراض نخاع (مغزتیرهٔ پشت) حس درد جسمانی بکلی ازبین‌میرود ولی حس لمس واحساس گرما وسرما باقی میماند . دراینحال مریض‌تماس اسباب جراحی را بابدن خود حس میکند و همچنین سردی و گرمی‌آنها را ملتفت میشود ولی حس تالم را از دست داده است . عکس این امر هم پیش میآید،چنانکه درپاره‌ای امراض اگر بیمار را سوزنی بزنند یابپوست بدنش چیزی گرم نزدیك کنند احساس درد و سوزش میکند ولی احساس تماس وحرارت‌نمیکند .

فصل هفتم

قوهٔ مدرکه

۲ ـ قوای باطنه

قوای باطنه‌را هم ابن‌سینا چنانکه اشاره شد پنج قوه دانسته و آنها را در آثار مختلف خود قریب بیك مضمون تعریف و بیان کرده است[۱]. در **شفا** پس ازاینکه از تعریف اجمالی آنها فراغت می‌یابد کارهای گوناگون آنها را درچند فصل شرح میدهد. ما دراینجا به‌بیان اجمالی این قوا قناعت میکنیم و سپس بدلائلی که خواهدآمد با اندکی تفصیل به بیان «**حس مشترك**» و «**قوهٔ واهمه**» میپردازیم.

حس مشترك.ـ نخستین این‌قوا حس مشترك یا قوهٔ بنطاسیا[۲] است وآن قوه‌ای است که درتجویف‌اول مغزجا داشته‌وبذاته همهٔ صورتهائیرا که درحواس پنجگانه نقش می‌بندند و بآن میرسند پذیرا میشود[۳]. این‌حس چنانکه در فصل بعد روشن خواهد شد درواقع عبارت از همان استعدادی است که امروز «**ادراك حسی**» خوانده میشود.

---

۱ ـ در شفا بتفصیل و در نجات و اشارات و دانشنامهٔ‌علائی و رساله نفس وجزآن باختصار و اجمال.

۲ـ مراد همان‌کلمه یونانی فانتازیا Fantasia است.

۳ـ وهی‌قوة مرتبة فی‌التجویف الاول من‌الدماغ یقبل بذاتها جمیع الصور المنطبعة‌فی‌الحواس‌الخمس‌المتادیة‌الیه» شفا، جلداول، ص۲۹۱-۲۹۰

خیال یاقوهٔ تصور ـ دومین قوه از قوای باطنه را «خیال» یا «مصوره» خوانده و در تعریف آن گفته‌اند:

« 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 قوهٔ قبول نقش و ترسیم »
« است و قبول شکل میکند اما نمیتواند صور ترسیمی در خود را حفظ »
« کند ... »[1]

بنابراین، **خیال** «خزانهٔ صور» است و نسبتش به **حس مشترك** مانند نسبت حافظه است به **وهم**، زیرا چنانکه خواهیم دید حافظه خزانهٔ معانی جزئیه است که توسط «**وهم**» درك میگردد. خیال گاهیهم باعتبار 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 ظاهره مأخوذ است اشیاء دیگری را که از راه ترکیب و تحلیل نیروی مفکره بدست آمده نیز نگاهداری میکند[2].

روان‌شناسی جدید «خیال» و «متخیله» را زیر عنوان کلی **متخیله** قرار میدهد ولی تخیل را دو نوع میداند یکی تخیل حضوری و دیگر تخیل

۱ـ ترجمه شفا، ص۳۹ ـ «ثم الخیال و المصورة هی قوة مرتبة ایضافی اخر التجویف المقدم الاول من الدماغ یحفظ ماقبله الحس المشترك من الحواس الجزئیة الخمس و یبقی فیه بعد غیبة تلك المحسوسات... الخ» شفا، جلد اول ص۲۹۱

۲ـ «... فاذا رکبت صورة منها او فصلتها امکن ان سیحفظها فیها...» شفا، جلد اول، ص۳۳٤

اختراعی . مراد از **تخیل حضوری** همان «خیال» یا «قوهٔ مصورهٔ» پیشینیان است که مشاهدات حسی را درغیاب موضوع خارجی آنها تقریباً بدون تصرف بذهن میآورد[1] . برخلاف **تخیل اختراعی** که بتفصیل وترکیب آنها میپردازد.

قوهٔ وهم . ـ قوهٔ وهم که آنرا متوهمه وقوهٔ واهمه وقوهٔ وهمیه نیز خوانده‌اند «قوه‌ای است که در نهایت تجویف اوسط دماغ میباشد و معانی غیر محسوسه را که در محسوسات جزئیه موجود است درك میکند، مانند قوه‌ای که در گوسفند موجود است که حکم میکند باید ازاین گرك فرار کند و باید به‌نوزاد خود مهربانی کند و نزدیکتر بیقین آن است که این قوه هم میتواند درصور متخیله ترکیب و تفصیل کند . . .[2] ».

نظر به اهمیت فوق العادهٔ این قوه ما لازم دیدیم دربارهٔ آن جداگانه بحث کنیم.[3] ازاینرو در اینجا بهمین مختصر قناعت میشود .

متخیله و مفکره ـ این دوقوه را بررویهم « متصرفه » خوانده‌اند وکار آن دراشارات باین عبارت بیان شده است :

«... کاراین قوت است که صورتهائیکه از **حس** گرفته ومعنی‌هائیکه به **وهم** دریافته شده بهمدیگر آمیخته و پراکنده‌سازد (تفصیل وترکیب کند) . این قوت‌را اگر عقل بکار برد «**مفکره**» و اگر وهم استعمال کند

۱ـ اینکه گفته شد تقریباً برای آنست که هیچگاه خیال صورت چیزها را عیناً بیاد نمیآورد زیرا قطع نظر ازعدم صراحتیکه تصور نسبت باحساس دارد در صور بیاد آمده غالباً خواه‌ناخواه مختصر تصرف و حذف و اضافه صورت‌میگیرد .

۲ـ ترجمه شفا، ص۳۹ «ثم القوة الوهمیه وهی قوة مرتبة فی نهایة التجویف الاوسط من الدماغ یدرك المعانی الغیر المحسوسة الموجودة فی المحسوسات الجزئیة ... الخ» شفا، جلد اول ص۲۹۱

۳ـ رجوع شود بفصل نهم ودهم .

« **متخیله** » نامند . . . و گوئیا این قوت قوتی باشد خدمتگذار «**وهم**» و بمیانجیگری او فرمانبردار **عقل** بود[1] .» جای این قوترا تجویف اوسط دماغ دانسته‌اند .

قوهٔ 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 اذهان سادهٔ موهوم‌پرست تصور میکنند گرفته تا مضامین بکر نویسندگان و شعرا و نظریات تازهٔ حکما و فلاسفه و اختراعات گوناگونیکه وضع بشررا دگرگون ساخته همه را بآن نسبت میدهیم . بنابراین «تخیل اختراعی» در تفصیل و ترکیبی که صورت میدهد همهٔ کیفیات نفسانی اعم از صور و معانی جزئیه و معانی کلیه و معقولات را بکار میبرد . **ابن‌سینا** بوسعت دائرهٔ عمل این قوه توجه داشته است که میگوید: از شأن آن «این است که بر دو خزانهٔ مصوره و ذاکره متوجه است و صور موجوداتی را که در آنهاست سر کشی میکند و از صورت محسوس باصورت مذکور ابتدا میکند و از آن بضد یا بدآن انتقال می‌یابد یا بچیز دیگری که با آن تعلق دارد و این کار طبیعی قوهٔ متخیله است[2] .»

تخیل اختراعی را **ریبو**[3] روان‌شناس فرانسوی اواخر قرن نوزدهم

۱ــ ترجمهٔ اشارات، ص ۶۲ «قوة ... ان ترکب و تفصل مایلیها من الصور المأخوذة عن الحس والمعانی المدرکة بالوهم ... الخ » اشارات ، ص ۱۲۵

۲ــ ترجمهٔ شفاء ص ۹۵ ــ «ومن شان هذه القوة المتخیلة ان یکون دائمة الاکباب علی خزانة الصورة والذاکرة و دائمة العرض للصورة مبتدئة من صورة محسوسة او مذکورة منتقلة منها الی ضد او ندا و شئی هو منه بسبب و هذه طبیعتها.» شفا ، جلد اول، ص ۳۳۶

۳ــ Ribot

دونوع دانسته است : **انفعالی** و **ادراکی** . «تخیل اختراعی انفعالی» همان است که‌واهمه بکارمی‌بندد و«تخیل اختراعی ادراکی» که ترکیبات‌بدیع خود را براهنمائی‌عقل صورت می‌بخشد و اختراعات و اکتشافات علمی و مضامین بکر ادبی وآثار تازهٔ صنعتی ازآن نتیجه میشود همان است که حکمای پیشین «قوهٔ مفکره» نام داده‌اند. ولی باید دانست که این حکما دربارهٔ قوهٔ مفکره باجمال بر گزار کرده‌اند و علت آنهم واضح است زیرا با تفصیلی که در باب «**عقل**» و مراتب آن و «**عقل‌فعال**» که افاضه کنندهٔ معقولات است داده‌اند دیگر مجالی برای بحث جداگانه زیر عنوان قوهٔ مفکره باقی نمی‌مانده است .

حافظه .ـ در تعریف قوهٔ حافظه **ابن‌سینا** میگوید « دیگر قوهٔ حافظه است که ذاکره نیز نامیده میشود، وآن قوه‌یی است که در تجویف آخر دماغ جای داردوآنچه راکه قوهٔ وهمیه از معانی غیر محسوسه در محسوسات جزئی درك کرد در این قوه حفظ مینماید و نسبت قوهٔ حافظه بقوهٔ وهمیه مانند نسبت قوهٔ خیال است به حس مشترك و نسبت حافظه بمعانی مثل نسبت خیال است به صور محسوسه»[1]

در جای دیگر میگوید : « این قوه **متذکره** نیز گفته میشود و از جهت توانائی آن برحفظ مدرکات خویش حافظه نامیده میشود و ازلحاظ اینکه استعدادی است که سریعاً صور زائل شده را برمیگرداند متذکره خوانده میشود»[2] . دراشارات‌لفظ حافظه بکاربرده نشده بلکه این‌قوه بنام

۱ـ ترجمهٔ شفا ، ص۴۰ « ثم‌القوة الحافظة الذاکرة وهی قوة مرتبة فی‌التجویف المؤخر من‌الدماغ یحفظه مایدرك‌القوة‌الوهمیة من‌المعانی‌الغیر المحسوسة‌فی‌المحسوسات الجزئیة ...الخ» شفا، جلد اول ص۲۹۱

۲ـ ترجمهٔ شفا ، ص. ۸۸ « وهذا القوة یسمی‌ایضاً متذکره ... الخ» شفا ، جلد اول ص۳۰۴

«**ذاکره**» آورده شده است[1] .

این تعریف از نظر **روان شناسی** جدید که در بارهٔ 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 ذکر همهٔ صور ومعانی اعم ازمحسوس و غیرمحسوس وجزئی وکلی مستعد میداند یعنی آنرا قادر بحفظ و ذکر معقولات نیز می‌پندارد، درصورتیکه **ابن سینا** بدلائلی این استعداد را برای نفس ناطقه قائل نیست که بتواند مخزن معقولات نیز واقع شود بلکه آنها را به‌بیانی که خواهد آمد در «**عقل فعال**» جای میدهد و نفس را فقط دارای این استعداد میداند که قابلیت قبول افاضات «عقل فعال» را حاصل کند ولی افاضات نمیتوانند در نفس باقی بمانند و حفظ شوند بلکه هردفعه باید در نتیجهٔ اتصال نفس با «عقل فعال» از نو بآن افاضه شوند .

۱ــ باین عبارت « ... و الباقیة من القوی هی الذاکرة و سلطانها فی حیز الروح الذی فی التجویف الاخیر و هو آلته» اشارات ، ص۱۲۵

فصل هشتم

حس مشترك

یا

ادراك حسی

چنانکه اشاره شد ابن سینا نخستین حس باطن را چه از جهت نوع کاری که برای آن قائل است وچه از نظر جائیکه در دماغ برای آن معین میکند **حس مشترك** یا بنطاسیا میخواند و در تعریف آن میگوید: «قوه یی است که در تجویف اول مغز جادارد وذاتاً همهٔ صورتهایی را که در حواس پنجگانه نقش می بندند و بآن میرسند پذیرا میشود،[1] مانند حوضی که پنج نهر مختلف بآن آب برسانند یا پادشاهی که پنج وزیر اطلاعات مربوط بوظایف خود را باو بدهند تا او بتواند آنها را بهم مرتبط سازد وبا احاطهٔ برهمهٔ آن اطلاعات واستفاده از آنها مطالبی درك کند که هیچیك ازوزیران بتنهایی نمیتواند دریابد. بعبارت دیگر حس مشترك صور گوناگونی را که توسط حواس ظاهره از محسوسات بذهن میرسند می پذیرد وآنها را درك میکند واحیاناً ازیکی بدیگری منتقل میشود. پس بیاری این قوه است که ما از بو و صوت چیزی متوجه طعم آن میشویم و حیوان ازصورت چوب درد را

۱ــ «وهی قوة مرتبة فی التجویف الاول من الدماغ یقبل بذاتها جمیع الصور المنطبعة فی الحواس الخمس المتأدیة الیه» ــ شفا چاپ تهران، جلداول ص ۲۹۱ــ۲۹۰

بیاد میآورد و نیز براثر وجود **حس مشترك** و عمل آن است که گاهی ما اشباح و اصواتی می‌بینیم ومیشنویم که حقیقت و واقعیت ندارد[1] .

باز همین قوه است که سبب میشود ما قطرهٔ نازله را خط مستقیم و نقطه‌ای که‌تند میچرخد خط مستدیر ببینیم،[2] مانند قطرات باران ودائرهٔ آتش گردان .

مطالعهٔ دقیق این توضیحات و نظائر آنها ما را باین نتیجه میرساند که‌کار اصلی حس مشترك درواقع همان است که ما امروز دربرابراحساس خالصی که حواس ظاهره بما میدهند « **ادراك حسی** » میخوانیم . توضیح مطلب اینست که احساس محض یا خالص، یعنی انعکاس ذهنی تأثرات بدنی، بخودی‌خود ارزش معرفتی ندارد و دلالت بروجود خارجی چیزی نمیکند، بلکه این ارزش وقتی اورا حاصل میشود که ازبعضی ازصوروومعانی‌ذخیره شده درنفس احاطه گردد وبیاری آنها تعبیر و تفسیر شود و باین طریق‌خود را بمقام ادراك حسی برساند. طفل خردسال را ازملاحظهٔ قرص‌ماه درآسمان فقط احساس بصری خالص (صفحهٔ 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

۱ــ ولو لم‌یکن فی‌الحیوان مایجتمع فیه صورالمحسوسات لتعذر علیه الحیاة ولم‌یکن الشم دالالها علی‌الطعمم ولم‌یکن‌الصوت دالاایاهاعلی‌الطعم ولم‌یکن صورةالخشبة تذکرها صورة الالم حتی‌یهرب منه فیجب لامحالة ان یکون لهذه‌الصورمجمع واحدمن‌باطن ... ولان تمثل‌الاشباح الکاذبة وسماع الاصوات الکاذبة...» شفا جلد اول صفحهٔ ۳۳۳

۲ــ «الیس‌قدتبصرالقطرالنازل خطاً مستقیماً والنقطة الدائرة بسرعة مستقیماً کله علی‌سبیل‌المشاهدة لاعلی‌سبیل‌تخیل اوتذکر...» ــ اشارات، چاپ لیدن ۱۸۹۲ ، ص ۱۲۴ــ۱۲۳

بیسابقه درشنیدن آواز بلبل احساس سمعی خالصی میکند بی آنکه این امر کوچکترین تصوری از صفات و خصوصیات دیگر موجودی را از شکل و رنگ و غیره باو بدهد، درصورتیکه همین احساس سمعی آن مرغك معروف را باآن صفات درنظر دیگران میآورد: درك معنی ماه ازآن احساس بصری محض و دریافت معنی «بلبل» از این احساس سمعی محض و اعتقاد بوجود خارجی این دو موجود «**ادراك حسی**» نام دارد واین همان چیزاست که **ابن‌سینا** و دیگر پیشینیان حس مشترك خوانده و یا محصول آن حس دانسته‌اند.[1]

بدیهی است برای اینکه ذهن بمقام ادراك حسی برسد دخالت و یاری حافظه و تداعی معانی ضرور خواهد بود. دخالت حافظه آشکاراست و حاجت بتوضیح ندارد و اما برای روشن‌شدن دخالت و یاری تداعی معانی کافی است که تعریف این استعداد ذهن را بیاد بیاوریم. **تداعی معانی** یا «قانون کل مجاورت» آنست که هرگاه 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 ازبعضی محسوسات ظاهر بربعضی دیگر حکم میکنیم، مثلا از بو یا شکل چیزی ملتفت طعم آن میشویم. پس تصور شیرینی قند بصرف رؤیت آن باین دلیل است که شکل و مزهٔ قند زمانی توأماً توسط دو حس مربوط (باصره و ذائقه) ادراك شده و در ذهن مجاورت و پیوستگی حاصل

۱ــ برای توضیح بیشتر راجع به حس و ادراك حسی رجوع شود به کتاب «روان‌شناسی» بقلم نگارنده چاپ سوم ص ۱۱۳ــ۶۷

کرده‌اند وبعدها یکی ازاین دواحساس دیگری‌را طبق قانون کل‌مجاورت (تداعی‌معانی) بیاد میآورد.[1]

اما ادراك خط مستقیم ازقطرات نازله وخط مستدیر ازنقاط آتشین که به «حس‌مشترك» نسبت داده شده، بیان علمیش تقریباً همان است که هزارسال‌پیش ابن‌سینا کرده است. این حکیم‌میگوید «... وآنچه دربرابر بیننده است و خط راست یا مستدیر مینماید در واقع چون نقطه است نه چون خط، پس دریکی ازفوای تواثری، ازآنچه قبلا درآن نقش بسته‌بود باقی مانده و اثر دید فعلی (حاضر) تو بآن متصل گردیده است. بنابراین درتو پیش از حس باصره قوه‌ایست که باصره چیزیرا شبیه اثرمشهود بآن میرساند ومحسوسات درآن گرد میآیند و توسط آن درك میشوند ...»[2]

ما امروزاین درنگ را بتأثر عضوی یعنی بمقدمهٔ دوم احساس‌نسبت میدهیم[3] ومیگوئیم دوام عامل مؤثر خارجی (تنبیه خارجی) که مقدمهٔ اول احساس است در عضو مربوط بدن (دراینمورد سلولهای بصری شبکیهٔ

۱ــ روانشناسی بقلم نگارنده ص. ۱۶۹-۱۵۶

۲ــ والمقابل‌النازل‌والمستدیر کالنقطة‌لا کالخط فقط بقی اذن فی‌بعض قواك هیئة ما ارتسم فیه اولا و اتصل‌بها هیئة‌الابصار الحاضر فعندك قوة قبل‌البصر الیها یؤدی‌البصر کالمشاهدة‌وعندها تجتمع‌المحسوسات فتدرکها.» اشارات، چاپ‌لیدن ۱۸۹۲ ص۱۲٤

۳ــ احساس دو مقدمه دارد: یکی تنبیه خارجی ودیگر تأثر عضوی، چنانکه مثلا درمورد صوت مقدمهٔ خارجی عبارت ازتموجات هواست ومقدمهٔ دوم عبارت از تأثری است که سلولهای سمعی واقع در قسمت حلزونی‌شکل گوش داخلی حاصل کرده و توسط عصب سمعی به منطقهٔ مخصوص مغز نقل میشود. خود احساس، یعنی‌صوت، البته نتیجهٔ این دومقدمه یا بعبارت‌دیگر انعکاس ذهنی تأثرعضوی میباشد. برای توضیح بیشتررجوع شود به کتاب «روانشناسی»، بقلم نگارنده ص. ۶۹-۶۷

چشم) بیش از دوام خود عامل است .

یعنی پس از آنکه فلان قطرهٔ معین باران یا فلان شعلهٔ معین آتش از جلو نظر گذشت (مقدمهٔ اول احساس) و عضو مربوط را متأثر ساخت (مقدمهٔ دوم)، این تأثر بهمان سرعتی که خود عامل مؤثر میگذرد از عضو زائل نمیشود بلکه با تأثری که از عامل مؤثر بعدی (قطره یا شعلهٔ دوم) دست میدهد می‌پیوندد و برهمین قیاس برای عوامل مؤثر دیگری که‌دنبال هم و جدا از یکدیگر بسرعت میگذرند و از بین میروند ، در صورتی که تأثرات‌حاصله از آنها درعضو بهم پیوسته ومخلوط شده است واز ینرو عصب عضوی مربوط (دراینمورد عصب بصری) بجای آنکه تأثرات منقطعی‌را بمغز برساند تأثر ممتد و مستمریرا بآنجا عرضه داشته ودرنتیجهٔ انعکاس‌ذهنی یعنی احساس ما احساس‌یك خط مستقیم یا یك خط مستدیرخواهد بود . همین گونه خواهد بود اگر چکشی بسرعت کافی پی‌درپی برزنگی اصابت کند که دراینصورت بجای اصوات مقطع آوازی ممتد شنیده خواهد شد. پس معلوم شد چرا شعله‌های آتش گردان و یانقطه‌های سیاه «صفحهٔ‌ماسن» 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 آوازهای غیر موجود و نظائر آنرا که نیز به «حس‌مشترك» نسبت داده‌اند، مایکی از وجوه مختلف **متخیله** میدانیم زیرا موضوع خارجی اینگونه ادراك ظاهروحاضر نیست که‌بتوان صورت حاصله درذهن را عمل «حس‌مشترك» پنداشت. اینکه ابن‌سینا این تصورات را که ما به لفظ «**توهم**»[1] تعبیر کرده‌ایم بحس مشترك نسبت‌داده

۱- Hallucination

است نظرش البته بمشابهت کامل صورحاصله باصوریست که ادراك حسی بما میدهد یعنی نظر بنتیجه داشته نه بمقدمه وازاینرو ایرادی برحکیم نیست.

حاصل کلام اینکه عمل «حس مشترك» باآنچه ما امروز درروانشناسی علمی **ادراك حسی** خوانده‌ایم فرقی ندارد. البته ادراك حسی چنانکه اشاره شد بیاری پاره‌ای ازاستعدادهای دیگر نفس صورت می‌پذیرد واز آنجا که روان‌شناسی علمی برای نفس قائل بوجود قوایی که غیرازخودآن باشند نیست، بحث دراینکه آیا ادراك حسی بقوهٔ مخصوصی بنام حس مشترك یابنام دیگر منسوب است، مورد ندارد و در هر حال فرض آلت یاجای معینی در مغز برای این عمل وسیع نفس باتحقیقات علمی امروز مطابقت نمیکند. زیرا چنانکه میدانیم مناطق پذیرندهٔ تأثراتیکه براعضاء حواس ظاهره وارد میگردند وتوسط اعصاب مربوط بمغز منتقل میشوند درجاهای مختلف آن قرار دارند[1]. ازاینرو **ادراك حسی** یا **حس مشترك** که جامع همهٔ آن حواس است وکارخود را احیاناً بیاری پاره‌ای ازاستعدادات دیگر نفس چون حافظه و تداعی معانی و متخیله ... انجام میدهد آلت یا جایش درواقع همهٔ دماغ خواهد بود نه چنانکه پیشینیان پنداشته‌اند قسمت محدود مقدم آن.

۱ــ منطقهٔ پذیرندهٔ تأثرات بصری در قسمت قدامی ومنطقهٔ سمعی در قسمت شقیقه‌یی ومنطقهٔ لمسی درعقب شیار «رلاندو» میباشند ومناطق ذوقی وشمی درسطح درونی نیمکره‌های مغز فرض شده‌اند.

فصل نهم

قوهٔ وهم

یا

نفس حیوانی

۱

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 ازاین کلمه تعریف صریحی شده وازهر محصلی که فلسفهٔ قدیم میخواند سؤال کنند «**قوهٔ وهم**» چیست بیدرنك جوابی قریب باین مضمون خواهد گفت:

«وهم یکی ازقوای باطنهٔ نفس است که معانی جزئیه رادرك میکند مانند تنفر گوسفند از گرك 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 بکاررفته، گاهی ازآن تصور و تخیل و زمانی عقیده و رأی غیرمسلم و احیاناً عجیب و نادرست و گاهی ترسی که ناشی ازگمان ناصحیح باشد مراد شده است[1].

۱ــ چند مثال:

«ای برتر ازخیال وقیاس وگمان و وهم ــ وزهرچه گفته اندوشنیدیم وخوانده ایم»
(دیباچهٔ گلستان سعدی)

«گفتم تصور مرگ ازسر بدر کن و وهم مرگ رابرطبیعت مستولی

بقیه حاشیه درصفحه بعد

ابن سینا در کتاب «**الاشارات والتنبیهات**» 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 دراشارتی که فوراً دنبال آن میآید به رد و ابطال آن نظریا توضیح وبیان نظر خود میپردازد.

چیزی که بیشتر براشکال موضوع میافزاید این است که «**وهم**» چنانکه عنقریب بیان خواهد شد گاهی نیز معنی **غریزه** وحتی معنی «**نفس**» را که جامع همهٔ قوای مدرکه و محرکه است میدهد.

تا آنجا که ما اطلاع داریم در هیچیك از زبانهای مهم لفظ واحدی که تمام معنی «**وهم**» را برساند وجود ندارد ولفظ **Estimative** برای رساندن همان تعریف کلاسی «**قوهٔ وهم**» که در فوق بآن اشاره گردید آورده شده است. «**گواشن**»[1] در ترجمه کتاب **اشارات وتنبیهات** بزبان فرانسوی، کلمهٔ «**وهم**» را در جاهائیکه عنوان قرار گرفته به لفظ

بقیه حاشیه ازصفحه قبل

مگردان ...» (باب ششم گلستان).

«باردیگر ازملك پران شوم آنچه اندروهم ناید آن شوم» (مثنوی مولوی)

«چنانکه اگرحیوان را بوهم بر گیریم مردم بر گرفته شود...ولکن اگرمردم را بوهم بر گیریم حیوان بر گرفته نشود (کتاب جامع الحکمتین، تصنیف ناصر خسرو بتصحیح و مقدمهٔ فارسی و فرانسوی هانری کربن ودکتر محمدمعین استاد دانشگاه تهران، ص۶۸

«بسم الله الرحمن الرحیم. امیروحسام ونظام وهرچه بدین ماند همه خطابست والقاب وازجملهٔ وهم وتکلف است ...» مطلع نامهٔ امام محمد غزالی خطاب بخواجه فخرالملك بن نظام الملك وزیر سنجر «مجموعهٔ مکاتیب فارسی غزالی» بقلم عباس اقبال، استاد دانشگاه تهران، درمجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات، شمارهٔ ۲ سال اول دیماه ۱۳۳۲ ص۹

وبسیاری دیگر.

۱- A. M. Goichon

Opinion Particulière یعنی « **نظر خصوصی** » تعبیر نموده وقبل از او هم « **کارادوو** »[1] لفظ Opinion را درهمین مورد بکار برده است.

درزبان فارسی گاهی لفظ « **گمان** » بمعنی « **وهم** » استعمال شده[2] ولی روشن است که این کلمه فقط جزو کوچکی از معنی وهم را که وسعت عجیب آن دراین فصل بیان خواهد شد میرساند.

پیش از **ابن سینا** ارسطودرفلسفهٔ خودمختصر اشاره‌ای به « **قوهٔ وهم** » کرده و « **اسحق اسرائیلی**[3] » و **فارابی** نیز این لفظ رابکاربرده ولی هیچیك درباره آن توضیح کافی نداده بودند. ازاینرو بنظرمیآید که **ابن سینا** نخستین حکیمی است که ازمرتبه ومقام وتأثیر این قوه نسبةً بتفصیل بحث کرده است.

نخست باید دانست که **ابن سینا** « **وهم** » را که « **واهمه** » و « **متوهمه** » نیز خوانده شده است درآثار مختلف خود باین بیان تعریف کرده است: «بعد ازاین قوهٔ متوهمه است که مرتب است درآخر تجویف اوسط دماغ ومعانی نامحسوس دریابد ولیکن نامحسوسات جزئی چون معنی عداوت از عدو ومعنی صداقت ازصدیق ومعنی تنفر که گوسفنداندریابد از گرگ...»[4]

۱- Carra de Vaux

۲- چنانکه افضل الدین کاشانی در مدارج الکمال (ص. ۱۶-۱۵) گوید: «واما قوت آگهی ویابندگی آنکه مبدأ ومورد احساس وخیال وگمان اوست ومحل ومقام اودماغ بود ... ودرگمان نیز نه حقیقت نماید بلکه حالی نامحسوس نموده شود ازحال محسوس چنانکه از شکل دشمن که محسوس شود خوف بنماید که درحس نیاید...» « مصنفات افضل الدین محمد مرقی کاشانی » بتصحیح و اهتمام مجتبی مینوی و یحیی مهدوی ، استادان دانشگاه تهران ، تهران ۱۳۳۱

۳- بین سالهای ۹۵۰ و ۸۵۰ میزیسته است.

۴- « رساله در روانشناسی » باتصحیح وتحشیه ومقدمه ، بقلم آقای محمود شهابی استاد دانشگاه ص ۱۲-۱۰

حکیم در شفا میگوید: «دیگر قوهٔ وهمیه است و آن قوه‌ای است که در نهایت تجویف اوسط دماغ میباشدومعانی غیرمحسوسه را که درمحسوسات جزئیه موجود است درك میکند مانند قوه‌یی که در گوسفند موجود است که حکم میکند باید از گرگ فرار کرد و باید به‌بره خود مهربانی کند و نزدیکتر بیقین آن است که این قوه هم میتواند در صور متخیله ترکیب وتفصیل کند»[1] درنجات تعریف‌وهم را تقریباً بهمین عبارت آورده است.[2] در **شفا** قدری دورتر اضافه میکند: «اما آن دسته ازمعانی که محسوس نیستند مانند عداوت ومنافرتی که گوسفند از گرگ درك میکند و بالجمله جمیع معانی که طبایع از آن متنفراست یا مانند موافقتی که گوسفند در صاحب خود درك مینماید وآن معانی که او را باهمجنس خود انس میدهد ونفس حیوان است که این امور را درك میکند و حس او را بچیزی ازاین امور دلالت نمینماید پس نتیجه میشود که قوه‌ای که حیوان با آن درك میکند قوهٔ دیگری است که‌ما آنرا «**وهم**» نام میگذاریم.[3] دراشارات بیان‌حکیم

۱ــ ترجمهٔ شفا، ص۳۹ «... وهی‌قوة مرتبة فی نهایة‌التجویف‌الاوسط من‌الدماغ یدرك المعانی الغیرالمحسوسة الموجودة فی‌المحسوسات الجزئیة کالقوة‌الموجودة فی‌الشاة الحاکمة بان هذا الذئب مهروب عنه‌وان‌هذا‌الولد هوالمعطوف‌علیه‌ویشبه‌ان‌یکون‌هی ایضاً‌المتصرفة‌فی‌المتخیلات‌ترکیباً‌وتفصیلا» شفا، جلد اول ص۲۹۱

۲ــ «ثم‌القوة‌الوهمیه‌وهی قوة مرتبة فی‌نهایة التجویف الاوسط من الدماغ‌تدرك‌المعانی الغیرالمحسوسة‌الموجودة فی‌المحسوسات الجزئیة‌کالقوة الحاکمه بان‌الذیب مهروب منه وانا‌الولد معطوف‌الیه.» النجاة، چاپ مصر ۱۳۳۱ ص ۲٦٦

۳ــ ترجمهٔ شفاص.۸۷ «... وهذه‌امور یدرکها‌النفس‌الحیوانیه والحس لایدلها علی‌شئی منهافاذن‌القوة التی‌یدرك قوة‌اخری ولتسم‌الوهم.» شفا جلد اول ص۳۳۳

دربارهٔ قوه «**وهم**» این است :

«... ونیزهمانا جانداران چه‌ناطق باشندوچه‌نباشند درهمان‌چیزهای جزئی که بحس ظاهر دریافته شده معنی‌های جزئی بیابند که این معنی‌ها را نه باحواس ظاهر توان‌یافت ونه همچون دائرهٔ آتش گردان ازراه حواس با حس مشترك ادراك شوند. مثلا گوسفند در گرگ وبره درمیش معنی در مییابد که نامحسوس و جزئی بود و دریابندهٔ این معنی‌ها دربارهٔ دریافته شده‌های‌خود چنان حکم میکند که حس دربارهٔ مشاهدات خود . پس‌بنزد تو قوتی باشد که این‌کارکاراو بود ... (وآنرا) «**وهم**» نامند.»[1]

از این تعریفهای کلی که بگذریم متوجه میشویم باینکه حکیم لفظ «**وهم**» را درنوشته‌های خود مکرر بکاربرده ودرآنها خاصه در**شفا** که قدیمترین وجامعترین کتاب اواست ازاین قوه درجاهای مختلف یاد کرده و خواننده را بوسعت معنی و اهمیت شگرف آن توجه داده است تا آنجا که باین نتیجه میرسیم که هرچند حکیم «**وهم**» را در ردیف سایرقوای مدرکه حیوانی آورده ویکی ازآنها محسوب داشته است ولی درعین حال میدانسته که برهمهٔ آنها تسلط دارد وقوای دیگر در واقع خدمتگزاران و فرمانبرداران آن هستند تاحدیکه برای آن درحیوان همان مقام راقائل میشود که برای عقل در انسان قائل است .

ولی در اینجا حکیم خود متوجه اشکالی شده میپرسد : قوهٔ وهم درصورتیکه عقل‌قرین آن‌نباشد (چنانکه درانسان گاهی ودرحیوان‌همیشه

---

۱ ــ ترجمهٔ اشارات ص . ٦٢« ... وایضافان الحیوانات ناطقها وغیر ناطقها تدرك فی‌المحسوسات‌الجزئیة معانی الجزئیة غیر محسوسة و لامتأدیة من طریق الحواس ... الخ » اشارات، ص١٢٤

چنین است) چگونه معنی صور را که حس ناشدنی‌اند درك میکند؟[1] و در جواب میگوید: « **وهم** این کار را از راههائی انجام میدهد » ویکی از آن راه‌ها را چنین بیان میکنید :

«راه دیگر از اموری است که مانند تجربه باشد یعنی»
«حیوان را چون لذتی یا المی و سود یا زیانی حسی رسید که»
«مقارن باصورت حس بود در مصورهٔ از صورت شئی آنچه را مقارن»
«آن درك کرده باقی میماند و در قوهٔ ذاکره معنای نسبت بین»
«این دو امر که درك گشته وحکم بین آن دو مرتسم میشود زیرا»
«قوهٔ ذاکره لذاته و بطبیعت خویش این معنی را درمی‌یابد وچون»
«صورت آن معنی برای متخیله از خارج آشکار شد صورت در»
«قوهٔ 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 می‌آورد و بدین سبب است که سگها از»
«چوب و سنگ میترسند »

« گاهیهم برای وهم احکام دیگری از راه تشبیه بدست»
«میآید بدینطور که شئی دارای صورتی باشد که بامعنای وهمی»
«درمحسوسات 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 وحس است و احتیاج او به»

۱ــ درصورتیکه درك معنی اصولا شأن «عقل» است.

«نیروی مصوره ازجهت نیازمندی او بذکر و تذکر می‌باشد و»
«قوهٔ ذکر درحیوانات بندرت یافت میشود اما تذکر که حیله‌ایست»
«که انسان برای یادآوری اشیاء فراموش‌شده بکارمیبرد چنانکه»
«گمان میکنم جز برای انسان یافت نمیشود. دلیل عقیدهٔ من»
«آن است که استدلال باینکه چیزی بود و از ذهن غائب شد»
«جز برای قوهٔ نطق نمی‌باشد و اگرهم نیروئی غیراز قوهٔ نطقی»
«بتواند که این کاررا بکند شاید آن قوه وهمی باشد که بناطقه»
«مزین گشته.»

«حیوانات دیگر را اگر چیزی بیادشان آمد که آمد»
«وگرنه اشتیاق بتذکر ویادآوردن فراموش‌شده ندارند وهرگز»
چنین اندیشه درخاطر آنها نمی گذرد واین شوق وطلب اختصاص»
«بانسان دارد».[1]

قرائت این سطوراز علم‌النفس شفا میرساند که بنظر ابن‌سینا ادراك حسی (حس مشترك) و تداعی معانی (انتقال بواسطهٔ مجاورت و مشابهت و تضادیا قانون کل مجاورت) و تخیل و حافظه همه باید درکار باشند تا قوهٔ **وهم** عمل خودرا انجام دهد یعنی درك معنی نماید. پس او برهمهٔ این قوا سلطنت دارد و همه تابع او هستند. این نظررا حکیم در کتاب اشارات و تنبیهات نیز تأیید میکند مخصوصاً آنجا که باین عبارت که ما قبلا هم نقل کرده‌ایم متخیله را تعریف کرده میگوید:

«قوت دیگری باشد که **وهم** را فرمان‌بردار بود: کار این قوتست صورتهائیکه‌ازحس گرفته‌ومعنی‌هائیکه **بوهم** دریافته‌شده‌بهمدیگر آمیخته

۱ــ ترجمهٔ شفا ص. ۱۰۶

وپراکنده سازد. این قوت را اگر عقل بکاربرد مفکره واگر وهم استعمال کند متخیله نامند ... وگوئیا **این قوت قوتی باشد خدمتگزار وهم** و بمیانجیگری او فرمانبردار عقل بود.»[1]

جملهٔ «صورتهائیکه ازحس گرفته» نشان میدهد که حواس ظاهره وحس مشترك و قوهٔ خیال که خزانهٔ صوراست همگی برای عملیات متخیله مقدمه‌اند و خود متخیله چنانکه حکیم صریحاً بیان کرده خدمتگزار **واهمه** است . پس همهٔ آن قوا خدمتگزارو فرمانبردار **واهمه** میباشند . این معنی درشفا حتی بتعبیری صریحتر بیان گردیده است، آنجا که میگوید: « نزدیکتر بحقیقت آن است که قوهٔ وهمیه همان قوهٔ متذکره و متخیله و متفکره باشد واین قوه حاکم هم باشد یعنی بذاته حاکم باشد و بحرکات وافعالی که دارد متخیله ومتذکره باشد و چون درمعنی وصورت عمل کرد متخیله نام گیرد وچون عمل آن منتهی بصورت ومعنی شد متذکره نامیده شود . اما حافظه قوه‌ای است که خزانهٔ قوهٔ وهمیه است و نزدیکتر بیقین آن است که تذکروبیادآمدن بقصد ازخصایص انسان باشد وخزانهٔ صورت قوهٔ مصوره وخیال خزانهٔ معنی حافظه است وممتنع هم نیست که قوهٔ واهمه بذاتها حاکمه متخیله و بحرکات خود متخیله ذاکره باشد.»[2]

---

۱ ــ «. . . . وتسمی عند استعمال العقل مفکرة وعند استعمال الوهم متخیلة . . . وکانهاقوة ماللوهم وبتوسط الوهم للعقل » اشارات ،ص۱۲۵

۲ــ ترجمهٔ شفا ص.۹۰ــ۸۹ «ویشبه ان یکون القوة الوهمیة هی بعینها المفکرة و المخیلة والمذکرة و هی بعینها الحاکمة فیکون بذاتها حاکمة و بحرکاتها و افعالها متخیلة و متذکرة فتکون متخیلة بماتعمل فی الصور و المعانی ومتذکرة بماینتهی الیه عملها و اماالحافظة فهی قوة خزانتها ویشبه ان یکون التذکر الواقع بالقصدمعنی للانسان وحده وان خزانة الصورهی المصورة والخیال وان خزانة المعنی هی الحافظة ولا یمتنع ان یکون الوهمیة بذاتها حاکمة متخیلة وبحرکاتها متخیلة ذاکرة .» شفا ، ص ۳۳٤

فصل دهم

قوه وهم یا نفس حیوانی

۲

قوهٔ وهم وقوهٔ محرکه.ـ اکنون که سلطنت وهم بر قوای مدرکه روشن گردید گوئیم ابن‌سینا باینهم قناعت نکرده دامنهٔ این حکمروائی را بقوای محرکهٔ نفس حیوانی میکشاند. چنانکه قبلا اشاره شد این قوا بتعبیر پیشینیان بر دو گونه‌اند: یکی **شوقیه** و دیگری **فاعله**. قوهٔ شوقیه که آنرا **باعثه** و **نزوعیه** هم خوانده‌اند همان است که امروز ما بلفظ «**تمایلات**» تعبیر میکنیم و برای آن **ابن‌سینا** و دیگر متقدمین دو شعبه ذکر میکردند **شهوت** و **غضب** که بترتیب جلب ملایم و دفع منافر میکند. واما راجع بعواطف گوناگون، آنها ازهمین قوهٔ شوقیه ناشی هستند ـ چنانکه ماهم معتقدیم که ازتمایلات ریشه میگیرند ـ چه اگر در آنها مایهٔ الم باشد ازعوارض قوهٔ غضبیه بشمار میروند (مانند خوف وغم و اندوه . . .) وچنانچه مایهٔ لذت داشته باشند ازعوارض قوهٔ شهویه خوانده میشوند (مانند حرص ونهم وشبق ... وجز آن)

و اما قوهٔ فاعله را که شامل تصمیم و قصد است و اعصاب و عضلات را آمادهٔ تحریك مینماید ابن‌سینا تابع قوهٔ شوقیه میشمارد و سرانجام همهٔ این قوا را فرمانبرداران قوهٔ وهم میداند و میگوید «. . . و همهٔ این قوا

تابع قوهٔ **وهم** میباشند. بیان مطلب آنکه هیچگاه شوق وجود نمی‌یابد مگر پس از توهم چیزی که بآن اشتیاق است ولی ممکن است وهم باشد و شوق نباشد لیکن گاهی اتفاق می‌افتد 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 درمیان قوای مدرکه حیوانات** برای برانگیختن شهوت وغضب است که خود این دوقوه 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.»[1]

وهم و غریزه . ـ باقی میماند مناسبات قوه وهم و غریزه. مثالهائیکه معمولا پس از تعریف قوهٔ **وهم** آورده میشود (تنفر و ترس گوسفند از گرگ و تمایل بره و میش و نظائر آن) آشنایان بروان‌شناسی جدید را فوراً بیاد غریزه و حرکات غریزی می‌اندازد و این اندیشه آنها را دست میدهد که **وهم** همان است که امروز غریزه خوانده میشود. ولی اندکی تأمل و تحقیق درعلم‌النفس قدیم این اندیشه را دور میکند و بیشتر بوسعت معنی این کلمه توجه میدهد. حقیقت امر این است که دائرهٔ شمول و دامنهٔ سلطنت این قوه تا آنجاست که حرکات غریزی را هم در بر میگیرد و بزیر فرمان میکشد بعبارت دیگر حرکات غریزی هم خدمتگزار قوهٔ **وهم** هستند و بدون قبول این اصل بیان پاره‌ای از کارهای آن قوهٔ غیر میسر خواهد بود. چنانکه

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

دربالا اشاره شد ابن‌سینا در جواب این اشکال یا سؤال که « چگونه وهم بی‌دخالت ویاری‌عقل بدریافت معانی‌صورمحسوسه نائل میشود درصورتیکه آن معانی نامحسوس میباشند»،میگوید: «**وهم** این‌کاررا ازراههائی انجام میدهد» ویکی ازراه ها را استفادهٔ **وهم** از**غریزه**ذکر کرده چنین توضیح میدهد :« الهامات فایضهٔ الهی که‌برهمهٔ حیوانات بخشوده شده‌موجب این امراست . مثل حال طفل که تا ازمادرزائیده شد به‌پستان می‌آویزد ومانند حال کودك کـه چون برخاست و خواست کـه بزمین افتد سبقت جسته بدست‌آویزی چنگ میزند واینکار جزاز**غریزه‌یی** که الهام‌الهی درطفل قرار داده نیست و چون بخواهند خاکی‌بچشم اوزنند پیش ازآنکه‌بفهمد نتیجهٔ این عمل چه خواهد بود کودك چشم خود را برهم مینهد و گویـا اینکار هم از **غریزه** است و خود او را درآن اختیاری نیست[1] . همچنین حیوانات را الهاماتی غریزی است که سبب آن مناسباتـی است که میان جانها و مبادی‌آن ارواح پیوسته موجود است که قابل گسیختن نیست و این مناسبات‌غیرازمناسباتی است که مانند بکاربستن عقل وخواطرصواب گاهی روی میدهد و زمانی رخ نمیدهد . بـا این الهامات **وهم** برمعانی مخلوط بمحسوسات در اموریکه سود وزیان داردآگاه میشود ، درنتیجـه از گرگ هر گوسفندی میترسد هر چند در عمر خودآنرا ندیده بـاشد و همچنین بسیاری‌ازحیوانا ت‌ازشیرمیترسندومرغان ناتوان بی‌آنکه‌تجربه کرده باشند از مرغان شکارمیگریزند . پس یکی ازراههای وقوف **وهم**

۱ــ این حرکت چشم درروان‌شناسی‌جدید درزمرهٔ حرکات انعکاسی بشمارمیآید .

برمعانی جزئی غریزه بود.»[1]

وهم و عقل . ـ این تحقیقات معلوم داشت که **وهم** مشرف برهمهٔ قوای نفس حیوانی اعم ازمدرکه ومحرکه است و همه آنرا خدمتگزارند و از همین جهت است که ابن‌سینا برای آن اهمیت خاص قائل شده و آنرا حاکم برتمام رفتار حیوان ذکر کرده معتقد است کـه این قوه در حیوان بمنزلهٔ «عقل» است درانسان وحتی درانسان‌هم ویژه درمردم بدوی یاآنانکه قوهٔ عقلیه خود را بکارنمی‌اندازند احکام صادره **وهمی** هستند نه **عقلی** . بهتراست دراینمورد نیز بیان خود حکیم را نقل کنیم :

«... **وهم** بزرگترین قوهٔ حاکم درحیوان است وبطورانبعاث تخیلی بی‌آنکه این امر محقق باشد حکم میکند مثل اینکه گاهی برای انسان اتفاق میافتد که ازعسل چون شبیه بزهردان است بدش می‌آید و**وهم** او حکم میکند که شهد هم درحکم زهراست و نفس او این عقیده را پیروی میکند هرچند که عقل این عقیده‌را تکذیب میکند .حیوانات وآن دسته ازبشر که مانندآنها هستند در کارهای خود این قبیل احکام وهمی را که برهانی برآن اقامه نگشته بلکه فقط بنوعی ازانبعاث حاصل شده پیروی میکنند هرچند که برای انسان اتفاق میافتد که تمام قوای حسی انسان برای مجاورت با نفس ناطقه اوقوا و حواس نطقی شوند . برخلاف بهائم که ازاین نعمت محرومند وبدین سبب است که انسان ازآوازهای مولف ورنگهای ممتزج وبویها وطعوم مرکب آنچه‌را بهره‌مند میگردد وامیدها

---

۱ ـ ترجمهٔ شفا ص ۱۰۶-۱۰۵ « فنقول ان ذلك للوهم من وجوه من‌ذلك الالهامات الفايضة على الكل من‌المرحمة الالهية مثل حال‌الطفل... الخ» شفا ، جلد اول ص ۳۳۹

وخواهشها که‌دارد حیوانات را با اوشرکت نمیباشد چه قوهٔ نطقی اوبرقوهٔ وهم اوتابیده است.»[1]

وهم ونفس. ـ توجه ابن‌سینا بوسعت و گوناگونی عمل وهم او را بر آن داشته است که هم در کتاب **شفا**، در آخرمبحث علم‌النفس،وهم در **اشارات** که آخرین کتاب مهم اوست قوت **وهم** را برهمهٔ دماغ مستولی بداند یعنی همهٔ مغز را آلت این قوت وتجویف اوسط را جای ویژهٔ آن محسوب دارد.[2]

این تحقیقات ما را باین مرحله میرساند وبما این اجازه رامیدهد که بگوئیم «**وهم**» بمعنی اعم درواقع همان «نفس» است وهرجا که لفظ اخیر را بکار میبریم استعمال کلمهٔ وهم را بلامانع و جائز بدانیم، البته بشرط آنکه مرادما «نفس‌حیوانی» باشد زیرا چنانکه میدانیم «نفس‌انسانی (نفس‌ناطقه) عقل راهم اضافه دارد که درست درمقابل «وهم» قرارمیگیرد. ازقضا در یك جا از علم‌النفس شفا بنظر ما رسید که **ابن‌سینا** خود چنین کرده یعنی «نفس حیوانی» را بجای کلمهٔ «وهم» بکار برده است وآن هنگامی است که ضمن بیان فرق میان حس مشترك و وهم این نتیجه را میگیرد«... و**نفس حیوان** است که این امور(معانی‌جزئی) را درك میکند و حس او را بچیزی از این امور دلالت نمینماید. پس نتیجه میشود که قوهٔ که حیوان بآن ادراك میکند قوهٔ دیگری است که ما آنرا **وهم** نام

۱ـ ترجمهٔ شفا ص. ۱۰۴ ـ «...ان الوهم هو الحاکم الاکبر فی الحیوان ویحکم علی سبیل انبعاث تخیلی من غیران یکون ذلك محققا ... الخ» شفا، ج۱ ص۳۳۹

۲ـ «... والوهم مستول علی الدماغ کله وسلطانه فی الوسط...» شفا، جلد اول ص۳۶۷ ـ «... والثالثة الوهم وآلتها الدماغ کله ولکن الاخص بها هو التجویف الاوسط ...» اشارات، ص ۱۲۵

میگذاریم.»[1] ولی این عبارت نظیرش در نوشته‌های حکیم شاید کمتر یافت 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**» یك چیز است با مشرب حکیم و سیستم فلسفی او مطابق در نمیآید، چه او برای نفس صفات و خصوصیاتی قائل است که نمیتوان آنها را برای «وهم» ـ که با همهٔ وسعت معنی و توانائی که دارد باز قوه‌یی از قوای نفس بشمار رفته است ـ قائل گردید. از ینرو 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 ایندو لفظ نظیر این جمله است که در چند صفحهٔ پیش نقل کرده‌ایم:

«... **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.»[2] 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 نفسانی را از یکدیگر مورد تردید قرار داده است مانعی نخواهد بود که «وهم»[3] و «نفس حیوانی» را دارای معنی واحد بداند، زیرا ما از طرفی متوجهیم باینکه نفس حیوانی» به‌بیان حکیم مرکب از قوای مدرکه و محرکه است و وجود و

۱ـ «... و هذه امور یدرکها النفس الحیوانیة والحس لایدلها علی شئی منها فاذن القوة التی بها یدرك قوة اخری ولنسم الوهم». شفا، ص ۳۳۳

۲ـ «... وهذا مثل مایعرض الانسان من استقذار العسل لمشابهة المراوه فان الوهم یحکم بانه فی حکم ذلك و یتبع النفس ذلك الوهم و ان کان العقل یکذبه.» شفا، ص ۳۳۹

۳ـ بمعنی وسیعیکه در علم النفس ابن‌سینا بیان شده است.

عمل آن جز بوسیلهٔ این قوا میسر نیست وازطرف دیگر آگاهیم که همهٔ این قوا ببیانی که مذکور افتاد فرمانبردار «وهم» میباشند .

پس **وهم** و **نفس حیوانی** نمیتواند باشد مگر یك چیز وچنانچه فرقی میان آنها بیابند و ذکر کنند آن فرق البته اعتباری خواهد بود .

فصل یازدهم

تداعی معانی

وجای آن درعلم النفس ابن‌سینا

ابن‌سینا مانند سایرحکمای پیشین درعلم‌النفس خود عنوان خاصی برای «**تداعی‌معانی**» قائل نشده و ازآن مستقلا بحث نکرده است ، ولی بخوبی متوجه این استعداد نفس بوده و درجاهای مختلف ازآن یاد کرده است . ازآنجمله درضمن بیان قوهٔ وهم و قوهٔ متخیله بوجوه مختلف‌آن ، یعنی «**اتصال**» (مجاورت) و «**مشابهت**» و «**تضاد**» اشاره کرده و درتوجیه وبیان انتقال ذهن مطالبی گفته ودلائلی آورده که پاره‌ای ازآنها همان‌است که امروزهم ضمن‌بیان «تداعی‌معانی» گفته‌میشود.چنانکه درضمن توضیح راه‌های وقوف **وهم** برمعانی‌جزئی میگوید :

« راه دیگر از اموری است که مانند تجربه باشد یعنی حیوان را چون لذتی یا المی‌وسود وزیان حسی رسید که‌مقارن با صورت حس‌بود در مصورهٔ او صورت شئی وآنچه را مقارن‌آن درك کرده باقی میماند و در قوهٔ ذاکره‌معنای‌نسبت بین ایندو که درك گشته وحکم بین‌آن دومرتسم‌میشود زیرا قوهٔ ذاکره لذاته و بطبیعت خویش این معنی را درمی‌یابد . و چون صورت‌آن‌معنی‌برای متخیله ازخارج آشکارشدصورت درقوهٔ مصوره‌حرکت میکند وآنچه را که از معانی نافع یا مضر مقارن این صورت است با آن

نیز حرکت میکند و این امر را ازراه تجربه بدست می‌آورد و بدین‌سبب است که سگها از چوب‌وسنگ میترسند. گاهیهم برای **وهم** احکام دیگری ازراه تشبیه بدست میآید بدینطور که شئی دارای صورتی باشد که بامعنای وهمی درمحسوسات گاهی مقارن و زمانی جدا باشد که باوجود این‌صورت بمعنای آن ملتفت و متوجه میشود ...»[1] همین معنی را حکیم در **دانشنامه علائی** باین عبارت آورده :

« ... چون بحس آن صورت دید آن معنیش یادآمد و اندریافت همچنان چون آن صورت اندرخیال بیند آن معنیش یادآید ...»[2]

ونیز در **اشارات** میگوید: «جبلت و سرشت قوت متخیله آنست که چیزها را حکایت کند ازهیئتهای اندریافته یاهیئت مزاج وزود انتقال کند ازچیزی بمانند آن یا بضد وی...»[3]

حکیم این انتقال را چنین بیان میکنند :

اما چرا قوهٔ متخیله از چیزی بضد آن بی‌آنکه بمثلش توجه کند یااینکه بمثل آن بی‌آنکه بضدش التفات داشته باشد انتقال می‌یابد؟این کار

۱ــ ترجمهٔ شفا ص۱۰۶ «وقسم آخر یکون لشئی کالتجربة وذلك ان الحیوان اذا اصابه الالم اولذة اووصل الیه نافع حسی اوضارحسی مقارنالصورة حسیة فارتسم فی المصورة صورة الشئی وصورة مایقارنه .... و قدیقع للوهم احکام اخری بسبیل التشبیه بان یکون للشئی صورة یقارن معنی وهمیافی بعض المحسوسات ولیس یقارن دائماً ذلك وفی جمیعها فیلتفت مع وجود تلك الصورة الی معناها...» شفا جلد اول ، ص۳۴۰

۲ــ طبیعیات دانشنامه علائی بامقدمه وحواشی و تصحیح سید محمد مشکوة، استاد دانشگاه ص۹۸

۳ــ ترجمه اشارات ، ص۱۹۲، «ان القوة المتخیلة جبلت محاکیة لکل مایلیها من هیئة ادراکیة اوهیئة مزاجیة سریعة التنقل من الشئی الی شبهه اوالی ضده ...» اشارات ، ص۲۱۵

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 وصورت رامراعات کند ازمعنی بصورتیکه برای قرب عهد مشاهدهٔ بآن نزدیکتر است یابرای الفتی که صورت و معنی در حس و وهم با یدیگر دارند منتقل میشود و همچنین ازصورت بمعنی منتقل میگردد.»[1] البته مراد ازالفت صورت ومعنی همان است که ماامروز «**مجاورت**» میگوئیم ومراد از«قرب عهدمشاهده» نیزیکی ازقوانین فرعی قانون کل مجاورت است که مابه لفظ «**قرب تحصیل**» تعبیر کرده‌ایم.[2]

نظیر شواهد فوق که توجه ابن‌سینا را بوجود استعداد انتقال ذهن ازچیزی (معنی یا حالتی) بچیزی دیگرمیرساند درآثار حکیم بازمیتوان یافت، وازینروموجب شگفتی است که اواین عمل ذهن را شایسته ندیده که ناشی ازقوهٔ مستقلی باشد وآن قوه درردیف سایر قوای مدرکه بشمار آید. این بی‌عنایتی ابن‌سینا و دیگرحکمای متقدم نسبت به**تداعی معانی** ما را بی‌اختیاربیاد **ستوارت میل**[3] وسایرحکمای«تداعی مذهب»[4] می‌اندازد که بسوی دیگر افراط رفته واین استعداد ذهن را مبنا وپایهٔ همهٔ عملیات نفس قرارداده و اصالت و اهمیت را ویژهٔ آن دانسته معتقدند باینکه تمام

۱ــ ترجمهٔ شفا ص: ۹۶ «... واما اختصاص انتقالها من الشئی الی ضده دون نده و نده دون ضده فیکون لذلك اسباب جزئیة لاتحصی و بالجمله... الخ» شفا، جلداول ص۳۳۶

۲ ــ رجوع شود به«روان شناسی» بقلم نگارنده، فصل تداعی معانی ص۱۵۶ تا۱۷۵

۳ــ Stuart Mill حکیم انگلیسی سدهٔ نوزدهم.

۴ــ Associationnistes

کارهای ذهن حتی آنها که منتسب به عقل هستند مانند درك معانی مجرد و کلی و صدور احکام عقلی بواسطهٔ تداعی معانی وقوع یافته وباهمین یك استعداد قابل توجیه وبیان میباشند. باری این حکما مبالغه را دراین باب تاآنجا رسانیده‌اند که برای تداعی معانی درعالم نفسانیات همان اثرواهمیت را قائل شده‌اند که قوهٔ جاذبه در عالم افلاك دارد.

این نظر مبالغه آمیز البته سست ومردوداست ولی غفلت ازاین استعداد شگفت‌انگیز که دخالتش دربسیاری از کارهای نفس ازادراك حسی وحافظه گرفته تاحکم واستدلال وجز آن انکارناپذیراست نیزروا خواهد بود، خاصه ازطرف حکمائی که برای نفس قائل به قوائی بوده و هر دسته از کارهای آنرا ناشی ازیکی ازآنها میدانسته‌اند و برای ایشان مانعی نبوده است که قوهٔ دیگری برقوای نفس بیفزایند زیرا تداعی معانی اهمیتش درواقع بیش ازآنست که عمل آنرا یکی از کارهای فرعی خیال یا متخیله و وهم وجز آن محسوب دارند وهمین یك نکته که این استعداد اثرش درضمن وظایف سایرقوا مشهود میباشد خودکافی است برای اینکه اجازه دهدآنرا از آن قوا منتزع کنند وبعنوان قوه‌یی مستقل در ردیف آنها درآورند.

اینکه حکیم بزرگوار وجامعی چون ابن‌سینا ازاین اقدام خودداری کرده شاید برای این بوده که نخواسته است تعادل حواس ظاهره و قوای باطنه را که اززمان باستان بقرینهٔ یکدیگر هر کدام مشتمل بر پنج حس وقوه ذکرشده وطی قرون متمادی دست نخورده بیادگارباقی مانده بوده‌است برهم زند. شاید هم در نظر داشته است این معنی را ضمن سایر نظرهای ابتکاری خود چنانکه وعده کرده بود در **الحکمة المشرقیة** بیاورد یااینکه آورده باشد ومانند دیگر قسمتهای آن کتاب مستطاب بما نرسیده باشد.

فصل دوازدهم

قوه محرکه

چنانکـه سابقاً اشاره شد قوای اختصاصی نفس حیوانی یکی قوهٔ مدرکه است که شرح آن گذشت و دیگر **قوهٔ محرکه**. بیان این قوتـرا ابن‌سینا حتی‌در کتاب **شفا** نسبة باجمال بر گزار کرده است. این قوه‌خود دوقسم است :

«یامحرکه‌است بنحویکه‌باعث‌حرکت شودیا محرك‌است‌بقسمیکه فاعل حرکت باشد. قوهٔ محرکه که باعث حرکت است قوهٔ نزوعیهٔ شوقیه است وآن قوه‌ای است که تا در قوهٔ تخیل صورت مطلوب یا صورتی را که باید ازآن گریخت‌مرتسم میشودآنوقت‌قوهٔ‌محرکهٔ‌دیگری‌را برمی‌انگیزد و ازبرای این قوه دوشعبه است یك شعبهٔ‌آنرا **قوهٔشهوانی** مینامیم وآن قوه‌ای است که تحریکی انبعاث میکند که اشیاء متخیله را خواه ضروری باشد یا نافع‌برای طلب لذت‌بخود نزدیك میکند و شعبهٔ دیگر**قوهٔغضبی** است وآن نیروئی است که انبعاث تحریکی میکند کـه شیئی متخیل را خواه‌مفید باشدیا مفسدبرای طلب‌غلبه ازخود دور میکند. اما قوهٔمحرکه که فاعل حرکت است قوه‌ای است که دراعصاب وعضلات برانگیخته‌شده و این قوه میتواند عضلات را بکشد و اوتار ورباطات متصل باعضاء رابسوی جهت مبدأ بکشد ورها کندویا اینکه ازطول آنهارا بکشد اوتار ورباطات

را بخلاف جهت مبدأ بگرداند.»[1]

دربارهٔ قوهٔ شوقیه[2] دریك جای دیگر علم‌النفس شفا مختصر توضیحی دیده میشود و آن هنگامی است که حکیم از شوق و مراتب آن و از فرق این کیفیت نفسانی باخیال بحث کرده میگوید: ادراك مردم از اشیائیکه موضوع حس و خیال هستند یکی است ولی شوق و رغبت آنان نسبت بموضوعیکه بحس آمده یا خیال شده است فرق دارد[3].

پس از آن برای قوهٔ شوقیه دو شعبه ذکر میکند:

یکی **غضبیه** که برای دفع منافر است و ترس و غم واندوه ازعوارض آن بشمارمیروند و دیگر **شهوانیه** که برای جلب ملایم است وحرص و نهم و شهوت و شبق ناشی از آن میباشند[4].

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

۱ــ ترجمه شفا، ص۳۷ــ۳۶ «... والمحرکة علی قسمین اما محرکة بانها باعثة علی الحرکة و اما محرکة بانها فاعلة والمحرکة علی انها باعثة هی القوة النزوعیة الشوقیة وهی قوة التی . . . الخ» شفا ج۱ ص۲۸۹ــ همچنین رجوع شود به ص۳۴۵ــ۳۴۳: فصل الرابع، فی احوال القوة المحرکة.

۲ــ که باعثه و نزوعیه نیز خوانده میشود.

۳ــ «فان الناس یتفقون فی ادراك مایحسون ویتخیلون من حیث یحسون ویتخیلون لکن یختلفون فیما یشتاقون الیه ممایحسون ویتخیلون ...» ــ شفا، ج۱ ص. ۳۴۳

۴ــ «فهذه القوة الشوقیة من شعبها القوة الغضبیة والقوة الشهوانیة فالتی تنبعث مشتاقة الی اللذیذ والمتخیل نافعا لیجلبه هی الشهوانیة والتی ینبعث مشتاقة الی الغلبة والی المتخیل منافیا لیدفعه فهی الغضبیة ... والخوف والغم والحزن عن عوارض القوة الغضبیة بمشارکة من القوی الدراکة . . . . والحرص والنهم و الشهوة و الشبق و ما اشبه ذلك فهی للقوة البهیمیة الشهوانیة . . . » ــ شفا، ج۱ ص. ۳۴۳

مختصر اشاره بپاره‌یی از حالات انفعالی کرده مینویسد: «. . . ازخواص انسان یکی این است که چون اشیاء نادره را ادراك کرد انفعالی حاصل میکند که تعجب خوانده میشود وخنده بدنبال داردوچنانچه اشیاء موذیه را دریافت ویرا انفعالی دست میدهد که نامش ضجر است و درپی خود گریه میآورد.»[1]

اندکی پائینتر پس ازاشاره به‌محبتی که هرحیوانی طبعاً نسبت به‌زاده خود دارد اشاره‌یی‌هم بدو حالت انفعالی دیگر که یکی خجالت و دیگری ترس است میکند[2] واین مقوله را تقریباً پایان میبخشد.

اماراجع بجزو دیگرقوهٔ محرکه، یعنی آنکه «فاعل‌حرکت» است ابن‌سینا ـ تاجائیکه مااطلاع داریم ـ بهمان چندجملهٔ مذکور درآغازاین فصل قناعت کرده است.[3]

در روان شناسی جدید مطلب بـاین اجمال برگزار نمیشود. اولا

۱ـ «... ومن‌خواص‌الانسان انه‌یتبع ادراکاته للاشیاء النادره انفعال یسمی‌التعجب ویتبعه‌الضحك ویتبع ادراکه للاشیاء‌الموذیة‌انفعال یسمی‌الضجر ویتبعه‌البکاء ...» شفا ج۱ ص. ۳٤٦

۲ـ «... والانسان قدیتبع شعوره بشعورغیره انه فعل شیأ من‌الاشیاء التی قداجمع علی انه لاینبغی ان یفعلها انفعال نفسانی یسمی‌الخجل وهذا ایضاً من‌خواص الناس‌وقد یعرض انفعال نفسانی بسبب ظنه‌ان‌امرا‌فی‌المستقبل یکون ممایضره وذلك یسمی‌الخوف.» ـ شفا ج۱ ص. ۳٤۷

۳ـ آنجا که مینویسد «... واماالقوة‌المحرکة علی‌انهافاعلة فهی قوة تنبعث‌فی‌الاعصاب‌والعضلات‌من‌شانهاان‌تشنج‌العضلات‌فیجذب‌الاوتار‌والرباطات المتصلة بالاعضاء الی‌نحو جهة‌المبدء و ترخیها اویمدها طولافیصیرالاوتار والرباطات الی‌خلاف جهة‌المبدأ» شفا، ج۱ ص۲۹۰ـ۲۸۹

حالات منتسب بقوهٔ شوقیه‌ازقوهٔ محرکه‌تفکیك گردیده واقسام گوناگون آن بلفظ عام «**انفعالات**» خوانده شده‌اند و امروز یکی از مباحث مهم روان‌شناسی بشمارمیروند. اقسام انفعالات عبارتند از **لذات‌وآلام** جسمانی وروحانی و **عواطف**، مانند شادی و غم، مهرو کین، رغبت و نفرت، امید ویأس، ترس وبی‌باکی‌وخشم- و**تمایلات** که منشأ عواطف‌ولذات وآلامند[1] و برسه گونه‌اند: **شخصی**، مانند خودپرستی وشهرت دوستی‌وحس تملك وجزآن؛ و**اجتماعی**، مانند عشق خانوادگی ومیهن‌پرستی ونوعپروری؛ و **عالی**، مانند حقیقت‌جوئی یا عشق درك حقایق و حس اخلاقی وحس زیبائی وحس دینی.

شهوات نیزدرزمرهٔ انفعالات بشمارمیروند، زیرا آنها درواقع عبارت از تمایلاتی هستند که شدت فوق‌العاده حاصل کرده و سایر تمایلات را تحت‌الشعاع خود قرارداده‌اند.

ثانیاً حرکات وافعال منسوب به قوهٔ **محرکه**، که «فاعل حرکت» است و ازینرو فاعله خوانده میشود نیز اقسامی دارد که گذشته ازحرکات ساده وبسیط **انعکاسی** عبارتند ازحرکات آمیخته ولی خودبخودی **غریزی** و حرکات **عادی** و حرکات یا افعال **ارادی** که از روی قصد از شخص سرمیزنند.

چنانکه میدانیم در بارهٔ هر یك از این اقسام **انفعالات** و افعال در روان شناسی جدید تحقیقات دقیق و مفصل صورت گرفته و راجع بآنها

۱- ابن‌سینا در بیان قوهٔ 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 مواضیع را به مآخذ مربوط حوالت دهیم.[1]

۱ـ درهمهٔ کتابهای روان‌شناسی عمومی فصلی چند به بحث از انفعالات و افعال اختصاص یافته است. از آنجمله رجوع شود به «اصول روانشناسی» سپنسر و ویلیم جیمس و کتب روان‌شناسی روستان و گیوم و کوویلیه و هافدینگ و دوولشوور و مالاپروتیجز و دوما و بسیاری دیگر. همچنین به «روان‌شناسی» بقلم نگارنده چاپ سوم فصول بیستم تا بیست‌ونهم (ص. ۴۶۳-۳۱۶)

از کتب اختصاصی راجع به «انفعالات» و «افعال» نیز اسم چند کتاب بطور نمونه ذکر میشود:

۱ـ راجع به انفعالات

« روان‌شناسی عواطف» بقلم ریبو

« بحث درشهوات»، بقلم ریبو

« کیفیات انفعالی وقوانین ظهور آنها» بقلم پولهان

« تغیرات اجتماعی عواطف » بقلم پولهان.

« عواطف» بقلم لانگ

« نظریه راجع بعواطف» بقلم ویلیم جیمس

« تعبیراجباری عواطف»، بقلم موس

« روان‌شناسی ازلحاظ زیست‌شناسی»، بقلم وونت

« روان شناسی تجربی » بقلم پیرن

۲ـ راجع به افعال

« خاطره‌های حشره‌شناسی»، بقلم هانری فابر.

« عالم ازنظر اراده وادراك»، بقلم شوپنهاور.

« تکامل خلاق » ، بقلم برگسن

« کتاب حیوانات »، بقلم کندیاك

« عادت » ، بقلم راوه‌سن

« تکامل تدریجی حافظه»، بقلم هانری پیرن

« تأثیرعادت درقوهٔ تفکر»، بقلم من‌دوبیران

بقیه حاشیه درصفحه بعد

بقیه حاشیه ازصفحه قبل

« عادت وغریزه»، بقلم ا.لوموان

« عواطف وارادة»، بقلم الکساندرین

« اراده »، بقلم پولهان

« منطق واراده» بقلم لابی

« امراض اراده»، بقلم ریبو

« خودکاری روانی»، بقلم دکتر پیرژانه

« تربیت اراده»، بقلم پایو

« تربیت اخلاقی»، بقلم دورکیم

« تربیت»، بقلم سپنسر (فصل چهارم)

« قوانین تقلید »، بقلم تارد

« زندگی بیشعورانه وحرکات»، بقلم ریبو

« تقسیم کاراجتماعی»، بقلم دورکیم ص ۱۷۶-۱۷۳

وبسیاری دیگر.

برای عناوین اصلی این کتابها واملای لاتینی اسامی نویسندگان آنها رجوع شود به فهارس مربوط درآخر کتاب.

قسمت سوم

عقل و مبادی اولیه

فصل سیزدهم

عقل و مذهب عقلی

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

حکما از دیرزمان توجه داشته‌اند باینکه اعمال ذهن تابع اصول ومبادی است که هادی و رهنمون آن هستند و مشی منطقی آنرا تأمین میکنند وبگفتهٔ **لایبنیز** برای عمل ذهن همان اندازه لازم هستند که عضلات و اوتار برای حرکت بدن و راه رفتن ضرورت دارند و همچنانکه بوقت راه‌رفتن کسی التفات بعضلات و اوتار بدن ندارد هنگام تفکر وتعقل نیز نسبت باین اصول ومبادی 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[1].

ولی روان‌شناسی جدید برای آنها قائل بثبات وعدم‌تغیر نیست بلکه ببیانی که خواهد آمد عقل‌را عبارت ازفعالیت دائم ذهن میداند که ساختن

۱ــ این‌مبادی که‌مبادی اولیه و مبادی عقلیه ومبادی هادی معرفت خوانده شده‌اند بردو گونه‌اند: تصوری وتصدیقی. عمده‌ترین مبادی تصوری‌عبارتند ازمعانی وحدت وهویت و زمان و مکان و علت وجوهر و مطلق ومهمترین‌مبادی تصدیقی عبارتند از مبداء هویت و مبداء سبب‌کافی که مبادی اصلیه‌اند و سایر مبادی ازآنها متفرع میشوند. برای توضیح بیشتر رجوع شود به کتاب روان‌شناسی، بقلم نگارنده، ص۲۷۳ــ۶۲۹

وپرداختن آن مبادی را خودبرعهده دارد .

دربارهٔ عقل و مبادی عقلی واصل ومنشأ آنها از زمان قدیم تادوران حاضر نظریات گوناگون آورده شده که میتوان همه را منسوب بهدومذهب دانست، یکی مذهب عقلی و دیگری مذهب تجربی . اصحاب عقل معتقد بوجود جوهری مستقل هستند که آنرا «عقل» خوانده ومبادی اولیه یاعقلیه را ناشی از آن و حاکم برافعال انسان میدانند . ازمعروفترین این حکما در قدیم **سقراط** و**افلاطون** و**ارسطو** و درقرون وسطی **سنت اگوستن**[1] و **الکندی** و**فارابی** و**ابن سینا** و**سنت تما**[2] ودراعصارجدیدومعاصر **دکارت**[3] و **سپی نوزا** و **لایبنیز**[4] و **کانت** را باید نام برد .

تجربی مذهبان نظری مخالف داشته مبادی را ناشی ازحس و تجربه میدانند ، یعنی معتقدند باینکه آنها دردورهٔ زندگی و ضمن افعال و اعمال انسان تکوین می یابند و مرکوز ذهن میشوند ، بعبارت دیگر فطری و غریزی نبوده بلکه محصول ومخلوق حس و تجربه‌اند .

مذهب عقلی . ـ سقراط حکیم که ازپیشوایان مذهب عقلی است در تعالیم خود دربرابر عوارض غیرثابت و متغیراز «اعیان ثابته» بحث میکرد وآنها را پایهٔ و مبنای معرفت عقلی قرار میداد و همهٔ افراد بشر را ازآن بهره‌مند میدانست و بدینطریق با سوفسطائیان که تجربی مذهب بودند شدیداً معارضه میکرد .

پس ازاوافلاطون 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 ـ St. Augustin ۲ ـ Saint Thomas.

۳ ـ Descartes ۴ ـ Leibniz

معقولات با آنها مواجه بوده وهمه 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 «بیادآوردن» نخواهد بود.

ارسطو کمی بمذهب تجربی نزدیك شده و حس و تجربه را برای درك معانی لازم شمرده ولی اعتقادش این است که عقل انسانی **عقل منفعل** است و فقط قبول اثر میکند ونمیتواند بدرك معانی نائل شود مگر بیاری جوهر مفارق دیگر که « **عقل فعال**) نام دارد وناشی از ذات باری است. پس عقل منفعل مادهٔ معرفت و عقل فعال صورت آنرا میدهد[1]. اسکندر افرودیز[2] وسایر حکمای عقلی مذهب نظر ارسطورا باجزئی تصرف پذیرفته اند[3].

در دوران قرون وسطی، حکمای اروپا معروف به حکمای مدرسی (اسکولاستیك) خاصه **سنت اگوستن** و **سنت تما** و **دنس سکوت**[4] همان نظریهٔ حکمای یونانیرا دنبال کرده وضمناً کوشیده اند آنرا بامبادی مذهب مسیح تطبیق نمایند. درخاورزمین نیز **الکندی** و **فارابی** ومخصوصاً **ابن سینا** همین مقصودرا تعقیب کرده وبه تطبیق اصول فلسفی بادیانت اسلام همت گماشته اند[5].

۱ــ ارسطو بعقل دیگری هم قائل است وآنرا عقل عملی خوانده است. برای توضیح بیشتر باید بکتاب نفس او De Anima رجوع شود. ضمناً باید دانست که نظریات این حکیم مبنای همهٔ تحقیقاتی است که بعد ازاو دانشمندان ارجمندی چون اسکندر آفرودیز والکندی وفارابی وابن سینا و سنت اگوستن وآلبر کبیرودیگران صورت داده اند.

۲ــ Alexandre d' Aphrodise

۳ــ اسکندر آفرودیز قائل بسه نوع عقل است :هیولانی، بالملکه وفعال.

۴ــ Duns Scot

۵ــ الکندی در کتاب فی ماهیة العقل De Intellectu خودعقل راچهار گونه میداند: عقل بالفعل (که همیشه بالفعل است)، عقل بالقوه که در نفس ما قرار

بقیه حاشیه درصفحه بعد

شاید هیچیك از حکمای مقدم بر **ابن‌سینا** دربارهٔ عقل باندازهٔ او بتحقیق و تدقیق نپرداخته است . این حکیم عقل را دونوع میداند «عقل نظری» یا قوهٔ عالمه و «عقل عملی» یا قوهٔ عامله و درتعریف آنها میگوید:

«قوهٔ نخستین نفس انسانی بنظر نسبت داده‌شده و **عقل نظری** خوانده میشود و قوهٔ دومین او بعمل نسبت داده میشود و**عقل عملی** گفته میشود . کارآن صدق و کذب و کار این خیر وشر درجزئیات است . کارآن واجب وممتنع و کاراین قبیح وجمیل و مباح است . مبادی آن از مقدمات اولیه است ومبادی این ازشهوات ومقبولات ومظنونات وتجربیات واهی وسستی که ازمظنونات حاصل میشود که غیر ازتجربیات وثیقه است وبرای هریك ازاین دوقوه رأی وگمانی است. پس رأی اعتقادی است که شخص بآن جازم باشد و گمان اعتقادی است که با تجویز وقوع طرف مخالف میلی بـآن

بقیه پاورقی ازصفحه قبل

دارد وعقلی که‌ازقوه بفعل میگراید وعقل برهانی. فارابی در کتاب «العقل و المعقول» یا «مقالة فی معانی العقل» که قرائت آن در ابن‌سینا تأثیرعمیق داشته است برای عقل شش‌معنی اصلی ذکر کرده یاآنرا شش گونه دانسته‌است که اینها هستند :

۱ـ عقل بمعنی معمولی آن : فلانی عاقل است .

۲ـ عقل بمعنی که منطقیون مراد میکنند .

۳ـ عقل بمعنی قوهٔ طبیعی که بیاری آن انسان مبادی اولیه‌را درك میکند.

٤ـ عقل بمعنی اخلاقـی ـ عقل عملی ـ که بوسیله آن انسان تمیز و خیروشر میکند .

٥ـ عقلی که ارسطو در کتاب نفس خود از آن بحث کرده با انواع مختلف آن .

٦ـ عقل بمعنی مبدأ اول یعنی خدا .

عقل بمعنی پنجم را فارابی چهار گونه ذکر کرده‌است: عقل بالقوه وعقل بالفعل وعقل مستفاد و عقل فعال ، ودربارهٔ هریك توضیحاتی داده است .

پیدا شده باشد ...»[1]

در **اشارات** راجع به‌عقل این بیان دیده میشود :

« اما نظیر این تفصیل[2] در مورد نفس انسانی بطریق تصنیف از این قرارخواهد بود نفس انسانی که‌درك معقول میکند جوهری است که‌قوائی و کمالاتی‌دارد . ـ درمیان این‌قوا قوه‌یی است که نفس برای تدبیر بدن‌بآن نیازمند است وآن معمولا بنام **«قوه‌عملی»** خوانده میشود و کارش آنست که میان امورجزئیه مربوط بانسان که باید برای رسیدن بهدفهای‌منظور انجام شوند مقدمات اولیه و افکار و معتقدات متداوله و ثمرات تجربه را استنباط و کشف میکند و این کـار را بیاری عقل نظری صورت میدهد چه رأی کلی راکه ازآن به رأی جزئی منتقل میشویم عقل نظری بما میدهد .»[3]

۱ـ ترجمهٔ‌شفا ص۱۲۸ـ۱۲۷ «فالقوة‌الاولی للنفس‌الانسانیة‌قوة‌ینسب الی النظرفیق عقل نظری و هذه‌الثانیة قوة ینسب الی‌العمل فیق عقل عملی و ذلك‌للصدق والکذب و هذه‌للخیر والشر فی‌الجزئیات . . . الـخ » شفا ، ج۱ص۳٤۷

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

۳ـ «... واما نظیرهذا‌التفصیل‌فی‌قوی‌النفس‌الانسانیة‌علی‌سبیل‌التصنیف فهوان‌النفس الانسانیة التی‌لها ان تعقل جوهرله قوی و کمالات ، فمن قواها مالها بحسب حاجتها الی تدبیرالبدن وهی‌القوة التی‌تختص باسم‌العقل العملی وهی‌التی‌تستنبط‌الواجب فیما یجب‌ان یفعل من‌الامورالانسانیة جزئیة لیتوصل به الی‌اغراض اختیاریة من مقدمات اولیة وذائعة و تجربیة و باستعانة بالعقل النظری فی‌الرأی‌الکلی الی‌ان تنتقل به‌الی‌الجزئی . » ـ **الاشارات‌التنبیهات** ، ص ۱۲٦ـ۱۲۵ـ این‌قسمت که ترجمه‌آن درمتن داده شد در«ترجمهٔ‌اشارات» چاپ تهران ۱۳۱٦ ازقلم افتاده است .

بعبارت دیگر عقل «عملی» آنست که «اخلاق از آن آید و استنباط صناعات کار او باشد هر گه که وی قاهر باشد مرقوت شهوت وغضب ودیگر قوتهای بدنی را ازوی اخلاق نیکو آید وهر گه که وی مقهور شود شهوت و غضب را از وی اخلاق بد آید.»[1] ازینرو حکیم مو کدا میگوید :

«واجب است که این قوه را برحسب احکام دیگری که بعداً خواهیم گفت بر تمام قوای بدنی تسلط داد بقسمی که قوای بدنی از آن منفعل شوند واو از قوای بدنی منفعل نشود و باید درانسان متبوع ومطاع این قوه باشد نه قوای بدن مبادا هیئتهائیکه از امور طبیعی مستفاد است در آن حاصل شود واین هیئت‌هاست که اخلاق رذیله نامیده میشود و باید هیچگاه این قوه ازبدن منفعل نشودواوامرتن را پیروی نکند واین قوه باید که بر بدن تسلط داشته باشد تاشخص بتواند دارای اخلاق فضیله شود.»[2]

اما قوهٔ عالمه یا عقل نظری چنانکه درفوق اشاره شدآنست که درك معقولات کند ،یعنی «صور کلیه مجرده ازماده در آن منطبع شود واگراین صور بذاته مجرد هستند البته درك واخذ آنها آسانتراست و چنانچه مجرد نباشند باتجریدی که در آن صورمیکند مجرد میشوند بقسمیکه ازعلائق مادی چیزی در آن صورنماند.»[3]

۱ــ « رساله در روان‌شناسی ابن‌سینا » با تصحیح وتحشیه و مقدمه بقلم محمود شهابی استاد دانشگاه ص۱۰

۲ــ ترجمهٔ شفا ص ٤١ــ «وهذه القوة يجب ان يتسلط على ساير قوى البدن على حسب ما يوجبه احكام القوة الاخرى التى نذكرها حتى لا ينفعل عنها البتة بل ينفعل تلك عنها ويكون متبوعة دونها . . . الخ» شفا ، جلد اول ، ص۲۹۱

۳ــ « و اما القوة النظرية فهى قوة من شأنها ان ينطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة فان كانت مجردة بذاتها فاخذها بصورتها فى نفسها اسهل وان لم يكن فانها تصير مجردة بتجريدها اياها حتى لا يبقى فيها عن علايق المادة شيئى.» ، شفا ص ۲۹۲

برای اینکه خواننده بخوبی متوجه جنبه‌های دوگانهٔ نفس انسانی و کار ومقام هر یك از آنها شود حکیم میگوید :

« نفس انسانی . . . جوهر واحدی است که بدو جنبه که یکی در زیر ودیگری درروی اواست نسبت دارد و برحسب هریك از این دوجنبه دارای قوه‌ای است که باآن قوه علاقهٔ بین او و بین آن جنبه‌انتظام می‌یابد وقوهٔ عملیه برای علاقه‌ای است که برای سیاست امری که درزیر نفس قرار دارد که عبارت از بدن است در او میباشد . اما قوهٔ نظریه قوه‌ای است که برای علاقه بجنبهٔ که روی نفس است برای نفس است و بتوسط این نیرو ازمافوق 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 ازآنها دائم‌القبول و دائم‌التأثر باشد . اخلاق از جهت وجه سفلی و توجه بتن‌میشود وعلوم ازجهت وجه علوی.»[1]

مابحث‌دربارهٔ «عقل عملی» را که مبنای علم اخلاق است بموقع و مقام دیگرمحول میکنیم وتوجه‌را بسوی عقل‌نظری ومبادی اولیه‌معطوف میداریم برای اینکه ببینیم چگونه نفس ما بمیانجی این قوه یعنی جنبهٔ نظری خود وباتوجه بمبادی عالیه وصفت «دائم‌القبول» و «دائم‌التأثر» بودن خود بدرك معقولات وعلوم نائل میگردد . البته موضوع بسیارمهم وشایستهٔ تحقیق دقیق است . ما نخست نظر ابن‌سینا را شرح میدهیم سپس به بیان اجمالی نظر روان‌شناسان معاصر میپردازیم .

۱ــ ترجمهٔ شفا ، ص۴۱ــ «... لان‌النفس‌الانسانیة ... جوهرواحدوله نسبة وقیاس‌الی‌جنبتین جنبةهی‌تحته وجنبةهی فوقه وله بحسب کل جنبةقوة بها ینتظم‌العلاقة بینه وبین‌تلك‌الجنبة ... الخ» ــ شفا، جلداول ، ص۲۹۲

فصل چهاردهم

عقل نظری

یا

مراتب چهارگانهٔ نفس ناطقه

۱

ابن‌سینا برای **عقل** یانفس ناطقه چهارمرتبه 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.

قوهٔ و فعل. ـ قوه دراصطلاح فلسفی عبارت ازاستعداد و قابلیت قبول چیزی است و فعل عبارت از قبول آن چیز است. مثلا چوب قوه و استعداد دارد که میز بشود، وقتی‌میز شدآن قوه فعلیت یافته یعنی «فعل» شده است. دراینمورد گفته میشود چوب (پیش ازآنکه بصورت میزدرآمده باشد) میزاست بالقوه و (پس ازآنکه نجارآنرا واقعاً بصورت میزدرآورده باشد) میزاست بالفعل. ونیز کودک‌نوآموز که‌هنوزچیزی نمیداند نویسنده است بالقوه ووقتی نوشتن‌آموخت وبنوشتن پرداخت نویسنده است بالفعل وبرهمین قیاس. قوه هم سه نوع است‌یا سه مرتبه یا مرحله داردتافعل شود وآنهاعبارتنداز: ۱ـ قوهٔ‌مطلقه یاهیولائی؛ ۲ـ قوهٔ ممکنه. ۳ـ کمال‌قوه.

چنانکه قوه و استعداد کودك بنویسندگی **قوهٔ مطلقه** یا هیولائی است ، یعنی «استعداد وقابلیت مطلق است وهیچ چیزازآن 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 وهر گاه قصد کند میتواند بنویسد : این‌مرحله « کمال قوهٔ» نام دارد. حال چنانچه‌طفل بنوشتن بپردازد قوه تبدیل به‌فعل میشود . بنابراین ، کودك در مراتب سه گانهٔ فوق نویسنده است بالقوه و هنگامیکه مشغول نوشتن گردید نویسنده میشود بالفعل .

قوهٔ عقل‌نظری هم دارای این سه حالت‌یا 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 یك از صور مصور نیست و برای هر صورتی موضوع محسوب میشود تشبیه شده».[1] مرتبهٔ دوم‌عقل بالملکه است وآن موقعی‌است که نفس‌ناطقه ازمرحلهٔ عقل هیولائی گام فراتر نهاده از قابلیت و استعداد محض خارج شده وبدرك معقولات‌اولیه‌نائل آمده باشد .«مراد ازمعقولات اولیه‌مقدماتی است که بیاری‌آنها تصدیق واقع میشود وشخص‌آنها راا کتساب نکرده و

۱ــ ... وانما سمیت‌هیولانیة تشبیهاً ایاها باستعدادالهیولی‌الاولی‌التی لیست هی‌بذاتها ذات صورة من‌الصور و هی‌موضوعة لکل‌صورة . . . » ، شفا ، ج۱ ص۲۹۲

درحالیکه باین‌معقولات تصدیق داردمشعر نیست که میتوان ازتصدیق بآنها غافل بود مثل اینکه مامعتقدیم که کل اعظم ازجزء است واشیاءِ متساویه بایك چیز خود باهم متساویند . پس وقتیکه در عقل نظری این قدراز علم یعنی‌همین معقولات اولیه حصول یافت عقل بالملکه نامیده میشود وجائز است که این عقل را بقیاس به عقل هیولانی عقل بالفعل نامند زیرا قوهٔ هیولانی نمیتوانست بالفعل‌چیزیرا تعقل کند وحال آنکه این قوه میتواند بالفعل تعقل نماید.»[1]

این‌مرتبهٔ‌نفس ناطقه‌را«عقل‌بالملکه» گویند ازاین‌نظر که‌معقولات اولیه و استعداد و انتقال آنها بمعقولات دیگر در نفس رسوخ یافته وآنرا «ملکه» شده است .

مرتبهٔ سوم « عقل‌بالفعل » است وآن هنگامی است که عقل بیاری معقولات اولیه و بدیهی خود را بدرك معقولات ثانوی که اکتسابی هستند رسانیده وآن معلومات در نفس اوذخیره شده باشند وخود نیز باین وقوف داشته بداند که‌آنهاراتعقل کرده‌وازآن اوهستندوهروقت بخواهد میتواند زیرنظر بیاورد وبمطالعهٔ‌آنها بپردازد. این‌مرتبه‌ازنفس‌ناطقه **«عقل بالفعل»** خوانده شده از این جهت که معلومات درآن بالفعل موجودند و حاجتی باکتساب جدیدآنها نیست‌واین درواقع همان‌مرتبهٔ « کمال قوه» است که دربالا بآن اشاره شد .

۱ــ ترجمهٔ شفا ،ص ٤٣ــ «...اعنی باالمعقولات‌الاولی‌المقدمات التی تقع بهاالتصدیق‌لا باکتساب ولابان‌یشعرالمصدق بهاانه کان یجوزله ان‌یخلو عن‌التصدیق بها وقتاالبتة مثل اعتقادنا بان‌الکل‌اعظم من‌الجزء وان‌الاشیاء المساویة لشئی واحدبعینه متساویة ... الخ» شفا ، جلداول ، ص۲۹۲

از این سه مرتبه که بگذریم به «عقل‌مستفاد» میرسیم و آن وقتی است که نفس واقعاً وفعلاً بمشاهدهٔ معقولات میپردازد و میداند که بالفعل بتعقل آنها اشتغال دارد. عقل نظری در این مرتبه **عقل‌مطلق** میگردد چنانکه درمرتبهٔ نخستین **قوهٔ مطلق** یا هیولائی میباشد. ـ اما نام «عقل مستفاد» ازاین‌جهت باین مرتبه ازنفس 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 بیاری او است که نفس ناطقه به پیمودن مراتب چهارگانهٔ فوق توفیق حاصل میکند و در اثر اتصال با اوست که تعقل معقولات ویرا میسر میگردد. باری نسبت این عقل بـه نفس ناطقه مانند نسبت آفتاب خواهد بود به قوهٔ باصره.

فصل پانزدهم

عقل نظری

یا

مراتب چهارگانه نفس ناطقه

۲

ابن سینا در توضیح مراتب چهارگانه عقل در کتاب «الاشارات و التنبیهات» با استفاده از آیهٔ شریفهٔ «الله نور السموات والارض ...»[۱] تشبیهی کرده است که بیمناسبت نیست عیناً در اینجا نقل شود: «از قوتهای نفس انسانی[۲] آنهائی باشند که نفس برحسب نیازمندی به تکمیل گوهر خویش

---

۱ ـ الله نور السموات والارض مثل نوره کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة الزجاجة کانها کوکب دری یوقد من شجرة مبارکة زیتونة لاشرقیة ولا غربیة یکاد زیتها یضئی ولو لم تمسسه نار نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء ویضرب الله الامثال للناس والله بکل شیئی علیم (قرآن کریم ـ سورة النور) ـ ترجمه: خدا نور آسمان و زمین است نور او مانند چراغدانیست که در آن چراغ باشد و آن چراغ در شیشه‌یی باشد و آن شیشه گوئی ستارهٔ درخشنده‌یی است که افروخته است از درخت بابرکت زیتونی که نه از خاور است و نه از باختر و روغنش نزدیك است که برافروزد هرچند بآن آتشی نرسد نوری است بر نوری. راهنمائی کند خدا بنور خود هر که را میخواهد و میزند داستانها برای مردم و خدا بهمه چیز داناست.

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

آنها را دارا بود تا بتواند خود را بپایهٔ 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 بمنزلهٔ «مشکوة»[1] باشد. بالاتر از این قوت دیگری باشد و هنگامی نفس دارندهٔ این قوت میشود که دانشهای نخستین را دریافته و برای اندوختن معقولات دومی[2] آماده باشد. دانشهای دومی را یا باندیشه پی برد چنانچه توانا نباشد، و یا بحدس بیابد اگر توانا بود. اولی در مثل همچون شجرهٔ زیتونه 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 یکاد زیتها یضئی (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 برروی ذهن همچون نور علی نور باشد اما قوت پس این باشد که معقولیرا که نفس بیشتر اندوخته و از اندوختن 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 ـ جای چراغ.

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

مانند نار بود که همه ازوی روشنی گیرند »[1]

ابن سینا در رسالهٔ «**اثبات النبوة**» نیز آیهٔ شریفهٔ «الله نور السموات والارض . . . » را مورد تفسیر قرار داده که چون بیشتر جنبهٔ فلسفی دارد ازنقل همهٔ آن خود داری میشود . درآنجا میگوید: مراد ازچراغدان عقل هیولانی است که نسبتش به عقل مستفاد مثل نسبت چراغدان است به نور (چه چراغدان بخودی خود تاریك است ولی روشنائی میپذیرد) . . . . مراد ازچراغ عقل مستفاداست زیرا نور برای جسم شفاف کمال میباشد... وآنرا ازقوهٔ بفعل میرساند . عقل مستفاد باعقل هیولانی همان نسبت را دارد که چراغ باجای چراغ دارد ... »[2]

---

۱ ـ ترجمه اشارات ، ص ٦٤ـ٦٣ « ومن قواها مالها بحسب حاجتها الی تکمیل جوهرها عقلا بالفعل فأولاها قوة استعدادیة لها نحو المعقولات وقد یسمیها قوم عقلاهیولانیاوهی المشکاة وتتلوها قوة أخری تحصل لهاعند حصول المعقولات الاول لها فتتهیأ بها لاکتساب الثوانی اما بالفکرة وهی الشجرةالزیتونةان کانتضعفی او بالحدس فهی زیت ایضاً ان کانت اقوی من ذلك فتسمی عقلا بالملکة وهی الزجاجة ، والشریفة البالغة منها قوة قدسیة یکاد زیتها یضئی ثم یحصل لها بعد ذلك قوة و کمال اما الکمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فی الذهن وهو نور علی نور واما القوة فان یکون لها ان تحصل المعقول المکتسب المفروغ منه کالمشاهد متی شاءت من غیر افتقار الی اکتساب وهو المصباح و هذا الکمال یسمی عقلامستفاداً و هذه القوة تسمی عقلا بالفعل والذی یخرج من الملکة الی الفعل التام و من الهیولانی ایضاًالی الملکة فهوالعقل الفعال وهوالنار .» ـ الاشارات والتنبیهات، ص . ١٢٧ ـ ١٢٦

۲ ـ برای توضیات بیشتر رجوع شود به رسالهٔ « اثبات النبوة » و بترجمهٔ فرانسوی اشارات ص . ٢٢٥ ٢٢٤ و کتاب «فرق واقعی بین ماهیت ووجود » بقلم گواشن ، ص ٣٢٤ـ٣٢٠

عقل قدسی . ـ ابن سینا علاوه برعقول چهارگانه که بیان شد قائل به عقل دیگری است که آنرا « عقل قدسی » نامیده[1] واز جنس «عقل بالملکه» ولی بالا تر ازآن دانسته است . کسی باین مرتبه از عقل نائل میشود که **قوهٔ حدس** دراو بسیار شدید باشد ، یعنی ازشدت صفا وشدت اتصال بعقل فعال و مبادی عقلیه دائما حدس‌را بکار برد و صورتهائیکه در عقل فعال است دفعة یا قریب بدفعة در نفس او نقش ببندد یعنی باو افاضه شود . . .[2]

توضیح مطلب این است که آدمی برای درك معقولات معمولا بوسیله اندیشه و تامل بجستجوی **حد وسط** مناسب میپردازد تابیاری آن خود را بمقصودبرساند ومجهول‌رامعلوم دارد . یافتن این حدوسط چنانکه‌میدانیم دربسیاری ازموارد خاصه وقتی مسائل معضل موضوع نظر است دشواراست ونفس را بکوشش ومجاهده وامیدارد و درهرحال نتیجهٔ مطلوبه را حاصل نمیکندمگر اینکه شخص قبلا ازراه تعلم مقدمات کافی کسب کرده باشد. مثلا اگر بخواهد معنی« کسوف» را درك کند یا فلان موضوع فلسفی را بفهمد باید مقدماتی ازعلم‌هیئت ویافلسفه داشته‌باشد والا هرقدر بمغزخود فشارآوردوبیندیشد بحدوسط‌مناسب که بتواند اورا به‌نتیجهٔ‌صحیح برساند دست نخواهد یافت . بااینهمه گاهی اتفاق میافتد که شخص بدون داشتن مقدمات کافی یابدون توجه صریح بآنها به حدوسط میرسد، یعنی درواقع

---

۱ ـ فارابی ازاینگونه عقل ذکری نکرده است .

۲ ـ « و ممکن اذن ان یکون شخص من الناس موید النفس اشدة الصفا وشدة الاتصال بالمبادی العقلیة الی ان یستعمل حدسا اعنی قبولا لها من العقل الفعال فی کل شیئی ویترسم فیه الصورة التی فی‌العقل الفعال اما دفعة واما قریباً من‌دفعة. . . » شفا ، ص۳۶۱

حد وسط خود بخود باو عرضه میشود مثل اینکه از عالم غیب باو الهام شده باشد. این کار ذهن را «**حدس**» مینامند که درمقابل اندیشه قرار دارد.[1]

قوهٔ حدس درهمهٔ افراد یکسان نیست. پاره‌یی از مردم از آن بکلی بی‌بهره یا بسیار کم‌بهره هستند؛ پاره‌یی دیگر بطور متوسط از آن سهم برده‌اند ومعدودیم بحد اعلی از آن مستفیدمیباشند. در این باره ابن سینا میگوید: «. . . . رسیدن بحدس درهمهٔ صاحبان حدس یکسان ویکنواخت نیست بلکه بسا کم وبسا بسیار باشد وهمچنانکه می‌بینی جانب کم بودی بجائی میرسد که ازحدس بی بهره بود پس یقین کن که جانب فزونی هم ممکن است جائی بپایان رسد که دارندهٔ آن در بیشتر احوال خود از آموختن واندیشه کردن بی‌نیاز بود.»[2]

---

۱ ــ ابن سینا فرق حدس واندیشه‌را دراشارات چنین بیان میکند: «لعلك تستهی الان ان تعرف الفرق بین الفکرة و الحدس فاسمع، اما الفکرة فهی حرکة ماللنفس فی العمانی مستعینة بالتخیل فی اکثر الامر تطلب بها الحد الاوسط اوما یجری مجراه مما یصار به الی علم بالمجهول حالة الفقد استعراضاً للمخزون فی الباطن اوما یجری مجراه فربما تأدت الی المطلوب وربما انبتت واما الحدس فان یتمثل الحد الاوسط فی الذهن دفعة اما عقیب طلب وشوق من غیر حرکة واما من غیر اشتیاق وحرکة ویتمثل معه ماهو وسط له اوفی حکمه.» اشارات، ص۱۷۲

۲ ــ ترجمه اشارات ص ٦٥ ــ «. . . . و تلك الثقافة غیر متشابهة فی الجمیع بل ربما قلت و ربما کثرت و کما انك تجد جانب النقصان منتهیا الی عدیم الحدس فأیقن ان الجانب الذی یلی الزیادة یمکن انتهاؤه الی غنی فی اکثر احواله عن التعلم و الفکر.» اشارات، ص ۱۲۷

این مرتبه البته بیشتر انبیاء را دست میدهد ، چه میان افراد بشر بزرگترین سهم‌را از این قوه که ابن سینا « قوهٔ قدسیه » یا «عقل قدسی» خوانده است آن بزرگواران برده‌اند .[1]

---

۱ ــ « . . . وهذاضرب من النبوة بل اعلی قوة النبوة والاولی ان یسمی هذه القوة قدسیة وهی اعلی مراتب القوی الانسانیة . » شفا ، ص ۳۶۱.

فصل شانزدهم

مذهب عقلی و مذهب تجربی و انتقاد آنها

اینك که نظر ابن‌سینا دربارهٔ «عقل» و مبادی آن معلوم گردید باید رأی و عقیدهٔ سایر حکمای عقلی مذهب را که بعد از او آمده‌اند ذکر کنیم و دربارهٔ مذهب تجربی نیز توضیحی بدهیم.

ازمیان پیروان مذهب عقلی دردوره‌های جدید ومعاصر باید **دکارت**[1] و **لایبنیز**[2] و **سپینوزا**[3] و **کانت**[4] را اسم برد هرچند که هر یك از آنان این معنی را بمقتضای اصول کلی و اساسی فلسفهٔ خود بصورت خاصی درآورده و بوجه بدیعی بیان کرده است. چنانکه **دکارت** مبادی عقلی را **فطری** میخواند و در برابر معانی جزئی[5] و خیالات واهی[6] قرار میدهد و بطور کلی حقایق عقلی را افاضات الهی وناشی ازارادهٔ مختار مبدأ کل میداند ومعتقد است باینکه اگر مشیت خداوند تعلق میگرفت که دو و یك سه نشوند نمیشدند. **لایبنیز** که قائل بوجود «نظام قبلی» است هرچنداهمیت حس و تجربه را انکار نمیکند ولی برخلاف **لك**[7] نفس را هم لوح مصقول نمیداند

۱- Descartes
۲- Leibniz
۳- Spinoza
٤- Kant
٥- Les idées adventives
٦- Les idées factices
۷- Locke

بلکه معتقد بوجود عقل بالقوه یعنی بفطری بودن مبادی عقلی است . پس بگمان اوحس وتجربه نمیتوانند مبادی عقلیرا بدهند ولی کمك میکنند که بالفعل شوند .

سپی نوزا مذهب عقلیرا با مذهب «وحدت وجودی[1] »خود تطبیق کرده میگوید :

«نفس ما از این جهت که بحقیقت اشیاء پی‌میبرد جز وی از عقل بی‌انتهای خداونداست.» **کانت** برخلاف سپی‌نوزا ذهن‌را قادر بدرك‌حقیقت مطلق نمیداند ولی‌نظر **هیوم**[2] راهم رد کرده معتقد است باینکه نفس‌خود را بااشیاء منطبق نمیسازد بلکه این‌اشیاء هستند که برمحورنفس‌میگردند وصورتی‌را که‌نفس بآنها میدهد میپذیرند. بعبارت دیگرچنانکه **ارسطو** گفته بود مادهٔ معرفت توسط حواس از اشیاء گرفته میشود ولی صورت را نفس بآنها میدهد ، و این صور یا حسی هستند (محسوسات) یا ادراکی (مدرکات‌ومقولات) ویا عقلی (مبادی تصدیقی ومعقولات) واین دستهٔ‌اخیر منسوب بقوهٔ عقل میباشند .

مذهب تجربی . ـ در قدیم سوفسطائیان را باید اهل این مذهب دانست چه آنها به «حس» اهمیت فراوان میدادند و میگفتند علم انسان محصول احساس‌است وازینروقائل بوجود حقایق کلیه واعیان ثابته‌نبودند. یکی‌ازآنها، **پروتاغورس** ،میگوید: «انسان حد همه‌اشیاءاست ... اشیاء نسبت بمن همانگونه هستند که بنظرمن میآیند ونسبت بتوهمانگونه که بنظرتو میآیند (یعنی توآنها را احساس میکنی).»

۱- Panthéisme

۲- Hume

بعدازسوفسطائیان **رواقیان** ومخصوصاً **ابیقوریان** مدافع این نظریه واقع شدند. رواقیان عقل را دراصل بصفحهٔ کاغذ سفیدی مانند میکردند که آمادهٔ پذیرفتن نقوش است واحساس راهم واسطهٔ ترسیم نقوش میدانستند. ابیقوریان همین معنی را صریحتر بیان کرده گفتند سرچشمهٔ 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 **لاك** انگلیسی بود که بمخالفت بامذهب عقلی دکارت برخاسته منکر فطری بودن مبادی عقلی ومبادی اخلاقی گردید و در اثبات نظرخوددلائل آورد[1]. بعد ازاو **کندیاك** فرانسوی دراین باب بوجهی صریحتر و قطعیتر اظهارنظر کرده وحس را مبنا و پایهٔ تمام معرفت انسانی قرارداد و درتأیید **مذهب حسی**[2] و رواج بازارآن بقدری کوشید که او را در دوران جدید پیشوای این مذهب میخوانند.

هیوم و **ستوارت میل** قائدین «مذهب تداعی» وپیروان آنها درتأیید مذهب حسی و رد اشکالاتیکه برآن وارد شده بود همت گماشته ارتباط معانی وانتقال ذهن را ازیك معنی بمعنی دیگرودردست آخر وصول بمبادی عقلی را با اصل «تداعی معانی» قابل توجیه و بیان دانسته‌اند

هربرسپسر مذهب تجربی را باسیستم فلسفی خود که مذهب تحول و تکامل است[3] تطبیق داده قبول دارد که نفس افراد انسانی لوح مصقول نیست بلکه با توجه بعمل مهم سلسلهٔ اعصاب واثراتی که ضمن نشوونمای

۱ــ رجوع شود بکتاب این حکیم موسوم به: «بحث درقوهٔ فهم بشر»

۲ــ Sensualisme

۳ــ Evolutionnisme

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

انتقاد مذاهب عقلی و تجربی. ـ اندکی توجه معلوم میدارد که مذاهب حسی و تداعی وتحول و تکامل که وجوه مختلف مذهب تجربی بشمار میروند هر کدام بیش و کم صفت اصلی این مذهب را دارا هستند، وآن اینکه مبادی عقلی فطری نیستند بلکه نفس دربادی امرلوح 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 عقلیرا فطری و مقدم برحس و تجربه انگاشته گاهی مانند سقراط و افلاطون و لایبنیز معقولاترا در نفس بالقوه دانسته ومعرفت را عبارت از بالفعل شدن آنها ذکر کرده‌اند و گاهی مانند «کانت» مبادی را عبارت از صورتهائی می‌پندارند که‌نفس برطبق‌ساختمان‌خاص‌خود برمحسوسات تحمیل‌میکند. بنابراین نظر، عقل و مبادی‌آن نزد همهٔ افراد بشر در همه جا وهمه وقت یکسان و ثابت بوده و هست و این حقایق ثابته قالبهائی هستند که مادهٔ معرفت را بصورتهای معین درمیآورند.

هریك ازدومذهب عقلی وتجربی متضمن اشکالاتی‌است که ازطرف پیروان مذهب دیگر مورد انتقاد واقع شده است. بر مذهب عقلی

مخصوصاً این اشکال وارد است که نمیتواند بیان کند چرا طبیعت خارج بااصول و مبادی عقلی موافقت ومطابقت دارد درصورتیکه درساختمان آنها هیچ دخالتی نداشته است . بعبارت دیگر اینکه خلقت ذهن ما ایجاب میکند که مثلا در اطراف خود امور را با رابطهٔ علت و معلولی بیکدیگر مربوط و پیوسته بیابیم و یا اینکه در هیچ‌جا 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 وقواعدیکه‌درنتیجهٔ حس‌وتجربه درست‌میشود همیشه باحقایق تجربی‌تطبیق نمیکند ونمیتواند کلیت وقطعیت داشته باشد ، چه ممکن است طبیعت ذهنرا وادار بتغییر آن مبادی سازد و ازینرو علمیکه براین پایه‌های متزلزل استوار گردیده باخودآنها فرومیریزدوازبین‌میرود . گذشته ازاین، اصحاب «حس‌وتجربه» نفس ناطقه را صرفاً منفعل یعنی فقط قبول کنندهٔ اثر پنداشته‌اند و حال اینکه تحقیقات روان‌شناسی بخوبی نشان داده که نفس ازخود فعالیت‌دارد و در ساختن و پرداختن صورتهای ذهنی ـ حتی آنها که بی‌تردید محصول حس و تجربه هستند دارای دخالت و تأثیراست .

فصل هفدهم

نظریه‌های جدید راجع بعقل و مبادی آن

حکما وروان‌شناسان معاصر با توجه باشکالات یادشدهٔ بالا تفکیک حس وعقل را روا نداشته وحصول علم را نتیجهٔ همکاری این هردو میدانند یکی از آنان که در این باب تحقیقات دقیق دارد میگوید :

«حکما با وفاداری نسبت باصول منطقی که قبل ازظهورعلم (بمعنی جدید) اذهان را عارض شده بود سراب دوگانه‌یی را دنبال میکنند. گروهی خواب دانشی می‌بینند که منحصراً عقلی است و حاجتی به حس و تجربه ندارد، و گروهی دیگر «ادراک حسی» را بتصورمیآورند که از بکارانداختن فعالیت مخصوص ذهن بی‌نیاز میباشد . در صورتیکه حقیقت این است که علم انسان نتیجهٔ رابطه و اثر متقابل حس وعقل میباشد[1] ...»

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 وعقل (نفس ناطقه) آلتی را ماند که کارش ساز گار ساختن انسان بامقتضیات زندگی است . زندگی ما را وادار میکند باینکه درموارد مختلف کردار واحدی داشته باشیم واین کیفیت درما ایجاد عادت میکند . باری جستجوی وحدت در میان کثرت یکی از ضروریات حیات است و این احتیاج و ضرورت است که ما را بدرك مفاهیم مجرد و کلی و

۱ــ برنسویگ Brunschvicg در کتاب «تجربهٔ انسانی وعلیت طبیعی»

سرانجام بدرك مبداء هویت[1] رهبری و هدایت میکند و این مبدء خود مبنای سایر مبادی عقلی ـ حتی مبداء علیت واقع میشود ، چه‌علت عبارت است ازاطلاق نیازمندی مذکور باموریکه‌درزمان جریان دارند،یابعبارت دیگر ساختن قبلی آینده‌است درزمان حال[2] .

برگسن مخصوصاً باحتیاجات فنی و صنعتی بشر اهمیت داده و آنهارا موجد مبادی عقلی میداند و میگوید فکر منطقی و معقول زادهٔ صنعت‌است : «مبداء علیت که‌مورد تعقیب‌وجستجوی ذهن ماست ودرهمه جا یافت میشود چگونگی ترکیب صنعت مارا نشان میدهد ، چه ما در صنعت پیوسته چیز معینی را با اجزاء وعناصر معینی ترکیب میکنیم ، و یك حرکات‌را برای بدست آوردن یك نتیجه تکرار مینمائیم . عالیترین کمال مطلوب وغایت مراد برای قوهٔ فهم ما صنعت ما است وما در صنعت روی نمونه‌یی کار میکنیم که قبلا معلوم‌است یعنی تازگی ندارد یااینکه ازاجزاءمعلوم ترکیب‌یافته است[3] »

ویلیم جیمس وسایر پیروان مذهب اصالت عمل (**پراگماتیسم**) ازاینهم گام فراتر نهاده فکروعقل رانابع عمل قرارداده میگویند «غرض ابتدائی واصلی‌اززندگی عقلی صیانت‌فرد ودفاع ازاوست »[4] ازینرو تأثیر ونتیجهٔ عملی‌را که ازهرفکر ومعنائی حاصل میشود ودرجهٔ‌آسایش‌خاطری

---

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

۲ ـ برگسن Bergson در کتاب «معلومات فوری ذهن»

۳ ـ برگسن در کتاب «تکامل خلاق»

٤ ـ کتاب روان شناسی بقلم ویلیم جیمس .

را که سبب میگردد میزان حق وباطل آن دانسته و گفته‌اند افکاری باید حقیقت خوانده شوند که برای‌عمل افزارهای گرانبها باشند خواه‌آن‌افکار علمی‌باشند یااجتماعی ویادینی . بنابراین فلان عقیدهٔ اخلاقی یادینی که منظور ومأمول راحاصل کرده قلبیرا تشفی می‌بخشد ودردیرا دوامیکند یا تسکین میدهد همان اندازه شایستهٔ عنوان حقیقت‌است که فلان قانون و اصل طبیعی که یکی ازاحتیاجات مادی مارا رفع میکند . باری ، ملاك و میزان حقیقت نفع وفائدهٔ آن است. پس حقیقت سرانجام تأویل میشودبه نفع وباید گفت هرچه نافع است‌حقیقت است ، ولی‌البته بشرط آنکه‌چیز منظور ازجمیع جهات‌نافع باشد وبرای‌نفس مانافع باشدوآنرا اقناع کند وباعث آرامش خاطر گردد . باز در این باب ویلیم جیس گوید : «پس از نفعیکه انسان دارد باینکه‌آزادانه نفس بکشد بزرگترین نفع اواین‌است که فکرش دچار تناقض نباشد وحس کند که اندیشه‌اش متشابه‌است‌وفکر فعلی‌او بافکر اودرموارد دیگر موافقت دارد»[1]

چنانکه دربالایاد شد گروهی دیگر ازحکماحصول معلومات‌اولیهٔ و مبادی عقلیه را ناشی ازهیئت اجتماعیه پنداشته ، یا لااقل تأثیرعـوامل اجتماعیرا دراینمورد در درجهٔ اول قرارمیدهند. تحقیقات این‌دانشمندان دراخلاق واحوال ومعتقدات اقوام بدوی آنها راباین نتیجه رسانیده است که زندگی دراجتماع وتشکیلات اجتماعی و تشریفات و معتقدات دینی منشاء وموجب تصور **زمان** و **مکان** و **علت** و **علیت** و سایر مبادی تصوری و تصدیقی گـردیده است[2] . ونیز همان تحقیقات توجه داده است باینکه

---

۱ ــ کتاب پراگماتیسم Pragmatism بقلم ویلیم جیمس.

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

بر خلاف عقیدهٔ رائج و مختار، عقل بشر از نظر منطقی درامکنه وازمنهٔ مختلف پیوسته متشابه ویکسان نبوده و نیست. چنانکه مثلا «مبداء عدم تناقض» اختصاص بمردمانی دارد که بدرجهٔ معینی ازتکامل ذهنی نائل‌شده و در اجتماعات نسبة پیشرفته زندگی میکنند، ولی در میان اقوام بدوی وجودندارد وبرای افراداین جماعات که دارای عقاید خاصی هستند ومثلا از «تتم» بهره‌میگیرند[1] وممکن‌است‌خودرا درآن واحدمثلاهم‌انسان وهم کلاغ یابزمجه بدانند تناقض محال نمی‌نماید. نه‌این است که درذهن‌این مردمان مبادی عقلی وجود نداشته باشد، بلکه هست ولی غیرازآنست که در ذهن اعضاء اجتماعات مترقی است[2].

پس مبادی اولیه زادهٔ هیئت اجتماعیه است و باتحول و تکامل این هیئت تغییر حاصل میکند.

مطالعهٔ خصوصیات اخلاقی و عقلانی کودکان کـه مخصوصاً توسط **پیاژه** روان سویسی‌معاصرصورت گرفته ودر کتابهای معروف او[3] بتفصیل بیان شده است نظریهٔ روان‌شناسان رادر اینمورد تایید کرده معلوم میدارد که‌مبادی عقلی درسنین‌اولیه زندگی آنچنانکه درافراد بزرگسال‌موجود است هنوز تکوین نیافته و وظیفهٔ رهنمونی و هدایت را بر عهده نگرفته است، چنانکه تناقض کودکان رامحال نمینماید و ناراحت نمیکنند وآنها

---

۱ ـ Totem

۲ ـ رجوع شود بکتابهای لوی برول Lévy–bruhl، مخصوصاً کتابهای «اعمال ذهنی دراجتماعات پست» و«طرز فکرمردمان بدوی» و «روح بدوی».

۳ ـ مخصوصاً کتابهای «حکم و استدلال نزد کودک» و «علیت طبیعی نزد کودک».

نیز مانند مردمان بدوی دارای احساسات وافکار مربوط به «بهره گیری از غیر»[1] هستند. ونیز چنانکه میدانیم مبادی عقلی نزد همه بزرگسالان متمدن هم ازحیث صراحت وقوت یکسان نیست، چه بسا زعوم وعقائد باطله (خرافات وموهومات) که اذهان را فرا گرفته وباعقل ومبادی عقلی مخالفت دارد

پس عقل ومبادی عقلی یکسان وثابت درنفس انسان بودیعت گذاشته نشده بلکه چیزی است که بتناسب نیازمندیهای حیات ومقتضیات زندگی اجتماعی وچگونگی تربیت آدمی بتدریج ساخته وپرداخته میشود.

بنا براین هیچیك از نظریهٔ های عقلی مذهبان و تجربی مذهبان بوجهیکه بیان کرده‌اند نمیتواند مورد قبول روان‌شناسی جدید باشد، زیرا هر چند آنها در تحقیقات خود براه‌های مختلف میروند ومقدمات گوناگون بکار میبرند ولی سرانجام بیك مقصد ونتیجه میرسند که عبارتست از اعتقاد بوجود عقل ومبادی عقلی که بصورتی قطعی تکوین یافته است. این **عقل** را چنانکه دیدیم اصحاب عقل ناشی از ساختمان طبیعی نفس انسان میدانند وازینرو معتقد بفطری بودن مبادی اولیه وتقدم آنها برحس وتجربه هستند، واصحاب تجربه آنرا مؤخر برحس وتجربه ومبادی را زاده وساخته و پرداخته شدهٔ اینها می‌پندارند.

تحقیقات دقیقی که دریکی دوسده اخیر در احوال واخلاق مردمان بدوی و کودکان وسایر افراد انسان ازنژادها وطبقات مختلف بعمل آمده حکما وروانشناسان معاصر را در این عقیده متفق ساخته است که اولاعقل

---

۱ — Participation

و مبادی آن بتدریج و بتناسب با مقتضیات حیاتی و خصوصیات زندگی اجتماعی وچگونگی ساختمان دماغی افراد انسان و با گذشتن از پیچ و خمها وقبول صورتهای گوناگون تکون حاصل میکند. ثانیاً چون هریك ازعوامل حیاتی واجتماعی ونفسانی ـ چنانکه درجای خود بیان گردید ـ بسوی همانندی بلکه وحدت و یگانگی میگرایند عقل که تحت تأثیر آن عوامل است درتغییرات وتحولات خود همه جا و همیشه توجه باصول کلی متشابه‌دارد ووصول بمبداء هویت‌را مقصد قرارمیدهد وازینرو تفاهم افراد بشررا ممکن میسازد . ثالثاً بنا براصول دوگانهٔ فوق عقل همیشه‌در حال تطور وتکوین و تکمیل است و هیچگاه بصورت قطعی و ثابت و غیر قابل تغییر درنمیآید وعقلی که ظاهراً تکوین یافته، یعنی دارای معلومات اولیه و مبادی عقلیه معینی گردیده‌است، در واقع صورتی موقت است که بخودگرفته و قابل تغیر و تحول میباشد .

در تأیید این اصل ، کافی است مراحلی را که علوم طی میکنند و گاه گاه سبب میشوند که‌نفس ناطقه ازاصول علمی که مسلم بشمار میرفته رو بگرداندوباصول دیگری اعتقاد حاصل کند یاد آور شویم . بنا براین یك بار دیگر تکرار میکنیم که همانگونه که هدف فعالیت مادی وبدنی انسان این است که‌طبیعت‌را مطابق احتیاجات خودسازد، فعالیت نفسانی

هم برای آنست که‌نفس حقیقت‌وواقع را بامقتضیات‌مخصوص خودمطابقت وموافقت دهد.[1]

۱ــ آنچه درچند فصل گذشته ذکر شد مجملی بود از تحقیقات دامنه دار ومفصلی که حکما دربارهٔ‌عقل ومبادی‌آن صورت داده ودرتألیفات متعدد بیان کرده‌اند وما برای اینکه سخن‌را بدرازا نکشانیده و زیاد از موضوع بحث خود خارج نشده باشیم ناچار باختصار پرداختیم البته خوانندگان کنجکاو وذیعلاقه به کتابهای مربوط بموضوع مراجعه خواهند کرد.

قسمت چهارم

چگونگی حصول معرفت

فصل هیجدهم

عقل فعال

۱

درفصل سیزدهم ضمن ذکری از **عقل فعال** اشاره شد باینکه حصول علم باعتقاد **ابن سینا** بدون یاری این گوهر مفارق میسر نیست . اینك باید در بارهٔ این گوهر مرموز که نیرویی شگفت انگیزاست بیشتر توضیح داده شود .

مقدمهٔ باید دید **ابن سینا** ادراك راچگونه تعریف میکند. او دراین باب میگوید : «ادراك عبارت است ازاینکه صورت مدرك بنحوی ازانحاء گرفته شود[1] ». اینصورت یا صورت موجود است که مادی نیست ودرك آن منحصراً بوسیلهٔ عقل نظری میسر خواهد بود ، و یاصورت موجودی مادی است که در اینحال باید از ماده نزع شود . این تجرید اگر از راه حس باشد مرتبهٔ پست تجرید است و بسیار ناقص است . اگر توسط خیال و متخیله باشد نوع نسبة کاملتر است ، زیرا «خیال صورت را ازماده تجرید تام‌میکند ولیکن البته ازلواحق ماده تجرید نمیکند ...[2] » اما تجریدقوهٔ

---

۱ ـ «۰۰فنقول یشبه‌ان یکون کل ادراك انما هواخذ صورة‌المدرك بنحومن‌الانحاء .»ـ شفا ، جلد اول ص۲۹۵

۲ ـ ترجمهٔ شفا ص.۵۳«واما الخیال‌فانه‌قدجردها عن المادة تجریداً تاماً ولکن لم یجردها البتة عن‌لواحق‌المادة .» . شفا ، جلد اول، ص ۲۹۶

واهمه «از تجرید خیال هم تعدی میکند چه این قوه یك نوع معانیر ادرك میکند که فی حدذاته مادی نیستند هرچند وجود درماده آن معانیر اعارض گشته ...[1] » البته این نوع ازنزع بااینکه کاملتر وشدیدتر ازنزع قوهٔ حس وخیال است و ببساطت نزدیکتر است ولی با اینهمه هنوز تجریدی ناقص است زیرا مدرك ازلواحق ماده تجرید نشده است . تجرید کامل آنست که صورت را ازهمهٔ جهات ازماده نزع کند ودرك معقول را میسر سازد و این کار منحصراً ازعقل ساخته است .

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

نخستین حکیمی که ازعقل فعال سخن گفته ظاهراً **معلم اول** بوده است . این حکیم ، چنانکه سابقاً اشاره شد ، گذشته ازعقل عملی قائل بدو نوع عقل دیگر است، یکی **عقل منفعل** ودیگری **عقل فعال** ومیگوید هر چه درطبیعت وجود میپذیرد دارای یك ماده است و یك علت فاعلی . این اصل در امورعقلی نیز جاری و حکمفرماست و « عقل فعال » علت فاعلی معقولات است ، باینمعنی که چون همیشه بفعل است عقل منفعل را که بقوت است بفعل میسازد . باری نسبت عقل فعال به معقول چون نسبت

---

۱ ــ ترجمه شفا ص ٥٤-٥٣ « و اما الوهم فانه قد یتعدی قلیلا هذه المرتبة فی التجرید لانه ینال المعانی التی لیست هی فی ذاتها بمادیة وان عرض لها ان یکون فی مادة .» شفا ، ص ٢٩٦

نور است بچیز مرئی .

معقولات اصلا بالفعل نیستند بلکه در احساس وخیال گرفتار واسیر میباشند . ازینرو عاملی لازم است که بمیان آمده آنهارا ازاین بندها برهاند، یعنی از محسوسات وصور جزئیه منتزع ساخته بآنها وجود بالفعل ارزانی دارد: این کاری است که عقل فعال انجام میدهد . در بارهٔ ماهیت این گوهر مجرد نظرهای گوناگون آورده شده وهنوزهم این بحث دنباله دارد. بعضی معتقدند باینکه عقل فعال را ارسطو بیرون ازنفس انسان میداند و مرادش از آن خدا است . مطالعهٔ **کتاب نفس** آن حکیم این عقیده را تا حدی تأیید میکند ولی سایر آثاراو خاصه کتاب **مابعدالطبیعه** میرساند که او چنین نظری ندارد و خدارا منحصراً متوجه ذات ذوالجلال خود میداند و حتی عقل فعال را قائم درنفس انسانی می پندارد[1] . باری نظر ارسطودراین باب ودربارهٔ بسیاری مسائل دیگر زیاد روشن نیست وموجب تعبیر وتفسیر های مختلف شده است .

فارابی عقل فعال راجوهر مفارق خارج از نفس انسانی میداند ، ولی میان آن وخالق عالم فرق میگذارد وآنرا مخلوق خدا معرفی میکند. دربارهٔ چگونگی افاضهٔ معقولات میگوید «نسبت عقل فعال بعقل بالقوه چون نسبت خورشید است بچشم .»

آنچه دیگران دربارهٔ عقل فعال باجمال گفته بودند ابن سینا بتفصیل بیان کرده است واین فکر که تمام معلومات بشر ناشی ومستفاد از گوهری است مجرد وخارج ازنفس ناطقه موسوم به «**عقل فعال**» برای حکمای قرون

---

۱ ــ نه آنگونه که **ابن الرشد** فرض میکند ، چه این حکیم عقل فعال راعبارت ازعقل الهی میداند که درنفس انسانی جای گرفته است .

وسطی و مسیحیان بسیار تازگی داشت و ایجاد شگفتی وحیرت نمود[1] و اکثریت حکما این نظررا پذیرفتند که هر یك از افراد بشر دارای نفس ناطقه‌یی است مختص بخود او که اگر از آلودگیهای مادی پرداخته شود استعداد قبول افاضهٔ معقولاترا ازعقل فعال ـ که واحد است وفیضش برای همهٔ افراد بشریکسان است ـ حاصل خواهد کرد.

ابن‌سینا مکررازعقل فعال یاد کرده ودربارهٔ آن توضیح داده است. از جمله میگوید:

«نفس انسانی مسلماً عاقل بالقوه است که‌سپس عاقل بالفعل میگردد. هرچیزی که ازقوه بفعل رسید البته سببی‌میخواهد. پس دراینجا هم سببی وعلتی است که نفوس ما را از قوه بفعل میرساند وچون او سبب است که صورعقلی را عطا کند پس خودآن عقل بالفعل است که بطور مجرد مبادی صور عقلی درآن است و نسبت‌آن عقل بنفوس ما مانند نسبت‌آفتاب است بچشمهای ما. همینطور که‌آفتاب بذاته دیده میشود و بنورآن هر چه که بالفعل قابل رؤیت نیست بالفعل دیده میگردد. حال آن عقل هم نسبت بنفوس ما چنین است.»[2]

۱ـ برای توضیح بیشتردراین باب رجوع شود به کتاب «فلسفه‌درقرون وسطی» بقلم اتین ژیلسن E. Gilson (حکیم معاصر و عضوآکادمی فرانسه) ص. ۳۵۳

۲ـ ترجمهٔ شفا، ص۱۵۶ «نقول ان‌النفس‌الانسانیة قدتکون عاقلة بالقوه ثم یصیرعاقلة بالفعل‌و کلما اخرج من‌القوة الی‌الفعل فانما یخرج‌بسبب بالفعل یخرجه فهیهنا سبب هوالذی یخرج نفوسنا فی‌المعقولات من‌القوة الی‌الفعل و اذا هوالسبب فی‌اعطاء الصور العقلیة فلیس الاعقلا بالفعل عنده مبادی‌الصور العقلیة مجردة و نسبته الی نفوسنا کنسبة الشمس الی‌ابصارنا فکما ان‌الشمس تبصر بذاتها بالفعل و تبصربنورها بالفعل مالیس مبصراً بالفعل کذلك حال هذاالعقل عندنفوسنا.» شفا ج۱ ص۳۵۶

ابن‌سینا درجای دیگر گوید :

« . . . ومثال این عقل فعال با معقولات و باقوت عقل نظری مثال آفتاب‌است باصورمبصرات وباقوهٔ بصر که چیزهای ملون را تا شعاع آفتاب بر آن ملونات نیفتد الوان اودرنتوان یافت . پس چیزهای‌ملون مبصراست بقوه وبصرمبصر است بقوه چون نورآفتاب بر آن ملونات تابد آن چیز ها 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 . »[1]

درقصهٔ **حی بن یقظان** که تمثیل‌عرفانی است ابن‌سینا **عقل فعال** را بصورت « پیری زیبا و فرهمند . . . (که) بروی از پیری هیچ نشانی نبود جزشکوه پیران» درآورده، ویکی ازمعاصرین‌وپیروان اودرشرح این معنی چنین نوشته است :

« . . . وهمچنین‌حال‌مردم‌ازمعنی‌اندریافتن علمها ودانستن آن‌چیزها که مردم باول کارنداند پس بداند ، بفرشته‌یی باز بسته است که وی یکی از کروبیان است ، و بسبب وی مردم را آن چیزها که اندرو از دانستن و شناختن بقوت بود ، بفعل‌آید . و این فرشته دانـا است بهمه حالهای این جهانی و جزازاین، وهرچه خواهد بودن اورا معلوم است ، وبروی چیزی از اینگونه پوشیده نیست ودانااان این فرشته را «عقل فعال» نـام کردند ،

۱ــ «رسالهٔ روانشناسی ابوعلی‌سینا» باتصحیح و تحشیه ومقدمه بقلم محمودشهابی استاد دانشگاه تهران. ص۲۷-۲۶

ای که همهٔ دانستنیها اورا معلوم است اندروقت‌وبفعل است‌نه بقوت،وشاید بودن که آنکه او را بزبـان شریعت «جبرئیل» علیه‌السلام خوانند، این عقل فعال است.»[1]

دراینجا چندسؤال‌پیش می‌آید که جواب آنها راباید ازخود حکیم خواست. یکی اینکه‌آیا این **عقل فعال** واقعاً درخارج ازنفس‌ومستقل‌از آنست یانه؟ دیگر اینکه معقولات‌آیا در عقل فعال جـای دارند و ازآن منتقل به‌نفس ناطقه میشوند یااینکه در نفس ناطقه هستند ولی در تاریکی قرارداشته‌عقل بالفعل‌اند ودراثر نورافکنی‌عقل‌فعال روشن ونمودارمیگردند ونفس را بمرتبهٔ عقل مستفاد میرسانند؟ دیگراینکه در صورتیکه درك‌کلی ودریافت معقولات راعمل اختصاصی نفس ناطقه دانسته‌ایم چگونه است که خود نمیتواند بتنهائی باین کار توفیق یابد و نیازمند بیاری عقل فعال میباشد؟ بالاخره اینکه‌آیا قوای مختلف نفس در تشکیل معانی مجرد و کلی دخالتی دارند یا ندارند و اگر دارندآندخالت بچه کیفیت است؟

۱ــ «ابن‌سینا وتمثیل عرفانی»، تصنیف هانری‌کربن، ج۱ چاپ‌تهران ۱۳۳۱،ص۶

فصل نوزدهم

عقل فعال

۲

عقول عشره. ـ پاسخ سؤال اول را ابن‌سینا صریحاً داده است، زیرا اوهم مانند فارابی قائل بیك سلسله عقول مفارق است که صادر از فیض الهی هستند وعدهٔ آنها ده است و عقل فعال دهمین آنهاست. بیان حکیم اجمالا این است: نخست عقل اول است که مستقیماً و بالضروره از واجب‌الوجود صادر شده است. فیض الهی ازاین عقل گذشته و عقل دوم را بوجود آورده است و ازآن نیز عدول کرده عقل سوم وچهارم تا عقل دهم را ایجاد کرده است. ازهریك از این عقول یك نفس فلکی و یك جسم فلکی صادر شده که فساد ناپذیرهستند؛ ولی آنچه ازعقل دهم که عقل فعال خوانده میشود صادر میگردد همین عالم است که معلوم ما است، یعنی عالم **کون وفساد**. نفوس انسانی که دراین عالم‌اند چون به‌ابدان‌مختلف تعلق گرفته‌اند دارای هیئت‌هاوتعینات گوناگون گردیده‌اندولی ازآنجا که‌ذاتاً‌عقلانیندفسادناپذیر وباقی هستند و باید طریق دوری جستن از ماده را بیاموزند و بسوی عالم علوی صعود کرده خود را **بعقل‌فعال** و سایر عقول مفارق برسانند و از زندگی جاویدان بهره‌مند گردند.

این عقول ذاتاً یکی هستندوتقسیم ناپذیرو گوناگونی آنهاعرضی است.

ازینرومجموع آنهارا ابن‌سینا «**عقل کلی**» مینامددرصورتیکه کلمهٔ «**عقل کل**» را بیشتر به‌نخستین عقل صادرازمبداء اول اطلاق میکند .

اما دربارهٔجدائی عقل فعال ازنفس ناطقه ابن‌سینا چنین میگوید :

«پس اگر آرزو کنی که بر بینش‌تو افزوده شود پس زود باشدبرای توبیان کنیم اینکه‌آنچه نقش صورت معقول پذیرد نه خود جسم باشد و نه درجسم تواند بود وآنچه صورت محسوس یامعنائی که دانستهٔ بمحسوس است دراونقش گیرد یا خود جسم بود ویا قوتی‌باشد در جسم ....»

بعد حکیم بتوضیح قسمت اخیر مطلب پرداخته و ازآن کـه فارغ شد متوجه قسمت اول‌میشود، باین بیان :

« . . . ولی گوهری که نقش معقولات پذیرد چنانکـه برتو روشن شد نه‌جسمانی‌بودونه‌بهره‌پذیر بودپس‌چنین گوهری‌چیزی که مانندمتصرف وچیزدیگری که‌همچون‌خزانه‌باشددرخود اویافت‌نشودوسزاوارهم‌نباشد که آن گوهرخودهمچون‌متصرف وچیزی ازجسم وقوتهای جسم‌بمنزلهٔ خزینهٔ اوباشد زیرا که یافتنیهای‌خود درجسم‌نقش نگیرند . پس‌باقی ماند اینکه باید چیزی موجود باشد که ازگوهرمابیرون و صور معقوله در او بخودی‌خودش منتقش باشند و چنین چیزی بالفعل جوهری عقلی باشد که هرگاه نفوس ما بدوپیوستند مناسب همان استعداد خاصی که درمااست و از روی دریافتن جزئیها یـا کلیهای مخصوصی برخاسته صورتهای عقلی خاصی در نفوس ما رسم شود و هرگاه نفس بدان جوهرعقلی پشت کند و بعالم تن یا بصورت دیگری روآورد صورتی که نخست دراونقش بسته‌بود از وی زدوده

شود همچنانکه آیینهٔ که مقابل عالم قدس باشد از آنجا رو گردان و باعالم حس یاچیزی دیگر از آنچه درعالم قدس است رو برو شود واین پیوستن بعقل فعال تنها دروقتی بود که نفس ملکهٔ اتصال را اندوخته باشد.»[1]

در بارهٔ سئوال دوم توضیحات مفصل داده شده و نتیجهٔ همهٔ آنها این است که معقولات البته درعقل‌فعال هستند، زیرا اوعقل بالفعل است و آنهارا نانداشته باشد نمیتواندافاضه کند[2]. ابن سینا برای اینکه معلوم دارد نفس ما چگونه معقولاترا در می‌یابد چند فرض میکند که آخرین آنهااین‌است:«...یااینکه بگوئیم عقل فعال صورتی پس ازصورت دیگربر 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 تام 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 درك میکند ولی قوهٔ ذاکره ومصوره چنین نیستند زیرا ادراك این صورت برای این‌دو قوه نیست بلکه فقط حفظ صورت کارآنهاست وادراك آن صورت بنیروی دیگری است .....»[3]

---

۱ ــ ترجمهٔ اشارات ص ۶۷-۶۵ «فان‌اشتهیت ان‌تزداد فی‌الاستبصار فاعلم انك سیبین لك ان المرتسم بالصورة المعقولة منا شیء غیر جسم ولا فی‌جسم ... الخ» اشارات، ص ۱۲۹-۱۲۸

۲ ــ «ذات نایافته ازهستی بخش ــ کی تواند که شود هستی بخش؟»

۳ ــ ترجمه شفا ص ۱۶۸ ــ ۱۶۷ «او یکون المبدء الفعال یفیض علی النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس وان یکون اذا اعرضت عنه انقطع الفیض....فنقول‌ان الحق هو القسم‌الاخر...الخ»شفا،جلد اول ص ۳۶۰

بعد درتعریف تعلم میگوید « ... تعلم طلب استعداد تام باتصال بعقل فعال باشد تااینکه عقل بسیط از آن پیدا شود [1] واز این عقل بسیط بتوسط فکرت برنفس صور مفصله افاضه گردد و استعداد قبل از تعلم ناقص شد و استعداد پس از آن تام وچون تعلم حاصل کرد چنین صلاحیت خواهدداشت که چون اتصال بمعقول مطلوب بقلب او خطور کردوچون نفس بجهت نظر اقبال کرد وجهت نظر رجوع بمبدأ و بسبب عقل است بدین عقل شخص متصل میشودوقوهٔ عقل مجردی که فیضان تفصیل درپی آن است براو افاضه میگردد و چون از آن مبدأ اعراض کرد این علم باز از شخص اعراض میکند واین صورت بالقوه میگردد ولی قوهٔ قریب بفعل پس تعلم اول مانند معالجهٔ چشم است و چون چشم صحیح گشت هروقت خواست نظر بچیزی کند از آن صورتی اخذ کرده و بآن نگاه میکند واما چون از این چیز اعراض کرد این صورت برای آن بقوهٔ قریب بفعل خواهد بود ...» [2]

بنا بر این توضیحات معقولات همه در عقل فعال موجودند بالفعل ودرنفس ناطقه موجودند بالقوه وبرای 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 وآن هنگامی است که بااستفاده از قوای مدرکهٔ خود و بیاری همان **عقل فعال** از مراتب سه گانهٔ عقل (هیولانی وبالملکه وبالفعل) گذشته باشد : فقط درینحال است که معقولات ویرا ازعقل فعال مستفاد میشوند . ازینرو باید گفت که عالم و جاهل از

۱ــ «... ویکون التعلم طلب الاستعداد التام للاتصال به حتی یکون منه العقل الذی هو البسیط ... » شفا . جلد اول ص ۳۶۰

۲ ــ ترجمه شفا ص ۱۶۸ــ۱۸۶ ــ شفا ج۱ ، ص۳۶۰

جهت اینکه معقولات‌را درذهن حاضر ندارند باهم برابرند ولی این فرق مهم البته میان آنها هست که‌عالم مستعدوقابل درك معقولات است وجاهل نیست . در این باره نیز ببیان حکیم توجه کنیم : « چون گفته شود که فلانکس عالم‌بمعقولات است معنای این سخن آن‌است که هروقت بخواهد صورت آن معلوم‌را درذهن خود حاضر میکند و معنی اینهم این است که هروقت 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 ونیز حال او مانند حال قبل ازتعلم هم نیست . »[1]

حاصل کلام اینکه معقولات درعقل فعال هستند وهرزمان که نفس خودرا باتمهید مقدماتی آماده قبول این فیض کند آن معقولات در نفس که چون‌آینه است منعکس خواهند شد . باری تأثیرعقل فعال روی نفس ناطقه یکی ازاین جهت است که آنرا ازحال‌خمود وقابلیت محض بیرون آورده ومستعد درك معقولات میسازد ودیگر اینکه هردفعه که نفس ناطقه مستعداتصال گردیدمعقولاترا بآن‌افاضه‌میکند زیرا خودنفس‌ازنگاهداری وحفظ معقولات عاجز است و این نکتهٔ اخیر ـ یعنی عجز نفس از حفظ معقولات ـ بیشتر در کتاب اشارات مورد استناد بوده‌است .[2]

اما در بارهٔ سئوال سوم که چگونه است کـه نفس ناطقه نمیتواند

---

۱ ترجمهٔ شفا ص . ۱۶۹ ـ ۱۶۸ ـ و اذا قیل فلان عالم بالمعقولات فمعناه انه بحیث کلما شاء احضر صورته فی ذهن نفسه ومعنی هذا انه کلما شاء کان له ان‌یتصل بالعقل‌الفعال اتصالا یتصورفیه منه ذلك المعقول ایس ان‌ذلك المعقول حاضر فی ذهنه ویتصور فی عقله بالفعل دائماً ولا کما کان قبل التعلم .» شفا، جلد اول‌ص ۳۶۰

۲ ـ ترجمه فرانسوی اشارات ص۳۲۸

بتنهائی بدرك معقولات نائل آید وبرای وصول بمطلوب نیازمند بیاری عقل فعال است و حال آنکه مزیتیکه برای آن نسبت بنفس حیوانی ذکر گردیده همین است که میتواند درك 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 بمیان 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 وخودرا بتدبیر آن مشغول بدارد بهمان اندازه استعدادش از قبول فروغ عقل فعال کاهش می یابد و درنتیجه از درك معقولات بی بهره میماند ، و برعکس هرچه بیشتر از تدبیر بدن و توجه بامور مادی منحرف گردد وروبعقل فعال نماید معقولات بیشتر براو ظهور وبروز نمایند ، عینا مانند آئینه که اگر رو باشیائی داشته باشد صورت آنها درآن منعکس میشود وچنانچه ازآن اشیاء رو بگرداند از نقش آنها محروم خواهد بود . ابن سینا دراین باره میگوید : «عجزعقل ازادراك اشیائی که در منتهای معقولیت وتجرید از ماده هستند برای امری که در ذات آن اشیاء باشد نیست بلکه برای این است که نفس در بدن مشغول ببدن است ودربسیاری از امور ببدن نیازمند است و بدن نفس‌را از افضل کمالات آن باز میدارد واینکه چشم نمیتواند که طاقت نگاه به آفتاب آورد نه از برای این است که آفتاب ضعیف ویاآشکار نیست بلکه بوسطهٔ

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 . »[1]

حکیم همین معنی‌را درچند صفحه قبل باین عبارت نیز بیان کرده است :

« ... گوهر نفس‌را دو فعل است :یکی بقیاس بدن وسیاست در بدن دیگر بقیاس بذات و مبادی خود که ادراك بعقل باشد و این دو کار با هم متفاوتند و متمانع هستند و باهم جمع نمیباشند و نفس بیکی از این دو اشتغال از کاردیگرش منصرف میشود وجمع بین دو کاربرای‌اوسخت‌است شواغل نفس ازجهت بدن احساس و تخیل وشهوت و غضب و ترس و اندوه وفرح ودرد است ... حس نفس‌را از تعقل باز میدارد زیرا که چون نفس بمحسوس رو آورد ازمعقول باز میماند بی آنکه آلت عقل یاذات عقل را بوجهی آفتی رسیده باشد . . . همین حال وقتیکه (شخص) مریض شود برای نفس رخ میدهد که افعال عقلی‌را تعطیل میکند . »[2]

---

۱ ترجمه شفا ص . ۱۵۹ « و العقل کان عجزه عن تصور الاشیاء التی فی‌غایة المعقولیة والتجرید عن المادة لالأمر فی‌ذات تلك‌الاشیاء‌ولالأمرفی غریزة العقل بل لأجل ان النفس مشغولة فی البدن بالبدن فیحتاج فی کثیر من‌الامورالی البدن فیبعدها البدن عن افضل کمالاتها ولیست العین انما لاتطیق ان‌ینظرالی‌الشمس‌لاجل‌امرفی‌الشمس وانها غیرجلیة بل‌لامر فی‌جبلة بدنها فاذا زال عن‌النفس منا هذا الغموروهذاالعوق کـان تعقل النفس لهذه افضل التعقلات للنفس اوضحها والذها . » شفا ، ۱، ص۳۵۷

۲ ـ ترجمهٔ شفا ص. ۱۴۰-۱۳۹ ـ « ولکنا نقول ان جوهر النفس له فعلان فعل له بالقیاس الی البدن‌وهو السیاسة‌وفعل له بالقیاس الی ذاته والی مبادیـه و هو الادراك بالعقل وهما متعاندان متمانعان . . . الـخ ... » شفا ، ج ۱ ص۳۵۱

در کتاب اشارات حکیم در این باب میگوید: «چون نفس ناطقه ملکهٔ 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 کرده‌ایم و اندر یافتن چیزها بحدس نه بسببی فکرت ترا یاری دهد اندر تصور این معنی وبآنکه نفس چون شریف شود و قوت اتصال خود را اندر این عالم حاصل کند چون از بدن مفارقت کند وشواغل زایل شود اندر یافت آنچه اندر یابد زودتر باشد از اندر یافت بحدس و حصول آن بیکدفعه باشد و بدانکه حاجت بآلات وفکرت ازجهت کدورت نفس است یااز جهت قلت ممارست وعاجزی وی ازدریافت فیض باری تعالی، وچون حال وی بعد از مفارقت بدن آنچنان باشد که گفتیم این احوال که از آن عجز آیدهم هیچ نباشد پس چه زود وی چیز ها اندر یابد.»[1] باز در **شفا** این بیان دیده میشود: «اگر نفس ازبدن وعوارض بدن خلاصی یافت آنوقت رواست که بعقل فعال اتصال یابد ودر آنجا جمال عقلی ولذت سرمدی رادریابد ...»[2]

پس بدن است که نمیگذارد نفس بدرك بالاترین مرتبهٔ خود که عقل مستفاد است نایل گردد. این مقام نفس راهنگامی دست میدهد که بتواند پشت پا بتن بزند وازتمهید آن غفلت کند: کمیت و کیفیت معقولاتیکه در این مرتبه دریافت میشوند متناسب بادرجهٔ غفلتی خواهد بود که نسبت به

۱- ترجمه اشارات ص ۱۴۰-۱۳۹ «اذا کانت النفس الناطقة قد استفادت ملکة الاتصال بالعقل الفعال لم یضرها فقدان الالات ... الخ» اشارات ص ۱۷۶

۲- ترجمهٔ شفا ص ۱۶۹ «فان خلص عن البدن وعوارض البدن فحینئذ یجوز ان یتصل بالعقل الفعال تمام الاتصال و یلقی هناك الجمال العقلی و اللذة السرمدیة.» شفا - ص ۳۶۰

تن بعمل آمده است وازینرو درك کامل این مرتبه وقتی است که نفس خود را ازقفس تن خلاصی بخشد واتصالش به عقل فعال کامل وقطعی گردد.[1]

---

۱ ـ دراشاره بهمین معنی حافظ گوید :

حجاب چهرهٔ جان میشود غبار تنم
خوش آندمی که ازاین چهره پرده برفکنم
چنین قفس نه سزای چومن خوش الحانی است
روم بگلشن رضوان که مرغ آن چمنم
. . . . . .
چگونه طوف کنم درفضای عالم قدس
چو در سراچهٔ ترکیب تخته بند تنم
الخ ...

فصل بیستم

انتقاد نظریهٔ ابن سینا راجع

بچگونگی حصول معرفت

درفصول گذشته نظر ابن سینارا درباره **عقل فعال** ودخالت شگفت انگیز آن درحصول معرفت علمی بیان کردیم اینك بخود اجازه داده اشکالاتیرا که، بگمان ما، بر این نظریه وارد است ذکر میکنیم وبعد به بیان چگونگی حصول معرفت طبق اصول روان شناسی جدید میپردازیم .

اولا گذشته از اینکه اثبات وجود عقل فعال از نظر علمی میسر نیست این اشکال در کار است که چگونه عقل فعال از طرفی چون آفتاب بنور افشانی میپردازد ومعقولات را روشن میسازد وازطرف دیگر معقولات را هم افاضه میکند، یعنی همان چیزیرا که باید روشن کند خودش عرضه میدارد وبنفس میدهد وحال آنکه اشیائیرا که آفتاب روشن میکند در آن جای ندارند بلکه درخارج آن هستند .

ثانیاً بدن که آلت کلی حواس ظاهره و قوای باطنه است و حصول محسوسات ومعانی جزئیه بسته بوجود آن است چگونه مزاحم ومانع درك معقولات واقع میشود؟ درصورتیکه ابن سینا خود معتقداست باینکه کار نفس ازحس شروع میشود ونفس برای آنکه بتواند بمدارج ومراتب عالیهٔ خود برسد محتاج

ببدن وقوای بدنی که‌آلت ادراکند میباشد. پس وصول به نخستین مرتبهٔ نفس انسانی که عقل هیولانی باشد بدون دستیاری تن و آنمقدمات 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 دراین باب میگوید:

«هر گاه نفس بتوسط کارفرمائی قوهٔ وهمیه ومفکره درخیالهای حسی ومثالهای معنوی که‌اولیها درمصوره ودومیها درذاکره باشند تصرف بسیاری کند باهمین تصرف استعدادی برای نفس اندوخته شود که بتواندصورتهای مجرده آن جزئیها را از گوهر مفارق بگیرد. گرفتن نفس مجردات آن جزئیها را برای مناسبتی باشد که میان مجردات و جزئیات آنها پیدا میشود...»[1]

باری تمام ساختمانهای بدیع و ابتکاری عقل خواه ناخواه بر روی پایه‌های محکم حس و تجربه استوار است هرچند که درظاهر نفس ناطقه ازآنها غفلت دارد و خود را ازآنها کاملا بی‌نیاز می‌پندارد. حاصل کلام آنکه حواس ظاهره ومحصول آنها پایه و مایه دانش هستند و ابن‌سینا هم مانند معلم اول حس را در واقع مفتاح ابواب علوم کلی وجزئی میداند و قائل است باینکه «من‌فقدحساًفقدفقدعلماً».[2]

۱ــ ترجمهٔ اشارات ص۶۷ «کثرة تصرف النفس فی‌الخیالات الحسیة وفی‌المثل المعنویة‌اللتین فی‌المصورة و الذاکرة باستخدام القوة‌الوهمیة و المفکرة تکسب النفس استعداد انحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بینهما یحقق ... الخ» اشارات، ص۱۳۰-۱۲۹

۲ــ «هرچند حس بانفراد افادت رأی کلی نکند چنانکه گفتیم اما باید که معلوم باشد که مفتاح ابواب علوم کلی وجزوی حس است چه‌نفس انسانی

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

محسوسات ومعلومات مقدماتی ما درقسمت ذخیرهٔ نفس، درآنچه‌از آن به **شعور باطن** تعبیر میشود جای گرفته‌اند و معقولات یـا کارهای عقلی ازتصور کلی تاقیاسات عقلی بسیارپیچیده ودقیق مربوط و متناسب با همان ذخیره یامعلومات مقدماتی‌وقبلی هستند و درواقع عمارتی‌را میمانند که پی‌های‌محکم‌آن زیرزمین قرار دارد ویا چون امواج خروشانی‌هستند که برسطح‌آبهای‌عمیق وناپیدای دریاها نظاره کنندگان راخیره میسازند.

با این وصف البته مایهٔ تعجب است که **ابن‌سینا** بـدن و قوای‌آنرا مزاحم عقل ومانع درك معقولات ذکر کند وآنرا در حکم مرکوبی بداند که فقط میتواند نفس را تا آستانهٔ 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 مطلقا قادر خواهد بود باینکه کارهای خود را انجام دهد و در این هنگام نه‌تنها بقوای حس و خیال و سایر قوای بدنی نیازی نخواهد داشت‌بلکه آنها او را مزاحم بوده از کار خود بازش میدارند. مثل اینکه انسان برای رسیدن بمقصدی محتاج به‌چهارپا وآلت میشود ولی بمقصد که رسید دیگرحاجتی بآنها ندارد وچنانچه نتواند آن آلت وچهارپا را ازخودجدا

بقیه حاشیه از صفحه قبل

ازابتدای فطرت تاآنگاه که جملگی معقولات اولی و مکتسب او را حاصل شود اقتناص‌مبادی تصورات وتصدیقات بتوسط حواس تواند کرد وباین‌سبب معلم‌اول گفته است دراین‌علم که: من‌فقد حسا فقدفقدعلماً...»ـ اساس‌الاقتباس بتصحیح مدرس‌رضوی استاد دانشگاه،ازانتشارات دانشگاه تهران‌ص۳۷۵

کند ودورسازد البته مزاحم وعایق خواهند گردید.»[1] همین معنی دررسالهٔ **نفس** باین عبارت آمده است :

« نفس عاقله مردم . . . چون این مقدمات حاصل کند بعد از آن بذات خویش رجوع کند ومعقولات ثوانی و ثوالث حاصل کند و در اغلب اوقات وافعال ازبدن مستغنی باشد وبسیاربود که‌بعد ازآن حال بدن‌ضایع ماند وثقل باشد درحق نفس عاقله‌آن معقولات واین برمثال کسی باشد که او را حاجت‌آید بچهارپای وآلت تابجائی شود برای مقصودی وچون‌آنجا رسد چهارپای وآلت ثقل شود بروی و مانع باشد از استمتاع بمقصود حال نفس عاقله بابدن و قوتهای بدنی‌هم برین مثال است ...»[2]

بگمان ماقیاسی که‌شده است قیاس مع‌الفارق است زیرا اولاچهارپا وآلت با قوای دماغی وشخصیت‌آدمی ارتباط و مشابهت ندارند . ثانیاً وقتی آنها ما را که میخواهیم مثلا عالی‌قاپوی‌اصفهان راببینیم وبشناسیم بمیدان شاه آن شهر رسانیدند دیگر حقیقة حاجتی بوجود آنها نیست و اگر چهارپا بخواهد باما وارد این عمارت بشود هم مزاحم است و هم اینکه نمیتواند کوچکترین کمکی در شناساندن این بنای تاریخی بمابکند ـ همچنانکه در کسب اطلاعات تاریخی وصنعتی که مقدمهٔ فهم اینگونه

۱ـ « ... فاماالذی اذا استکملت النفس وقویت فانها تنفرد بافاعیلها علی‌الاطلاق ویکون‌القوی‌الحسیة والخیالیة و سایرالقوی‌البدنیة‌صارفة ایاها عن‌فعلها مثل ان کان‌الانسان قدیحتاج الی‌دابة والات‌یستوصل بهاالی مقصده فاذا وصل‌الیه ثم عرض من‌الاسباب مایعوقه عن مفارقتها صارالسبب الموصل بعینه عایقاً». شفا جلداول ص۳۵۲

۲ـ «رسالهٔ‌نفس ، تصنیف شیخ رئیس ابوعلی‌سینا» بامقدمه وحواشی وتصحیح دکترموسی عمید استاد دانشگاه ص۴۴-۴۳

ابنیه هستند کوچکترین دخالتی نداشته است. در صورتیکه قوای حس وخیال ودیگر قوای نفس حیوانی قسمتی ازشخصیت ما راتشکیل میدهند ومقدماتی‌هستند که وجودشان برای درك معقولات ضرورت دارد و اگر واقعاً بکناررروند وازنفس زائل شوند (همانطور که چهارپا عقب‌رانده شد) از درجه ادراك نفس کاسته میشود و نیروی‌آن نقصان میپذیرد حتی قوه شهوت (بمعنی شوق وعشق بدرك حقایق) نیز باید پیوسته در کار باشد وعقل را محرك وانگیزه واقع شود تا عقل حرارت پذیرد و برای پیوستن **بعقل فعال** و ادراك معقولات بحرکت درآید، زیرا ما معتقدیم که از عقل محض «خالص»، یعنی‌عقلی که‌ازچاشنی‌شوق‌وذوق بی‌بهره باشد کاری‌ساخته نیست. بنابراین همان‌گونه که پس ازساخته‌شدن‌بنای رفیع برروی پایه‌های محکم‌آن پایه‌ها باید محفوظ بمانند تابناباقی و برقرار باشد و هرگاه آنها ازبین‌بروند یا متزلزل شوند بنافروخواهد ریخت، مشهودات حسی و معلومات مقدماتی‌ما که بگفته حکمای متقدم‌محصول نفس حیوانی‌هستند نیز باید درذهن‌باقی‌باشند تابیاری‌آنها معقولات بوجودآیند وپایدار بمانند.

برای روشن‌شدن مطلب کافی است حصول ساده‌ترین معقولات یعنی «تصور کلی»را درنظر بیاوریم که‌چگونه‌به **احساس** و **ادراك حسی** و **تصور** و **حافظه** و **تداعی‌معانی** و **تخیل** و **دقت** و **شوق طبیعی** وجزآن که‌همه منسوب بنفس حیوانی هستند نیازمند است. شك نیست که تصدیق ذهنی و برهان عقلی بطریق اولی باینمقدمات نیاز دارند. **معنی کلی**را میتوان باسکناس مانند نمود. همانگونه که ارزش اسکناس‌به پشتوانه است که اصولا باید دربانك موجود باشد ارزش معنی کلی هم بسته بمفهوم‌آن یعنی بصفات مشترکی

است که ازامورجزئیه منتزع گردیده است پس سرانجام اتکاء کلی برجزئی است ، همانگونه که ارزش اسکناس و اتکاءآن به‌پشتوانه است .

ثالثاً ابن‌سینا نفس راقادر بحفظ ونگاهداری معقولات ندانسته‌معتقد است باینکه جای آنها در**عقل فعال** است . یعنی پس ازاینکه 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 گردیدوخود راآماده ومستعد نمود ازنوازعقل‌فعال افاضه میشوند .

این نظر مبتنی براین اصل است که نفس حکم آینه‌را دارد وهمانگونه که‌اشیاء وقتی دربرابر آینه‌هستند درآن‌منعکس‌میشوند وهمینکه‌ازبرابر آن‌رفتند اثری‌ازآنها باقی‌نمی‌ماند. این‌تشبیه نیززیاد مناسب‌بنظر نمیرسد، زیراچنانکه‌میدانیم‌صورتهائی که ذهن‌راعارض‌میشونددرآنجا اثرمیگذارند ودرغیاب موجبات خارجی آنها ظاهرمیگردند (تصور و تخیل) و نیز چون معقولات بگفتهٔ حکیم بالقوه در نفس هستند وقتی بالفعل شدند و نفس را فراگرفتند دلیلی‌نیست که پس ازرفع‌حاجت ذهن‌را ترك گفته ازآن‌خارج شوند . روان‌شناسی جدیدآنها را هم مانند صور محسوسه و معانی جزئیه قابل حفظ شدن درذهن میداند . عمل نفس برای بیادآوردن صور و معانی جزئیه **تصور** و**تخیل** وبرای بیادآوردن معانی کلیه ومعقولات **تفکر**و**تعقل** خوانده میشود . این فکرقابل قبول نیست که کلیات تصوری و یا تصدیقی ساده که مقدمهٔ دریافت قضایای معضله علمی وفلسفی هستند همگی ذهن‌را ترك گفته درآن اثری باقی نگذارند و هردفعه که درك یك موضوع معضل

منظوراست لازم آید که همهٔ آن مقدمات نیز مجدداً از **عقل فعال** به نفس انسان افاضه گردند.

حال که چنین است پس چگونه باید حصول معرفت ودرك معقولات را توجیه و بیان نمود؟ توضیح این مطلب و همچنین رأی و نظرما درباره **عقل فعال** درفصول آینده بیان خواهد شد.

فصل بیست و یکم

بیان چگونگی حصول معرفت

در روان‌شناسی جدید

چگونگی حصول معرفت و درك معقولات را روان‌شناسی جدید بوجهی ساده‌تر از آنچه ذکر شد بیان میکند.

ابن‌سینا چنانکه دیدیم میان ادراك محسوس ومعقول فاصلهٔ زیادی قائل‌شده معتقداست باینکه نفس‌محسوس‌را بواسطهٔ قوای **مدرکه** (مشترك میان انسان وحیوان) حاصل میکند، ولی معقول توسط **عقل فعال** اعطاء میگردد، وبرای اینکه نفس خود را ازمحسوس بمعقول‌برساندباید ازراهی که مراحل سه گانهٔ آن‌عقل‌های هیولانی وبالملکه وبالفعل هستندبگذرد وتازه بمرحله یامرتبهٔ اخیرهم که رسید و عقل‌بالفعل شد باز معقول را در خود نمی‌یابد و مستقیماً درك نمیکند بلکه فقط مستعد قبول آن است و قبول هم که وقوع یافت بازنفس نمیتواندآنرا در تصرف خود نگاه دارد و هردفعه ازنو باید باوافاضه شود، عیناً مانند عاشق دلباخته‌یی که پس‌ازعبور ازبیابانهای سوزان و تحمل خار مغیلان خود را بدیار دلدار رسانیده و باو نزدیك شده است ولی‌بدلخواه باودسترس نداردوهربار که میخواهد بدیدار جمال اونائل شود باید ازنو وسائل برانگیزد و مستعد ومستحق این‌نعمت بشود و بداند که وصلی کوتاه جدائی وفراق بدنبال دارد ...

پس قوهٔ مدرکه و عقل نظری و عقل فعال بااینکه هرسه در ادراک اموردخیل‌وشریك هستندباهم‌فرق دارند ونسبت بیکدیگر بیگانه‌میباشند. **قوهٔ مدرکه** (قوای ظاهره و باطنه) منطبع درماده هستند و بابدن ارتباط نزدیك دارند، **عقل نظری** گوهری است‌مجردوازماده گریزان‌و**عقل فعال** خارج ازنفس ناطقه است. ابن‌سینا دربیان اختلاف وامتیاز این سه گوهر دادسخن داده و دراین زمینه ذرهٔ فرو گذارنکرده است . حالا چگونه‌است که‌آنها بااین گوناگونی بایکدیگر همکاری میکنند و بساختن و نمودن معقول میپردازند ، مسأله‌ای است که فهم‌آن خالی از اشکال نیست .

روان‌شناسی‌علمی‌امروز که ازبحث فلسفی احتراز دارد ودرتحقیقات خودچنانکه مکرر یاد گردیده روش**مشاهده**و**تجربه**را بکارمیبرد نه‌تنها میان قوای مدرکه وعقل (نظری و عملی) امتیاز وفاصله قائل نیست بلکه آنها ونفس را چیزواحد میداند وبرای بیان درك معقولات حاجتی بتوسل به گوهر مفارق جداگانه‌یی‌نمی‌بیند و چگونگی حصول معرفت رااجمالا چنین بیان میکنند :

حواس ظاهره[1] در برخورد باعوامل مؤثر خارج محسوساتی حاصل میکنند که بسیاری ازآنها پس از حصول فوراً یا بعد از زمانی کم و بیش کوتاه ازذهن زائل‌میگردند، وعدهٔ هم پس ازاحرازمقام ادراك حسی‌تحت شرایط معین نگاهداری شده معلومات محسوس مقدماتی نفس را تشکیل

۱ــ که ده‌نوع احساس بمامیدهند، ازاینقرار: احساسات‌بصری ، سمعی لمسی، سردی و گرمی، المی (دردجسمانی) وضعی و عضلانی (حس‌حرکت)، تعادلی (تعادل و جهت‌یابی)، ذوقی، شمی وداخلی ــ و هر کدام در بدن‌آلت مخصوص ومعین دارند .

میدهند و گاه گاه طبق قانون **کل مجاورت** (تداعی معانی) درغیاب موضوعهای خارجی خود توسط متخیله عینا (تخیل حضوری) ویا باتصرفات وترکیبات بدیع (تخیل اختراعی) بخاطر میآیند.

ذهن انسان ازهمان اوان کودکی زیر تأثیر عوامل حیاتی واجتماعی[1] خواه ناخواه روی معلومات مقدماتی خود که محسوس وجزئی هستند بعملیاتی پرداخته و از تجرید و تعمیم آنها[2] خود را نخست بدریافت معانی جزئی و بعد بدرك معانی مجرد و کلی میرساند و این عملیات بیاری مبادی اولیه صورت میگیرد.[3]

بدیهی است که درجهٔ تجرد و کلیت معانی درك شده بستگی تام بدرجهٔ رشد انسان وتوسعهٔ ذهن ومیزان معلومات اوخواهد داشت. عوامل طبیعی واجتماعی واحتیاجات زندگی که درفوق بآنها اشاره شد باز ازهمان دوران کودکی شخص را وادار به تمیز خوب وبد وتشخیص فایده وضرر امور یعنی صادر کردن تصدیقات ذهنی میکنند که آنها نیز بتدریج و به نسبت میزان معلومات و درجهٔ هوش و فراست اشخاص از تصدیق سادهٔ کودکانه

۱ــ مراد احتیاجات ومقتضیات زندگی فردی و اجتماعی است (رجوع شود به «روان‌شناسی» بقلم نگارنده چاپ سوم ص ۲۳۲-۲۲۹)

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

۳ــ و ازاین جهت است که مبادی اولیه یاعقلیه را مبادی هادی معرفت نیزمیخوانند. این مبادی چنانکه دیدیم بزعم بعضی از حکما فطری و بزعم بعضی دیگر محصول حس وتجربه هستند.

شروع وبدقیقترین قیاسات منطقی و براهین عقلی مؤدی میگردد و بدین طریق انسان بی آنکه احتیاج بدخالت ویاری عقل فعال داشته باشد بدریافت معقولات و کسب علوم نائل میشود وقسمتی از آنهارا بتدریجی که حاصل میشوند طبق اصول وشرایط معین درحافظهٔ خود نگاهداری میکند و گاه وبیگاه بیادمیآورد ودرتر کیبات بدیعهٔ ذهن بکار میبرد.[1] واین درست بر خلاف نظر ابن سینا است که ذهن انسانی را قادر بنگاهداری معقولات ندانسته ومعتقد است که جای آنها فقط درعقل **فعال** است و هردفعه باید ازآن بنفس انسان افاضه‌شوند.

شعور ـ دقت. ـ دراینجا دو نکته‌است که نباید از نظردور داشت: یکی اینکه معلومات ذهن اعم ازجزئی و کلی، محسوس و معقول همیشه اوقات درقسمت روشن ذهن نیستند، یعنی نفس درزمان حاضر همه را درك نمیکند بلکه درهرزمان بمناسبتی بعضی ازآنها مدرك هستند ومابقی مورد غفلت قرار دارند بی آنکه از ذهن خارج باشند. اینها ذخیرهٔ ذهن را تشکل میدهند. مجموع نفسانیات بیشماریکه ذخیرهٔ ذهن‌را درست‌میکنند به لفظ «**شعور باطن**» و آن معدودیکه درهرزمان در قسمت روشن روان جای میگیرند به لفظ «**شعور ظاهر**» تعبیر میشوند و بدیهی است که پایهٔ شخصیت هر کس برروی شعور باطن او گذاشته شده وآنچه از پندار وگفتار ورفتار در مواقع مختلف ازاو ظهور وبروز میکند پرتوی از شعور باطن اوست وچنانکه سابقاً گفته شد نفس انسان دریای ژرفی را ماند که

---

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

شعور باطن آبهای عمق آن باشدوشعور ظاهر امواج خروشان سطح آن.[1]

نکتهٔ دیگر اینکه ذهن برای انجام عملیات مختلف خود ازتفصیل وترکیب معانی وتجرید وتعمیم وحکم واستدلال غالباً محتاج است باینکه شعور عادی خودرا تشدید نماید واشعهٔ ادراك یا استشعار خودرا که معمولا برروی امور مختلف پراکنده است وازآنها باو علم اجمالی میدهد یکجا برروی چیز یامعنی معین (جزئی یا کلی) گرد آورد تاآنرا روشنتر بیند وبهتر بشناسدودریابد. این استعداد نفس را «**انتباه**» یا «**دقت**» مینامند، وچنانکه اشاره شد میتوان آنرا بنور افکنی مانند کرد که همهٔ نیروی روشنی بخش آن بیك چیز بتابد وآنرا باهمهٔ جزئیات وصفات وخصوصیاتش درنظر نگرنده جلوه گر سازد. در این هنگام البته چیز های دیگری که نزدیك آن چیز معین قرار دارند درسایه وروشن خواهندبودوبقیه درتاریکی جای خواهند گرفت.

این بود باجمال بلکه باایجازی که بی تردید کسانیرا که مقدمات کافی ندارند مخل خواهد نمود بیان چگونگی حصول معرفت ودرك معانی باتوجه به روان شناسی علمی جدید. البته درهمهٔ کارهای ذهنی خاصه در بکار افتادن «دقت» عوامل گوناگون از قبیل نفع و مصلحت و خصوصیات مزاجی وتربیت عقلانی واخلاقی وعواطف وتمایلات (شهوت وغضب) وجز آن دخالت دارند واستعدادهای مختلف نفس هم از احساس و ادراك حسی

---

۱ ــ برای درك اهمیت شعور باطن رجوع شود بتألیفات فرویدFreud که فلسفه و تحلیل روحی خود را بر روی آن پایه قرار داده است، مانند کتابهای: «مقدمه برتحلیل روحی» و «بیماریهای روانی زندگی روزانه» و «تحقیقات تحلیل روحی» وجز آن.

گرفته تاحکم و استدلال و انفعال و قصد و اراده... همه باهم در کارند و در یکدیگر تأثیر متقابل دارند و بر رویهم «شخصیت» یا «خودی» هر فردی را که در عین کثرت واحدی را تشکیل میدهد درست میکنند و اورا از سایر افراد متمایز میسازند.

درفصول گذشته نظر ابن سینا و سایر حکما از متقدمین و متأخرین دربارهٔ چگونگی حصول معرفت بیان گردید. اینك باید دید تصور و تعقل ما از اشیاء تاچه حد باواقع و حقیقت مطابقت یا مشابهت دارد و رابطهٔ عالم و ومعلوم چیست. دراین باب، یعنی دربارهٔ **ارزش علم** و **حدود معلومات بشر** ودرتعریف «**حقیقت**» نظرهای مختلف هست ولی چون مطلب بیشتر جنبهٔ فلسفی دارد وازموضوع بحث ما خارج است در اینجا ناچار بمختصر اشاره قناعت کرده همینقدر یادآور میشویم که تازمانیکه علوم هنوز توسعهٔ کافی حاصل نکرده و از فلسفه جدا نشده بودند برای حل این مشکل حکما دوراه یا دومذهب مختلف اختیار کرده بودند: یکی **مذهب شك** ودیگری **مذهب یقین**. اصحاب یقین معتقد بودند باینکه ما میتوانیم با عقل خود بکنه و حقیقت اشیاء پی ببریم، وپیروان مذهب شك درست خلاف اینرا میگفتند ودست یافتن بحقیقت را بطورقطع ویقین میسر نمیدانستند.

درسدهٔ هیجدهم **کانت** نظریهٔ «**نسبیت**» ودرسدهٔ بعد **ماك**[1] و **ویلیم جیمس** نظریه‌های مبتنی برعوامل حیاتی و **دورکیم** و **لوی برول** نظریه‌های مبتنی برعوامل اجتماعی و **برگسن** نظریه «مکاشفه» را که رنك عرفانی دارد برای

۱ــ Mach فیزیك‌دان وفیلسوف اطریشی سدهٔ نوزدهم

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[1].

۱ــ مانند: «منطق»، بقلم کانت
«معرفت وضلال»، بقلم ماك
«اصول روان‌شناسی»، بقلم ویلیم 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 برول
«تاریخ فلسفه»، بقلم ژانه وسه آی
«تجربه انسانی وعلیت طبیعی»، بقلم برنسویگ
«نظریه‌های مربوط به‌قیاس»، بقلم لالاند
«تاریخ فلسفه»، بقلم امیل برهیه
«فلسفه جدید»، بقلم آبل ری

فصل بیست و دوم

تطبیق عقول چهارگانه و عقل فعال با استعدادهای نفس

بیان اجمالی فوق در تطبیق نظر ابن سینا با نظریه جدید در بارهٔ چگونگی درك معانی و حصول معرفت مارا باین نتیجه میرساند که اولا «قوای مدرکه» هرچند از حیث اسم و شماره با آنچه امروز بلفظ استعدادهای 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 مرتبه یی از نفس کودك و مبتدی است که در نتیجهٔ تماس دائم با محیط خارج و عمل حس و تجربه و درك محسوسات و معانی جزئی آمادهٔ اعمال عالیهٔ ذهن که مراتب عالی تجرید و تعمیم و حکم و استدلال است گردیده بی آنکه بتواند در این راه گامی بردارد، زیرا مقدمات لازم و بدیهی که عبارت از مبادی تصوری و تصدیقی هستند اورا هنوز حاصل نشده است، خواه برای آنکه حس و تجربهٔ او باندازهٔ کافی بکار نبوده تا در نتیجه، آن مبادی بتدریج از امور جزئیه منتزع شده در ذهن رسوخ یابند ـ (چنانکه عقیدهٔ تجربی مذهبان است)، یا اینکه رشد و نمو ذهن بحدی نرسیده که آن مبادی فطری آمادهٔ ظهور و بروز باشند (چنانکه پیروان مذهب عقلی میگویند).

درك اینمقدمات یامعقولات اولیه و آماده شدن ذهن برای دریافت معقولات ثانویه واحکام عقلی و استدلالات منطقی نفس را بمرتبهٔ «**عقل بالملکه**» رسانیده است. مرحلهٔ بعد که تحصیل‌علوم نظری ودرك‌معقولات است ونفس رادرآن مرتبه «**عقل بالفعل**» نام داده‌اند در واقع همان است که ما «**شعور باطن**» خوانده‌ایم و پاره‌ای حکمای معاصر «قسمت تاریك نفس» تعبیر کرده‌اند: تمام معلوماتیکه شخص در دوران زندگی تحصیل کرده‌است درآنجا مخزون‌هستند بی‌آنکه درزمان حاضر بآنها توجه‌باشد. البته بااین اختلاف که امروز ما «شعور باطن» را مخزن همهٔ نفسانیات اعم از حسی و عقلی و انفعالی وارادی میدانیم، در صورتیکه در «عقل بالفعل» نظر فقط بمعقولات است. پس هرگاه انوار دقت بمناسبتی[1] وطبق قوانین وشرایط خاصی[2] بقسمتی ازاین ذخایر بتابد آنهارا روشن میسازدو **بالفعل** معلوم میدارد و بآنها دراین هنگام عنوان «وجدانیات صریحه» و «شعور ظاهر» داده میشود و این همان‌است که ابن‌سینا و دیگر حکمای متقدم «**عقل مستفاد**» خوانده‌اند بااینفرق که از گوهری غیر از نفس (عقل فعال) استفاده نگردیده بلکه‌مستفاد ازآمادگی خود نفس است‌وباز بااینفرق که مراد از«عقل مستفاد» آن مرتبه از نفس است که فقط درك معقولات برایش بالفعل باشددرصورتیکه نور «**دقت**» همهٔ ذخایر ذهن‌اعم ازمحسوس‌ومعقول وادراك وانفعال‌را روشن میسازد وعلم بهمهٔ آنها رابالفعل میکند.

---

۱ ـ احتیاج ومصلحت: جلب نفع یادفع ضرر وجزآن.

۲ ـ این مناسبت و این شرایط همان است که سابق براین، استعداد و قابلیت نفس برای پذیرفتن افاضات عقل فعال تعبیر میشده‌است.

عقل فعال و دقت ـ و اما اگر بخواهیم برای عقل فعال معادلی بیابیم باید آنرا ـ 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 همهٔ فعالیت ادراکی خودرا روی چیزی معین مرکزیت داده ازدیگر چیزها موقتاً غفلت نماید، وآن بردوقسم است:

حسی است در صورتیکه متوجه محسوسات باشد و **عقلی** است، هنگامیکه چیزهای غیرمحسوس موضوع آن واقع شوند که در این حال دقت برحسب درجهٔ شدت خود بنامهای **تفکر** و **تعمق** و **خلسه** خوانده میشود و آخرین مرتبهٔ دقت، یعنی خلسه، درست همان است که شخص را ازامور مادی وبدنی بکلی منحرف ودور وازخود بیخود میسازد و میتواند بمبداء کل نزدیك نماید.

پس «**عقل فعال**»، یعنی این گوهرمرموزمفارق کاراصلیش درواقع همان است که در روان شناسی علمی به «**دقت**» نسبت داده میشود، البته بادوفرق مسلم وآشکار. یکی اینکه هرچند عقل فعال را ابن‌سینا به‌آفتاب مانند کرده ولی کار آنرا فقط اناره و پرده‌گیری از روی معقولات نمیداند بلکه چنانکه گفته‌شد عرضه داشتن واعطاء آنهارا نیزباو اختصاص میدهد[1] درصورتیکه برای دقت یاانتباه این داعیه فرض نشده وعمل اوفقط پراکندن

---

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

نور و زدودن ابهام وتاریکی‌است.[1] فرق دیگر اینکه «**عقل فعال**» فقط معقولات‌را افاضه میکند وشأن اونه‌تنها روشن ساختن یانمودن‌محسوسات ومعانی جزئیه نیست[2] بلکه تانفس ناطقه از توجه بامور محسوس و مادی رو گردان‌نشودوتمهید بدنرامورد غفلت قرار ندهد قابلیت استفاضه ازعقل فعال را حاصل نخواهد کرد. در صورتیکه موضوع «دقت» اعم است، هم محسوسات است، هم‌معقولات وهم‌سایر کیفیات نفسانی. ونیزنا گفته‌نماند که ما دقت راقوهٔ خاصی نمیدانیم، بلکه قائلیم باینکه این‌خود نفس‌است که بابکار انداختن استعدادهای مختلف خود دراین‌هنگام بصورت خاص درآمده وعنوان «**دقت**» پیدا کرده‌است.

---

۱ ــ هر چند که اینهم تعبیری است که برای تسهیل فهم مطلب بکار میرود، والا حقیقت این‌است که نفس هرگاه مناسباتی فراهم گردید موجبات حواسپرتی‌را ازمیان میبرد وفعالیت خودرا روی موضوعی معین توجه‌میدهد وآن موضوع خود بخود صراحت و روشنی حاصل میکند.

۲ ــ زیرا این عمل را قوای مختلف نفس حیوانی خاصه قوهٔ«وهم» عهده‌دار هستند.

قسمت پنجم

نظر عرفانی ابن‌سینا

در حصول معرفت و وصول بحق

فصل بیست و سوم

در چگونگی وصول بحق

یا نیل به «معرفة‌الله»

مطالعهٔ نظر **ابن‌سینا** دربارهٔ عقل و دخالت آن در چگونگی حصول معرفت که درفصول گذشته توضیح گردید تاحدی جنبهٔ عرفانی فلسفهٔ این حکیم را آشکار میسازد و معلوم میدارد که نسبت باشراق و کشف و شهود بی‌نظر نیست، یعنی حکمت **افلاطون**، مخصوصاً **فلوطین** و **نوافلاطونیان** درفکر او بی‌تأثیر نبوده است[1] تاآنجا که قراءت بعضی از آثار و تألیفات او خاصه دو فصل آخر کتاب «اشارات و تنبیهات» راجع به مقامات‌العارفین و اسرارالآیات‌وهمچنین قصیدهٔ معروف «عینیه[2]» ورسالهٔ حی‌بن‌یقظان وقصهٔ سلامان وابسال[3] خوانندهرا متمایل میسازد باینکه او را درردیف‌حکمای

۱ــ شاید دراثرمطالعهٔ مقالات نه‌گانه Enneades فلوطین که اشتباهاً بارسطو نسبت‌داده‌شده وباسم‌حکمت الهی‌ارسطو Théologie d'Aristote (اثولوجیا) شهرت داشته است .

۲ــ آن قصیده مطلعش اینست :

«هبطت‌الیك‌من‌المحل‌الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع»

وباین بیت ختم میشود:

«انعم‌بردجواب ماانا فاخص عنه‌فنسار‌العلم ذات تشعشع»

برای مطالعهٔ قصیده وشرح حکیمانهٔ آن، رجوع‌شود به کتاب « اسرارالحکم» بقلم حاج ملاهادی سبزواری ، چاپ تهران ص۲۴۴ــ۲۳۴

۳ــ رجوع شود به «ابن‌سینا و تمثیل عرفانی» ، تصنیف هانری کربن چاپ تهران .

اشراقی قرار دهد و عارف ربانیش بخواند. ولی حقیقت اینست که **ابن سینا** در درجهٔ اول عالم و فیلسوف است و بعد از معلم اول بزرگترین پیشوای حکمت مشاء بشمار میرود و این حقیقت مسلم در عرفان او تأثیر مخصوص بخشیده و بآن جنبهٔ بدیعی داده است که از مطالعهٔ بیان او دربارهٔ «معرفة‌الله» بخوبی نمایان میشود.

چنانکه معلوم داشته‌ایم باعتقاد **ابن سینا** نفس انسانی برای آنکه بدریافت معقولات و فراگیری علوم نائل آید باید از بدن و از محسوسات دوری جسته به کسب معلومات و تهذیب و تکمیل خود بپردازد تا شایستگی وصول بعقل فعال را که «واهب الصور» است و معقولات را افاضه میکند احراز نماید. نفس باین مقام که رسید علم معمولی بمعقولات را حاصل میکند. ولی بسیار اتفاق میافتد که باین مختصر قناعت نمیکند و در این مرحله متوقف نمیگردد، بلکه چون ذاتاً عقلانی است پیوسته جویای کمال و وصول **بعقل کل** میباشد[1]، و این بلندپروازی و آرزوی کمال تام اختصاص بآن ندارد چه هر موجودی طبعاً طالب و عاشق کمال خویش است و این عشق محرک و هادی او در این راه میباشد. بنابراین همانگونه که ماده عاشق صورت است و عرض عاشق جوهر، نفس هم که بواسطهٔ قیدتن دوچار آلودگی و نقص گردیده عاشق وارتوجه بعقل کلی دارد و وصول بحق را کمال مطلوب و غایت مراد خود میداند.

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

۱ــ بمصداق:

«هر کسی کو دور ماند از اصل خویش — باز جوید روزگار وصل خویش.»

. . . . . .

« جزوها را رویها سوی کلست — بلبلان را عشقبازی با گلست »

« آنچه از دریا بدریا میرود — از همانجا کامد آنجا میرود. »

(مولوی)

کافی خواهد بود که نفس در همان طریقی که برای وصول بعقل فعال وارد گردیده باقی بماند وهمان راه‌را تعقیب نماید، یعنی‌درتهذیب وتزکیهٔ‌خود پایداری واستقامت بخرج‌دهد که سرانجام‌بیشك بسایرعقول مفارق و **بعقل کل** که برترین آنهاست خواهد پیوست و از منبع اصلی نور و مبداءِ کل مستفیض خواهد گردید : **اینست راه و معنی وصول بحق یا نیل به «معرفة‌الله» ،درمذهب‌ابن‌سینا** .

اما مراحلی که از نظر عرفانی برای احراز این مرتبه و مقام باید پیموده شودیعنی‌طریق سیروسلوك درنظر **ابن‌سینا** همان است که**فلوطین** وسایرعرفا میگویندوچنانکه میدانیم برپایهٔ **«ارادت»** و**«ریاضت»**قرار دارد[1] ومطالعهٔ دقیق‌آن ، نظری را که دربالا ذکر شد تأیید میکند ومعلوم

۱ــ این درجات را ابن‌سینا در کتاب **اشارات و تنبیهات** دریازده اشارت بیان کرده است که بیفائده نیست دراینجا عیناً نقل شود :

«اول درجهٔ حرکات عارفان‌آنرا **ارادت** خوانند وارادت آن چیزاست که‌آنکس که مستبصرباشد بیقین برهانی‌یاآنکس که نفس اوبدان عقیده که اورا حاصلست سکون یافته ازخود دریابد که ورا رغبت باشد که دست اندر حبل‌الهی زند وسراو بقدس حرکت کند تاروح اتصال بآن جهت اندریابدو مادام که درجهٔ وی اینست وی مرید باشد .

بعد ازین حال مرید محتاج باشد بریاضت و بدانکه **ریاضت** از برای سه غرضست : یکی آنکه هرچه جزحقست ازراه اختیار برگیرد و دویم‌آنست که نفس اماره را طاعت‌دارنفس مطمئنه گرداند تاقوی تخیل و وهم منجذب شوند بتوهماتیکه مناسب امر قدسی بوده و از توهماتیکه مناست کارهای زیرین‌باشد باز گردد، و غرض سیم‌آنست که سروی لطیف شود بیداری را وغرض اولی یاری‌دهنده بر آن زهدحقیقیست‌وتومعنی‌زهدمیدانی،وغرض‌دومین معین ویاری‌دهنده بر آن‌چند چیزست: یکی‌عبادت کردن‌بافکرت‌ودویم‌الحانی که استخدام قوی نفسانی کند وآن لحن چنان باشد که‌آن سخن که‌آن لحن

بقیه حاشیه درصفحه بعد

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

بقیه حاشیه ازصفحه قبل

دارد اندراوهام موقع قبول یابدود گرچیز که اندرین معینست سخن پنددهنده است از گوینده پاك بعبارتی بلیغ و نغمت خوش وسمتی راه نماینده و غرض سیم معین بر آن فکری لطیفست و عشقی عفیف کـه فرماینده اندر آن عشق شمائل معشوق بود نه سلطان شهوت.

بدانکه چون ارادت و ریاضت بحدی رسد ویرا اندراوفتد که چون ربوده مطلع شود بر نورحق، همچون برقی باشد که بدرخشد واندرحال بمیرد وبنزدیك ایشان اینحال را اوقات خوانند و هروقتی را دروجد بدان مکتنف است وجدی بوی ووجدی بروی وبعدازآن چون درارتیاض امعان ومداومت ومبالغت کند اینحال ورا بسیارپدیدآید .

وبعداز اینحال بود که دوراندرشود تاآنحال بوی اندرآید واگرچه نه اندرارتیاض باشد وبحدی رسد که اندرهرچه نگرد ازآن باجناب قدس گردد و ازکارقدس چیزی بیادآورد وآنحال بروی مستولی شود وچنان شود کـه پندارد اندر همه چیزها حق میبیند .

وباشد که بحدی رسد که این غش بروی مستعلی ومستولی شودو ویرا سکون بنماند وهمنشینان وی زبیقراری وی آگاه شوند وویرا مستوفز بینند. اما چون ریاضت درازشودآنحال ویرا ازقرار خویش بنبرد و راه تلبیس و پوشیدن بداند .

بعدازین، ریاضت وی بحدی رسد که وقت وی سکینه شود وآنچه چون ربودهٔ بود مألوف شود وقرار گیرد وآنچه همچون برقی بود که بدرخشیدی و اندرحال فرونشستی چون نوری ثابت شود و ویرا بازآن معارفـهٔ مستقر حاصل آید و مستمر باوی صحبت آن حال بماند و وی مستمتع و ملتذ باشد بخرمی و بهجت آن حال ، وچون ازوی برگردد وروی بکاری دیگر آورد سرگردان واندوهناکی باشد .

وباشد که اندرین حدآنحال که ورا باشد بروی ظاهر شود اما چون اندرمیان کار شود کمتر ظاهر شود وچنان باشد که وی غایبی بود حاضر و مقیمی باشد مسافر.

وبود که اندرین حد اینمعارفه گاه گاه وی را میسر شود واندك اندك

بقیه حاشیه درصفحه بعد

طریق حصول علم معمولی بمعقولات از یکطرف و وصول بحق و نیل بـه «معرفةالله» ازطرف دیگر، یکی بیش نیست و آن عبارت است ازدرس و بحث و کسب معلومات و تصفیه و تکمیل نفس. باوصول بعقل فعال نفس کسب نور میکند و با وصول به مبداء اول همین موهبت او را حاصل میشود. البته دراینحال نورشدیدتراست ولی درهرحال **نور**است. درمورد اول معقولات درآینهٔ نفس منعکس میشوند درمورد دوم آثار مبداء اول درآن ظهوروبروز میکنند ودرهردومورد راه کسب معرفت (اعم ازمعرفت معمولی ومعرفةالله) یکی است وآن زدودن زنگار ازآینهٔ نفس و تهذیب و تکمیل این گوهر مجرد میباشد. بنابراین، **ابن‌سینا** هر چند وجد و حال را برای حصول منظورنهائی وعالی، مفید واحیاناً لازم میشمرد ولی کافی نمیداند. بگفتهٔ او

بقیه حاشیه ازصفحهٔ قبل

بدان حد رسد که هرگاه که خواهد باشد.

بعدازآن ازینرتبت پای فرا پیش نهد تاچنان شود که آنحال موقوف باشد برخواست اوبلکه بحالی بود که چون چیزیرا ملاحظت کند ویرا بدان اعتباری حاصل آید و ازآن باجناب قدس گردد، واگرچه اول آن ملاحظه نه ازبرای اعتبار بود اما چنان شود که ورا ازآن تعریجی باشد ازعالم زور بعالم حق، تعریجی مستقر، وغافلان پیرامن وی برآمده باشند.

وچون ریاضت ازین بگذرد وبرسد، سرباطن اوآینهٔ زدوده شود که اندر برابرحق داشته باشد ووی اندرآن آثارحق مشاهدت میکند، وگوئیا آن لذت بزرگ بروی میریزند، وبخویشتن خرم باشد ازآنروی که آثـار حق اندر وی بود وویرا اندرین حالت نظری باشد باحق ونظری بودبانفس خویشتن وهنوزمتردد بود.

بعد ازآن ازخویشتن غایب شود ونظر وی بجانب قدس مقصور باشد وبخویشتن نظرازآنروی کند که نگرش حق بوی است نه ازآنروی که ویرا آن زینت حاصلست، وآنجا حقیقت رسیدنست.»

ترجمهٔ اشارات ـ چاپ تهران ۱۳۱۶ ص ۱۸۰–۱۷۷. اشارات ـ چـاپ لیدن ص ۲۰۴–۲۰۲

تعلم عبارتست از «طلب استعداد تام باتصال بعقل فعال ... استعداد قبل از تعلم ناقص میباشد وپس ازتعلم تام[1].»

چنانکه میدانیم نظر سایر عرفا دراین باب غیر از این است، چه آنان حس وعقل وتعلم‌را برای وصول بحق در درجهٔ دوم قرار داده وبیشتر به سیر معنوی وشوق و وجد و حال اهمیت میدهند و آنرا قابل میدانند باینکه شخص‌را از درس وبحث و تعلم بی‌نیاز سازد ومستقیماً یعنی بدون آن مقدمه ویرا بمبداء کل برساند.[2] بگفتهٔ یکی ازاعاظم صوفیان، سخن اینطایفه « نتیجهٔ کار وحال است نه ثمرهٔ حفظ و قال است وار عیان است نه ازبیان است واز اسرار است نه از تکرار است واز **علم لدنی** است نه از **علم کسبی** است وازجوشیدن است نه از کوشیدن است وازعالم ادبنی ربی است نه ازعالم علمنی ابی‌است ... [3] » وبرای‌بیان این معنی میگویند تابش نور حق (**اشراق**) ووصول بمبداء کل تابع فضل و مشیت الهی است ووقوع آن زمان معین ندارد. حتی‌مقدمهٔ این فیض عظمی یعنی مجاهدت و کوشش درتکمیل نفس وتهذیب آن و کسب استعداد نیز متوقف برفضل وعنایت خداوندی است واین‌توفیق‌هر که‌رااو بخواهد وهروقت اوبخواهد

۱ـ ترجمهٔ شفا ص۱۶۸ـ «ویکون التعلم طلب الاستعداد التام للاتصال به حتی یکون منه العقل الذی هو البسیط . . . فیکون الاستعداد قبل التعلم ناقصاً والاستعداد بعد التعلم تاما ...»ـ شفا ج۱ ص۳۶۰

۲ـ «زیرا اصل صفا وروشنی وپاکی دل است وعلوم ذوقی و کشفی مخصوص صاحبدلان است . بسیاری از بزرگان صوفیه ازجنبهٔ علوم اکتسابی ازعوام بوده و باکتاب ودفتر سرو کاری نداشته‌اند ... شمس‌تبریزی ... اهل علم نبوده و در روش و گفتار بسیار خشن وتلخ بوده ... » الخ ـ «بحثی در تصوف» بقلم دکترغنی، ص۱۷

۳ـ کتاب «تذکرة الاولیاء» شیخ‌فریدالدین عطار (درآغاز کتاب)

دست خواهد داد .

دربارهٔ «توفیق» ومشیت الهی نظر **ابن سینا** بانظر سایر عرفا یکی نیست . این حکیم معتقداست باینکه اصل کلی سلسلهٔ **اسباب ومسببات** دراینجا هم مانند همه جا حکمفرما وجاری‌است ، باینمعنی که وقتی نفس درنتیجهٔ مجاهده کافی وتحصیل علوم و کسب کمالات ودرك معقولات وتزکیهٔ خود استعدادش کامل شد نور حق خود بخود وخواه‌وناخواه درآن تابیدن خواهد گرفت . بعبارت دیگر خدایا استعداد نیل باین مقام را بجوینده و سالك نمیدهد ودراینصورت مشیت او این است که راه وصول مسدود باشد ویااینکه این استعدادرا عطا میفرماید وجوینده را از هرحیث برای درك فیض آماده میسازد که‌در اینصورت البته عنایت و وصول بحق از او دریغ نخواهدگردید . زیـرا در اینحال « سر باطن او آینهٔ زدوده شود که اندر برابر حق داشته باشد ووی اندرآن آثار حق مشاهدت میکند . [1] » وقابل قبول نیست که‌زنگاراز آینهٔ دل‌پاك شده باشدونورحق درآن تجلی‌نکند [2] .

دریك مورد دیگر نیز نظر عرفانی ابن سینا بانظر دیگر عرفافرق دارد و آن در کیفیت وصول بحق است . **فلوطین** پیشوای نوافلاطونیان وصول‌را عبارت ازاتحاد میداندواین‌نظررا در کتاب معروف‌خود که‌اشتباهاً بارسطو نسبت داده شده [3] بصراحت بیان کـرده میگوید : نفس وقتی در

---

۱ ــ ترجمه اشارات ص۱۷۹ . «... صار سره مرآة مجلوة محاذیاً بها شطر الحق...الخ » ، اشارات ، ص۲۰٤

۲ ــ «آینه‌ات‌دانی چراغماز نیست؟ زآنکه زنگار ازرخش ممتاز نیست
روتوزنگارازرخ او پاك کن بعد ازآن‌آن نور را ادراك کن .»
(مولوی)

۳ ــ « کتاب اثولوجیا» .

« حرکت رجعی » است یعنی از عالم ناسوت بسوی عالم ملکوت میرود و « قوس صعود »را طی میکند متوجه وجودی که باوجود خود او مغایر است نیست بلکه باهر گامی که در این راه بر میدارد درواقع بیشتر در خود او فرومیرود. باری نفس انسانی عبارتست از نقش خدای یکانه یا باصطلاح خود او از نقش «**واحد**» ، وواحد «مدل» وسرمشق اوست . ترقی و کمال نفس دراین است که خود را بسرمشق برساند . این سفر البته بس دراز وپر از دشواری است ولی از آنجا که هیچ راهی بی پایان نیست[1] نقش سر انجام بسرمشق میرسد و عین آن میشود . بعبارت دیگر درنظر نو افلاطونیان و سایر حکمای عرفانی مشرب ، وصول بحق معنیش فنای دراویا اتحاد با اوست[2] - ابن سینا دراینمورد نظری دیگر دارد زیرا او وصول بحق ودرك این فیض عظمی را فقط عبارت از دیدن آثار مبداء کل درآینهٔ نفس میداند نه یکی شدن باآن ، وبطور کلی قائل به اتحاد عاقل ومعقول نیست وآنرا ازمحالات میشمرد .

---

۱ - «گرچه منزل بس خطرناکست ومقصد ناپدید
هیچ راهی نیست کانرا نیست پایان غم مخور .»
(حافظ)

۲ - از جملهٔ تعریف هایی که از تصوف کرده اند یکی اینست : « تصوف حالی است که غایب گرداند صاحب آنرا از گفت و گوی و میبرد تاخدای ذوالمنن وازآنجا بیرون گرداند تاخدای بماند واو نیست شود .» «تاریخ تصوف دراسلام»، تألیف دکترقاسم 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 اولیهٔ 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 ازدریافتن حس محسوس را، چه عقل امر باقی و کلی را درمییابد ودرك میکند وبا آن متحد میشود و بوجهی خود او میگردد و کنه آنرا درك میکند نه ظاهرش را . . . »[1] در کتاب **نجات** همین عبارت عیناً بدون یك کلمه پس و پیش آورده شده است.[2] این معنی را ابن سینا در رسالهٔ مبدأ ومعاد هم بیان کرده است. با اینهمه گویی حکیم از همان ابتدا در این عقیده راسخ نبوده وآنرا مانند بسیاری مطالب دیگر ازمتقدمین گرفته وبدون تصرف ذکر کرده است[3] چه در همان کتاب شفا در قسمت مربوط به علم النفس خلاف این نظر را بیان کرده میگوید: « اینکه میگویند

---

۱ ــ « ویجب ان یعلم ان ادراك العقل للمعقول أقوی من ادراك الحس للمحسوس لانه أعنی العقل یعقل ویدرك الامر الباقی الکلی یتحد به ویصیر هو هو علی وجه ما ویدرکه بکنهه لا بظاهره . » ــ شفا ، جلد دوم ص ۵۹۸

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

۳ ــ تااینکه بعدها چنانکه آرزومند بوده و تصمیم داشته است نظر شخص خودرادربارهٔ همهٔ این مطالب در کتاب مهم خود موسوم به « **الحکمة المشرقیه** » بیان نماید.

خود نفس معقولات میگردد بعقیدهٔ من از جملهٔ محالات است زیرا من این سخن ایشانرا که میگویند چیزی چیز دیگر میشود نمیفهمم وتعقل نمیکنم کدچگونه چنین چیزی میتواند باشد.»[1] و بعدها این عقیده را عیناً ومؤکداً درآخرین کتاب مهم خود یعنی اشارات‌وتنبیهات بیان کرده میگوید: «قومی ازعلما چنان گمان برند که جوهر عاقل چون صورتی عقلی اندر یابدوی آن صورت شود[2]» حکیم این امررا محال میخواند و باستدلال میپردازد ومیگوید دو چیز مختلف که یکی‌را **الف** ودیگری‌را **ب** فرض کنیم هیچگاه یك چیز نخواهند شد.

اندکی پائینتر ابن سینا اضافه میکند «واینجماعت چیزی دیگر میگویند رکیك تر ازاین وآن آنست که گفتند نفس ناطقه چون چیزی بداند ازآنوجه بداند که ورا باعقل فعال پیوند افتد واین سخن حق است و گفتند پیوند بعقل فعال آن بود که وی نفس عقل فعال شود زیرا که‌عقل مستفاد شود و نفس عقل فعال بوی پیوند گیرد تا آنکه عقل مستفاد شود واین طایفه‌را لازم آید که گویند یا عقل فعال متجزی شود تا چیزی ازو باوی پیوند گیرد وچیزی نه یالازم‌آید که بیك پیوستن راست که‌بدانستن یك چیز حاصل آید نفس کامل شود و بهمه معقولی رسد و این هردو محالست‌باز آنکه‌آنچه گفتند که‌نفس‌ناطقه‌عقل مستفاد شودآن‌استحالتیکه

---

۱ ــ ومایق. من ان‌ذات النفس یصیرهی المعقولات فهو من جملة ما یستحیل عندی فانی لست افهم قولهم ان شیئا یصیر شیئا آخر ولا اعقل ان ذلك کیف یکون ...» ــ شفا، جلد اول ص۳۵۸.

۲ ــ ترجمهٔ اشارات ص ۱٤٦ ــ «ان‌قوماً من المتصدرین یقع عندهم ان الجواهر العاقل اذا عقل صورة عقلیة صار هوهی . . .» اشارات، ص ۱۷۹ ــ ۱۷۸

پیشتر گفتیم لازم است.»[1]

پس از آن ابن‌سینا به تخطئهٔ **فرفوریوس**[2] از حکمای نوافلاطونی که عقیدهٔ اتحاد عاقل و معقول را از او میدانسته‌است میپردازد و در «اشارت» بعد چنین نتیجه میگیرد:

«بدانکه این سخن که کسی گوید که چیزی چیز دیگر شود نه بسبیل استحالت از حالی بحالی یا بسبیل ترکیب با چیزی دگر چنانکه از هردو ثالثی حادث شود بلکه بدان سبیل که وی یك چیز بود و یك چیز دیگر شود سخنی شعریست نا معقول زیرا که اگر هردو 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 چیزی دیگر شد، مثلا چنانکه گویند آب هوا شد که موضوع آب یعنی مایع خلع صورت آبی کند و صورت هوایی اندر پوشد و آنچه بدین ماند.»[3]

---

۱ ـ ترجمه اشارات ص ۱۴۷ ـ ۱۴۶ «و هؤلاء ایضاً قد یقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شیئا فانما تعقل ذلك الشئی باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصیر هی نفس العقل الفعال...» الخ ـ اشارات ص ۱۸۰ ـ ۱۷۹

۲ ـ Porphyre از پیروان فلوطین (سدهٔ سوم بعداز میلاد).

۳ ـ ترجمهٔ اشارات ص. ۱۴۸ـ۱۴۷ «اعلم ان قول القائل ان شیئاً ما یصیر شیئا آخر لا علی سبیل الاستحالة من حال الی حال ولا علی سبیل الترکیب مع شیء آخر لیحدث شئی ثالث بل علی انه کان شیئا واحدا فصار واحداً آخر قول

بقیه حاشیه درصفحه بعد

حاصل اینکه اتحاد عاقل ومعقول وعاقل وعقل فعال و بطریق اولی عاقل (نفس ناطقه) وعقل کل بنظر ابن‌سینا امری محال میباشد ونفس ناطقه که وجودی ممکن است هرگز یارای اتحاد باذات واجب‌الوجود رانخواهد داشت. حتی «وصول» بحق هم که میسر است چنانکه در بالا اشاره شد در واقع عبارت از وصول بصفات وآثار ذات باری است نه بخود او.

ابن‌سینا اتحاد عقل وعاقل ومعقول رافقط دریك مورد ممکن میداند وآن هنگامی است که نفس ذات خود را تصور میکند.[1] یعنی باغفلت از بدن ومحیط خارج و بصرف اندیشیدن بذات خود پی میبرد. در این باب حکیم را بیانی است که میتوان آنرا به «انسان پرنده» یا «معلق در فضا» تعبیر نمود وچندین بار درمورد اثبات وجود نفس وجدا ومستقل بودن آن ازبدن ذکر کرده است قریب بدینمضمون:

فرض کنیم که یکی ازمانا گهان آفریده شده باشد و کامل هم آفریده شده باشد ولی چشمهایش از حجابی پوشیده شده و نتواند چیزهای خارج راببیند ودرهوا یابهتر درخلاء خلق شده ودرحال پرواز باشد تا با مقاومت هوا که ممکن است محسوس افتد تماس نداشته باشد. اعضایش نیزاز یك

بقیه حاشیه از صفحه قبل

شعری غیر معقول، فانه ان کان کل واحد من الامرین موجودا فهما اثنان متمیزان وان کان احد هما غیر موجود فقد بطل الذی کان موجودا ان کان المعدوم قبل وحدث شئی آخر اولم یحدث بأن کان المفروض ثانیاً ومصیراً ایاه وان کانا معدومین فلم یصر احد هما الاخر بل انما یجوز ان یقال ان الماء صار هوآء علی ان الموضوع للمائیة خلع المأئیة ولبس الهوائیة و مایجری هذا المجری.» الاشارات والتنبیهات، ص ۱۸۰

۱ ـ «والنفس یتصور ذاتها و تصور ها ذاتها یجعلها عقلا و عاقلا و معقولا...» ـ شفا، جلد اول ص ۳۵۸

دیگر مجزا باشند ومیان آنها تلاقی وتماس نباشد . چنین کسی می اندیشد وازخود میپرسد که آیا وجودش مسلم است ؟ بدون هیچ شك وتردیدتأیید میکند که موجود است ، درحالیکه دستها وپاهای خودرا احساس نمیکند وهمچنین ازوجود امعاء واحشاء وقلب ومغز وهر چیز خارجی دیگر بی اطلاع است ولی میداند که هست بی آنکه عرض وطول وعمقی برای خود تعیین کند[1] . واما علت اینکه در اینمورد اتحاد ممکن است این است که نفس انسانی ذاتاً گوهری است عقلی ونظر بهتشبه بذات مقدس باری باین توفیق نائل میشودچه اینگونه اتحاد مخصوص خدای تعالی است[2] . انسان پرنده یامعلق درفضاجملهٔ معروف «می اندیشم پس هستم» را که مبنای فلسفهٔ **دکارت** است بیاد میآورد ولی بر خلاف آنچه گفته شده نمیتوان بطور قطع ویقین اظهار داشت که این معنی راحکیم فرانسوی ازابن سیناا قتباس کرده است چنانکه نمیتوان ادعا کرد که ابن سیناآنرا از **سنت اگوستن**

---

۱ ــ «فنقول یجب ان یتوهم الواحد منا کانه خلق دفعة وخلق کاملا لکنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات وخلق یهوی فی هواء اوخلاء هو یالا یصدمه فیه قوام الهواء صدما ... الخ . » شفا ج۱ص. ۲۸۱

همین معنی راحکیم در اشارات در نمط ثالث درچندین تنبیه و اشارات بیان کرده است . درآنجاهم برداشت مطلب این است «ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها ... الخ.» اشارات، ص۱۱۹ــ ونیزدراواخر علم النفس شفا آنجا که میخواهد اثبات کند که نفس غیرازبدن است میگوید «فنقول لوخلق انسان دفعة واحدة وخلق متباین الاطراف ولم یبصر اطرافه و اتفق ان یمسها ولاتماست ولم یسمع صوتاً جهل وجود جمیع اعضائه وعلم وجود انیته شیأً مع جهل جمیع ذلك ...»ــشفا، ج۱ص ۳۶۳

۲ ــ «ان واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول وعاشق ومعشوق... الخ»ــنجات، ص۳۹۸

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

بر گردیم باختلاف نظر فلوطین وابن سینا دربارهٔ چگونگی وصول بحق . این اختلاف درواقع بسیار دقیق و لطیف است . زیرا هردو حکیم معتقداند باینکه نفس ناطقه درآخرین درجهٔ مشاهده ازخود بیخبر میشود ودیگر نظری بخود ندارد . ابن سینا نفس را در اینحال باز آینهٔ حقیقت میداند نه خودآن، منتهاآینه‌یی کهازهر گونه‌آلایش بکلی مبرا گردیده کاملا صاف وپاك است وازینرو تابش نور حق ونقش آثار آن چنان اورا فرا گرفته که درخود محوش ساخته است . نفس در اینحال بکلی از خود بیخبر است و گوئی نیست گردیده است . **فلوطین** این نیستی را حقیقی میداند واعتقادش این است که نفس‌دراینمقام 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. اینك باید دانست که بزرگترین ایرادی که در این مورد برحکیم کرده‌اند این است که ادراك کلیهٔ اموررا توسط «عقل» ممکن پنداشته وحتی برای وصول بحق و درك ذات ذوالجلال او راه عقل واستدلال یعنی فلسفه‌را براشراق وشهود و وجدوحال یعنی بر عرفان واقعی ترجیح داده وبرخلاف نظر «صوفیان که‌عقل‌رامحدود وپاهای استدلالیان‌را چوبین وبی تمکین میشمارند ومعتقدند که جز بوسیلهٔ صفاء روح بر اثر ریاضات وجذبهٔ الهی بشهود حقائق نتوان رسید...»[1] عمل کرده است.

راست است که‌خدایی که ابن‌سینا درپایان تحقیقات علمی‌واندیشه های فلسفی خود بآن میرسد خدایی است یگانه، ذاتاً واجب و علةالعلل وفیاض‌وعقل محض ومهر محض... واین‌صفات موردقبول صوفیه وعرفاست، ولی همهٔ صوفیان وعارفان باین قناعت نمیکنند وخدایی که برگزیدگان آنان تشنهٔ درك آن هستند خدایی نیست که ازراه تحقیق فلسفی واستدلال عقلی قابل وصول باشد، بلکه خدایی است که خود را در پیچ وخم سلسلهٔ

---

۱ ــ «مولانا جلال‌الدین محمد مشهور بمولوی» بخامهٔ بدیع‌الزمان فروزانفر، استاد دانشگاه تهران ـ چاپ تهران ۱۳۱۵ ص۱۱ـ۱۰

«اسباب ومسببات» گرفتار نکرده باشد، فیضش بتواند آزادانه وباختیار در هر حال ودر هر زمان همه کس را شامل گردد.

ازینرو با همهٔ کوششی که ابن‌سینا در تطبیق اصول فلسفی خود با موازین شرع بخرج داده ودر این قسمت الحق توفیق بسیار بدست آورده است باز بزرگانی چون شیخ اشراق **سهروردی** و امام **محمدغزالی** پیشوای متکلمین براو تاخت آورده مورد انتقاد شدیدش قرار داده‌اند. شیخ اشراق[1] اورا متهم میسازد باینکه از طرفی نسبت بحکمت شرقی خیانت رواداشته وازاندیشهٔ عرفانی ایران باستان بی‌اطلاع بوده است[2]. و از طرف دیگر پیام حقیقی افلاطون راباتحریف وتصرف نابجا تبلیغ کرده است.

انتقادات **غزالی**[3] تندتر و زننده‌تر است و احیاناً تا منسوب داشتن ابن سینا بکفر و زندیق کشیده شده است.[4] حملات غـزالی متوجه عموم فلاسفه مشاء است، ازپیشوای آنان **ارسطو** گرفته (هرچند که اسم این حکیم

۱ــ شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرك سهروردی معروف به «شهاب مقتول» و «شیخ اشراق» درشهر حلب دراثر تعصبات دینی گروهی عوام عالم نما بقتل رسیده است. (۵۸۷ــ۶۴۹).

۲ ــ گویا مقصود سهروردی ازحکمت شرقی علاوه برافکار وعقاید مزدائیان ومانویان وسایر افکار ایران قبل ازاسلام نظر عرفانی بودائی و هندی (یوگا) و همچنین نظر فارابی بوده است چه این حکیم نیزمانند فلوطین باتحاد عاقل ومعقول اعتقاد داشته است.

۳ ــ حجة‌الاسلام ابوحامدمحمدغزالی (۴۵۰ ــ ۵۰۵) نسبت بفلسفه بسیار بدبین بوده ومخالفت باآنرا وظیفهٔ دیانتی خود میدانسته است.

۴ ــ ابن‌سینا درمدت حیات‌هم معروض اینگونه حملات واتهامات بوده است واین رباعی که منسوب باوست اشاره بهمین معنی است:

«کفرچومنی گزاف وآسان نبود — محکمتر ازایمان من ایمان نبود
دردهر چو من یکی وآنهم کافر — پس درهمه دهریك مسلمان نبود»

بصراحت برده نشده‌ولی‌شبهه نیست که‌موردنظر بوده‌است)تابرسد **بفارابی و ابن سینا** . ولی معلوم‌است که هدف اصلی تیرهای انتقادی و تخطئه آمیز غزالی مخصوصاً ابن‌سیناست . غزالی‌نخست در کتاب «**مقاصد الفلاسفه**» نظریات فارابی وابن‌سینا رابی‌تصرف وبدون اظهارنظر شرح میدهد،بعددر کتابهای«**تهافت‌الفلاسفه**» و «**المنقذ من‌الضلال**» به‌ردآنهامیپردازد[1] . قیام غزالی که خود دانشمندی بلندپایه وحکیمی ارجمند بوده علیه فنون حکمت ضربت شدیدی برپیکر فلسفه وفیلسوفان وارد ساخت، چنانکه تا مدتی نتوانستند قد راست کنند ونظریات خودرا پی‌برده بیان‌نمایند .

انتقاد غزالی نسبت بـه بیست موضوع است . از آنجمله میگوید فلاسفه که ماده راقدیم پنداشته‌اند سخت دراشتباه هستند و باروشی که در تحقیقات خود دارند ازاثبات وجود خدا و وحدانیت و روحانیت او عاجز میباشند ونمیتوانند معلوم دارند که او عالم بچیز های خارج از ذات خود نیست ونیز نمیتوانند ثابت کنند که نفس انسانی مستقل ازبدن است و فنا ناپذیر است . واینکه آنها معاد جسمانی را انکار میکنند وبهشت و جهنم راقبول ندارند برای این است که خطا کار و گمراه هستند . شاید تکفیر **ابن سینا** بیشتر برای همین عقیدهٔ اوبوده ،زیرا باید دانست که‌آن حکیم دربارهٔ معاد جسمانی معمولا سکوت اختیار میکرده وبطفره میگذرانده و اظهارنظر رادراین‌باب درصلاحیت‌انبیاء دانسته‌ونظرآنها رامحترم‌میشمرده

۱ـ ازعجایب آنکه‌از کتب متعدد اوفقط کتاب«مقاصدالفلاسفه» بزبان لاتین ترجمه ودراروپای قرون وسطی معرف حکیم واقع شده‌بود . ازینرو درسده سیزدهم میلادی‌اورا اروپائیان‌شاگرد وپیرو ابن‌سینا قلمدادمیکردند، درصورتیکه مخالف ومعارض سرسخت اوبوده است .

است . ولی سرانجام دریکی ازرسالات خود موسوم‌به« الرسالة الاضحویة» صریحاً عقیدهٔ خودرا که بامعاد جسمانی ناسازگاربلکه مخالف است بیان کرده‌است و گویا این رساله[1] بدست غزالی افتاده و اورا برآشفته کرده و علیه ابن سینا برانگیخته است .

ما هر چند حد خود نمیدانیم که در این میانه‌داوری کنیم، ولی از ذکر چند نکته‌ناگزیریم: یکی اینکه باهمهٔ‌انتقاداتی که حکمای‌اشراقی نسبت بافکار **ابن سینا** روا داشته‌اند باید اذعان کرد که این حکیم نسبت بتصوف و عرفان خدمت شایان انجام داده است . زیرا این مسلک‌را که تا زمان او بیشتر جنبهٔ عملی داشت بر پایـه عقل و نظر نیز استوار کرده کوشیده‌است باینکه از نظر علمی آنرا قابل توجیه وبیان سازد .

دیگر اینکه چنانکه متذکرشده‌ایم ابن سینا قبل‌ازهرچیزحکیم مشاء بوده وعرفان او نمیتوانست تابع اصول فلسفی او قرار نگیرد . این اصول که«فرق واقعی میان ماهیت ووجود »[2] و « تحویل کثرت بدحدت و « تسلسل اسباب ومسببات »[3] از ارکان مهم آن محسوب میشوند نظر عرفانی **ابن سینا** را بصورتیکه میدانیم درآورده‌اند واگر چنین نمیکردند

---

۱ ــ این رسالـه اخیراً بدستیاری شیخ سلیمان بنا ، در مصر بطبع رسیده است .

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

۳ ــ توضیح این اصول که جنبهٔ فلسفهٔ محض دارد از حدود علم النفس وحوصلهٔ این کتاب بیرون است وبحث آن باید بمقام دیگر محول شود .

در سیستم فلسفی حکیم تناقض روی میداد[1]

نکتهٔ دیگر اینکه اگر عرفا بر ابن‌سینا ایراد گرفته‌اند که چرا خواسته است عرفانرا درچهارچوبهٔ فلسفه و عقل درآورده و محدود سازد، حکمای مشاء نیزمیتوانندباواعتراض کنند که‌چرا باجنبهٔ‌عرفانی که‌ببعضی ازتحقیقات خود داده وبادخالت وتأثیری که‌برای‌وجدوحال‌وکشف وشهود قائل گردیده است درآن چهارچوبه رخنه‌ها وارد کرده وفلسفه را ازمعنی ومسیراصلی خود خارج ساخته است.

نظرمااین است که این ایرادات واعتراضاتیکه اشراقیان‌ومشائیان برابن‌سینا وارد کرده‌اند خودجنبهٔ ابتکاری فلسفهٔ‌اورا میرساند وبروسعت نظر وعظمت روح‌آن حکیم دلالت دارد، چه او کوشیده است عقل‌محدود بشر و پای چوبین منطق اورا[2] بدون انحراف از اصول کلی وطریق اصلی بزیور وجدوحال بیاراید وبآن‌نیروی بیشتری ببخشد مگر بدینوسیله‌بهتر بتواند پرده ازاسرارخلقت برگیرد ودرراه وصول بحق توفیق حاصل کند.

ازینروما برخلاف نظرپاره‌یی دانشمندان‌چون **مهرن**[3] و **کارادوو**[4]

۱ــ چنانکه مثلا درمورد معاد جسمانی، اعتقاد باینکه نفس باریاضت وزحمت فراوان بحکم اینکه «چنین قفس نه سزای چو من خوش‌الحانی‌است روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم»، خود را از قیدتن رها و مستعد اتصال بحق میسازد عقلا مانع است از قبول اینکه مجدداً بسوی بدن روی آور شود وخودرابطبیب خاطر تسلیم این قفس نماید. این بازگشت‌راحکیم نه ضرور میداندونه مفید. (رجوع شود به «رسالة‌الاضحویه»).

۲ــ «پای‌استدلالیان‌چوبین‌بود پای‌چوبین‌سخت بی‌تمکین‌بود.» (مولوی)

۳ــ Mehren دانشمند دانمارکی اواخرسدهٔ نوزدهم میلادی.

٤ــ Carra de Vaux دانشمند فرانسوی اوایل سدهٔ بیستم. رجوع شودبه کتابهای «ابن‌سینا» چاپ پاریس ۱۹۰۰ و «حکمای اسلام» چاپ‌پاریس ۱۹۳۸ جلد٤ ص٤۲-۱۸

گمان نمیکنیم که عرفان ابن‌سینا چیزی باشد که در آخر دست بر فلسفهٔ او اضافه شده باشد، بلکه نظر **لوئی گارده**[1] را شایسته تأیید میدانیم که میگوید نظر عرفانی ابن‌سینا ریشه‌های عمیق در سیستم فلسفی آن حکیم دارد و بدون توجه باین سیستم قابل توجیه و بیان نیست.

۱ــ Louis Gardet دانشمند فرانسوی معاصر. ــرجوع شود به کتاب «اندیشهٔ دینی ابن‌سینا»، چاپ پاریس.

خاتمه

تحقیقاتی که دربارهٔ علم‌النفس ابن‌سینا و تطبیق آن با روان‌شناسی جدید بعمل آمده ما را باین نتیجه میرساند که این علم با همهٔ توسعه شگفت‌انگیزی که حاصل کرده وهریك ازمباحث آن‌موضوع ده‌ها وصدها رساله و کتاب قرار گرفته است درپاره‌یی‌قسمتها اساس‌ومبنایش همان است که درقدیم نهاده شده و اختلافاتی که دراین قسمتها دیده میشود بیشتر از جهت اجمال و تفصیل یا چگونگی ترتیب مطالب وبیان و تعبیرست نه از جهت اصول ومفاهیم.

اساس اختلاف درمباحث روان‌شناسی قدیم وجدید این است که در قدیم نفس را بیشتر ازاین جهت که جوهری مجرد ومستقل از بدن وباقی است موردتحقیق قرارمیدادند وبحالات و کیفیات منسوب بآن کمتر توجه میکردند و بهمین سبب ماهم بحث خود را ازنفس ورابطه‌آن با بدن آغاز کردیم‌واینك بیمورد نمیدانیم که بااشارهٔ بهمین موضوع آنراپایان‌بخشیم. چنانکه دیدیم **ابن‌سینا** درعین اینکه رابطهٔ نفس‌را بابدن بتاکید وتصریح بیان می کند بدن و قوای بدنی را مزاحم نفس میخواند. اشکالاتی را که این نظریه دربردارد ما بتفصیل در جای خود ذکر کردیم، اینك‌میخواهیم به‌بینیم چه‌ضرورتی ایجاب کرده که حکیم پس از بیان‌اینکه نفس کمال جسم آلی است وحدوث آن مقارن ووابسته بحدوث بدن است «واگرهیئت بدن ومزاج وجودنمی‌پذیرفت نفسی‌متناسب باآن‌حادث‌نمیشد»، ونیز کسب

معلومات مختلف حسی وادراکی (معانی جزئی) بدون بدن که محل قوای مختلفهٔ نفس است میسر نمیگردید ـ ناگهان عنایت خودرا از بدن وقوائیکه منطبع در آن هستند (حواس ظاهره وقوای باطنه) سلب نموده و بدن را مزاحم نفس و مانع عروج آن بمراتب عالیه و درك معقولات و کسب علوم خوانده است ؟ چه حاجتی بود این نظریه که بیانش از لحاظ علمی لااقل خالی از اشکال نیست اتخاذ شود ؟ آیا ابن‌سینا نمیتوانست برای نفس دو جنبه‌یا دومرتبه‌یی که تااین حدباهم متفاوتند قائل نشود واحیاناً این‌توهم را ایجاد نکند که سرو کار ما با دو جوهر مختلف‌الذات (نفس حیوانی و نفس انسانی) میباشد؟

باعتقاد ماجواب این سئوال منفی‌است وحکیم را چاره‌یی جز تعقیب رویه‌یی که‌اتخاذوبیان کرده‌است‌نبوده،زیرانبایدفراموش کرد که‌روانشناسی ابن‌سینا جز وی از حکمت و سیستم فلسفی اوست و سیستم فلسفی مانند هردستگاه و ساختمان ارکان معینی دارد که برروی آنها استوار است و تزلزل آن ارکان موجب تزلزل همهٔ دستگاه وساختمان خواهد بود . باری یکی ازارکان مهم فلسفهٔ ابن‌سینا اعتقادراسخ این حکیم ببقای نفس‌انسان پس ازخرابی وفنای بدن است . این اعتقاد البته در تحقیقات روان‌شناسی و کیفیت آنها خالی‌ازتأثیرنبوده‌است. مابالحس‌والعیان آگاهی‌داریم باینکه بدن فسادپذیر است و خراب‌میشود، پس چگونه ممکن است نفس را ذاتاً باآن متفاوت ندانیم و یا حتی پیوند و بستگی این دو گوهر متفاوت را بایکدیگر ناگسستنی بپنداریم ؟ ازینرو ابن‌سینا دربیان‌اینکه نفس غیر از بدن است تأکید بلیغ‌میکند، ولی در عین حال چون نفس در مقام عمل

محتاج ببدن میباشد برای آن قائل بقوائی گشته که توسط آنها و آلاتی که دربدن دارند بکارهائیکه بیشتر مربوط ببدن است میپردازد. ولی نفس را غیراز این قوامیداند، زیرا در غیراینصورت تباهی وخرابی این قوا موجب تباهی وخرابی آن میگردید. دراین 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 دربدن باشند پس وجوداین قوا باینگونه است که بدنی باشد و پس از خرابی بدن برای قوای حیوانی بقائی نیست.»[1]

ابن سینا باینهم قناعت نکرده و برای آنکه مقام شامخ نفس را که سرانجام بایدبعالم علوی معقولات بپیوندد ازهر گونه شایبهٔ آلودگی بر کنار و مبرا نگاه دارد حتی عقل انسانی (عقل نظری و عقل عملی) را هم ذاتاً غیراز نفس ناطقه دانسته میگوید:

«هیچیك ازاین دوعقل حقیقت نفس انسانی نیست بلکه نفس جوهری است که دارای این نیروها میباشد وچنانکه بیان شد گوهری است منفرد و دارای این استعداد است که افعال خود را پاره‌ای با آلات و اقبال کلی بر آن انجام دهد ودرپاره‌ای دیگر ازاعمال بنوعی خاص محتاج بآلات است و دربعضی ازافعال هم ابدا بآلات احتیاج ندارد ...»[2]

۱ـ ترجمهٔ شفا ص ۱۲۲ـ۱۲۱ «... جمیع القوی الحیوانیة لافعل لها الا بالبدن ووجود القوی ان یکون بحیث یفعل فالقوی الحیوانیة اذن انما تکون تفعل و هی بدنیة فوجودها ان تکون بدنیة فلا بقاء لها بعد البدن. شفا، ج۱، ص ۳۴۵

۲ ـ ترجمهٔ شفا ص ۱۲۸. ـ «... ولیس ولا واحد منهما هو النفس

بقیه حاشیه درصفحه بعد

خلاصه نظر ابن‌سینا رادرباره‌نفس این عبارت‌ساده وفصیح که‌منسوب بیکی ازپیروان معاصر آن حکیم است بخوبی میرساند :

«بباید دانستن که‌نفس مردم‌را حالهائی‌است جزاز آن که یاد کردیم یکی آنکه وجودش با وجودکالبد بود نه‌چنان که گروهی پنداشته که‌نفس کلی است بجائی وپارهائی ازاو جدا شوند وهرپاره‌ئی بکالبدی آید و او را تدبیر همی کند . پس چون‌کالبد تباه شود ، وی بدان جای باز شود که ازآنجاآمد . و دیگرآنکه این نفس ما سپس تباه شدن‌کالبد باقی بماند و نیست‌نشود. نه‌چنان است که‌گروهی گمان برند که نفس مردم ناچیز گردد هم‌چون قوتهای دیگر. و دیگر که نشاید که نفسی ازکالبدی بکالبدی شود سپس جدائی ، چنان که‌گروه‌هائی دیگر پندارند . و دیگر نفس مردم که جزوی ازوی است و مردم بدومردم است اندرتن مردم نیست و باکالبد وی آمیخته نیست ، و جای دیگر نیست ، و باندرون عالم نیست و بیرون عالم نیست . وجای گیر نیست ...»[1]

نتیجهٔ منطقی این مقدمات آنست که فساد وخرابی تن وازبین‌رفتن قوای نفس نمیتواند در خود نفس تـأثیر داشته باشد . نفس جوهری است مجرد وباقی‌وابن‌سینا برای اثبات این‌تجرد وبقا چنانکه قبلا اشاره کردیم

بقیه‌حاشیه ازصفحه قبل

الانسانیة بل النفس هوالشیء الذی له هذه‌القوی وهو کما تبین جوهر منفرد وله استعداد انحو افعال بعضها لایتم الا بالالات وبالاقبال علیها بالکلیة و بعضها مایحتاج‌فیه الی‌الالات حاجة ما وبعضها لایحتاج‌الیها . شفا ، ص۳۴۸

۱ ــ « ابن سینا و تمثیل عرفانی» (جلد اول : قصهٔ حی بن یقظان) تصنیف هانری‌کربن ، چاپ تهران ، ص ۷۵ ــ ۷۴

دلائل متعدد آورده است[1] که چون مربوط به فلسفهٔ اولی است ذکر آنها دراینجا بیمناسبت خواهد بود. حاصل کلام ابن‌سینا دراینمورد دوچیز است. یکی اینکه نفوس ما پس ازمفارقت ازتن ذوات جداگانه خواهند داشت: «پس ازاینکه نفوس ازابدان مفارقت جست هریك ازآنها باختلاف موادی که درآن بوده‌اند وباختلاف ازمنهٔ حدوث وباختلاف هیئتهائی که بحسب ابدان گوناگون کسب کرده‌اند ذاتی جداگانه می‌یابند»[2] و البته باهمان مخصصات ومتمایز ازیکدیگر باقی میمانند. دیگر اینکه این نفوس باقیمانده به‌عقل کل یعنی به گوهر پاك ومبدأ تابناك خود خواهند پیوست.

این نظریه هر چند بسیار عالی ودلپذیر است ولی بعقیدهٔ ما اشکال مهمی دربر دارد که نمیتوان از ذکران خود داری نمود. این اشکال ناشی از این است که حکیم چنانکه دیدیم **نفس باقی** را حادث دانسته‌است. اگر او هم مانند ذیمقراطیس وابیقور وگروهی ازحکمای جدید ومعاصر نفس وبدن‌را لازم وملزوم یکدیگر می‌پنداشت وبرای نفس بقا قائل نبود یاآنکه آنرا قدیم فرض مینمود و وجود یافتن آنرا مقارن با حدوث بدن

---

۱ ـ شفا فصل دوم ازمقالهٔ چهارم (فن ششم ازطبیعیات) ص۳۵۲ ـ ۳۴۸ وفصل چهارم ازهمان مقاله، ص ۳۵۶ ـ ۳۵۴ و کتاب اشارات «النمط السابع فی التجرید» ص ۱۹۰ ـ ۱۷۶ ـ علاوه بر دلائل عقلی یك دلیل اخلاقی هم برای امتیاز نفس وبدن وجدائی آنها ازیکدیگرهست وآن این است که یکی ازایندوخیراست ودیگری شر: رجوع شود به «ابن‌سینا عالم وفیلسوف» بقلم ویکسن چاپ لندن ص ۶۲

۲ ـ «اما بعد مفارقة الانفس للابدان فان الانفس قد وجد کل واحد منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التی کانت و باختلاف از منة حدوثها و اختلاف هیئاتها التی لها بحسب ابدانها المختلفة لامحة ...»، شفا، ص ۳۵۳

ذکر نمیکرد این اشکال پیش نمی‌آمد، زیرا فهم کردن این رفاقت نیمه راه چندان آسان نیست: خواه تن‌را رفیق نیمه راه بخوانیم که میمیرد و روان‌را تنها میگذارد، یاروان‌را بصفت بیوفائی متصف بدانیم که به‌نیستی تن رضا داده رهایش میکند. در هرحال منطق ابن سینا هر چند مانند همیشه قوی است ولی دراینمورد برای‌اقناع کافی بنظر نمیرسد ومعتقدان ببقای نفس را از توسل بدلائل اخلاقی و استمداد از الهامات قلبی بی نیاز نمیسازد.

در پایان لازم است این نکته یك بار دیگر خاطر نشان شود که «روان شناسی جدید» از تحقیق در باره‌این مسائل معضله‌شانه خالی کرده و بحث از خود **نفس** را واینکه آیا هست یا نیست و اگر هست چیست، فانی است یاباقی است؟... برعهدهٔ فلسفهٔ اولی گذاشته و همانگونه که علم فیزیك از خواص ماده بحث میکند وبخود«ماده» کاری‌ندارد، روان‌شناسی جدید هم موضوع تحقیق‌را منحصراً «**حالات نفسانی**» یعنی کیفیاتی که درحقیقت‌وجودی آنها حتی‌شکاکین‌نمیتوانند تردیدروا دارند قرارداده‌است، وچنانکه میدانیم همین محدود شدن موضوع روان شناسی از یك سوی و بکار رفتن روشهای علمی تحقیق (مشاهده و تجربه) از سوی دیگر است که موجب توسعهٔ حیرت انگیز این علم شده است.

فهرست کتابها و مقالاتیکه در این تألیف از آنها ذکری رفته است.

Ouvrages et articles cités.

۱

الشفا	ابن سینا
النجاة	«
القانون	«
الاشارات والتنبیهات	«
دانشنامهٔ علائی	«
رساله نفس	«
النفس الناطقه و احوالها	«
النفس والعقل	«
الحکمة المشرقیه	«
الرسالة الاضحویه	«
اثبات النبوة	«
المبدء والمعاد	«
مدارج الکمال	افضل الدین کاشانی
مجموعهٔ مکاتیب فارسی غزالی	اقبال ـ عباس
ترجمه روان‌شناسی شفا	داناسرشت ـ اکبر
مثنوی	جلال الدین رومی ـ مولانا
دیوان حافظ	حافظ
اسرار الحکم	سبزواری ـ حاج ملاهادی
گلستان	سعدی
حکمة الاشراق	سهروردی
روان‌شناسی (از لحاظ تربیت)	سیاسی ـ دکتر علی اکبر
رساله در روان‌شناسی بوعلی‌سینا با تصحیح و تحشیه و مقدمه	شهابی ـ محمود
چهارمقاله	عروضی سمرقندی
تذکرة الاولیاء	عطار ـ شیخ فریدالدین
رساله نفس ابوعلی‌سینا با مقدمه و حواشی و تصحیح	عمید ـ دکتر موسی

مقاصد الفلاسفه	غزالی ـ ابو حامد محمد
تهافت الفلاسفه	»
المنقذ من الضلال	»
تاریخ تصوف در اسلام	غنی ـ دکتر قاسم
بحثی در تصوف	»
ابن سینا	»
العقل و المعقول	فارابی
اغراض کتاب ما بعد الطبیعه	»
مولانا جلال الدین محمد مشهور بمولوی	فروزانفر ـ بدیع الزمان
ابن سینا و تمثیل عرفانی	کربن ـ هانری
جامع الحکمتین ناصرخسرو بتصحیح و مقدمه	کربن ـ هانری و معین ـ دکتر محمد
فی مائیة العقل	کندی (الکندی) ـ ابو یعقوب
اساس الاقتباس بتصحیح	مدرس رضوی
طبیعیات دانشنامهٔ علائی (ابن سینا) با مقدمه و حواشی و تصحیح	مشکوة ـ سید محمد
مصنفات افضل الدین محمد مرقی کاشانی بتصحیح و اهتمام	مینوی ـ مجتبی و مهدوی ـ یحیی
مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه (عزالدین محمود بن علی کاشانی) با تصحیح و مقدمه و تعلیقات	همائی ـ جلال الدین
ترجمه اشارات (چاپ تهران ۱۳۱۶)	؟

۲

Alverny (M.-Th d')	Introduction d'Avicenne en Occident.
Aristote	De l'Ame (De Anima).
Bain	Les émotions et la volonté.
Bergson	L'évolution créatrice.
»	Essai sur les données immédiates de la conscience.
»	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 sagesses, 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 (Etinne)	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 philsophie.
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 ptimitives.
»	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 (Saint)	De Potentia.
»	Commentaires sur la Métaphyique d'Aristote.
Wickens (G.M.)	Avicenna, scientist and philsopher (a millenary symposium.)
Wundt	Psychologie physiologique.

فهرست مندرجات

	صفحه
دیباچه	۱
مقدمه	۳

قسمت اول

نفس و بدن و رابطهٔ آنها با یکدیگر

فصل ۱ـ نفس کمال جسم آلی است.	۲۲
فصل ۲ـ نفس حادث است و بدن آلت آن است.	۲۸
فصل ۳ـ تأثیر متقابل نفس و بدن در یکدیگر.	۳۵
فصل ۴ـ نظریات جدید دربارهٔ رابطهٔ نفس و بدن.	٤۳
فصل ۵ـ شرائط بدنی کیفیات نفسانی.	۵۱

قسمت دوم

قوای نفس

فصل ٦ـ قوهٔ مدرکه (۱) حواس ظاهره.	۵۸
فصل ۷ـ قوهٔ مدرکه (۲) قوای باطنه.	٦۳
فصل ۸ـ حس مشترك یا ادراك حسی.	٦۹
فصل ۹ـ قوهٔ وهم یا نفس حیوانی (۱).	۷۵
فصل ۱۰ـ قوهٔ وهم یا نفس حیوانی (۲).	۸۳
فصل ۱۱ـ تداعی معانی و جای آن در علم النفس ابن سینا.	۹۰
فصل ۱۲ـ قوهٔ محرکه.	۹٤

قسمت سوم

عقل و مبادی اولیه

صفحه

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

قسمت چهارم

چگونگی حصول معرفت

فصل ۱۸ـ عقل فعال (۱). ۱۳۲
فصل ۱۹ـ عقل فعال (۲). ۱۳۸
فصل ۲۰ـ انتقاد نظریهٔ ابن سینا راجع بچگونگی حصول معرفت. ۱۴۷
فصل ۲۱ـ بیان چگونگی حصول معرفت در روان‌شناسی جدید. ۱۵۴
فصل ۲۲ـ تطبیق عقول چهارگانه و عقل فعال با استعدادهای نفس. ۱۶۱

قسمت پنجم

نظر عرفانی ابن سینا در حصول معرفت و وصول بحق

فصل ۲۳ـ در چگونگی وصول بحق یا نیل به معرفة‌الله. ۱۶۶
فصل ۲۴ـ اتحاد عاقل و معقول. ۱۷۴
فصل ۲۵ـ انتقاد نظر عرفانی ابن سینا. ۱۸۰
خاتمه ۱۸۶
فهرست کتابهائیکه از آنها ذکری رفته است ۱۹۳

Cinquième Parties

Le point de vue mystiqne 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

ChapitreXXV- 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 animale (1) 75
Chapitre X - Le Wham (Estimative ou l'âme animale(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
Chapiire XIV - L'intellingence 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'intellingence 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 connaissance 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

Première partie

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 psychiques.	51

Deuxième partie

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

Puclication
№ 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 Letteres et
directeur de l' Ecole Normale Supérieure,
Recteur de l' Université.

Téhéran

Publication
№ 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 Letteres et
directeur de l' Ecole Normale Supérieure.
Recteur de l' Université.

Téhéran – 1954

Imprimerie de l' Université