

مطالعه‌ی تطبیقی درباره‌ی دلایل تجرد نفس و بقای آن نزد ارسطو و

ابن‌سینا

حسین رستمی‌جلیلیان*

چکیده

فلاسفه از جمله ارسطو و ابن‌سینا از دیرباز به مسائل مربوط به نفس انسان توجه داشته‌اند. همواره یکی از پرسش‌های اساسی نزد آن‌ها مسأله‌ی بقای نفس در انسان است. تردیدی نیست که ابن‌سینا نفس را مجرد دانسته و به تفصیل بر آن استدلال کرده است. اما تعارض سخنان ارسطو در این مقام، همواره موجب اختلاف نظر شارحان شده است، به طوری که گاهی از صورت بودن نفس برای بدن، بر مادیت نفس و از این‌رو، به‌مثابه‌ی دلیلی بر فساد و عدم بقای نفس بعد از مرگ آن استنباط کرده‌اند. در این بررسی، دلایلی برای رفع تعارض بین تعریف صورت بودن نفس برای بدن و تجرد و بقای آن اقامه شده است؛ مثلاً با این‌که در نظر ارسطو، نفس صورت بدن است و صورت در عین ملازمت با ماده، مفهومی مستقل از آن دارد، اما در برخی مواقع، امکان وجود صورت بدون ماده محتمل بوده و نفس در مقایسه با بدن، اصیل و مستقل دانسته شده است. از این‌رو بر مبنای براهین ضمنی ارسطو و دلایل مصرح ابن‌سینا، استدلال شده است که نفس انسان نمی‌تواند امری مادی باشد. بنابراین در نظر آن‌ها، نفس به‌منزله‌ی موجودی فی‌نفسه که ذات آن عقل است، مجرد و باقی است.

واژه‌های کلیدی: ۱- ارسطو، ۲- ابن‌سینا، ۳- وحدت قوا، ۴- تجرد نفس، ۵- عقل.

۱. مقدمه

آدمی تا به خود آمده و به وجود خویشتن آگاه شده، به وجود نفس خویش پی برده است. تحول اندیشه‌ها در خصوص نفس، از تعمیم نفس انسان به همه‌ی اشیاء و حضور قوای مرموز در همه‌ی عالم در یونانیان نخستین گرفته، تا روایت‌های مختلف تعلق روح به بدن در کتب آسمانی، مانند نفخ روح یا دمیدن جان در بدن، همه بر سعی و تکاپوی آدمی در اثبات نفس خویش دلالت می‌کند. عقاید فراوانی درباره‌ی نفس انسان وجود دارد که در برخی از آن‌ها، نفس انسان از جنس ماده دانسته شده است و یا در برخی از آراء، نظیر عقاید اورفه‌ای، از جنس عالم قدسی و علوی و بدن انسان به منزله‌ی زندان یا گوری برای او به شمار می‌رود. البته این عقاید به انحای مختلف، در ادوار تاریخی تفکر انسانی، مرتباً تکرار می‌شوند. آرای تالس، آناکسیماندروس، آناکسیمنس، آلکمئون، از شاگردان فیثاغورث، امپدکلس، آناکساگورس، دیوگنس، بقراط، هراکلیتوس و پارمنیدس روایت‌گر گونه‌ای از فلسفه‌ی نفس است که در آن، نفس انسان جزئی از طبیعتی به شمار می‌رود که به منزله‌ی مبدأ اشیای عالم است؛ البته آناکساگورس برای نظام جهان، به مبدئی مفارق از جهان و عناصر آن معتقد است، که همان عقل است. عقل از همه‌ی چیزها و بزرگترین نیروها آگاهی کامل دارد، بر همه‌چیز فرمانرواست و نظیر روح در آدمیان است. ارسطو در این باره، آناکساگوراس را ستوده (۱۱، ۹۸۴ ب، صص: ۱۵ - ۲۰) و گاهی هم بر او خرده گرفته است (همان، ۹۸۵ الف، ص: ۱۸). مطلب شایان توجهی که از دیدگاه آناکساگوراس استنباط می‌شود این است که نمی‌توان چرخش عالم را به عوامل مادی نسبت داد، بلکه به عاملی غیرمادی نیاز است که در سراسر هستی حضور داشته باشد. کلام او دیباچه‌ای شد بر فلسفه‌ی افلاطون، تا نفس را جنبه‌ای از وجود بداند که الوهیت آن بر جنبه‌های دیگر آن غلبه دارد. تا زمان افلاطون، هیچ‌کس، حتی آناکساگوراس، که نفس را در مقابل حیات طبیعی لحاظ می‌کرد، آن را عاری از مادیت نشمرده است. افلاطون نخستین کسی است که نفس را از هر جهت غیرجسمانی می‌دانست و هرگونه نظری را که بر اساس آن، نفس به عنصر یا مخلوطی از عناصر فرومی‌کاست (همان‌گونه که امپدکلس نفس مرکب را از عناصر می‌پنداشت) و از این راه، جنبه‌ی روحانی و تقدیر فوق طبیعی نفس را مورد انکار قرار می‌داد، مردود می‌شمرد.

ارسطو نیز در کتاب *درباره‌ی نفس*، پژوهش مبسوط و گسترده‌ای در بحث علم النفس و بررسی آرای مطرح پیشینیان در تاریخ فلسفه انجام داده است. در اهمیت کتاب *درباره‌ی نفس*، همین بس که در اروپا تا قرون جدید، بزرگ‌ترین مرجع مطالعه در نفس به شمار رفته و در عالم اسلام، هرگونه تحقیق درباره‌ی نفس به نحوی مبتنی بر آن بوده است؛ برای

مثال، می‌توان به مشابهت مباحث نفس ابن‌سینا در فن ششم از کتاب *طبیعیات شفاء* یا حتی گاهی مطابقت آن در بسیاری از موارد با این کتاب اشاره کرد. از ابن‌سینا، فیلسوف بزرگ عالم اسلام، نوشته‌های متعددی درباره‌ی علم‌النفس به جای مانده است و با اطمینان می‌توان گفت که هیچ‌یک از فلاسفه‌ی پیش از او به اندازه‌ی وی در این مسأله بحث و گفت‌وگو نکرده‌اند. برخی از آثار به جای مانده درباره‌ی شرح حال او حاکی از آن است که او از کودکی، به دانستن مسأله‌ی نفس و عقل توجه خاصی داشته و از تعالیم اسماعیلیه در این زمینه آگاهی کامل داشته است. *شفاء، نجات، اشارات، رساله النفس و قانون برخی از آثار ابن‌سیناست که در آن‌ها به بحث نفس پرداخته شده است.*

برخی مسائل نفس عبارت‌اند از این‌که آیا نفس انسان مجرد است؟ آیا نفس برآمده از خود بدن و جسم است؟ چرا نفس به بدن تعلق گرفته و مرجع این تعلق چه بوده است؟ نسبت عقل و نفس چیست؟

تعریف عقل (در اصطلاح فلسفی) این است که جوهری است ذاتاً و فعلاً مجرد؛ اما تعریف نفس این است که جوهری است ذاتاً مجرد، اما در فعل، نیازمند به ماده. به تعبیری، مراد از نفس، جوهری است مستقل و قائم به ذات خود، که تعلق تدبیری به بدن دارد. حال این سؤال مطرح است که چرا نفس با این‌که ذاتاً مجرد است، باید به بدن تعلق بگیرد، اما عقل این تعلق را ندارد؟ بنابراین مهم‌ترین و کلیدی‌ترین بحث در علم‌النفس، مسأله‌ی نحوه‌ی وجود نفس است. تعریف نفس از نظر افلاطون این است که نفس جسم نیست، بلکه جوهر بسیط و محرک بدن است. نفس در تعریف ارسطو، عبارت است از «کمال اول برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است» (۱۰، ۴۱۲ الف ۲۷ و ۴۱۲ ب ۵). در این تعریف، مقصود از «کمال اول» صورت جسم است، که توسط آن، جسم کمال بالفعل می‌یابد و مقصود از «آلی» این است که جسم طبیعی دارای آلات یا قواست. ابن‌سینا تعریفی جامع و شامل این دو تعریف آورده و بیان داشته که نفس جوهر روحانی است (نظر افلاطون)، پس نفس کمال اول جسم طبیعی آلی است. نفس نباتی کمال اول جسم طبیعی آلی است، از آن جهت که زاد و ولد می‌کند و پرورش می‌یابد و تغذیه می‌کند؛ نفس حیوانی کمال اول جسم طبیعی آلی است، از جهت ادراک جزئیات و حرکت بالاراده؛ و نفس انسانی کمال اول جسم طبیعی آلی است، از جهت اعمال فکری که به اختیار انجام می‌دهد، استنباط به رأی و ادراک کلیات (۵، ص: ۱۵۸).

در بالا اشاره شد که نفس صورت و کمال جسم است؛ اما باید دانست که ابن‌سینا در بیان حد نفس، آن را هم قوه، هم صورت و هم کمال خوانده است، ولی به دلایلی ترجیح می‌دهد بگوید نفس کمال جسم آلی است تا این‌که بگوید قوه است یا صورت جسم. ظاهراً

این تعریف که نفس صورت نوعیهی بدن است با تجرّد نفس در تضاد و تقابل بوده و با عدم تجرّد آن سازگاری دارد؛ زیرا صورت نوعیهی یک موجود مادی طبیعتاً خود نیز مادی است، مانند تمام صورت‌های نوعیهی دیگر.

فلاسفه‌ی اسلامی از یک طرف پیرو ارسطو بوده و این تعریف را گرفته‌اند و از طرفی دیگر، با این مسأله مواجه بوده‌اند که اگر نفس انسان مانند نفوس نباتی و حیوانی، صورت نوعیهی انسان باشد، پس مبنای بقای آن چه خواهد بود؟ به عبارتی، اگر انسان بمیرد، هرچه بوده است از بین می‌رود و تبدیل به ماده و جماد می‌شود. از آن‌جاکه مسأله‌ی معاد برای فیلسوفان اسلامی، به‌مثابه‌ی یکی از مسائل اصلی دین اسلام مطرح بوده و از ضروریات دین شمرده شده است، طبیعی است اگر انسانی از دنیا می‌رود، باید حقیقتی از او به جای بماند که مستحق پاداش و عتاب خداوند گردد و از این‌رو اثبات تجرّد نفس انسان برای فلاسفه‌ی اسلامی، بسیار اساسی بوده است. در نتیجه، این‌سینا در پی اثبات عَرَض نبودن نفس انسان یا به عبارتی، اثبات جوهریت نفس اوست و این مسأله برای او کلید اثبات تجرّد نفس انسانی است. او در مواضع بسیاری بر این موضوع تأکید کرده است، از جمله در ابتدای رساله‌ی «فی السعاده»، ده دلیل برای جوهر بودن نفس آورده و ادعای جوهریت را به شدت پی‌گرفته و در مقابل ادعای عرضیت نفس ایستاده است (۷، صص: ۲۶۳ - ۲۷۰). در *اشارات* نیز همین‌گونه است و او دقیقاً عبارت جوهر را برای نفس به کار برده است: «جوهری که در تو است» (۱، ج: ۲، صص: ۳۰۵ - ۳۰۶).

به همین اعتبار، اصولاً باید نبوغ و تفتن فراوان حکمای مسلمان را ستود، زیرا در نگاه اول، تعریف ارسطو از نفس را تعریفی راجع به ماهیت نفس به‌طور کلی ندانسته‌اند. بنا به تقریر آن‌ها، این تعریف از نفس، تعریف کاربردی از نفس است و نه تعریفی راجع به ذات و ماهیت نفس انسان؛ هرچند این توضیح در آثار خود ارسطو وجود ندارد. از دیدگاه فیلسوفان مشائی، بالاتر از نبات، حیوان و انسان نیز دارای نفس‌اند، اما نفس به واسطه‌ی تعلق تدبیری به ماده، نفس است و در عین حال، نفس ناطقه در نظر مشاء، ذاتاً مجرد است و تعلق تدبیری به عالم ماده برای آن، جنبه‌ی عارضی دارد. از نظر فلاسفه‌ی مشاء، نفس کمال بدن است و ترکیب نفس و بدن نوعی طبیعت است که قوا و آلاتی دارد و کارهای خود را با آن ابزار انجام می‌دهد. به بیانی دیگر، رابطه‌ی نفس با بدن این نیست که بدن حامل نفس است، بلکه باید گفت نفس حامل بدن است و نفس است که خودش را در دل این بدن می‌آورد.

بنابراین هرچند مسأله‌ی تجرّد و بقای نفس در آثار ارسطو بسیار کم‌رنگ است (برای مثال، در کتاب *طبیعیات*، فقط دو سطر به این مورد اختصاص دارد، که گفته شده است

شاید نفس انسانی از آن نفوسی باشد که قدرت بقاء دارد، اثبات تجرد نفس در فلسفه‌ی ارسطو امری حتمی و گریزناپذیر است. در این مجال، پس از اثبات تجرد نفس از دیدگاه ارسطو، به برخی ظرایف و بدایع ابن‌سینا در خصوص مسأله‌ی نفس نیز پرداخته شده است.

۲. تعریف نفس

قطعاً مهم‌ترین اثر ارسطو در مباحث علم‌النفس، کتاب درباره‌ی نفس اوست؛ البته بخشی از نوشته‌های دوران جوانی ارسطو، که بسیار تحت تأثیر افلاطون بوده است، پیش از کتاب درباره‌ی نفس بوده که امروزه در آثار مفقوده^۱ تحت عنوان «محوارات»^۲ گرد آمده است. او این آثار را در فاصله‌ی زمانی حدود بیست سال زندگی در آکادمی و در اوج قرابت و آشنایی با افلاطون به سبک افلاطونی بیان کرده است، که در میان آن‌ها/ودموس یا درباره‌ی نفس^۳، پروترپتیک (ترغیب به فلسفه)^۴ و درباره‌ی فلسفه^۵ مشهورترین‌اند. نکته‌ی شایان تأمل درباره‌ی این رساله‌ها این است که تعریف ارسطو در این آثارش متفاوت از آثار دوران پختگی اوست؛ او در همه‌ی این آثار، قائل به وجود نفس مجزا و مستقل از بدن است. یکی از رسائل دوره‌ی افلاطونی ارسطو، «محواره‌ی ادموس» است. او در این رساله، مانند افلاطون، قائل به بقای نفس بعد از فناء بدن و دوگانه بودن نفس و بدن است. او حلول نفس در بدن را به منزله‌ی آغاز دوره‌ی زندان و تبعید برای آن می‌شمارد. وی در این رساله، کوشیده است به سبک افلاطون، دلایلی بر بقای نفس انسان اقامه کند، از جمله دو دلیل را در مقابل کسانی که به نظر آن‌ها نفس هماهنگی دن است می‌آورد. از این‌رو در آن‌جا مرگ را بازگشت روح به آشیانه‌ی خودش می‌داند (۱۵، ص: ۱۶). دیگر آن‌که بقا و جاودانگی نفس از نظر او، در حقیقت، همان بقا و جاودانگی عقل بوده، سعی دارد آن را با سه روش اثبات کند: الف. با توسل به آموزه‌ی تذکار^۶، ب. تعریف روح به‌مثابه‌ی حرکت خودبه‌خودی، ج. شباهت روح به خداوند (۱۵، ص: ۱۷). ارسطو در عین حال، از حالت روح، پیش از نزول به بدن، به خوبی بازگشتش بدان سخن به میان آورده است (همان).

بنابراین سیر تحول تفکر ارسطو درباره‌ی مسأله‌ی نفس، از دو جوهر مستقل متمایز نفس و بدن در قطعه‌ی گمشده‌ی ارسطو به نام «ادموس» آغاز می‌شود و سپس آرام آرام در کتاب *اعضاء حیوانات*، نفس را صورتی از بدن می‌شمارد؛ البته او در این کتاب، مدارج صعودی و سلسله‌مراتبی در میان موجودات زنده قائل شده و مدارجی از کمال را، که هر کدام از انواع جانداران در یکی از آن‌ها قرار دارد، تعیین کرده است. اما به دلیل اشکال اطلاق این امر در مورد عقل، قائل به قوایی برای نفس شده و بخشی از آن را که نفس ناطقه است، به نحوی از این تعریف، مستثنی می‌کند. او در ادامه و در کتاب *درباره‌ی نفس*

و بعضی از فصول کتب طبیعت و مابعد/طبیعه، وجود اجزاء برای نفس را انکار کرده و قائل به وحدت آن‌ها می‌گردد، اما در مورد مسأله‌ی عقل، همچنان بر عقیده‌ی خود پابرجاست. در کتاب مابعد/طبیعه، موجودات زنده مثل اشیای بی‌جان مرکب از ماده و صورت‌اند که در این ترکیب، نفس را جوهر صوری می‌داند. این تفسیر از نفس در نظر ارسطو با تعریف او در کتاب درباره‌ی نفس مطابقت دارد.

اما تأثیرپذیری ابن‌سینا از ارسطو در سراسر آثار او دیده می‌شود، به‌گونه‌ای که در دوره‌ی نخستین تفکر خود، بدون تصرف و اظهار نظر، جستارهایی از دیدگاه‌های ارسطو را در باب علم‌النفس نقل کرده و سپس به تفسیر و شرح آن‌ها پرداخته است، حتی فصلی از کتاب *شفاء*، با عنوان «در ذکر آنچه درباره‌ی نفس و جوهر آن گفته‌اند و نقض گفته‌ی آنان»، با آنچه در باب اول از کتاب درباره‌ی نفس ارسطو آمده است، کاملاً مطابقت دارد. او در حاشیه‌نگاری خود بر کتاب درباره‌ی نفس ارسطو، در بیشتر موارد، آرای وی را بدون نقد و نکته‌گیری، شرح داده و فصل اول و دوم از باب دوم این کتاب را خلاصه کرده است. او نه‌تنها آرای ارسطو را گرفته، بلکه پاره‌ای از واژگان آن کتاب را بی‌کم‌وکاست تکرار کرده است؛ مثلاً واژه‌ی کمال در تعریف نفس ابن‌سینا، یعنی کمال جسم آلی، ترجمه‌ی کلمه‌ی انتلیخیای یونانی است. اما در دوره‌ی بعدی تفکر خود، در آثاری مانند *شفاء*، *اشارات* و *تنبیهات*، *نجات* و برخی دیگر از رساله‌ها، دیدگاه‌های خاص خود را بیان کرده است. در برخی آثار دیگر او، آرای وی با آرای ارسطو در تقابل است و بیشتر متأثر از دیگر منابع، تیزهوشی و تجارب طبی اوست.

ابن‌سینا نظر ارسطو درباره‌ی اتحاد نفس و بدن، یعنی صورت بودن نفس برای بدن، را با رعایت ملاحظات پذیرفته است، با این اختلاف که ارسطو این اتحاد را کامل می‌پنداشت. ابن‌سینا اتحاد نفس و بدن را به این اعتبار مسلم می‌داند که نفس صورت بدن و کمال آن است و به وسیله‌ی آن، کارهایی را که جنبه‌ی مادی دارند انجام می‌دهد، ولی به این اعتبار که درعین‌حال، می‌تواند بدون یاری بدن نیز مصدر کارهایی از قبیل درک معقولات شود و پس از مرگ تن، همچنان زنده و باقی بماند، آن را از بدن، ممتاز و مجزا می‌شمارد. او احتمالاً با تأثیرپذیری از افلاطون و نوافلاطونیان و یا باورهای دینی خود، در نظر ارسطو دخل و تصرف کرده و به نظریه‌ی دوگانگی و دوجوه‌ری نفس و بدن معتقد شده است. او بر این باور است که اتحاد این دو با تأثیرپذیری متقابل از یکدیگر همراه است. اتحاد نفس و بدن در نظر او، همانند پیوند ناخدا با کشتی است که به رغم استقلال، کمال برای آن به شمار می‌آید و نقش هدایت آن را به عهده دارد. ابن‌سینا بر اساس همین تفسیر، پس از پذیرش تعریف ارسطو درباره‌ی نفس (کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات

بالقوه)، بر این باور است که این تعریف بیانگر حقیقت و ماهیت نفس نیست، بلکه وجود نفس را باید از طریق آثار آن شناخت، نه با تعریف و تحدید آن، زیرا حقیقت آن درخور تحدید نیست. این تعریف از نظر وی، صرفاً بیانگر تدبیر بدن توسط نفس است، نه چیز دیگری.

نفس در نظر ارسطو، جوهر و صورت بدن است؛ البته مراد ارسطو از جوهر بودنِ نفس، صورت نوعیه بودن آن برای بدن است و آن‌جا که در تعریف خود، نفس را کمالِ جسمِ طبیعی آلی می‌خواند، کمال را هم‌معنی با فعلیت، به معنای صورت، گرفته است. در نظر وی، نفس بالضروره جوهر است، بدین معنی که صورت برای جسمِ طبیعی آلی است که دارای حیاتِ بالقوه است. اما نزد ابن‌سینا، نفس جوهر به معنی صورت نیست، تا لازمه‌اش نقش شدن در بدن باشد. او گرچه نفس را کمال جسم می‌داند، صورت آن نمی‌داند، مگر آن‌که صورت را به معنای کمال در نظر بگیریم. او برخلاف ارسطو، تفسیر دیگری را از نفس ارائه می‌دهد، یعنی نفس را کمال بدن می‌پندارد و نه صورت آن. از این‌رو معنای کمال را فراگیر و شامل‌تر از صورت، بلکه تمام‌تر از آن نیز می‌داند؛ یعنی هر صورتی کمال است، بی‌آن‌که هر کمالی صورت باشد. اگر نفس را از این جهت تفسیر کنیم، دیگر لازم نیست که آن را همیشه همراه با بدن تصور کنیم، زیرا بسیاری از مبادی کمال خارج از خود پدیده و آفریده‌هاست و چنین کمالاتی نمی‌توانند به‌منزله‌ی صور آن چیزها باشند. به عبارتی دیگر، نزد ابن‌سینا، کمال بر دو قسم است: اصلی و عارضی، یا کمال اول و کمال دوم. او در تعریف خود، نفس را کمال اول خوانده است. کمال اول آن است که نوع بدان فعلیت می‌یابد، مانند شکل برای شمشیر؛ و کمال دوم اموری است که تابع و عارض کمال اول است، مانند برندگی شمشیر، که تابع خود شمشیر است، و یا احساس، تمییز و رؤیت برای انسان.

مثال‌های ابن‌سینا بر دقت او دلالت می‌نماید. وی این مثال‌ها را به‌گونه‌ای انتخاب کرده است که ناهمگونی نفس و بدن و تصرف یکی را در دیگری می‌رساند، چنان‌که نسبت نفس به بدن به نسبت پادشاه به کشور تشبیه شده است، یا ناخدا به کشتی و مرغ به آشیانه (۱، ج: ۲، ص: ۲۸۶). ولی ارسطو درباره‌ی چنین کمالی در مورد نفس، دچار تردید است و می‌گوید: «معلوم نیست که به همان ترتیبی که ملاح کمال کشتی است، نفس نیز کمال بدن باشد» (۱۰، ۴۱۳ الف ۸). در نظر ابن‌سینا، آن کمالی که مفارق با ذات باشد نه صورت ماده است و نه در ماده؛ زیرا صورتی که حال در ماده است صورتی است منطبع در آن و قائم به آن. با این حال، او نفس را کمال نخستین هر جسمی نیز نمی‌داند و آن را به جسم طبیعی مقید می‌سازد؛ یعنی نفس کمال جسم مصنوع مثل میز و صندلی نیست، بلکه کمال جسم طبیعی است، آن هم نه هر جسم طبیعی. زیرا نفس کمال اموری مانند آتش،

خاک یا هوا نیست، بلکه کمال جسم طبیعی است که به یاری آلات، از او کمال‌های ثانوی مانند تغذیه، رشد و زایش صادر می‌شود.

می‌دانیم ارسطو نفس را جوهر می‌داند، بدین معنا که صورت برای جسم طبیعی است که دارای حیات بالقوه است؛ یعنی برای جسم آلی. اما در نظر ابن‌سینا، این که بتوان نفس را به‌مثابه‌ی جزئی از مرکب شناخت برای اثبات جوهریت آن کافی نیست (۶، ص: ۲۰). او می‌گوید شرط اثبات جوهریت این است که بخشی از نفس بتواند بدون هیچ وابستگی به بدن، پایدار و مجرد از ماده باقی بماند؛ پس از آن، دیگر شکی نیست که نفس جوهر است (همان، ص: ۴۱). شیخ الرئیس در رساله فی السعاده، ده برهان بر جوهریت نفس اقامه کرده است. او در یک برهان می‌گوید نفس گاهی به تنهایی، بدون دخالت بدن و اجزای آن، سبب افعالی می‌شود و هر آنچه این‌گونه باشد، جوهر قائم به ذات است (۷، صص: ۲۶۳ - ۲۷۰). بیان ابتکاری و تجربی ابن‌سینا در مورد انسان معلق، دلیلی بر اثبات حضوری بودن علم انسان به ذات خویش است. او ابتدا جوهریت نفس و سپس تجرّد آن را ثابت می‌کند. غفلت از بدن و اعضای آن موجب غفلت از نفس نمی‌شود، پس می‌توان گفت نفس مغایر با بدن و جوهر است. از این‌رو بعضی از معاصران نیز بر همین برهان استدلال کرده‌اند (۱۳، ص: ۲۰۸). البته ابن‌سینا معتقد است از جوهر بودن نفس، تجرّد آن ثابت نمی‌شود، زیرا صورت و ماده با آن که جوهرند، مفارق از ماده نیستند (۶، ص: ۴۶)، بلکه عکس این مسأله صادق است. اگر ابتدا تجرّد چیزی ثابت شد، طبیعتاً آن چیز جوهر خواهد بود.

بنابراین تغایر نفس و بدن و لزوم نگاه استقلالی به نفس در نظر ابن‌سینا قطعی است. تعریف صحیح‌تر از نفس نزد ابن‌سینا «کمال اول جسم طبیعی آلی» است (همان، ص: ۲۲). در این نگاه استقلالی، نفس موجودی مجرد و پایان سلسله‌ی عقول است. به نظر می‌رسد رهیافت عرفانی ابن‌سینا در قصیده‌ی عینیه و تشبیه نفس به کبوتر در رساله الطیر را باید با توجه به ارتباط عمیق بین عالم درون و باطن جست‌وجو کرد. از این منظر، نفس ناطقه در جسم منطبق نیست، بلکه از جمله عقول مجرد یا شبیه به آن است و سلسله عقول بدان منتهی می‌شود. لذا نفس ناطقه‌ی انسان، وقتی که به پیشگاه عقل فعال بار یابد، دیگر به آلت جسمانی نیاز ندارد (۲، ج: ۳، صص: ۲۶۵ - ۲۶۶). از این دیدگاه، حتی زبان حال انسان و سلوک در رساله‌ی حی بن یقظان، که در پرتو تدبیر نفس و جدال قوای آن به پیش می‌رود، این‌گونه تفسیر می‌شود که نفس انسان می‌تواند تا حدّی در علم و عمل به کمال برسد که مضاهی عقل فعال گردد (۷، ص: ۳۳۷). نفس در اندیشه‌ی او، از چنان شأن و منزلتی برخوردار است که در نهایت به صورت جوهری مجرد مشابه عقل فعال درمی‌آید. بعضی از انسان‌ها از روی شدت صفای نفس و ارتباط با مبادی عقل، از حدس دائم برخوردار

شده، می‌توانند به یک‌باره و بی‌هیچ مجالی، تمام صوری را که در عقل فعال است بدون نیاز به قیاس و استدلال دریابند. این همانا قسمی از نبوت است و برترین قوای آن را قوه‌ی قدسی می‌خواند. این نیرو برترین و عالی‌ترین مراتب در قوای نفس انسان است (۷، ص: ۳۴۰).

۳. وحدت نفس

نفس با تمامی قوای ادراکی و حرکتی خود حقیقتی واحد است. این بدین معناست که این قوا مظاهر نفوس متعدد نیستند. پس معنای وحدت نفس دال بر جامعیت، یگانگی و بساطت قوای نفس است. تعریفی که ارسطو برای وجود نفوس نباتی، حیوانی و انسانی قائل است به طور طبیعی، باید با وحدت نفس منافات داشته باشد، زیرا قوای نامیه و غذیه در نبات یافت می‌شوند، اما در عالم نبات، قوه‌ی ادراکی وجود ندارد، یا در حیوانات قوای نامیه، غذیه، محرکه، حاسه و مخیله وجود دارد، ولی اثری از قوه‌ی عاقله نیست. در انسان، تمام این قوا وجود دارد و علاوه بر آن، مدرک کلیات است. در نتیجه، به طور طبیعی، ذهن انسان به این طرف گرایش پیدا می‌کند که به وجود قوای متعدد و متنوع در نفس خویش قائل شود. اما ارسطو چون نفس را صورت بدن می‌داند و صورت شیء امری واحد و یگانه است، نمی‌تواند به نفوس یا قوای مختلف قائل گردد که هیچ جهت جامع و مشترکی در وجود انسان نداشته باشند. از نظر او، با وجود تحلیل نفس به قوای مختلف، باید به جنبه‌ای وحدانی در نفس قائل شد که جامع تمام قوا و ضامن وحدت آن باشد. او نمی‌تواند معتقد باشد که نفس تقسیم‌پذیر است؛ مثلاً چیزی از آن می‌اندیشد، درحالی‌که بخشی دیگر از آن شوق می‌ورزد (۱۰، ۴۱۱ ب ۶-۵). او با ظرافت تمام، از نظریه‌ی وحدت نفس جانب‌داری می‌کند و وجود عاملی وحدت‌بخش را در نفس انسان متذکر می‌شود. وی به تعبیر خودش، عامل رئیس را علتی می‌داند که دارای نقش وحدت‌بخش است. ارسطو حتی منکر وجود امری عالی‌تر از نفس در انسان است و آن را ممتنع می‌داند. در نتیجه، بهتر و معقول‌تر می‌داند که بالطبع سِمَت اولیت و ریاست و وحدت‌بخشی به نفس را به طور ضمنی بر گرفته‌ی عقل بنشانند (همان، ۴۱۰ ب ۱۵-۱۰). البته این مسأله برای خود او به‌طور صریح روشن نبود، زیرا مثلاً نمی‌دانست عقل حافظ وحدت کدام جزء از نفس است؟ اما این‌که اساساً عقل حافظ وحدت اجزای نفس باشد، برای او مبهم بود؛ برای ارسطو مثلاً این پرسش مطرح است که چرا برخی نباتات، مثل بعضی از حشرات، با وجود تقسیم و تقطیع بدنشان، همچنان دارای حیات‌اند؟ او سپس خودش پاسخ می‌دهد چنین چیزی ممکن نیست، مگر این‌که به نفس واحدی قائل باشیم که از نفس واحد پیش از تقطیع نشأت گرفته است (همان، ۴۱۱ ب ۲۰-۱۵). می‌بینیم که استدلال‌ها برای خود او آشفته و درهم و برهم و

مبهم‌اند و به‌قولی عامل رئیس و علت عالی نفس برای خود او ناشناخته است. عبارات پایانی او بر این مطلب دلالت می‌کند که بالاخره دقیقاً نمی‌دانیم اصل وحدت‌بخش عناصر موجود در نفس چیست؟ ارسطو این را که نفس را حافظ وحدت بدانیم و درعین حال آن را دارای اجزاء بدانیم، نوعی تناقض و امری محال می‌داند، زیرا در این صورت، باید هریک از اجزای مذکور را حافظ وحدت جزیی از بدن بدانیم، که چنین امری محال است (همان، ۴۱۰ ب ۱۵-۱۰)؛ برای مثال، عقل، که جزیی از نفس است، به لحاظ ناآمیختگی و تجرُّدش از جسم، حافظ هیچ جزیی از بدن نخواهد بود.

اما عقل برای ارسطو جوهری است که موضوع فساد نیست. او درباره‌ی عقل، مثال قابل تأملی می‌زند و می‌گوید عقل چه‌بسا دچار ضعف و پیری و زوال گردد، اما این مسأله مربوط به پیری اعضای حواس است. اگر به پیرمردی چشمی سالم و جوان اعطا شود، چه‌بسا بتواند به روشنی و به خوبی مردی جوان ببیند. پس پیری زاییده‌ی انفعال نفس نیست، بلکه نتیجه‌ی انفعال موضوعی است که نفس در آن جای دارد. او مثال‌های دیگری را نیز مانند زوال مستی و بیماری آورده است (همان، ۴۰۸ ب ۲۳-۲۰). بنابراین عمل اندیشه یا شناسایی انسان فقط زمانی به ضعف می‌گراید که آلت درونی دچار فساد و زوال گردد. اما عقل به نظر او، فی‌نفسه انفعال‌ناپذیر است. عقل موضوع فساد نیست، بلکه آنچه که فساد می‌پذیرد حالات شیء مرکب است و عقل، بدون تردید، امری است که جنبه‌ی الوهیت داشته، انفعال‌ناپذیر است.

علاوه بر این، بین ویژگی‌هایی که ارسطو در فرازهایی از دفتر اول درباره‌ی نفس برای عقل می‌شمارد و ویژگی‌های جوهر نخستین یا محرک نامتحرک، شباهت‌های بسیاری وجود دارد. فعلیت محرک ارسطو مقدم بر توانمندی یا قوه‌ی اوست، جاوید، تباهی‌ناپذیر و فعلیت محض است. امری است غیرمادی، صورت‌بخش، علت غایی، واحد، نامتحرک و بهترین و ارجمندترین وجود است.

از دیگر سو، ارسطو عقل به‌منزله‌ی یکی از اجزا و عالی‌ترین اجزای مفارق دانسته است که چگونگی ارتباط آن با بدن، به‌خصوص با تصریحی که او بر وحدت نفس دارد، بیان‌شدنی نیست، مگر این‌که امکان وجود صورت بدون بدن در فلسفه‌ی ارسطو مجدداً بررسی شود (۱۴، ص: ۲۰۷).

ابن‌سینا، مانند ارسطو، به وحدت نفس معتقد است، هرچند معنا و مفهوم وحدت نزد آن‌ها یکی نیست. او نفس را جوهری بسیط و یگانه می‌داند که به واسطه‌ی وحدت‌بخشی‌اش، در مقایسه با سایر قوا، حکم حس مشترک در میان حواس دارد، زیرا بدون تردید، برخی از قوا برخی دیگر را به کار می‌گیرند و اگر جهت جامعی نباشد، هریک

باید به کار خود مشغول باشد، حال آن‌که می‌بینیم احساس، شهوت را برمی‌انگیزد و قوه‌ی شهوانی از محسوس اثر می‌پذیرد و گاهی برخی از قوا برخی دیگر را به فعل وامی‌دارند و یا حتی از فعلی بازداشته و منصرف می‌سازند. پس مقام تفاعل و ارتباط قوای متفاوت حاکمی از وابستگی قوا به یک امر واحد است (۱۳، ص: ۶۲۹).

برترین برهان ابن‌سینا برای اثبات یگانگی نفس، تعبیر انسان معلق در هواست. انسان فارغ از همه‌چیز، علم به نفس خود دارد و وحدت خود را بازمی‌یابد. البته این دیدگاه او درباره‌ی رابطه‌ی نفس با بدن، مانند رابطه‌ی بینایی با چشم و یا رابطه‌ی برندگی با تبر نیست، بلکه او نفس را مدبر بدن و ذاتاً بی‌نیاز از آن دانسته و در مواردی نیز جسم را تنها شرط وجود نفس و نه شرط بقای آن خوانده است (۳، ص: ۸۱). او نفس را جوهری ذاتاً مجرد می‌داند که با حدوث بدن، حادث می‌شود. او می‌کوشد با قائل شدن به حدوث نفس، خود را از اشکالات اعتقاد به قدم نفس برهاند. اما این عقیده‌ی او درباره‌ی حدوث نفس نمی‌تواند توجیهی را برای این امر بیابد که امر مجرد چگونه می‌تواند با سایر امور مادی نسبتی یکسان داشته، تعلق نفس خاصی را به بدنی خاص تبیین کند یا چگونه جوهری مجرد را اصلاً می‌توان حادث خواند، حال آن‌که این جوهر مفارق و مستقل با ماده و مکان نسبتی ندارد. البته او برهانی دارد که چندان مقبول نیست و راز تکثر نفوس را ناشی از تفاوت مزاج‌ها و هیأت‌های خاص ابدان مترتب از آخرین سلسله‌ی عقول می‌داند (۶، ص: ۳۰۶ - ۳۱۱). اگر تعدد و تشخیص نفوس فقط از تفاوت مزاج‌ها و هیأت‌های خاص حاصل شده باشد، پس آنچه پس از مرگ باقی می‌ماند دیگر نباید با رفع آن تفاوت‌ها متعدد باشد؟ البته گاهی به نظر او، هر نفسی از روی نسبت خاصی به یک بدن اختصاص یافته است که نزد ما شناخته نیست.

ابن‌سینا وجود بدن را برای یاری نفس در انتزاع کلیات از جزئیات، مفاهیم کلی و تحصیل مقدمات تجربی و اخباری ضروری می‌داند و پس از حصول این امور، در فعل خاص خودش، دیگر بدان نیازمند نیست و به یاری تمثیل خیال و تکرار صور، به حقیقت دست می‌یابد. پس نفس همین‌که به سرحد کمال رسید و نیرومند شد، به تنهایی از عهده‌ی کارهای خود برمی‌آید (همان، ص: ۳۰۵ - ۳۱۴). بنابراین می‌توان گفت که نحوه‌ی ارتباط نفس و بدن نزد ابن‌سینا، مانند ارسطو کاملاً روشن نیست؛ زیرا گاهی آن را حال در بدن و گاهی مدبر بدن و در بعضی مواضع، جسم را تنها شرط پیدایش نفس و گاهی زمینه‌ی استکمال نفس خوانده است.

۴. تجرد^۳ نفس

تجرّد یا مادیت نفس در تفکر ارسطو، همواره منشاء اختلاف نظر شارحان او شده است؛ به طوری که افرادی مانند اسکندر افروسی و ابن رشد از سخنان او مادیت نفس و ابن سینا تجرد نفس را استنباط کرده‌اند. دلیل این دشواری فهم نظر ارسطو در باب تجرد یا مادیت نفس ناشی از اعتقاد ارسطو به اصل فراگیر ماده و صورت است. به نظر ارسطو، نفس صورت بدن است، بنابراین ممکن نیست بدون بدن وجود داشته باشد. به عبارتی دیگر، نفس چونان صورت، نمی‌تواند بدون ماده یا موضوع خود وجود داشته باشد. بنابراین چنین صورتی قطع نظر از موضوع، تحقق نیافته، از بین می‌رود. بنابراین از دید کسانی مانند ابن رشد، هر پدیده‌ای جز عقل که در نفس آدمی وجود دارد، تباه‌شدنی و فانی است، زیرا بقای نفس به صورت مجموعه‌ای مرکب، از محالات است و فقط عقل است که وراثت سایر اجزای نفس، می‌تواند مفارق باشد و پایدار بماند. دلیل دیگری که باعث شده است اعتقاد به مادیت نفس را به ارسطو نسبت دهند، تعبیری از اوست که در آن، نفس را اصل قوا دانسته است (۱۰، ۴۱۳ ب ۱۱-۱۰) و چون کارایی قوا همواره یکسان باقی نمی‌ماند و با کهولت سن، تضعیف شده، یا با مرگ، کلاً از بین می‌رود، آن را دلیلی بر مادیت نفس دانسته‌اند. از نظر ارسطو، عقل مجرد و فناپذیر است. دلیل این خلود عباراتی از او در باب عقل فعال به مثابه‌ی جزئی از نفس انسان است. از جمله عبارات ارسطو، که بر ماندگاری عقل دلالت می‌کند، عبارات زیر است:

۱. همین عقل است که چون بالذات فعل است، مفارق و غیرمنفعل و عاری از اختلاط است (۱۰، ۴۳۰ الف ۲۰-۱۵) ... و تنها اوست که فناپذیر و ازلی است. بنابراین می‌توان گفت عقل فعال مجرد است.

۲. «...اما آیا چیزی از این صورت‌ها پس از تباهی شیء مرکب از آن دو باقی می‌ماند، مطلبی است که باید پژوهش کرد، زیرا در برخی چیزها، هیچ چیز مانع از این امر نیست؛ مثلاً اگر نفس این‌گونه باشد، البته نه همه‌ی آن، بلکه عقل، زیرا بقای همه‌ی روح احتمالاً ممکن نیست» (۱۱، ۱۰۷۰ الف ۲۵-۲۴).

۳. این عقل چنان نیست که گاهی بیندیشد و گاهی نیندیشد و فقط وقتی که مفارق شود، چیزی جز آنچه بالذات همان است نیست و تنها اوست که فناپذیر و ازلی است (با این حال، چون این عقل نامنفع است، یادآوری برای ما حاصل نیست) (۱۰، ۴۳۰ الف ۲۵-۲۱).

از طرفی دیگر، طرح کلی ارسطو در متافیزیک، بر این مبتنی است که صورت در مواردی می‌تواند جدای از مرکب وجود داشته باشد، به‌ویژه این‌که او می‌گوید مانعی ندارد

که چنین صورتی از شیء مرکب، مستقل باشد. بدین ترتیب، افرادی مانند اسکندر افرودیسی، ابن رشد، تئوفراستوس و تامسپیوس از این عبارات، بقای عقل مستفاد را نتیجه گرفته‌اند (۹، ج: ۳، صص: ۱۴۸۷ - ۱۴۹۰). از نظر ابن سینا، آنان گمان کرده‌اند که ارسطو فقط در دفتر سوم کتاب درباره نفس به بیان مسأله‌ی بقا یا فنای نفس توجه داشته است، در حالی که ابن سینا، خود، دلیل بقاء و تجرد نفس را در دفتر اول این کتاب و در بررسی دیدگاه دموکریتوس جست‌وجو می‌کند. اهم استدلال او این است: شیئی که معقولات کلی در آن تصور گردد، انقسام‌ناپذیر یعنی مجرد است. بدین ترتیب، جوهر جسمانی ممکن نیست معانی کلی و عقلی را دریابد، در نتیجه دریافت‌کننده‌ی معانی عقلی، جوهری قائم به ذات و مجرد است (۴، صص: ۲۷۲ - ۲۷۳). البته امروزه روشن شده است چنین عبارتی به این صراحت در نسخه‌های موجود از ارسطو دیده نمی‌شود، بلکه شاید تقریر ابن سینا نقل به مضمون بوده است.

شأنیت استقلالی عقل به‌مثابه‌ی یکی از اجزای نفس، قطعی است. عباراتی وجود دارد که در آن‌ها، ذات نفس، قطع‌نظر از اتحاد آن با بدن، از هرگونه انفعال، تأثر و حرکتی مبرا دانسته شده است. نفس منفعل نیست و بنابراین از استعداد و قوه مبراست. مثال او این است که هرگاه پیرمردی چشم سالم خود را بازباید، می‌تواند به روشنی چشم جوانی ببیند. این شأن عقل است که دارای چنین تجرد ذاتی است (همان، ۴۰۸ ب، صص: ۲۰ - ۲۳). به عقیده‌ی شارحان ارسطو، در نفس انسان، دو عقل وجود دارد: یکی عقل فعال و دیگری عقل منفعل. عقل فعال بدون تردید، باقی و پایدار است، ولی عقل منفعل، مطابق رأیی که بیشتر مورد قبول است، فاسد و ناپایدار است. البته باید گفت خود ارسطو این اصطلاحات را در آثار خودش به کار نبرده است. تنها عبارت «بخشی از نفس» یا «جزیی از نفس» در آثار او می‌دیده می‌شود. اسکندر افرودیسی می‌گوید بدیهی است که با فساد مرکب حاصل از بدن و نفس، ممکن نیست تمام نفس باقی بماند، زیرا بعضی از قوای نفس، مثل قوه‌ی غاذیه، محرکه، حساسه و متخیله در معیت بدن وجود پیدا می‌کند. آن جزء نفس نیز که عقل خوانده شده باقی نمی‌ماند، زیرا آنچه عقل خوانده شده و جاودان تصور شده است، جزء نفس و صورتی هیولانی نیست. این‌ها هیچ‌یک باقی نمی‌ماند و فانی است؛ تنها عقل مستفاد است که پس از انحلال مرکب، باقی می‌ماند (۹، ج: ۳، ص: ۱۴۸۶). اسکندر عقل هیولانی را جاودان نمی‌داند. ابن رشد برخلاف نظر تئوفراستوس و دیگر حکمای مشاء و تامسپیوس، که عقل هیولانی را جاودان می‌دانند، دیدگاه اسکندر را پذیرفته است (همان، ص: ۱۴۸۹).

به رغم تناقض، ابهام و غموضی که در بیان شارحان ارسطو دیده می‌شود، بقا و خلود عقل فعال بلااستثناء امری پذیرفته‌شده است. برخی از عبارات حاکی از آن است که این

عقل جدای از بدن بوده، از خارج بر آن وارد شده، عالی‌ترین بخش نفس را تشکیل می‌دهد. ابن‌سینا برخلاف اسکندر و ابن‌رشد، از عبارات مزبور، بی‌هیچ‌گونه تردیدی، تجرّد نفس را برداشت کرده و به ارسطو نسبت داده است. یکی از براهینی که ابن‌سینا برای اثبات جاودانگی نفس به کار برده است مبتنی بر بساطت نفس است (۶، صص: ۳۱۶ - ۳۱۷). در اشیای مرکب، فعل بقا و قوه‌ی فساد وجود دارد و همین امر به فنای آن‌ها منتهی می‌شود. ولی نفس فعل محض است و از قوه‌ی فساد به کلی می‌براست، پس فانی نمی‌گردد و جاودان است.

او برای اثبات تجرّد نفس، برهان‌های متعدد و متنوعی به کار برده است. برخی برهان‌ها بر ادراک بدون واسطه‌ی ذات نفس و صور معقوله و بعضی دیگر بر فرسوده نشدن، بلکه قوی‌تر شدن قوه‌ی مدرک کلیات استوار است. نخستین برهان ابن‌سینا در مقاله‌ی نفس از طبیعیات کتاب *الشفاء*، بر امتناع انطباق صور معقول در جسم استوار است. در نظر ابن‌سینا، جسم نمی‌تواند محل معقولات باشد و از این‌رو محل معقولات جوهری مجرد خواهد بود (همان، صص: ۲۸۸ - ۲۹۲). برهان دیگر بر این اصل فلسفی استوار است که شیء مجرد حضوراً ذات خود را درمی‌یابد و از این‌رو، غفلت برایش محال است. در این برهان، که ابن‌سینا آن را برترین برهان می‌داند، از اصل آگاهی نفس به ذات خود و نه حتی به واسطه‌ی صورتی دیگر استفاده شده است (۴، صص: ۱۵۵ - ۱۵۶). میرزا صالح مازندرانی از میان براهین متعدد شیخ، این برهان را که تجرّد صور معقول را ناشی از محل آن‌ها می‌داند، یعنی نفس، می‌داند، برترین برهان می‌شمارد. این برهان چنین است که انسان صور معقول و مجرد را درک می‌کند، حال این تجرّد یا ناشی از متعلق خارجی است یا از نفس. شکی نیست تجرّد ناشی از متعلق خارجی آن نیست، زیرا خود عامل خارجی مادی است. پس این تجرّد ناشی از نفس است (۱۲، ج: ۱، ص: ۲۴۵).

باید تصریح کرد که دیدگاه ابن‌سینا در باب جاودانگی و زندگی پس از مرگ، در موارد متعددی، متأثر از نظرهای شناخت نفس اوست. ابن‌سینا معاد جسمانی را صرفاً بر اساس اعتقاد به گزاره‌های دینی پذیرفته، ولی بحثی فلسفی در خصوص آن ارائه نمی‌کند. این در حالی است که به تفصیل، معاد روحانی را توضیح داده و تبیین دقیقی از آن ارائه کرده است. پاسخ به چرایی درک این مسأله در نفس‌شناسی ابن‌سینا نهفته است. ابن‌سینا دو مقام برای نفس قائل است؛ مقامی که نفس در تعامل با بدن و در مقام تدبیر آن دارد و مقام فی‌نفسه. نفس به‌مثابه‌ی موجودی فی‌نفسه، امری مجرد است که ذات آن عقل است. نفس در آغاز حدوث، عقل بالقوه است و از طریق ارتباط با بدن، به مرتبه‌ی عقل بالملکه، عقل بالفعل و در مواردی معدود، به مرتبه‌ی عقل مستفاد نائل می‌گردد. نفس در مقام تعامل با بدن،

دارای قوای نباتی و قوای حیوانی است. نفس یا همان عقل بالقوه، از طریق به کارگیری قوای نباتی و قوای حیوانی، از حالت بالقوه به مقام عقل بالملکه، بالفعل و مستفاد دست می‌یابد. در نتیجه، مرگ عبارت است از جدایی نفس از بدن و بنابراین، قوایی که نفس در مقام ارتباط با بدن داراست با مرگ از بین می‌رود و آنچه باقی می‌ماند همان نفس در مقام خودش، یعنی عقل، است. به همین دلیل، ابن‌سینا درباره‌ی معاد روحانی، به‌مثابه‌ی سرنوشت نفس پس از مرگ بحث می‌کند، اما تبیین معاد جسمانی، که مربوط به سرنوشت بدن پس از مرگ است، برای او دشوار است.

ابن‌سینا با استدلال‌های متعدد خود، سعی می‌کند تجرد نفس ناطقه را اثبات کرده، برای جاودانگی آن، اقامه‌ی برهان کند. اعتقاد به تجرد نفس ناطقه و بقای آن پس از مرگ، اصلی قطعی در دیدگاه او و شالوده‌ی مهم‌ترین مباحث اعتقادی درباره‌ی نبوت، معاد و حتی توحید و خداشناسی، از جمله برهان صدیقین است. مطالب ژرف و اظهار شگفتی از توانایی‌های خارق‌العاده‌ی عارفان در بخش‌های پایانی /شارت و تنبیهات، همه بر این اصل اساسی استوار است. این نحوه‌ی بیان وی زمینه‌ی مناسبی را برای تفسیر معجزات و کرامات اولیای الهی فراهم می‌سازد (۲، ج: ۳، ص: ۴۱۴).

۵. قوای نفس

در علم‌النفس، مبحث قوا دارای مقام ویژه‌ای است، زیرا موجودیت نفس برحسب قوای آن تبیین می‌شود و نفس انسان از طریق قوای خود، مبدأ صدور افعال و آثار است. «قوه» در لغت، معانی گوناگونی دارد، ولی در مبحث نفس، بر مبدأ فعل و انفعال اطلاق می‌گردد؛ ازاین‌رو صدور فعل و انفعالات مختلف از حیوان و انسان دلیلی بر وجود قوای مختلف در نفس تلقی شده است. فلاسفه در مشاهدات خود از موجودات نامی و حیوان و افعال و حالات گوناگون آن‌ها، قوایی را برای ساحات مختلف نفس ثابت کرده‌اند. ارسطو تمایز افعال را دلیل تمایز قوا می‌داند. او حرکات انتقالی، استحاله، نمو و ذبول را به‌رغم تفاوتشان، معلول نفس و قوه‌ی غذایی را واسطه‌ی ظهور آن‌ها می‌داند (۱۰، ۴۱۶ الف ۱۹ - ۲۱). برخی معتقدند در سخنان او تعارضی نیز دیده می‌شود، وقتی که قوه‌ی نامیه را همان قوه‌ی غذایی تعبیر می‌کند، در واقع، از این اصل عدول کرده است، زیرا نمو و تغذیه دو عمل متفاوت‌اند و با توجه به مبنای او، لازم است هرکدام از قوه‌ی مخصوص به خود ناشی شوند.

ابن‌سینا نیز فی‌الجمله ملاک تمایز قوا در اندیشه‌ی ارسطو را پذیرفته است، اما برخلاف ارسطو، نفس نباتی را شامل سه قوه‌ی غذایی، نامیه و مولده دانسته است و دیگر قوای محرکه، حساسه، مخیله و عاقله را نیز تعیین و از هم بازمی‌شناسد (۶، صص: ۵۱ - ۵۲).

در ادامه، به اختصار، به تبیین قوای مختلف نفس در اندیشه‌ی ارسطو و بوعلی پرداخته، مشابهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها را بیان می‌کنیم. ارسطو به انواع مختلف از نفس معتقد است که با یکدیگر رابطه‌ی ترتیبی و نسبت تقدم و تأخر دارند، به طوری که هر نوع عالی شامل انواع سافل است، بدون آن که نوع سافل شامل انواع عالی‌تر باشد. نفس غاذیه نازل‌ترین انواع نفس است و بالاتر از آن، نفس حساسه قرار دارد. در خود نفس حساسه، نیز تدرج و ترتب بر قوای مختلف آن حاکم است. لامسه حد اسفل احساس است و تمام حواس دیگر، از جمله ذائقه، شامه، سامعه و باصره شامل آن است. نفس حساسه، علاوه بر جنبه‌ی انفعالی، جنبه‌ی تحریکی نیز دارد. بعد از حواس خمسه‌ی اختصاصی، حس مشترک قرار دارد و پس از آن، قوه‌ی تخیل قرار می‌گیرد که به نظر او، مشتق از احساس است. تخیل نیز به جانب تعقل گرایش دارد و غایتی است که تمام قوای انسان بدان شوق می‌ورزد.

ابن‌سینا ضمن توجه به مبحث علم‌النفس در ارسطو، نفس‌های گوناگون مانند نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس انسانی و قوای آن‌ها، مانند سه قوه‌ی نباتی غاذیه (یا غاذیه برای بقای فرد) و بالش‌ده (یا نامیه یا منمیه برای کمال فرد) و زایش‌ده (یا مولده برای بقای نوع) و دو قوه‌ی حیوانی جنباننده یا محرکه و اندریابنده یا مدرکه را بررسی می‌کند و نفس انسانی را علاوه بر داشتن قوای یادشده، دارای عقل می‌داند. او نفس انسانی را مانند نفس حیوانی می‌داند، با این تفاوت که نفس انسانی علاوه بر قوای ظاهری و باطنی، دارای قوه‌ی عالمه (یا عقل نظری) و عامله (یا عقل عملی) است. وی سپس به موضوع عقل انسانی و مراتب آن، عقل هیولانی و عقل ملکه و عقل بالفعل و عقل مستفاد می‌پردازد و در آخر، اتصال آن به عقل فعال را بیان می‌کند. ابن‌سینا اختلاف ادراکات را در میزان تجرید دانسته و بر این باور است که «فرق میان حاکم حسی در ادراک و حاکم خیالی و حاکم وهمی و حاکم عقلی در مراتب تجرید است» (۸، ص: ۲۹). حرکت ارادی نیز از ویژگی‌های حیوان و انسان است، که توسط قوه‌ی محرکه رخ می‌دهد و ارسطو و بوعلی هردو بدان توجه کرده‌اند. ارسطو در نفس نباتی، صرفاً روی قوه‌ی غاذیه تکیه می‌کند، به گونه‌ای که گویی نفس نباتی فقط صاحب این قوه است (۱۰، ۴۱۵ الف ۲۵-۲۴). در واقع، با چنین فرضی، قوه‌ی نامیه و قوه‌ی مولده، همان قوه‌ی غاذیه است. گرچه ارسطو سه امر متفاوت تغذیه، نمو و تولید مثل را در نبات بازشناخته است، نبات را جز قوه‌ی غاذیه نمی‌داند. او در عباراتی، غایت فرآیند تغذیه را تولید مثل دانسته است. او با اطلاق عنوان مولد بر آن، به نوعی به مسأله‌ی غایت فاعل نظر داشته، حرارت حیاتی را نیز در فرآیند تغذیه مؤثر می‌داند. این حرارت واسطه‌ی بین نفس نباتی و غذاست و سبب عمل هضم می‌گردد (همان، ۴۱۶ ب ۲۸).

ابن‌سینا برخلاف ارسطو، به تفاوت نامیه و غاذیه توجه دارد (۶، ص: ۷۴). او می‌گوید کار قوه‌ی نامیه تنها تغذیه نیست، بلکه غذا را را نیز قسمت نموده، مانع از آن می‌شود که عضوی از بدن فربه یا لاغر شود. او با تأکید بر این مطلب، سخن ارسطو مبنی بر یگانگی قوای نباتی را تضعیف کرده، قوه‌ی نامیه را به قدری ارتقاء می‌دهد که مشرف بر قوه‌ی غاذیه می‌گردد.

اهمیت احساس در حصول علم و ادراک نزد ارسطو، تا حدی است که او فاقد هر حسی را فاقد نوعی علم قلمداد می‌کند؛ این سخن او معروف است که هرکس حسی را فاقد باشد علمی را فاقد است (۱۶، ۸۱ ب ۵-۸). او در معرفی احساس، آن را نوعی استحاله می‌داند و معتقد است هیچ موجودی قادر به احساس نیست، مگر این‌که بهره‌ای از نفس داشته باشد (۱۰، ۴۱۵ ب ۲۴). بنابراین از نظر او، احساس نوعی استحاله و تغییر کیفی است، که به واسطه‌ی بدن در نفس ایجاد می‌شود (۱۷، صص: ۵-۸).

ابن‌سینا نیز احساس را فرآیندی می‌داند که هنگام ارتباط اندام حسی با شیئی محسوس، در آلت احساس حاصل می‌گردد و تا زمانی که این ارتباط باقی است، ادراک حسی نیز وجود دارد. آلت احساس هنگام برخورد با محسوس، به آن شباهت پیدا می‌کند و قوه‌ی احساس این انفعال آلت احساس را می‌یابد و بدین طریق، محسوس ادراک می‌گردد. از نظر او، هیچ احساسی بدون آلت صورت نمی‌گیرد (۶، ص: ۹۱). نکته‌ی بسیار اصلی در بیان بوعلی، نحوه‌ی حصول صورت حسی شیء محسوس در قوه‌ی احساس است. او با قائل شدن به مسأله‌ی تجرید، گاهی تجرید از ماده را تجرید از همه‌ی علایق و وابستگی آن با ماده و گاهی آن را تجرید از پاره‌ای وابستگی‌های صورت با ماده می‌داند. گاهی هم نزع و تجرید را نزع کامل و تجرید تام می‌انگارد. در واقع، او در این‌جا به مراتب سه‌گانه‌ی صور ادراکی، شامل صورت حسی، صورت خیالی و صورت عقلی نظر دارد.

در خصوص حواس ظاهر، که شامل بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه است، فیلسوفان مد نظر ما به بررسی متعلقات خارجی قوای ادراکی پرداخته، آن‌ها را مورد تحقیق قرار می‌دهند. بین آن‌ها در این زمینه تفاوت‌های مهمی دیده نمی‌شود، مگر آن‌که ارسطو نور را از عوامل و شرط ادراک ابصار می‌داند، اما بوعلی آن را شرط وجود رنگ برمی‌شمارد، نه ادراک. وی ضعیف‌ترین صور محسوس را قوه‌ی حساس بویایی دانسته، به تعدد حس بساوابی معتقد می‌شود.

در مورد حواس باطن، ارسطو آن‌ها را شامل حس مشترک، خیال، متخیله و حافظه می‌داند، اما از نظر او، حس مشترک حس مستقلی غیر از حواس پنج‌گانه نیست (۱۰، ۴۲۴ ب ۲۳ - ۲۲)، زیرا احساس در محیط‌های معین و به وسیله‌ی آلات مخصوص انجام

می‌پذیرد. او حس مشترک را طبیعت مشترک حواس پنج‌گانه می‌داند، که اموری مانند حرکت، سکون، عدد، وحدت، شکل و بعد را درک می‌کند (همان، ۴۱۸ الف ۲۰ - ۱۰). این در حالی است که ابن‌سینا برای این قوه، آلت جداگانه‌ای غیر از حواس ظاهر قائل است و بر این مطلب استدلال می‌کند (۶، صص: ۲۲۸ - ۲۲۹).

قوه‌ی خیال و تخیل، که مرادف با لفظ فانتاسیا در زبان ارسطوست، یکی از حواس باطن است. فانتاسیا یا تخیل به یک معنا عملی برگرفته از احساس یا حرکتی در امتداد حرکت حسی است، که بسیار به معنا و مفهوم حس مشترک نزدیک است. ابن‌سینا برای رفع ابهام از سخن ارسطو، حس مشترک و خیال را دو قوه‌ی متفاوت می‌داند، که اولی قبول صور محسوسات و دومی وظیفه‌ی حفظ آن را بر عهده دارد.

ارسطو قوه‌ی متخیله را چیزی می‌داند که صورت خود را یافته و با احساس متفاوت است (۱۰، ۴۲۸ ب ۳۰-۱۸). این قوه فوق قوه‌ی احساس است. در این معنا، تخیل انفعال محض نیست، بلکه مانند احساس، فعلیتی است ناشی از ارتباط قوه‌ی مکنونه‌ی حیوان با محسوس. گویا منظور ارسطو از این قوه، همان قوه‌ای است که ابن‌سینا آن را متخیله یا متصرفه می‌خواند.

یکی دیگر از حواس باطن، قوه‌ی وهمیه یا واهمه است. این قوه چندان مورد توجه ارسطو نبوده است. شیخ‌الرئیس به تفصیل از آن سخن گفته و وسعت معنا و کاربرد آن را گوشزد نموده است. او تسلط این قوه بر دیگر قوای مدرکه‌ی حیوانی را از نظر دور نداشته است و برای آن در حیوان، همان جایگاهی را قائل است که عقل در انسان دارد (۶، ص: ۲۳۱). گاهی تفتن و توجه او به قوه‌ی وهم از ابتکارات خاص وی دانسته شده است.

نکته‌ی قابل ذکر دیگر این است که ابن‌سینا محل این حواس باطن را نه به پیروی از عرفا در قلب و دل، بلکه در مغز می‌داند و برای هرکدام، جایی در بطون مغز تشخیص می‌دهد و استدلال می‌کند که اگر ضربه‌ای به یکی از این بطن‌های مغز بخورد، آن قوه‌ی باطنی که در آن جا متمرکز است از کار می‌افتد و این نشان از تجربی بودن این فیلسوف ایرانی می‌دهد. وی حتی برای اثبات وجود این قوای باطنی، به مشاهدات تجربی روی می‌آورد؛ برای مثال، این‌که قطره‌هایی که فرومی‌ریزند به صورت خط راست و گلوله‌ی آتش‌گردانی که به سرعت می‌چرخد به صورت یک دایره می‌بینیم، دلیلی است بر وجود قوه‌ی حافظه (همان، صص: ۲۲۸ - ۲۲۹).

۶. مراتب عقل

برای بررسی مسأله‌ی تجرد نفس در نظر ارسطو و ابن‌سینا، پرداختن به مراتب عقل در

نفس انسان، اصلی اساسی است. قوه‌ی عقل یا عاقله ویژگی ممتاز نفس انسان است، که برای او امکان درک کلیات را فراهم می‌سازد. دیدیم که برخی عبارات ارسطو بر مخالط نبودن عقل با بدن و گاهی با معقولات دلالت دارد. او عقل را محل معقولات و معقولات را برگرفته از ماده‌ی محسوسات و مخیلات دانسته است. از این‌رو، دو عقل یا دو جنبه از یک عقل تشخیص داده می‌شوند، که یکی عامل فعل و دیگری سبب انفعال است. از دیدگاه ارسطو، عقل قوه‌ای است که نفس به وسیله‌ی آن می‌شناسد و می‌فهمد، خواه از قوای دیگر، مستقل و مجرد و یا این‌که صرفاً از لحاظ منطقی مفارق باشد (۱۰، ۴۲۹ الف ۱۲ - ۱۰). از نظر ارسطو، اگر قوه‌ی عاقله شبیه احساس فرض شود، تعقل نیز گونه‌ای انفعال خواهد بود، اما این قوه نمی‌تواند منفعل گردد و این حالت انفعال‌ناپذیری سبب می‌شود تا صور معقول دگرگون نشود. پس قوه‌ی عاقله بالفعل معقول نیست، بلکه بالقوه معقول است. در این باره برداشت‌های متفاوتی صورت گرفته است. فیلوپون و به تبع او، توماس قدیس و سایر فلاسفه‌ی مدرسی از این بیان، آمیخته نبودن عقل با ماده را نتیجه گرفته‌اند. در نظر آن‌ها، ارسطو معتقد است که قوه‌ی ناطقه‌ی نفس از بدن مستقل است و به همین سبب، می‌تواند بعد از مفارقت از بدن، باقی بماند.

ابن سینا مبحث عقل را بیش از ارسطو گسترش داده است و عقل را به پیروی از فارابی، دارای مراتب چهارگانه‌ی هیولانی، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد دانسته و سرانجام رتبه‌ی عالی‌تری را برای نفس تصور نموده است که همان روح یا نفس قدسی است. او مانند ارسطو حصول آگاهی را از طریق تجرید و انتزاع ممکن دانسته و عقل فعال را نیز خارج از نفس انسان قرار داده است. این شیوه از تفکر در ابن سینا به این دلیل است که عبارات ارسطو درباره‌ی عقل و چگونگی کارکرد آن بسیار مبهم و مجمل بوده، میان پیروان او در این زمینه اختلاف‌نظر وجود دارد. طبق اصل صورت و ماده، لازم است با فرض دو جنبه از عقل، هردوی این‌ها با نفس همراه باشند، حال آن‌که خود او تصریح دارد که یک جنبه از آن از خارج نفس بر آن وارد شده است. باین‌حال، با فرض وجود دو جنبه‌ی عقل در نفس، این پرسش مطرح می‌شود که آیا این دو از هم جدا و مستقل‌اند یا دو جنبه از یک امر واحدند؟ سخن خود ارسطو به گونه‌ای است که هر دو احتمال در باب عقل را به ذهن متبادر می‌سازد. برخی مانند توماس قدیس بر آن‌اند که هر دو مبدأ فعال و منفعل حال در نفس و غیر از خود نفس است، زیرا نفس صورت جسم بوده و فصل ممیز نفس انسان قوه‌ی عاقله اوست و قبول تعدد عقول موجب پذیرش قبول صور متعدد برای ماده‌ی واحد است. گروه دوم، مانند اسکندر افرودیسی، فارابی، ابن سینا، ابن رشد و افراد دیگری، عقل فعال را خارج از نفس انسان و جوهری مستقل می‌دانند. دلیل آن‌ها این است که ارسطو همواره مبدأ

فعال را از مبدئی که قبول فعلیت می‌کند جدا دانسته است. آن‌ها از تمثیل ارسطو مبنی بر این‌که عقل را به معقولات مانند نور به الوان شمرده است، در تأیید نظر خود بهره جستند. زیرا نور از الوان جداست و با آن متحد نیست، از این رو عقل فعال نیز جدای از نفس و معقولات است.

سهم فیلسوفانی مانند ابن‌سینا در طرح مراتب عقل در نفس و تبیین آن حائز اهمیت است. ابن‌سینا برخلاف ارسطو، مسأله‌ی عقل (روح) قدسی را علاوه بر عقل فعال مطرح کرده است. به گمان او، جنس این عقل به عقل بالملکه و مراتب بالاتر آن تعلق دارد و کسی از آن بهره‌مند می‌گردد که قوه‌ی حدس در او قوی باشد؛ یعنی از شدت صفا و شدت اتصال به عقل فعال و مبادی عقلی، دائماً حدس را به کار ببرد. آنگاه صورت‌هایی که در عقل فعال است به یک‌باره در نفس او نقش بسته، به او افاضه می‌گردد (ص: ۳۳۶ - ۳۴۰).

ارسطو عقل فعال را مفارق و نامیرا می‌داند و در نتیجه معتقد است که این عقل پس از مرگ بدن، باقی می‌ماند. از این‌رو اسکندر افرودیسی عقل فعال را با خدا یکی می‌داند و همین تفسیر او در سده‌های میانه حاکم است. این تفسیر اکنون مورد قبول ارسطوشناسان نیست. دیوید راس در این‌باره می‌نویسد: «احتمالاً ارسطو این دو [یعنی عقل فعال و خدا] را یکی نمی‌داند. به احتمال زیاد، او به سلسله‌مراتب پیوسته‌ای عقیده دارد که از نازل‌ترین موجودات مادی آغاز می‌شود و به انسان و اجسام آسمانی و عقول و خدا می‌رسد. عقل فعال موجود در انسان یکی از عالی‌ترین اعضای این سلسله‌مراتب است که اعضای دیگر و از جمله خدا در بالاتر از او قرار دارند. این است آن تفسیر دربارہ‌ی نفس که آموزه‌ی خداشناسی محض مابعدالطبیعه بر آن دلالت دارد» (۱۴، ص: ۲۳۶).

ابن‌سینا برخلاف اسکندر افرودیسی، عقل فعال را با خدا یکی نمی‌داند (ص: ۶۴). ابن‌سینا در *شفا* و *اشارات و تنسیهات* بیان می‌کند که به کمک عقل فعال، نفس انسانی می‌تواند مراتب عقل (از عقل هیولانی تا عقل مستفاد) را پیموده، به مفاهیم دست یافته، به مرحله کمال برسد: «آنچه نفس را از عقل بالملکه به فعل تام و از هیولانی به بالملکه می‌رساند، همان عقل فعال است» (۱، ص: ۱۸۷). عقل فعال آخرین عقل در سلسله‌مراتب عقول ده‌گانه است. نظریه‌ی عقول ده‌گانه‌ی ابن‌سینا نظریه‌ی جهان‌شناسی او را تشکیل می‌دهد. عقل فعال واسط میان انسان و کیهان است. اتصال عقل انسانی به عقل فعال موجب می‌شود که علم بالقوه‌ی انسان بالفعل شده، انسان از خود، جهان و کیهان آگاهی پیدا کند. او در تمثیلی، عقل فعال را شبیه خورشید می‌داند که چون پرتو آن بر چیزهای بالقوه‌ی دیدنی بتابد، آن‌ها برای چشم ما بالفعل دیدنی می‌شوند. از این‌رو ارتباط و اتصال با عقل فعال در فلسفه‌ی ابن‌سینا دارای جایگاه و منزلت خاصی است.

۷. نتیجه‌گیری

گفتیم یکی از موارد پوشیدگی و ابهام در فلسفه‌ی ارسطو، مسأله‌ی بقای نفس است. به عبارتی، وی به‌روشنی بیان نکرده است که آیا نفس انسان با نابودی بدن، نابود می‌شود، یا از ماندگاری و جاودانگی برخوردار است؟ باور عمومی بر آن است که چون به نظر ارسطو نفس صورت بدن است، بدون شک باید به فنای بدن پس از مرگ باور داشته باشد، اما در نظر ارسطو، با این‌که نفس صورت بدن است، صورت در عین ملازمت با ماده، مفهومی مقابل و مستقل از آن دارد. او در برخی جاها امکان وجود صورت بدون ماده را محتمل و نفس را در مقایسه با بدن، اصیل و مستقل دانسته است. بنابراین می‌توان گفت نزد ارسطو، نفس مجرد از ماده است. در نظر نگارنده، در تفکر ارسطو درباره‌ی نفس، با این‌که برخی از اجزای نفس فانی است، این مسأله با تجرد نفس در تعارض نیست؛ چنان‌که می‌بینیم، ابن‌سینا نیز به این‌که نفس نباتی در انسان مادی است، صراحتاً اذعان دارد (۳، صص: ۷۱ و ۱۲۶) و یا نفس حیوانی را میرا و فانی می‌داند. بنابراین معنای نابودی نفس در فلسفه‌ی ارسطو دلیلی بر نابودی مطلق و کامل نفس نیست. در حقیقت، مسأله‌ی نفس در فلسفه‌ی او دارای مراتب گوناگونی است و با نابودی بدن، فقط برخی از مراتب آن از بین رفته و با فساد بدن، ذات و حقیقت نفس از بین نمی‌رود.

ابن‌سینا نیز بر این باور است که نفس انسانی بعد از مرگ باقی می‌ماند و فساد بدن موجب فساد نفس نمی‌گردد. برای اثبات این مدعا، از وی دلایل مبسوطی را آوردیم. گرچه دیدگاه‌های ابن‌سینا گاهی اختلافاتی اساسی با دیدگاه ارسطو دارد، در اغلب مسائل، به‌خصوص بین کتاب *النفس و تعلیقات* او با آثار ارسطو مشابهت‌های بسیاری دیده می‌شود. به عقیده‌ی وی، نفس موجودی مجرد است، همان‌طور که به نظر او، ارسطو نیز بر همین باور است. ابن‌سینا به‌صراحت، نفس انسان را جاویدان می‌داند و حتی می‌توان گفت همه‌ی مباحث درباره‌ی نفس را مقدمه‌ای برای اثبات ماندگاری آن قرار داده است. اما چون عقل فعال در نظر او، جدای از افراد وجود دارد، اثبات جاودانگی را درباره‌ی عقل هیولانی و یا به عبارتی درباره‌ی جوهر نفس ناطقه مطرح کرده و خلود نفوس ناطقه‌ی افراد انسان را بعد از فنای بدن، بدیهی و بی‌شک و تردید خوانده است. او در مواضع متعددی بر تجرد نفس استدلال کرده است. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که ارسطو با این‌که در باب تجرد نفس، سخنان متعارض، مبهم و کم‌رنگی بر جای گذاشته، در نظر او، نفس مجرد است، همچنان‌که ابن‌سینا به‌طور مسلم، نفس را مجرد می‌داند.

یادداشت‌ها

- | | | |
|-----------------|------------------|-----------------------|
| 1. Lost works | 2. Dialogues | 3. Eudemus or On Soul |
| 4. Protrepticus | 5. On Philosophy | 6. anamnesis |

منابع

۱. ابن‌سینا، (۱۳۷۵)، *اشارات و تنبیهات*، ترجمه و شرح از حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
۲. — (۱۴۰۳ق)، *الاشارات و التنبيهات، الاشارات و التنبيهات*، مع الشرح للمحقق نصیرالدین و شرح الشرح للعلامة قطب الدین الرازی، جلد ۲ و ۳، قم: دفتر نشر الکتاب.
۳. — (۱۳۷۹)، *التعليقات*، چاپ چهارم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات.
۴. — (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق و تعلیقه محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۵. — (۱۳۶۱)، *النجاه*، ویرایش محمد تقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. — (۱۳۷۵)، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن‌زاده آملی، قم: مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
۷. — بی‌تا، *رسائل*، قم: انتشارات بیدار.
۸. — (۱۳۸۳)، *رساله‌ی نفس*، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۹. ابن‌رشد، (۱۳۷۷)، *تفسیر مابعدالطبیعه*، جلد ۳، تهران: انتشارات حکمت.
۱۰. ارسطو، (۱۳۶۹)، *درباره‌ی نفس*، با تعلیقات تریکو، چاپ سوم، ترجمه‌ی علیمیراد داودی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۱. ارسطو، (۱۳۸۴)، *متافیزیک*، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، چاپ سوم، تهران: انتشارات حکمت.
۱۲. حائری مازندرانی، ملاصالح، (۱۳۶۲)، *حکمت بوعلی*، جلد ۱، تهران: نشر محمد، انتشارات علمی.
۱۳. حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۷۱)، *عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۴. راس، دیوید، (۱۳۷۷)، *ارسطو*، ترجمه‌ی مهدی قوام صفری، تهران: انتشارات فکر روز.
15. Aristotle, (1952), *The Works of Aristotle*, Translated by Sir David Ross, vol. xii, select fragments, Oxford: Oxford at the clarendon press.
16. Aristotle, (1958), *Posterior Analytics*, Jonathan Barns, trans. Oxford.
17. Aristotle, (1913), *Sense and Sensibilia*, J.I. Beare trans. Leipzig.