

رابطه‌ی قوه‌ی عاقله و مغز در آرای فلسفی و طبی ابن سینا

دکتر فروغ السادات رحیم‌پور*

چکیده

ابن سینا عاقله را قوه‌ای مجرد می‌داند که برای فعل خاص خود، نیازمند عضو خاصی در بدن نیست و دلایل متعدد اثبات مجرد نفس ناطقه را پشتوانه‌ی این ادعا قرار می‌دهد. در همین حال، در آثار فلسفی خود، به نیاز و مراجعه‌ی عاقله به حس و متخیله و مفکره - که از نظر او، با کمک عضو جسمانی کار می‌کند - اشاره می‌نماید و در مواردی، اختلال در تعقل را که ناشی از ضعف و خستگی و اختلال در مغز است می‌پذیرد. علاوه بر این، به عنوان طبیب، از بیماری‌های جسمانی عارض بر سر و مغز، که تعقل و تفکر را مختل یا متوقف می‌نمایند، سخن می‌گوید و راه‌های معالجه و داروهای مربوطه را شرح می‌دهد.

مقاله‌ی حاضر با ملاحظه‌ی آرای فلسفی و آثار طبی ابن سینا، به شناخت رابطه‌ی عقل با مغز و بررسی و تحلیل نقش‌های مثبت یا منفی اعضای بدن - به ویژه مغز - در عمل تعقل می‌پردازد و وجه جمع نظریه‌های ظاهراً متفاوت شیخ در این مورد را بیان می‌کند.

واژه‌های کلیدی: ۱- قوه‌ی عاقله (عقل) ۲- مغز ۳- آرای فلسفی ۴- ابن سینا

۱. مقدمه

آیا قوه‌ی عاقله‌ی انسان مانند قوای بینایی و شنوایی اوست که برای انجام کارهایشان، به بدن مادی و اعضای آن نیازمند باشند و آیا چنان‌که چشم عضو دیدن است و گوش وسیله‌ی شنیدن، مغز هم عضو تعقل و جایگاه تفکر کردن است؟ این سؤال است که هم فلاسفه به آن اهمیت زیادی داده‌اند و هم در شاخه‌هایی از علوم تجربی، مانند پزشکی، جایگاه ویژه یافته است. پرسش اصلی این است که اگر قوه‌ی عاقله به اعضای بدن نیازمند است - به ویژه به مغز که بیش از اعضای دیگر به این قوه مرتبط است

- کمیت و کیفیت ارتباط چگونه است و اگر از عضو بدنی بی‌نیاز است، چگونه به رغم این که مستقل کار می‌کند، به بدن فرمان می‌دهد، آن را تدبیر و تنظیم می‌کند، در آن اثر می‌گذارد و از آن اثر می‌پذیرد؟

در این میان، ابن سینا اندیشمندی است که نبوغ و احاطه‌اش در هر دو رشته‌ی فلسفه و پزشکی، مشهور و مقبول اهل فن است، بنابراین بررسی آرایش در خصوص نیاز قوه‌ی عاقله به عضو مادی بسیار ارزشمند است. ما در این جا به تحقیق و تحلیل مطالبی می‌پردازیم که شیخ الرییس در ضمن آن‌ها در هر یک از این دو فن، به رابطه‌ی قوه‌ی عاقله با اعضای بدن پرداخته و تلاش می‌کنیم که به نظر نهایی وی دست یابیم.

۲. رابطه‌ی قوه‌ی عاقله با بدن در آرای فلسفی

شیخ الرییس نفس ناطقه را جوهر مجرد مفارقی می‌داند که نه در بدن و نه در هیچ جسم دیگری منطبق نیست. او دلایل متعددی برای اثبات تجرد قوه‌ی عاقله اقامه می‌کند^۱ و در ضمن آن‌ها بر بی‌نیازی این قوه^۲ از همه‌ی اعضا و آلات بدن تصریح می‌نماید و روشن می‌کند که حتی قلب و مغز، که نزد برخی از اندیشمندان، اشرف اعضای بدن و عضو تعقل و تفکر محسوب می‌شوند، عضو و یا محل تعقل نیستند.^۳

ابن سینا در مقام رد نظر برخی که گمان می‌کنند عقل هیولانی استعداد قلب است و جسم قلب به کمک این استعداد، معقولات را ادراک می‌نماید، می‌گوید واقعیت این است که (حتی) عقل هیولانی نیز استعداد و قوه‌ی نفس ناطقه به شمار می‌رود و به هیچ امر جسمانی‌ای تعلق ندارد و در هر حالی، مصاحب و همراه جوهر نفس است (ص: ۳۷۳).

هم‌چون اغلب فیلسوفان مسلمان، از نظر ابن سینا نیز نفس ناطقه مجرد تام نیست، زیرا مجرد تام موجودی است که ماده نه سبب قوامش باشد و نه به وجهی از وجوه، در حدوث آن دخیل باشد. هم‌چنین ماده نه سبب ایجاد هیئتی در آن موجود شده باشد که موجب تشخیص گردد و نه باعث تهیو و استعدادی در آن گردد و نه در هیئت استعدادی‌اش سببیتی داشته باشد (ص: ۵ - ۸۶).

اما نفس ناطقه عاری از این قبیل وابستگی‌ها نیست و لذاست که آن را موجود مجرد غیر تام، یعنی دارای ذات مجرد و افعال مادی می‌شناسیم و برای آن، دو ویژگی قائلیم: ۱. قبول معقولات و ۲. تصرف در بدن. و متناسب با این دو ویژگی، افعال نفس نیز به دو دسته‌ی بزرگ تقسیم می‌شود:

۱. افعال نفس در قیاس با بدن، که عبارت است از احساس و تخیل و شهوت و غضب و

ترس و درد و غم و شادی.^۴

۲. افعال نفس در قیاس با ذات نفس و مبادی آن (عقول مفارق)، که عبارت است از ادراکات عقلانی.

فعل هر یک از این دو دسته مانع و دافع فعل دسته‌ی دیگر است و نفس با پرداختن به هر یک از این دو، از دیگری منصرف و دور می‌شود و پرداختن به هر دو و جمع میان آن‌ها دشوار و سخت است (۱۲، ص: ۳۰۱).

شیخ دسته‌بندی پیش‌گفته را به این شکل نیز بیان می‌کند: نفس ناطقه جوهر مجرد واحدی است که دارای دو جنبه‌ی مختلف است:

۱. جنبه‌ای متوجه مادون خود (یعنی بدن)، که به آن «عقل عملی یا قوه‌ی عامله» گویند؛

۲. جنبه‌ای متوجه مافوق خود (یعنی عقل مفارق)، که به آن «عقل نظری یا قوه‌ی عالمه و عاقله» گویند.

عقل عملی در همه‌ی افعال خود، به بدن و قوای بدنی نیازمند است، حال آن‌که عقل نظری تنها در بعضی افعال، و در حد یک واسطه به بدن نیازمند است.

پس این جوهر مفارق منفرد قوه‌ای دارد که افعال آن جز با آلات بدنی به انجام نمی‌رسد، یعنی عقل عملی، که جهت تمییز خوب و بد و زشت و زیبا در جزییات و نیز جهت امور اخلاقی و احوال و انفعالاتی مانند خشم و شرم و حزن و خنده و گریه به کار می‌آید؛ و قوه‌ی دیگری دارد که در فعل خودش، که عبارت است از تعقل، یا اصلاً به آلات بدنی نیازی ندارد و صور معقول تنها با استمداد از مبادی عالی در آن منطبق می‌شود و یا از بدن، تنها به عنوان مقدمه و واسطه، جهت تجرید صور معقولی که بالذات مجرد نیستند و خودش باید آن‌ها را تجرید کند بهره می‌گیرد (۱۴، صص: ۳۰۳ - ۳۰۵ و ۳، ص: ۱۰۰).

ما اکنون به دنبال بحث در باب عملکرد قوه‌ی عامله یا عقل عملی نیستیم، بلکه مطلوب ما تحقیق در کم و کیف استعانت‌های عقل نظری از اعضای بدن است.

با دقت در مجموعه آثار شیخ، روشن می‌شود که نفس ناطقه برای ادراک عقلانی، از سه قوه‌ی بدنی بهره می‌گیرد و به این سبب، با اعضای مربوط به آن‌ها در ارتباط است: حواس ظاهر، قوه‌ی خیال، و قوه‌ی مفکره؛ و این بهره‌گیری و استعانت به دو شکل رخ می‌دهد:

۱. گاه این قوا واسطه‌های انجام فعل اختصاصی عاقله‌اند؛

۲. گاه مانع فعل اختصاصی عاقله می‌شوند و در نتیجه، به عنوان «رفع مانع» ملحوظ و مستعان نفس قرار می‌گیرند.

ما ابتدا مواردی مربوط به کمک غیر مستقیم اعضا و قوای بدن مادی به فعل تعقل و سپس چند نمونه از مواردی را که بدن مانع تعقل می‌شود بررسی می‌کنیم.

۱.۲. استعانت نفس ناطقه (قوهی عاقله) از حواس ظاهر

ادراک معقولات با حضور دو دسته صورت مجرد در نفس ناطقه متحقق می‌شود: دسته‌ی اول صوری هستند ذاتاً غیر مادی که حتی از عوارض ماده نیز عاری می‌باشند، در نتیجه برای معقول واقع شدن، نیاز به تجرید ندارند و از آن‌جا که این صور ذاتاً مجردند، اگر قوهی عاقله نتواند آن‌ها را ادراک کند، به سبب نقصان و ناتوانی در ناحیهی عاقل است. اما دسته‌ی دوم معقولات صورت اموری است که ذاتاً مادی‌اند و برای معقول واقع شدن، باید از ماده و عوارض مادی جدا شوند. این‌جاست که یکی از مواضع نیاز قوهی عاقله به حواس آشکار می‌شود، چراکه نفس باید از طریق حواس ظاهر، صورت محسوس شیء را بگیرد و پس از تجرید آن از ماده و عوارض مادی، که توسط قوهی خیال و وهم انجام می‌شود، به صورت معقول شیء دست یابد.

شیخ الرییس معتقد است که انسان قادر نیست بدون وساطت صورت محسوس شیء، صورت معقول آن را درک نماید و این امر ناشی از نقصان نفس و نیازش به واسطه شدن صورت محسوس جهت ادراک صورت معقول است ... پس حصول معارف برای انسان (با واسطه یا بی‌واسطه) از طریق حواس است و ادراک کلیات توسط او به جهت (و پس از) احساس جزئیات است و حواس طرقی هستند که نفس انسان جهت ادراک معارف، از آن‌ها استفاده می‌کند^۵ (۲، ص: ۲۳).

البته باید دقت داشت که نقش حواس ظاهر و هم‌چنین خیال و وهم در حصول این صور، آن است که استعدادی در عقل پدید آورند تا توجه و اتصال به عقل فعال پیدا کند و صور یادشده از طریق عقل فعال به آن افزوده شود نه چیزی بیش از آن.

ابن‌سینا در طبیعیات شفا^۶ به «کیفیت انتفاع نفس از حواس» می‌پردازد و تحصیل «مبادی برای تصور و تصدیق» را به عنوان یکی از موارد بهره‌گیری قوهی عاقله از حس ظاهر و سایر قوای حیوانی، یعنی خیال و وهم، در فعل خاص خود برمی‌شمرد. ماحصل سخن شیخ در این بخش، بیانگر آن است که حس جزئیاتی را ادراک می‌نماید و نفس از این جزئیات در چهار مورد استفاده می‌کند:

۱. انتزاع کلیات مفرد (کلیات خمس) از جزئیات با عمل تجرید، یعنی نیل به معنا و حقیقت صور جزئی به وسیله‌ی جدا کردن آن‌ها از ماده و علایق و و لواحق مادی و استخراج معنای مشترک فیه یا متباین و معنای ذاتی و عرضی از آن‌ها. به این ترتیب، «مبادی تصور» حاصل می‌شود و در این عمل، خیال و وهم نیز به کمک گرفته می‌شوند؛

۲. برقرار کردن روابط و مناسباتی نظیر سلب و ایجاب میان تصورات کلی مفرد؛

۳. تحصیل مقدمات احکام تجربی؛

۴. تصدیق به صحت بعضی اخبار که از طریق حواس حاصل می‌شوند به سبب شدت تواتر آنها.

عاقله پس از حصول این مبادی، دیگر در افعال خاص خود نیازمند بدن نخواهد شد، مگر در موارد قلیلی که به خیال نیاز پیدا می‌کند. همین نیاز اولیه هم پس از آن که عاقله قوی شد و استکمال یافت، از بین می‌رود و از آن پس، تمامی این افعال را خود به تنهایی انجام می‌دهد و قوای حسی ظاهری و خیال و سایر قوای بدن، دیگر نه‌تنها به او کمکی نخواهند کرد، بلکه موانع فعلش به شمار می‌روند؛ درست مثل وقتی که انسان برای رسیدن به محل مورد نظرش، مرکبی تهیه می‌کند و تا زمان رسیدن از آن استفاده می‌کند، اما پس از رسیدن، همان مرکب بی‌فایده، بلکه حتی مزاحم و مانع کارهای شخصی او می‌شود (۱۲، صص: ۳۰۴ - ۳۰۶).^۶

۲.۲. استعانت از قوه‌ی خیال

خیال قوه‌ای است در تجویف وسط مغز که استمداد از آن برای تعقل کردن مانند استمداد از حواس ظاهر است به عنوان مقدمه و در مدتی محدود.

چنان که در بحث حواس ظاهر آوردیم، بعضی از صور معقول که مدرک قوه‌ی عاقله واقع می‌شوند فی‌نفسه مجرد نیستند، بلکه به تجرید قوه‌ی عاقله نیازمندند که در این فرآیند، عقل ابتدا از حواس و سپس از خیال استفاده می‌کند.

ابن‌سینا معتقد است که عقل در دو مورد به خیال نیاز دارد: یکی در اتصال به عقل مفارق، که البته این احتیاج فقط در ابتدای اخذ تصورات کلی اولی است نه دائماً و دیگری برای تحقق یافتن برخی تصرفات خود، که در این مورد، نیازمند رفع معارضت و ممانعت قوه‌ی خیال است: «لیس یحتاج العقل منّا فی کل اتصال بالمفارق الی الخیال، بل فی بدء ما یقتبس التصورات الاولی الکلیه و ربما استعان بالخیال ایضاً فی بعض التصرفات بشغل الخیال عن المعارضه و لیکن التهیؤ بمشارکته آکد» (۹، ص: ۸۸).

شیخ در تشریح رابطه‌ی قوه‌ی عاقله با خیال توضیح می‌دهد که عاقله پس از آگاهی یافتن از صور جزئی موجود در خیال و تحت اشراق نور عقل فعال، صور یادشده را از ماده و علایق مادی مجرد می‌گرداند و آنها را در نفس منطبع می‌کند. این صور از خیال به عقل منتقل نمی‌شوند، بلکه اطلاع از آنها نفس را آماده می‌کند تا صورت مجرد این صور جریبی از عقل فعال به قوه‌ی عاقله افاضه شود. بنابراین صور موجود در قوه‌ی خیال نقش «معد» را ایفا می‌کنند، چنان که افکار و تأملات نیز معدّات نفس برای قبول فیض‌اند و نیز حدود هر قیاس معدّات قبول نتیجه‌اند.

پس همین که به واسطه‌ی اشراق عقل فعال، ارتباط نفس با صور جزیی خیالی برقرار شد، صورت‌های مجردی که از جهتی با این صور هم‌جنس‌اند و از جهتی غیر هم‌جنس، در قوه‌ی عاقله حادث می‌شوند که محدث آن‌ها عقل فعال است. در این هنگام، صور خیالی، که معقولات بالقوه‌اند، معقول بالفعل می‌شوند؛ البته نه خود آن صور، بلکه صور مجردی که به واسطه‌ی اشراق عقل فعال - در سایه‌ی ارتباط عاقله با قوه‌ی خیال و احاطه بر صور موجود در آن - به نفس ناطقه افاضه می‌گردند (۱۲، صص: ۳۲۱ - ۳۲۲).

۳.۲. استعانت از قوه‌ی مفکره

مفکره، که قوه‌ای است در تجویف وسط مغز، یکی از مراکز مادی است که قوه‌ی عاقله با آن در ارتباط است. قبل از پرداختن به رابطه‌ی قوه‌ی عاقله با قوه‌ی مفکره، توضیح کوتاهی در مورد خود این قوه ضروری است. چنان‌که در جای خود آمده، شیخ قوای مدرکه را این‌طور دسته‌بندی می‌کند:

۱- حواس ظاهر، شامل: باصره، سامعه، ذائقه، لامسه، شامه؛

۲- حواس باطن، شامل:

- قوایی که مدرک یا حافظ صور محسوسات‌اند، یعنی: حس مشترک و قوه‌ی خیال؛

- قوایی که مدرک یا حافظ معانی محسوسات‌اند، یعنی: قوه‌ی واهمه و قوه‌ی حافظه؛

- قوه‌ای که تصرف‌کننده در صور و معانی است، یعنی: قوه‌ی متصرفه.

«متصرفه» قوه‌ای است که دائماً بر دو خزانه‌ی باطنی، یعنی خیال و حافظه اشراق دارد و در آن‌ها دخل و تصرف می‌کند، ولی دخل و تصرفش در صور و معانی همواره با معاونت قوه‌ای دیگر انجام می‌گیرد. حال اگر واهمه تصرفات آن را تحت تدبیر قرار دهد، به آن «مخیله یا متخیله» گویند و اگر با معاونت قوه‌ی عاقله به تصرف پردازد، «مفکره یا متفکره» نامیده می‌شود.

ابن سینا سبب نیاز عاقله به مفکره را «حصول نسبت میان عقل انسان و عقل فعال» بیان می‌کند و می‌گوید: «ان العقل لا بد له فی التوصل الی تحصیل النسبه بینه و بین عقل الفعال من القوه المفکره» (۹، ص: ۱۱۳).

و سپس این دلیل را برای مدعای فوق ارائه می‌کند:

قوه‌ی مفکره و قوه‌ی خیال از فعل یک‌دیگر ممانعت می‌کنند، به این ترتیب که در بیداری، مفکره دائماً به کار گرفته می‌شود و استراحت ندارد، اما در خواب تعطیل است و فعالیت نمی‌کند (بر عکس قوه‌ی خیال، که در خواب، فعالیت بیشتری نسبت به زمان بیداری دارد). قوه‌ی عاقله نیز در خواب، به سبب تعطیل بودن مفکره، تعطیل است و

فعالیتی ندارد (زیرا مفکره، که برای برقراری ارتباط میان عاقله و عقل فعال ضروری است، تعطیل است) (۹، ص: ۱۱۳).^۷

ابن سینا در *شارات* نیز در جریان استدلال بر تجرد قوه‌ی عاقله و بی‌نیازی آن از عضو جسمانی، دلیلی ارائه می‌کند که ضمن آن، به تأثیر قوه‌ی مفکره بر فعل قوه‌ی عاقله تأکید می‌شود. خلاصه‌ی دلیل این است:

قوای قائم به بدن، یعنی قوای حسی و حرکتی، «همواره» در اثر تکرار فعل خود، دچار ضعف و خستگی می‌شوند، به ویژه اگر فعل سنگین و قوی باشد و یا افعال به سرعت دنبال هم انجام شوند، اما افعال قوه‌ی عاقله در «بسیاری از موارد» خلاف این است (پس قوه‌ی عاقله در فعل خود، به بدن جسمانی و اعضای آن نیازمند نیست).

به بیان دیگر، هر قوه‌ی جسمانی «همواره» در اثر تکرار فعل، خسته می‌شود، اما قوه‌ی عاقله «غالباً» از تکرار فعل خود خسته نمی‌شود. پس قوه‌ی عاقله قوه‌ای جسمانی و نیازمند به عضو در بدن نیست: «تأمل أن القوه القائمه بالابدان یکلها تکرر الافاعیل ... و افعال القوه العاقله قد یكون كثيراً بخلاف ما وصف» (۱، ج: ۳، ص: ۲۴۷ - ۲۴۸).

خواجه‌ی طوسی (ره) این استدلال را به زبانی دیگر تقریر می‌کند: «لعاقله قد لا یکلها کثره الافاعیل و کل قوه بدنیه فدائماً یکلها کثره الافاعیل، فالعاقله لیست بدنیه»: عاقله «گاه» از تکرار و کثرت افعال خسته و ضعیف نمی‌شود، اما هر قوه‌ی بدنی‌ای «همواره» از تکرار فعل، ضعیف می‌شود. پس عاقله قوه‌ای جسمانی و نیازمند بدن نیست.

اکنون ممکن است خواننده سؤال کند از آن‌جا که شیخ و خواجه می‌گویند: «گاه» کثرت افعال عاقله را خسته نمی‌کند، معلوم است که پذیرفته‌اند گاه قوه‌ی عاقله هم مانند سایر قوای جسمانی، با تکرار فعل، خسته می‌شود. چگونه می‌توان این مسأله را توضیح داد؟ خواجه (ره) پاسخ می‌دهد این که شیخ گفته است ««قد» یكون كثيراً بخلاف ما وصف» و نگفته «دائماً»، بدان جهت است که گاه تعقل با معاونت مفکره صورت می‌گیرد و چون مفکره یک قوه‌ی جسمانی وابسته به بدن است، در چنین مواردی، عاقله از تعقل خسته می‌شود. اما این خستگی و ضعف به ذات قوه‌ی عاقله بر نمی‌گردد (تا بتوانیم این قوه را دارای عضو مادی بدانیم و مثلاً مغز را جایگاه تعقل بشماریم)، بلکه از ضعف و خستگی معاونش، که قوه‌ای جسمانی است، نشأت می‌گیرد (۱۵، ج: ۳، ص: ۲۷۴).

پس این که گاه هنگام تفکر و تعقل، مغز خسته می‌شود به سبب فعالیت قوه‌ی مفکره است که در تجویف دوم مغز جای دارد و در عمل تعقل، مدد رسان عاقله است، نه به سبب این که مغز جایگاه مادی عقل و ابزار فعل تعقل می‌باشد.

۳. یک برهان و یک سؤال

یکی از براهینی که ابن سینا برای اثبات تجرد قوه‌ی عاقله و بی نیازی آن از آلات جسمانی اقامه کرده، چنین است: اگر تعقل به وسیله‌ی یکی از اعضا بدن (مانند مغز) انجام می‌شد، می‌بایست «هر گاه» به آن عضو خستگی و ملالی وارد می‌شد، قوه‌ی عاقله نیز دچار خستگی و سستی می‌گردید - چنان‌که در مورد سایر قوای حسی و حرکتی، هرگاه عضو مربوط خسته و سست شود، فعل قوه نیز ضعیف و ناقص می‌شود - اما «گاهی» می‌بینیم که بدن و اعضا و قوای آن رو به ضعف می‌روند، در حالی که توانمندی قوه‌ی عاقله در تعقل یا ثابت است یا رو به قوت و شدت دارد. بنابراین نتیجه می‌گیریم که افعال قوه‌ی عاقله، بر خلاف سایر قوا، وابسته به بدن نیست.

این برهان معارضی پیدا کرده که معتقد است در موارد عدیده، هنگام ضعف و بیماری، تعقل کند و مختل یا حتی تعطیل می‌شود و این نشان می‌دهد که بر خلاف مدعا و نتیجه‌گیری بالا، قوه‌ی عاقله، مانند سایر قوا، وابسته به بدن بوده، برای ادراک صور معقول، نیازمند آلات مادی بدنی است (۱، ج: ۳، صص: ۲۶۶ - ۲۶۸).

نکته‌ی در خور توجه این‌که ما می‌توانیم از اقوال خود ابن سینا در مقام یک طبیب هم مستندات فراوانی در تأیید سخن معارض ارائه کنیم، چراکه او در *قانون*، به بیماری‌هایی اشاره می‌کند که تعقل را مختل می‌سازند و ما اکنون برای روشن‌تر کردن محل بحث، به برخی از این بیماری‌ها اشاره می‌کنیم.

به این ترتیب، به نظر می‌رسد از یک ماده‌ی استدلال، دو نتیجه‌ی متقابل اخذ شده که هریک را می‌توان با استناد به نمونه‌ها و شواهد تجربی، اثبات نمود. پاسخ ابن سینا برای رفع این تقابل، بسیار مهم است، زیرا نظر نهایی او در مورد نیاز عاقله به عضو مادی و توجیه روابط عقل و بدن را روشن می‌کند.

۴. ارتباط عقل و بدن (مغز) در آرای طبی

شیخ در *قانون*، هنگام بررسی برخی از بیماری‌ها، به نقش حالات روحی و نفسانی در بروز یا درمان این بیماری‌ها و نیز اثر بیماری‌های جسمانی بر افعال و عملکردهای نفس و روان بیمار می‌پردازد. نگاهی به گفتار او در تأثیرپذیری دقیق ضربان نبض از حالات روحی، رابطه‌ی متقابل بی‌خوابی و پرخوابی با وضعیت مغز و رابطه‌ی مستقیم خلقیات و رفتارهای فرد با سلامت یا بیماری معده و ده‌ها نمونه‌ی دیگر نشان‌دهنده‌ی تأکید او، به عنوان یک طبیب حاذق، بر نقش سلامتی و مرض بدن در قوت و ضعف افعال نفس است.

در این میان، ما به بخش «بیماری‌های سر و مغز»، که از اهمیت بیشتری برای مقاله برخوردار است، می‌پردازیم و اقسامی از آسیب‌های ناحیه‌ی سر و مغز را مورد توجه قرار می‌دهیم که به نحو مستقیم یا نامستقیم، با قوه‌ی عاقله و فعل تعقل در ارتباط هستند:

۴.۱. اختلاط عقل

پیش از این گفتیم که قوه‌ی متصرفه از قوای مدرکه‌ی باطن است که اگر افعالش تحت تدبیر قوه‌ی عاقله باشد، مفکره یا متفکره نامیده می‌شود و این همان است که اطباء متخیله می‌نامند. ابن‌سینا می‌گوید چون این قوه محل مادی معینی در مغز دارد، هرگاه که عاقله مدبر قوه‌ی متصرفه باشد، به تبع اختلال و آسیب یا خستگی در آن محل، یعنی بطن میانی مغز، خستگی و اختلالی در قوه‌ی عاقله پدید می‌آید (۸، ج: ۱، صص: ۱۶۳-۱۶۴).

در قانون، در خصوص بیماری‌های این بخش از مغز چنین آمده است: «یکی از بیماری‌های مغز تباهی در نیروی تفکر و تخیل است. اگر نیروی تفکر و تخیل به کلی از کار افتد، آن را «عقل از دست دادن» و اگر این نیرو ناتوان گردد، نه که به کلی از بین برود، آن را «احمق شدن» می‌خوانند و سبب هر دو حالت وجود سردمزاجی قسمت جلو مغز است و چنان که گویند، رطوبت یا خشکی هم هست. اگر تشویش و تغییر در نیروی تفکر و تخیل پدید آید، چنان که فکر را به چیزی مشغول دارد که وجود ندارد یا ناپسندیده را پسندیده پندارد، این حالت را «اختلاط عقل» گویند که علامت یکی از این سه چیز است:

۱- وجود ورم در مغز؛

۲- وجود ماده‌ی صفراوی گرم و خشک، که اگر به مغز راه یابد، «جنون سبعی» (دیوانگی ددی) رخ می‌دهد که حاصل آن اختلاط عقل همراه با شرارت و بدخویی است؛

۳- وجود ماده‌ی سودایی که مالخولیا به دنبال دارد و در این حالت، اختلاط عقل با بدبینی و اندیشیدن بی‌حاصل همراه است.

شاید اختلاط عقل با شراکت اندام دیگری صورت گیرد و می‌توان این حالت را از دلایل جزئی به دست آورد. در هر حال، به طور عموم، باید دانست که هرگاه افکار حرکات زیاد از معمول انجام داد و آشفته شد و پراکنده گشت، انگیزه‌اش گرم‌مزاجی مغز است» (۸، ج: ۳، صص: ۱۷-۱۸).

بوعلی در تشریح بیماری‌های فوق می‌افزاید: «اختلاط عقل» حالتی است که طی آن، کنش‌های تفکری گزند بینند و مجرای طبیعی را رها کنند و «حماقت» کاهش کنش فکری یا از کار افتادن آن است. سبب بیماری حماقت سردی مزاج همراه با خشکی است که روزها و مدت‌ها شکمچه‌ی وسطی مغز را در بر گرفته باشد. شیخ اثر سردی و گرمی «فکر» را کاملاً مقابل هم می‌داند و می‌گوید هرگاه کاهش و از کار افتادن در کار باشد،

مانند رعونت و حماقت، از سردی سرچشمه می‌گیرد و هرگاه به کارگیری و جنبش مطرح باشد به گرمی برمی‌گردد. ابن سینا می‌گوید: «فکر نوعی از جنبش‌های روان است و بدین وسیله، فکر از این جزو مغز به آن جزو (از قسمت عقب به قسمت جلوی مغز) در حرکت است و معلوم است که حرارت جنباننده است و سردی مانع حرکت» (۸، ج: ۳، صص: ۱۱۷ - ۱۱۸).

۲.۴. پریشان‌گویی و هذیان: اختلال در هوش

پریشان‌گویی و هذیان اختلال عقلی دیگری است که از آسیب‌های مغزی ناشی می‌شود. شیخ می‌گوید گاه مغز دچار بیماری‌ای می‌شود که به سبب آن، شخص دچار هذیان و پریشان‌گویی می‌شود. یکی از عوامل این بیماری خشکی عارض بر مغز است که ناشی از بی‌خوابی یا تفکر زیاد و همانند آن‌هاست و باعث می‌شود مغز نتواند راه راست عقلا نیت را به درستی ببیند؛ البته هذیان و پریشانی حواس می‌تواند از اختلال در اندام‌های دیگر، مانند معده و دهانه‌ی معده نیز پدید آید (۸، ج: ۳، ص: ۱۱۴).

سودا، بلغم، خون گرم التهابی و گرما و خشکی ساده‌ی عارض بر مغز نیز از عوامل دیگری هستند که باعث در هم شدن و اختلال عقل می‌گردند و در هر بیمار و بسته به عامل بیماری، علایمی هم‌چون غمگین و خیالاتی شدن، زردی رنگ، درنده‌خویی و حرکات شدید و زیاد و تب ظاهر می‌شود که شیخ به تفصیل، هر کدام را توضیح می‌دهد.

۳.۴. فراموشی و تشویش ذهن

فراموشکاری هم از نظر ابن سینای طبیب، یکی از بیماری‌های مغز است که یا باعث ناتوانی ذهن می‌شود یا باعث می‌شود ذهن به کلی از کار بیفتد. ناتوانی ذهنی و فراموشی علامت آن است که از سردی یا رطوبت یا خشکی، آسیبی به قسمت عقب مغز وارد آمده است (۸، ج: ۳، ص: ۱۸).

۴.۴. خواب و بیداری

ابن سینا در کتاب *النفس*، خواب و بیداری را این طور تعریف می‌کند: «بیداری حالتی است که در آن، نفس به ظاهر بدن توجه کرده، قوای حسی و حرکتی را با اعمال اراده - نه به نحو ضروری و اجباری - به کار می‌گیرد و خواب عدم این حالت است که طی آن، نفس از ظاهر و خارج به داخل توجه می‌نماید» (۳، صص: ۱۶۰ - ۱۶۱). او در *قانون*، بخش «بیماری‌های سر و آسیب‌های آن»، به جزییات دیگری از خواب و بیداری می‌پردازد و ضمن آن، شرح می‌دهد که به هم خوردن خواب در اثر اختلالات جسمانی موجب اختلال در عمل «روان نفسانی» می‌شود. «روان نفسانی» چیست؟ برای درک بهتر آثار بیماری و ضعف اعضای بدن بر خواب و به واسطه‌ی خواب بر قوه‌ی عاقله، ابتدا تعریف شیخ از روان نفسانی

را ملاحظه می‌کنیم: آفرینش آدمیان بر اساس ترکیب دو بخش مختلف به نام تن و جان شکل گرفته است. تن از اجتماع اخلاط و جان از تأثیر عقل فعال فراهم آمده است. تن سه عضو شریف دارد که عبارت‌اند از دل و جگر و دماغ که در هر یک، روحی نهاده شده است دارای قوتی خاص. «روح طبیعی» با نیروی جذب و دفع و هضم و امساک، در جگر قرار دارد. «روح حیوانی» با نیروی شهوت و غضب و حس و خیال و وهم، در دل و «روح نفسانی» با نیروی تفکر و تذکر و تمیز و حفظ، در دماغ قرار گرفته است. در میان این سه، روان نفسانی اصل است و نطق و خرد و دانش و تمیز از اوست و آن دو روح دیگر تابع آن هستند. روح حیوانی و طبیعی فناپذیرند، اما روح نفسانی فناپذیر است و پس از فنای تن، باقی می‌ماند.

این توضیحات به خوبی روشن می‌کند که مراد از روان نفسانی نفس ناطقه است و شیخ با اشاره به تفاوت روان نفسانی و جان - که به نظر می‌رسد همان روح بخاری باشد - بر این نکته تأکید می‌کند که «روح ناطقه و روان نفسانی را جان نخوانند و «روان» خوانند، زیرا که جان جسمی است لطیف، و روان جسم نیست، بلکه قوتی است که به کمال لطافت خود، مددکننده و جنباننده‌ی جان و تن و محل سخن و منبع علم و خرد است و چون جان و تن، نپوسد (۱۰، صص: ۸۱ - ۸۲).

اکنون به تعریف خواب و ارتباط آن با بدن از یک سو و قوه‌ی عاقله از سوی دیگر برمی‌گردیم. ماحصل کلام ابن‌سینا آن است که خواب عبارت است از بازگشت «روح نفسانی» - یعنی مبدأ حس و حرکت - به جایی که از آن شروع به کار کرده بود. در این بازگشت، روح نفسانی ابزارهای حس و حرکت را رها می‌کند و با این کار، باعث توقف افعال آن‌ها می‌گردد و توقف و از کار افتادن ابزارهای حسی و حرکتی همان است که «خواب» نامیده می‌شود. در این فرایند، روان نفسانی ابزارهایی را که برای ادامه‌ی حیات ضروری‌اند (مانند ابزارهای تنفسی) به طور کامل رها نمی‌کند.

ضربه‌ای که به سر وارد می‌آید، باعث فشار بر مغز می‌شود و موجب خواب می‌گردد و ضربه‌ای که به ماهیچه‌های گیجگاه وارد می‌شود، به خاطر درد زیاد، خواب را به مغز چیره می‌کند. تخییر و کرخت شدن نیز به سبب استیلا‌ی سردی بر ابزارهای حسی و حرکتی، باعث خواب (غیرطبیعی) می‌شوند. شدت یافتن تب خواب را برهم می‌زند و آسیب‌دیدگی دهانه‌ی معده مغز را به سبب شراکتی که با عضو آسیب‌دیده دارد، گرفتار تشنج می‌کند و حرکت روان نفسانی را برهم می‌زند و مانع خواب می‌شود. هم‌چنین درد و فکر بسیار، سوء هضم و پر شدن بیش از حد معده و گرمی و خشکی مزاج باعث بی‌خوابی می‌شود. اساساً

گر می پیشتاز سبب‌های بی‌خوابی است، چنان‌که سردی عامل خواب به شمار می‌رود (۸، ج: ۳، ص: ۱۰۴).

تا این‌جا روشن شد که خواب و بیداری به طور مستقیم، بر مغز و به واسطه‌ی آن، بر قوه‌ی عاقله اثر می‌گذارند. شیخ الرئیس تصریح می‌کند که اگر بیداری از حد بگذرد، مزاج مغز به هم می‌خورد و به نوعی خشکی مبتلا شده، در اثر آن، ناتوان می‌شود و این ناتوانی به نیروی عقل اختلال وارد می‌کند. هم‌چنین خواب زیاد نیروی نفسانی را کند و کم می‌کند و باعث می‌شود که سنگینی به مغز روی آورد (۸، ج: ۱، ص: ۲۱۷ - ۲۱۸).

ابن سینا در بخش بیماری‌های سر و مغز، به بیماری‌های دیگری نیز می‌پردازد، مانند مالیخولیا، مانیا، داء‌الکلب، سرگیجه، صرع، کابوس و سکت‌های مغزی، که هر یک به نحوی بر مغز و از آن طریق، بر قدرت فکری اثر می‌گذارند. او حتی «عشق» را به عنوان بیماری مربوط به ناحیه‌ی سر و مغز مطرح می‌کند و می‌گوید: «عشق مرضی است و سوسه‌ای که به مالیخولیا شباهت دارد و سبب بیماری آن است که انسان فکر خود را به امور خاصی منصرف و کاملاً در آن‌ها غرق می‌شود و همین تمرکز فکر متمادی سبب بیماری می‌شود» (۸، ج: ۳، ص: ۶۰). علت شباهت عشق به مالیخولیا از آن جهت است که مالیخولیا نیز در تعریف ابن سینا بیماری‌ای است ناشی از تفکر زیاده و بیهوده که فکر و پندار را از مجرای طبیعی خارج می‌کند و سر را به تباهی می‌کشاند و راه اصلی علاج آن دست برداشتن از تفکر است. تفصیل این مطالب در کتاب سوم قانون، بخش بیماری‌های سر و مغز، آمده است.

۵. قوه‌ی عاقله، فاعل مستقل

پس از بررسی شواهد و نمونه‌هایی از آرای فلسفی و طبی ابن سینا که انفعال یا استعانت قوه‌ی عاقله از بدن را تأیید می‌کرد و اختلال تعقل به دنبال بروز ضعف و اختلال در اعضای بدن، به ویژه بخش‌هایی از مغز را نشان می‌داد، اکنون باید وجه جمع این قبیل نمونه‌ها با ادعای «تجرد قوه‌ی عاقله و بی‌نیازی آن از بدن در فعل اختصاصی» را پیدا کرد. به تعبیر دیگر، باید معلوم کرد که آیا قوه‌ی عاقله مستقل است یا به کمک اعضای بدن کار می‌کند؟

پاسخ ابن سینا به این سؤال با استناد به یک قاعده‌ی کلی و استفاده از یکی از قواعد قیاس استثنایی شکل می‌گیرد: «لیس اذا کان يعرض لها (للقوة العاقله) مع کلال الآله کلال یجب أن لا یكون لها فعل بنفسها و ذلک لانک علمت أن استثناء عین التالی لاینستج، و ازیدک بیاناً: ان الشیء قد يعرض له من غیره ما یشغله عن فعل نفسه فلیس ذلک دلیلاً علی

انه لا فعل له فی نفسه، و اما اذا وجد لا یشغله غیره و لا یحتاج الیه فذل علی ان له فعل بنفسه» (۱، ج: ۳، ص: ۲۶۷).

شیخ معتقد است که گرچه برخی اختلالات جسمانی در عمل قوه‌ی عاقله اثر می‌گذارند، این بدان معنا نیست که عاقله فعل مستقل ندارد؛ بلکه این قوه مستقل از آلات بدنی کار می‌کند، اما گاه موانعی او را از فعلش باز می‌دارد یا آن را مختل و کند می‌کند و این قطعاً به دلیل رابطه‌ی محکم نفس و بدن است. بدن می‌تواند مانع یا مختل‌کننده‌ی افعال قوه‌ی عاقله باشد، اما در انجام افعال آن، مؤثر تام نیست. اگر قوه‌ی عاقله وابسته به آلات بدنی بود و مثلاً مغز ابزار تعقل به شمار می‌رفت، باید حتماً هرگاه در این عضو اختلالی ایجاد می‌شد، در کار قوه‌ی عاقله هم اختلالی ایجاد می‌شد، اما گاه نه‌تنها این اتفاق نمی‌افتد، بلکه به رغم ضعیف شدن بدن - و مثلاً مغز - قدرت تعقل افزایش می‌یابد، چنان که از چهل سالگی به بعد، در عموم انسان‌ها رخ می‌دهد.

شکل منطقی مدعای شیخ در قالب قیاس استثنایی است که در آن، با رفع تالی به رفع مقدم می‌رسیم:

قیاس اول) اگر نفس با یکی از اعضای بدن تعقل می‌کرد، قطعاً هر خللی به آن عضو می‌رسید، باعث اختلال در تعقل می‌شد (صغرا). اما چنین نیست که هر خللی در اعضای بدن، باعث اختلال در تعقل شود (بلکه گاه برعکس، بدن رو به ضعف و نقصان می‌رود، اما تعقل یا ثابت است یا رو به افزایش و استکمال) (کبرا - رفع تالی) پس تعقل با عضوی از اعضای بدن نیست (نتیجه - رفع مقدم).

اما سخن معارض وی، در قالب قیاس استثنایی‌ای است که با وضع تالی به وضع مقدم می‌رسد و لذا نتیجه باطل است:

قیاس دوم) اگر نفس با یکی از اعضای بدن تعقل می‌کرد، باید هرگاه خللی به آن عضو می‌رسید، باعث اختلال در تعقل می‌شد (صغرا). اما گاهی با اختلال در اعضای بدن، در تعقل هم اختلالاتی رخ می‌دهد (که با شواهد و نمونه‌ها اثبات می‌شود) (کبرا - وضع تالی). پس تعقل با کمک عضوی از اعضای بدن انجام می‌شود (نتیجه - وضع مقدم).

۶. دخالت در نقش «مانع»

شیخ سخن خود (بیان شده در عنوان قبل) را با ذکر یک قاعده تکمیل می‌کند: گاه برای فاعلی که در حال انجام فعل است، از ناحیه‌ی غیر، موانعی پیش می‌آید که فعل او را متوقف می‌کند؛ ولی این بدان معنا نیست که فاعل در تحقق فعل خود، وابسته به این امر خارجی و این غیر بوده و فاعلیت مستقل ندارد. همین که آن فاعل در مواردی در غیاب غیر

و در نبود موانع، توانسته فعل خود را به انجام رساند، نشان می‌دهد که مستقل است و وجود غیر شرط تحقق فعلش نیست، گرچه می‌تواند مانع آن باشد (۱، ج: ۳، ص: ۲۶۷). لازم نیست که این فاعل مطلقاً و هرگز تحت تأثیر موانع نباشد تا استعمال او در فاعلیت اثبات شود؛ بلکه همین که به طور جزئی - در مواردی، حتی در یک مورد - بدون تأثیر غیر، فاعلیتش متحقق گردد، کافی است که اثبات شود در صدور فعل، محتاج غیر نیست. خلاصه این که مستقل بودن یک شیء در فاعلیت به این معنا نیست که چیزی «مانع» فاعلیت آن نباشد یا نتواند در فعل او خللی وارد کند؛ بلکه باید بگوییم غیر عامل فعل او نیست، گرچه می‌تواند مانع آن باشد و چون صدور فعل در گرو بودن فاعل و نبود موانع باهم است، وجود فاعل در شرایطی که موانع رفع نشده‌اند برای تحقق فعل کافی نخواهد بود.

اما کاربرد قاعده در خصوص قوه‌ی عاقله و مغز، به عنوان عضو فرضی تعقل، و آنچه در مورد اختلال در تعقل در اثر لطمات وارد بر مغز آوردیم - که به نوعی پاسخ نهایی شیخ به تعارض ظاهری پیش گفته به شمار می‌رود - این است که نفس در تعقل، فاعل مستقل است و وابستگی به آلات بدنی ندارد، گرچه گاه - و نه دائماً - خستگی اعضای بدن، به خصوص مغز و اشتغال نفس به آن، مانع تعقل می‌شود. وجود این عضو دخالتی در فاعلیت قوه‌ی عاقله ندارد، اما بیماری و ضعف آن به عنوان مانع، تعقل را مختل یا متوقف می‌کند.

ماحصل کلام در مورد نقش‌های بدن و، به طور مشخص، مغز در فعل قوه‌ی عاقله، که در دو جهت «اعانت یا تمانع» رخ می‌دهد، این است که چون در مواردی، فعل خاص عاقله از اعمالی که با مشارکت بدن انجام می‌گیرد شروع می‌شود، اختلال در اعضای مربوط به این اعمال مقدماتی باعث می‌شود که فعل خاص عقل دچار اختلال شود؛ مثلاً قوه‌ی خیال، که گاهی واسطه‌ی تعقل می‌شود، به سبب داشتن عضو جسمانی، که در مغز قرار دارد، خسته می‌شود و خستگی آن موجب خستگی و نقصان در قوه‌ی عاقله می‌گردد.

به علاوه، اختلال در احوال بدنی در این موارد باعث می‌شود که توجه و اشتغال نفس که مدبر بدن است به آن‌ها معطوف شود و از فعل خاص خود غافل شود. در این حال، کار نکردن عقل به سبب خستگی یا فرسودگی و پیری آن نیست، بلکه اشتغال به غیر، مانع پرداختن به خودش شده است در این حالت، نفس انسان مانند شمشیری است که با این که برنده و بی‌عیب است، در نیام باقی مانده و به کار گرفته نمی‌شود یا همانند آبی است که می‌تواند در دشت‌ها جاری شود، ولی سدّ جلوی آن مانعش شده است.

۷. نتیجه‌گیری

بسیاری معتقدند که تفکر و تعقل به وسیله‌ی مغز انجام می‌شود و برای تأیید این نظر، شواهد و نمونه‌های ملموسی ارائه می‌کنند که هر فرد در طول زندگی خود یا اطرافیانش، کم و بیش، با آن‌ها مواجه بوده است؛ مثلاً هر فرد حس کرده که چگونه وقتی دچار سردرد یا سایر بیماری‌های سر و مغز شده، تعقلش مختل گردیده و برعکس، وقتی زیاد به تفکر و اندیشیدن پرداخته، دچار سردرد شده و یا ملاحظه کرده که برخی با تداوم یا غوطه‌ور شدن در تفکر، به بیماری‌های مغزی و حتی جنون مبتلا شده‌اند.

ابن سینا در مقام پزشک بر چنین مواردی مهر تأیید می‌زند و عواملی مانند خشکی و رطوبت و گرم یا سرد بودن مزاج، ورم و ضربه‌های وارد به مغز و مانند آن را عامل اختلاط عقل و اختلال در فعل قوه‌ی عاقله و حتی تعطیل شدن آن می‌داند و علاوه بر این‌ها، بر آثار انکارناپذیر خستگی، بی‌خوابی، پرخوابی، غم و اندوه، خیال‌پردازی و حتی عشق بر قوه‌ی عاقله تصریح می‌کند.

اما ابن سینا در مقام فیلسوف، تعقل را منحصراً مربوط به ارتباط نفس ناطقه با عقل فعال و دریافت افاضات آن می‌داند و معتقد است که در عمل تعقل، فقط قوه‌ی عاقله به عنوان منفعل و پذیرنده‌ی صور معقول، و عقل فعال به عنوان فاعله و افاضه‌کننده آن صور دخالت دارند و مغز یا سایر اعضا و قوای جسمانی فقط در حد یک واسطه و برای زمانی محدود، نقش دارند.

این مقاله ابتدا به رفع تناقض ظاهری میان دو دیدگاه طبی و فلسفی ابن سینا دست یافته، سپس نحوه‌ی جمع آن‌ها را بیان نمود و در نتیجه، روشن شد که از نظر ابوعلی سینا: ۱. تعقل به وسیله‌ی مغز انجام نمی‌شود و قوه‌ی عاقله به هیچ وجه عضو مادی یا جایگاه جسمانی ندارد.

۲. مغز (و بدن) تنها به صورت نامستقیم و به واسطه، در دو نقش متفاوت، با عمل تعقل و تفکر پیوند می‌خورند:

الف) در نقش معین: وقتی قوه‌ی عاقله به تعقل صور مادیات می‌پردازد، پس از حواس ظاهر، از خیال و وهم استمداد می‌گیرد. محل این دو قوه در مغز قرار دارد و مثل هر بخش دیگر بدن، می‌تواند دچار خستگی و بیماری و ضعف شود که به تبع آن، تعقل هم دچار کندی و اختلال می‌شود. این امر باعث شده که برخی به اشتباه، مغز را ابزار عقل بنامند، در حالی که مغز در این‌جا محل دو عضو دیگر، یعنی خیال و وهم بوده است.

ب) در نقش مانع: چون نفس ناطقه مدبر بدن و از جمله مغز (یعنی برترین و اصلی‌ترین عضو) به شمار می‌رود، هرگاه عارضه و نقصانی در مغز رخ دهد، مانعی برای تعقل خواهد

بود، زیرا نفس از فعل اصلی خود منصرف و به رفع آن عارضه معطوف می‌شود و تعقل دچار کندی و اختلال می‌شود. این امر باعث می‌شود که به اشتباه، گمان کنیم تعقل به وسیله‌ی مغز انجام می‌شده که اکنون با ضعف و بیماری آن، مختل گردیده است.

۳. مفکره (یعنی قوه‌ی متصرفه‌ی تحت تدبیر عاقله)، که در تجویف وسط مغز جای دارد، واسطه‌ی حصول نسبت میان قوه‌ی عاقله و عقل فعال است. این قوه یکی از مهم‌ترین قسمت‌های مغز است که عقل انسان به هنگام تفکر، با آن پیوند دارد، چراکه در متناسب و متصل شدن به عقل فعال (که رکن تعقل آدمی به شمار می‌رود) به عنوان پل ارتباطی، ضرورتاً مورد نیاز است. حال اگر به این پل ارتباطی و این بخش از مغز آسیب برسد، چون اتصال یادشده آسیب می‌بیند، تعقل هم مختل و یا متوقف می‌گردد و همین امر سبب شده که به اشتباه، گمان کنیم تعقل به وسیله‌ی مغز انجام می‌شده است.

۴. توجه به موارد پیش‌گفته روشن می‌کند که میان دیدگاه فلسفی ابن سینا دایر بر استقلال و بی‌نیازی فعل قوه‌ی عاقله از عضو مادی نظیر مغز با دیدگاه طبی او مبنی بر اثر پذیری عقل و عمل تعقل از بیماری و سلامت مغز و نیز اثرگذاری آن بر مغز، ناهماهنگی وجود ندارد.

یادداشت‌ها

۱- این دلایل به طور مشروح در کتب فلسفی شیخ بررسی شده است که از ورود در آن‌ها اجتناب نموده، از ارجاع به منابع پرهیز می‌کنیم، زیرا بحث مستقلی می‌طلبد (ر.ک: ۱۱، صص: ۱۰۳ - ۱۰۵؛ ۷، صص: ۲۰۸ - ۲۱۳؛ ۱۲، صص: ۲۸۸ - ۳۰۳؛ ۱۴، صص: ۲۶۹ - ۳۰۰؛ ۱، ج: ۲، صص: ۳۶۸ - ۳۷۳).

۲- از آن‌جا که دو واژه‌ی «نفس ناطقه» و «قوه‌ی عاقله یا عقل» در کتب شیخ و به تبع، در این مقاله، مرتباً به جای یکدیگر به کار می‌روند، به مناسبت، توضیح ابن سینا در باب تفاوت عقل و نفس ناطقه را که در پاسخ به سؤال بهمنیار آمده است، به اجمال بیان می‌کنیم. مطابق این توضیح، نفس ناطقه، یعنی جوهر «قابل» معقولات و متصرف در بدن، و عقل یعنی حالتی که نفس «بالفعل» واجد صور معقوله باشد. البته عقل در این‌جا به معنای عاقل نیز به کار می‌رود. حالت تهیو و استعداد برای صور معقوله را نیز «عقل هیولانی» گویند (۹، ص: ۸۹. نیز بنگرید به: ۷، ص: ۲۰۱ و ۶، ص: ۱۹۵).

۳- به عنوان مثال، در جلد سوم/شمارت، در اثبات تجرد نفس می‌گوید: اگر قوه‌ی عاقله در عضوی مادی مانند قلب یا مغز منطبق بود، لازم می‌آمد که هنگام تعقل این عضو، دو صورت کاملاً یکسان از مغز یا قلب در محل واحد - یعنی همین عضو که فرضاً آلت تعقل است - وجود داشته باشد: یکی صورت معقول مغز یا قلب و یکی صورت اصلی مغز یا قلب، و این یعنی اجتماع دو صورت متمائل در محل واحد، که محال است. شیخ راجع به سایر اعضای بدن حرفی نمی‌زند، زیرا عاقله، که اشرف

رابطه‌ی قوه‌ی عاقله و مغز در آرای فلسفی و طبی ابن‌سینا ۱۰۱

قواست، اگر بخواهد عضوی داشته باشد، آن عضو حتماً اشرف اعضا، یعنی قلب یا مغز، خواهد بود و اگر قلب یا مغز عضو تعقل نباشند، تکلیف اعضای دیگر معلوم است (برای تفصیل مطلب، بنگرید به: ج: ۳، صص: ۲۷۶ - ۲۷۷؛ ۱۳، صص: ۸۳ - ۹۲).

۴- باید توجه داشت که برخلاف ارسطو، از نظر ابن‌سینا، حالاتی مانند شهوت و خشم و اندوه از اموری نیستند که اولاً و بالذات بر بدن، از آن حیث که بدن است، عارض شود؛ بلکه این احوال اولاً و بالذات از احوال نفس است، منتهی (نفس) از آن حیث که دارای بدن است و بعداً انفعالات بدنی تابع و مقارن آن می‌گردد (۱۴، صص: ۳۶۶ - ۳۶۷. نیز بنگرید به: ۳، صص: ۸۳ - ۸۴ و ۱۲، صص: ۲۶۹ - ۲۷۰).

۵- شیخ‌الرئیس در مواضع دیگری نیز به این مسأله تصریح می‌کند؛ مثلاً در «مبحث عن القوی النفسانیه»، ص: ۲۰۲ می‌گوید: «... و هذه القوه (قوه‌ی عاقله) التي تتصور هذه المعانی قد تستفيد من الحس صوراً عقليه...» (نیز بنگرید به: صص: ۳۲۲ - ۳۲۸ و ۱۲، صص: ۳۲۷).

۶- در «مبحث عن القوی النفسانیه»، پس از اشاره به بهره‌گیری‌های قوه‌ی عاقله از حس (و خیال و وهم)، به حدود و میزان آن هم اشاره کرده، می‌گوید: «... و هذه القوه و ان استعانت بالقوه الحسیه عند استنباطها الصور العقليه المفرده من الصور الحسیه فهی غیر محتاجه اليها فی تصویر هذه المعانی فی ذاتها و فی ترکیب القیاسات منها لا عند التصدیق و لا عند التصویر للاعتقادین» (۷، صص: ۳۰۲؛ نیز بنگرید به: ۴، صص: ۸۸ - ۸۹؛ ۱۴، صص: ۲۹۳ - ۲۹۴).

۷- نیز بنگرید به: ۱۴، صص: ۳۸۹ و ۳، صص: ۱۰۱ - ۱۰۲.

۸- منظور انطباق صور معقولی است که ذاتاً مجرد نیستند و به تجرید عاقله نیاز دارند.

منابع

۱. ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، (۴۰۳ق)، *الاشارات و التنبیهات*، قم: دفتر نشر کتاب.
۲. _____ (۱۴۰۴ ه. ق)، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم: مرکز نشر.
۳. _____ (۱۹۷۸م)، *التعلیقات علی حواشی کتاب النفس لارسطو*، عبدالرحمن بدوی، مندرج در ارسطو عندالعرب، الکویت: وکاله المطبوعات.
۴. _____ (۱۹۵۲م)، *رساله احوال النفس*، حقه و قدم الیه احمد فواد الاهوانی، قاهره: داراحیاء الکتب العربیه.
۵. _____ (۱۹۵۲م)، *رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها*، ضمیمه احوال النفس، احمد فواد الاهوانی، قاهره: داراحیاء الکتب العربیه.
۶. _____ (۱۹۵۲م)، *رساله فی الکلام علی النفس الناطقه*، ضمیمه احوال النفس، احمد فواد الاهوانی، قاهره: داراحیاء الکتب العربیه.

۷. _____ (۱۴۰۰ق)، *مبحث عن التقوی النفسانیه*، مندرج در رسایل فلسفی، قم: انتشارات بیدار.
۸. _____ (۱۳۶۸)، *القانون فی الطب*، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی (هه ژار)، تهران: سروش.
۹. _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تصحیح و تعلیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
۱۰. _____ (۱۳۶۵)، *معراج نامه*، تصحیح نجیب مایل هروی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۱. _____ (۱۳۶۳)، *المبدا و المعاد*، تحقیق عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۱۲. _____ (۱۳۷۵)، *النفس من کتاب الشفا*، تحقیق حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۳. بهشتی، احمد، (۱۳۸۵)، *تجربید*، قم: بوستان کتاب.
۱۴. داوودی، علیمراد، (۱۳۸۷)، *عقل در حکمت مشاء*، تهران: حکمت.
۱۵. طوسی، نصیرالدین، (۱۴۰۳ق)، *شرح الاشارات و التنبیهات*، قم: دفتر نشر کتاب.