



University of Tabriz-Iran  
Quarterly Journal of  
*Philosophical Investigations*  
ISSN (print): 2251-7960  
ISSN (online): 2423-4419  
Vol. 12/ No. 22/ spring 2018

پژوهش‌های فلسفی  
فصلنامه علمی-پژوهشی  
سال ۱۲ / شماره ۲۲ / بهار ۱۳۹۷

### جایگاه علم‌النفس از منظر ارسطو و ابن سینا\*

سید احمد حسینی\*\*

استادیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

#### چکیده

بر اساس تصور رایج از نفس‌شناسی ارسطویی، جایگاه علم‌النفس در طبیعیات است. نظریه دیگری نیز می‌گوید نفس‌شناسی ارسطویی دارای دو بخش عمده است به طوری که بخشی باید در طبیعیات و بخش دیگر در الهیات مطالعه گردد. در این مقاله با چند دلیل نشان داده خواهد شد که بر اساس مبانی علم شناختی خود ارسطو، علم الهی جایگاه مناسبتری برای علم‌النفس ارسطویی است. این دلایل می‌گویند که از نظر ارسطو، علم الهی علم به جوهر، علت‌شناسی و شناخت موجودات مجرد است. از طرفی نفس هم جوهر صوری و به خودی خود مجرد است. به علاوه عباراتی از ارسطو هم موید همین نظریه است. در فلسفه ابن سینا هم با وجود آنکه خود ابن سینا مباحث مربوط به نفس را ضمن طبیعیات آورده است نشان داده خواهد شد که از نظر او جایگاه مناسب بحث از علم‌النفس در طبیعیات نیست و علم دیگری باید متکفل بحث از نفس باشد.

واژگان کلیدی: علم‌النفس، طبیعیات، الهیات، ارسطو، ابن سینا

تاریخ وصول: ۹۶/۲/۲۴      تایید نهایی: ۹۶/۵/۷

\*\*E-mail: ahmadhosseinee@azaruniv.ac.ir

## مقدمه

این مقاله در صدد نشان دادن جایگاه حقیقی علم‌النفس (psychology) از منظر ارسطو و ابن‌سینا است. دیدگاه غالب، جایگاه علم‌النفس را از منظر هر دوی این فیلسوفان مشائی، طبیعیات می‌داند. حال پرسشی که این مقاله در صدد پاسخ به آن است، آن است که آیا همانگونه که اغلب تصور می‌شود، جایگاه این علم در طبیعیات (physics) است و یا می‌توان با دلالتی نشان داد که از منظر این دو فیلسوف این علم باید در الهیات (theology) و یا یک علم دیگر مورد بررسی قرار گیرد؟

مساله جایگاه علم‌النفس، یک مساله حاشیه‌ای نیست بلکه به مساله چیستی نفس و ارتباط نفس و بدن مربوط می‌شود. کسی که جایگاه علم‌النفس را در طبیعیات می‌داند نفس را امری جسمانی و مادی می‌شمرد و کسی که جایگاه آن را در الهیات بداند، تصویری غیرمادی از نفس دارد. این مساله نمی‌تواند برای افلاطونیان مطرح باشد. افلاطون بر اساس مبانی نفس‌شناختی خود می‌تواند جایگاه علم‌النفس را در فلسفه اولی بداند. برای او، واقعیت از آن عالم مثل است و فلسفه که شناخت واقعیت است به شناخت مثل و هر آنچه که به آن عالم تعلق دارد خلاصه می‌شود. بنابراین نفس هم که مجرد و از جنس عالم بالاست، باید در فلسفه مورد بررسی قرار گیرد. فیلسوفان نوافلاطونی نیز همگی یک صدا نظریه واحدی را در باب جایگاه علم‌النفس ابراز کرده‌اند. ایشان بحث از نفس را مناسب علم الهی دانسته‌اند و در الهیات خود از چیستی نفس و احوال آن بحث کرده‌اند (افلوپین، ۱۴۱۳ق: ۱۳۴-۱۲۱؛ پروکلس، ۱۹۷۷: ۱۹-۱۵؛ کندی، ۱۹۵۰: ۱۲۲-۱۲۳؛ اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲: ج ۱، ۲۷۳). عمده دلیل این دسته از فیلسوفان آن است که نفس موجودی الهی است که از جانب خدا افزوده شده است. در این دیدگاه نفس نوری است که از منبع نور - واحد یا خداوند - افزوده می‌شود. نفس هیچ سنخیتی با جسم و بدن ندارد و با آن غریبه است؛ از این رو طبیعیات جایگاه مناسبی برای بحث از نفس نیست. اگر قرار است در علم الهی از موجودات الهی سخن به میان آید پس باید از نفس هم در همانجا بحث شود (افلوپین، ۱۴۱۳: ۸۴؛ پروکلس، ۱۹۷۷: ۷-۵؛ کندی، ۱۹۵۰: ۱۱۱ و ۲۷۳؛ اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲: ج ۳، ۲۹۰-۲۸۸).

در این میان نفس‌شناسی برای فیلسوفان مشاء هم از اهمیت بالایی برخوردار بوده است. هم ارسطو و هم ابن‌سینا به مساله نفس بسیار توجه داشته‌اند. به همین ترتیب مساله جایگاه علم‌النفس نیز برای ارسطو و ابن‌سینا به عنوان یک مساله مهم مطرح بوده است. ارسطو در کتاب درباره نفس (Peri Psyche) تصریح می‌کند که یک فیلسوف طبیعی باید نفس را مطالعه کند. (403a 27-28) وی همچنین می‌گوید علم‌النفس برای علم طبیعت بیشترین فایده را دارد. (402a5) او همچنین در ابتدای کتاب کائنات جو (Meteorology) تصریح می‌کند که مطالعه زندگی متعلق به علم طبیعی است. حال مساله اینجاست که از نظر ارسطو آیا مطالعه اصل زندگی - یعنی نفس - هم متعلق به طبیعیات و علم طبیعی است؟ شکی نیست که زیست‌شناسی جزء مباحث طبیعی است اما آیا اصولاً زیست‌شناسی (biology) با نفس‌شناسی (psychology) تفاوت دارد و اگر تفاوت دارد این تفاوت در چیست؟ مساله جایگاه علم‌النفس برای ابن‌سینا هم مطرح بوده است. ابن‌سینا در طبیعیات شفا و ضمن بحث از نفس تذکر می‌دهد که طبیعیات جایگاه مناسبی برای نفس‌شناسی نیست و نفس صرفاً به واسطه ارتباط عرضی با بدن در علم طبیعی مطالعه می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ج ۲، ۱۰-۹).

در خصوص جایگاه علم‌النفس ارسطویی دو نظریه عمده مطرح شده است. یک نظریه جایگاه علم-النفس را در طبیعیات می‌داند. طرفداران این نظریه به عبارات خود ارسطو استشهاده می‌کنند. نظریه دیگر

می‌گوید علم النفس به دو حوزه مختلف تعلق دارد؛ به طوری که مطالعه نفوس مادی علمی طبیعی است و مطالعه نفس انسانی هم علمی الهی. نقطه اشتراک این دو نظریه آن است که هر دو می‌گویند حداقل بخشی از علم النفس علمی طبیعی است. در مقاله‌ای که پیش‌تر از همین نگارنده منتشر شده است، این دو نظریه به تفصیل مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند. در آنجا ابتدا دلائل طرفداران هر کدام از این دو نظریه به تفکیک مطرح شد و یک به یک مورد نقد و بررسی قرار گرفت. در آنجا نشان داده شد که نمی‌توان به راحتی علم النفس ارسطویی را ذیل طبیعیات گنجانند و یا معتقد شد بخشی از علم النفس علمی طبیعی است (حسینی، ۱۳۹۶: ۳۶-۲۳).

مقاله حاضر از سه بخش تشکیل شده است. بخش نخست که شامل مباحث مقدماتی است به طور مختصر به انتقادات اصلی که به دو دیدگاه موجود در خصوص جایگاه علم النفس ارسطویی وارد است و پیشتر به طور مفصل منتشر شده است می‌پردازد. در بخش دوم مقاله ضمن هفت دلیل نشان داده خواهد شد که جایگاه حقیقی علم النفس ارسطویی در علم الهی است. بخش سوم مقاله هم به بیان نظریه ابن-سینا اختصاص دارد و نشان می‌دهد که نمی‌توان جایگاه حقیقی علم النفس را نه در طبیعیات دانست و نه در الهیات و نه جزیی از آن را در الهیات و جزیی دیگر را در طبیعیات. بلکه همانطور که نشان داده خواهد شد، به نظر ابن سینا باید علمی مستقل متکفل بحث از ذات نفس باشد.

### ۱. نقد دیدگاه‌های رایج در خصوص جایگاه علم النفس

تحقیقات رایج عمدتاً علم النفس ارسطویی را یک علم طبیعی در نظر می‌گیرد. عمده دلائل طرفداران این نظریه آن است که خود ارسطو می‌گوید: "شناخت نفس به طور کلی به شناخت حقیقت کمک می‌کند مخصوصاً به شناخت طبیعت" (402a5). و باز خود ارسطو تصریح می‌کند که یک طبیعی‌دان باید نفس را مطالعه کند (403a27-28). و یا چون ارسطو گفته که "نفس اصل موجود زنده است" (402a5). و از طرفی طبیعیات از بدن و حرکت آن بحث می‌کند پس باید جایگاه بحث از علت بدن هم در همین علم باشد. همچنین ارسطو در کتاب *در باره نفس*، نفس را به صورت یک جسم طبیعی بالقوه زنده (412a19-21) تعریف می‌کند. پس او نفس را اساساً در ماده و مادی می‌داند و جایگاه بحث از آن را در علمی می‌داند که به مادیات می‌پردازد. همچنین از آنجا که ارسطو در کتاب *اعضای جانوران* می‌گوید که باید در این کتاب از نفس هم سخن گفته شود (641a18-21) نشان می‌دهد که او جایگاه علم النفس را در طبیعیات می‌داند (حسینی، ۱۳۹۶: ۲۵-۲۴).

با وجود قوت ظاهری این دلائل، با دقت بیشتر به نظر می‌رسد این دلائل برای اثبات طبیعی بودن علم النفس کافی نیستند. از نظر ارسطو علم النفس و طبیعیات ارتباط وثیقی با هم دارند و آن هم به واسطه ارتباط وثیق میان خود نفس و بدن است. با اینکه این دو علم به هم کمک می‌کنند به طوری که تسلط به یکی بدون دانستن دیگری ممکن نمی‌نماید، اما این دلیل نمی‌شود که این دو علم یکی باشند. همچنین از نظر ارسطو تنها عالم طبیعیات مجاز است به مطالعه نفس بپردازد، اما این مساله هم به واسطه ارتباط وثیق نفس و بدن است و باعث نمی‌شود علم النفس علمی طبیعی شود. به همین ترتیب باید توجه داشت که طبیعیات به احوال جسم می‌پردازد نه آنکه صرفاً صورت اجسام را مطالعه کند. بنابراین نفس‌شناسی که مطالعه صورت است نمی‌تواند علمی طبیعی باشد. همچنین برخی از تعاریفی که ارسطو از نفس ارائه کرده است تعریفی حقیقی نیستند بلکه تعریف به مثال و نشان دادن اموری هستند که برای ما روشن‌ترند و اخذ بدن و ماده در این تعاریف دلیل نمی‌شود که ارسطو نفس را همان جسم در

نظر گرفته باشد تا مطالعه آن علمی طبیعی شود. در مورد دلیل آخر هم باید توجه داشت که از نظر ارسطو شناخت حقیقی یک شیء در گرو شناخت علل آن است و برای شناخت کامل یک شیء بهتر است همه علل آن شناخته شود. لذا حتی در علمی طبیعی و در کتابی که به علوم طبیعی تعلق دارد باید از علل و مخصوصاً علت صوری هم سخن به میان آید. چرایی بحث از نفس در طبیعیات هم به همین دلیل است؛ چون نفس صورت بدن است (همان: ۳۱-۲۵).

دسته دوم از ارسطوشناسان برای حل مشکلات نظریه فوق معتقد شده‌اند که علم‌النفس ذیل دو علم طبیعی و الهی قرار می‌گیرد؛ به طوری که مطالعه نفوس همراه بدن ذیل علم طبیعی قرار می‌گیرد و نفوس مجرد ذیل علم الهی. عمده دلایل طرفداران این نظریه آن است که نفس معانی و انواع مختلفی دارد و لذا مطالعه نفس دو علم مختلف را می‌طلبد. (همان: ۳۲-۳۱) نقد عمده این دلیل آن است که ارسطو برای نفس یک معنای عام در نظر می‌گیرد (6-402b1) که علم واحدی آن را مطالعه می‌کند. او در پی تعریف واحدی از نفس است. (Bolton, 1978: 263-264) کلید حل این مساله در نظریه تشابه ارسطوست. برای او نفس از یک مفهوم متشابه برخوردار است و بدین ترتیب می‌توان بر انواع مختلف نفس، نام واحدی گذارد. از طرف دیگر وجود تشابه هم برای وحدت موضوع و در نتیجه، وحدت علم کافی است (413a22, 414a13).

## ۲. جایگاه علم‌النفس از منظر ارسطو

پس از آنکه نشان دادیم علم‌النفس ارسطویی علم واحدی است و دلایل کسانی را که این علم را علمی طبیعی می‌دانستند رد کردیم، اکنون در صدد بیان این مطلب هستیم که بر اساس مبانی علم شناختی ارسطو، علم‌النفس علمی الهی و ذیل فلسفه اولی خواهد بود. پیش‌تر برخی از ارسطوشناسان اشاره کرده‌اند که علم‌النفس ارسطویی مشتمل بر مباحث فلسفی و مابعدالطبیعی است. برای نمونه هیکس تصریح می‌کند که ارسطو در کتاب *درباره نفس*، نفس را از منظری فلسفی بررسی کرده است (Hicks, 1907: iixx). نوسبام هم کتاب *درباره نفس* را پژوهشی مابعدالطبیعی در وجود نفس و عقل یا روانشناسی فلسفی می‌داند (Nussbaum and Rorty, 1992: 7). با این حال هیچ یک علم‌النفس را علمی الهی ندانسته‌اند.

نکته مهمی که باید بدان توجه داشت آن است که کتاب *درباره نفس* ارسطو که مشتمل بر اهم مباحث فلسفی و نفس‌شناختی است تفاوت مهم و جدی با آثار زیست‌شناختی ارسطو مانند *اعضای جانوران* و *پیدایش جانوران* دارد. در حالی که در آثار دسته دوم مباحث طبیعی و زیست‌شناختی مانند نحوه تغییر و تحول در بدن جانوران بررسی می‌شود، آثار دسته نخست مشتمل بر مباحثی فلسفی مانند معنای زندگی، انواع زندگی، قوای موجودات زنده، معرفت‌شناسی و غیره می‌شود. درست است که ممکن است در آثار فلسفی مانند *درباره نفس* مباحث زیست‌شناختی هم مطرح شود، اما این از آن روست که گاهی نمی‌توان مباحث فلسفی را بدون ارجاع به مباحث طبیعی مطرح کرد. ارسطو گاهی مجبور می‌شود برای تعریف زندگی و بیان انواع آن به انواع بدن‌های موجودات زنده و کارکردهای آن ارجاع دهد. و یا همینطور برای توضیح قوای نفس باید به ابزار و آلات این قوا اشاره شود. برای نمونه، توضیح بینایی که یکی از قوای نفس حیوانی است، بدون تشریح دقیق چشم و بیان کارکردهای هر یک از بخش‌های آن در عمل بینایی امکان‌پذیر نمی‌نماید. به همین ترتیب در آثار زیست‌شناختی هم گاهی لازم است به مباحث فلسفی اشاره شود. از نظر ارسطو، برای بیان کاملتر نحوه کارکرد اشیا، صرفاً بیان علت مادی

کافی نیست بلکه بیان همه علل از جمله علت صوری لازم است. اما همه اینها باعث نمی‌شود که علم زیست‌شناسی یا بدن‌شناسی که علمی طبیعی است با علم الهی یا صورت‌شناسی در هم تلفیق شوند و به صورت یک علم واحد درآیند. به عبارت دیگر، لوازم عملی در مطالعه یک علم باعث نمی‌شود اصول علم-شناختی ارسطو زیر سوال برود و علمی که به طور دقیق و به واسطه اختلاف در موضوع از یکدیگر جدا شده‌اند در هم تلفیق شوند و به یک علم واحد تبدیل گردند. ذیلا با ذکر چند دلیل نشان خواهیم داد که بر اساس مبانی ارسطویی، نفس‌شناسی او ذیل فلسفه اولی جای می‌گیرد.

## ۱-۲. دلیل نخست: عبارات ارسطو در متافیزیک:

دلیل نخست برای آنکه علم النفس ارسطویی ذیل الهیات می‌گنجد، عبارات خود او در کتاب ششم متافیزیک است. وی در کتاب/پسیلین می‌گوید:

"در آن صورت آشکار خواهد شد که اشیاء طبیعی چگونه باید پژوهش و تعریف شوند و به چه علت طبیعت‌شناس درباره روان (نفس) نیز - تا جایی که این یکی بدون ماده وجود ندارد - می‌باید که تا اندازه‌ای نگرش داشته باشد" (1026a4-6).

در مورد این عبارت ارسطو دو نکته به نظر می‌رسد. نخست آنکه وی در این عبارت تصریح می‌کند که طبیعت‌شناس باید مطالعه خود در باب نفس را به نفوس مادی محدود کند و حداقل برخی نفوس یا برخی افعال نفوس که ارتباطی با ماده ندارند از حوزه مطالعه طبیعت‌شناس خارج‌اند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت مطالعه کل نفوس یا نفس‌شناسی به طور مطلق نمی‌تواند علمی طبیعی باشد. نکته دوم و مهم‌تر آن است که با در نظر گرفتن بافت عبارت ارسطو در این بخش از کتاب معلوم می‌شود که وی حتی مطالعه نفوس مادی در علم طبیعی را هم بالعرض و بالمناسبه ارتباط با ماده می‌داند. آنچه که اصالتا موضوع طبیعیات است، جسم است آن هم از آن جهت که حرکت می‌کند و از نفس به مناسبت آنکه صورت و علت جسم است در علم طبیعی بحث می‌شود. همانطور که در ادامه مقاله خواهد آمد، ابن سینا هم همین دلیل را برای توجیه چرایی بحث از نفس در طبیعیات مطرح می‌کند.

## ۲-۲. دلیل دوم: عبارات ارسطو در کتاب درباره اجزای جانوران:

دلیل دوم برای الهی دانستن علم النفس ارسطویی، به عبارات او در کتاب درباره اعضای جانوران مربوط می‌شود. او در ضمن بیان رابطه میان ماده و صورت موجود زنده بیان می‌کند که نفس علت موجود زنده است و صورتی برای ماده آن است. وی در ادامه می‌گوید:

"حال که چنین است پس بر فیلسوف طبیعی است تا درباره نفس سخن بگوید و بداند. (البته نه در مورد همه انواع نفس بلکه تنها در مورد آن بخشی که بر اساس آن حیوان چنین است) او هم خواهد گفت که نفس چیست (یا تنها این بخش آن) و هم در مورد خصوصیتی که به حیوان تعلق دارند به واسطه نفسش که چنین است سخن خواهد گفت" (641a21-26).

همانگونه که از تصریح ارسطو در این عبارات معلوم می‌شود، حداقل بخشی از مطالعه نفس - یعنی آن بخشی از نفس که به جسم و قوای مادی مربوط نمی‌شود - در حیطه مطالعه فیلسوف طبیعی قرار نمی‌گیرد. اگر نفس‌شناسی علمی طبیعی بود، آنگاه باید نفس بما هو نفس در حوزه مطالعه عالم علم

طبیعی قرار می‌گرفت.

ارسطو در ادامه همین متن می‌پرسد آیا مطالعه همه انواع نفس در حوزه علم طبیعی قرار می‌گیرد یا صرفاً برخی از نفوس؟ پاسخ او آن است که تنها برخی نفوس هستند که در طبیعات مطالعه می‌شوند چرا که اگر همه نفوس در حوزه طبیعات قرار می‌گرفتند آنگاه دیگر هیچ فلسفه‌ای خارج از فلسفه طبیعی باقی نمی‌ماند. این به واسطه آن است که تنها امور مربوط به حرکت ذیل طبیعات قرار می‌گیرند و مساله تعقل و معقولات که در علم‌النفس بررسی می‌شوند ارتباطی به حرکت ندارند (641a31-641b11). این عبارات هم به روشنی نشان می‌دهد که حداقل مطالعه بخشی از نفوس خارج از فلسفه طبیعی است. بنابراین نمی‌توان علم‌النفس را به طور مطلق علمی طبیعی دانست بلکه حداقل مطالعه آن بخش از نفس که غیرمادی است و با امور الهی سنخیت دارد در علم الهی یا علم به مجردات صورت می‌گیرد. هر چند همانطور که در دلیل پیشین گذشت، و نیز بر اساس دلائل بعدی معلوم می‌شود که اساساً نفس‌شناسی علمی الهی است.

### ۳-۲. دلیل سوم: فلسفه اولی به عنوان علم به جوهر:

درست است که بر اساس تصریح ارسطو در کتاب *گاما*، موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است، (1003a1) اما وجود بما هو موجود مصداق کامل خود را در جوهر می‌یابد (4-1028b2). از طرفی در جای خود ثابت شده است که نفس صورت و بنابراین جوهر است. اما آنچه پژوهشگر طبیعت مطالعه می‌کند جوهر جسمانی است که مجموعه مرکب از ماده و صورت است. مطالعه ماده به تنهایی و صورت به تنهایی وظیفه علوم دیگری است. ارسطو تصریح می‌کند که مطالعه آنچه می‌تواند مفارق باشد در فلسفه اولی صورت می‌گیرد (16-403b7). وی همچنین در آغاز کتاب درباره نفس تصریح می‌کند که موضوع تحقیق در این کتاب، طبیعت و جوهر نفس است (402a6). از این مباحث می‌توان نتیجه گرفت که مطالعه نفس به خودی خود – مانند همان مطالعه‌ای که در کتاب درباره نفس اتفاق افتاده است – در واقع جوهرشناسی است که در واقع مطالعه‌ای مابعدالطبیعی است.

### ۴-۲. دلیل چهارم: فلسفه اولی به عنوان علم به وجود:

در علم‌النفس از وجود، ماهیت، صورت بودن و جوهر بودن نفس بحث می‌شود و همه این مباحث از جنس مباحث فلسفه اولی هستند. از همین روست که کتاب درباره نفس پژوهشی مابعدالطبیعی در وجود نفس و عقل یا روانشناسی فلسفی است. آنچه که موضوع علم طبیعی است جسم است؛ آن هم نه به صورت مطلق بلکه از آن جهت که معروض حرکت و سکون واقع می‌شود. اما بحث از وجود و ماهیت اشیا، بحثی مابعدالطبیعی است. حتی بحث از وجود و ماهیت جسم هم مابعدالطبیعی است چه رسد به وجود و ماهیت نفس. البته همانگونه که گذشت توجه داریم که گاهی پرداختن به مباحث وجودی و فلسفی بدون ارجاع به ماده ممکن نیست؛ اما این باعث نمی‌شود که مساله فلسفی ما به یک مساله مادی تبدیل شود. مساله دقیق ما در اینجا آن است که حتی در مورد ماده هم می‌شود بحث مابعدالطبیعی و الهی داشت. اگر در مورد وجود و ماهیت ماده بحث کنیم، بحث ما بحثی الهی خواهد بود. البته باید توجه داشت که وقتی مباحث وجودی و ماهوی نفس را به ارسطو نسبت می‌دهیم این بدان معنا نیست که تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت – آنگونه که بعدها در فلسفه اسلامی مطرح شد – را به ارسطو نسبت دهیم. تمایز منطقی و علم شناختی میان مباحث وجودی و ماهوی در ارسطو وجود داشته است بدون آنکه وی به تمایز فلسفی و خارجی میان این دو قائل باشد.

## ۲-۵. دلیل پنجم: فلسفه اولی به عنوان علم به علت:

مطابق نظر ارسطو از علل بما هو علل در فلسفه اولی بحث می‌شود (981b29-30) و نفس علت موجود زنده است. بر اساس نظر ارسطو بحث از علل مناسب علم الهی است و نفس‌شناسی هم به عنوان علت شناسی علمی الهی خواهد بود. نفس همان بدن نیست بلکه صورت و علت بدن است. در اینجا دوباره به تفاوت میان اثر فلسفی درباره نفس و آثار زیست‌شناختی ارسطو مانند *پیدایش جانوران* و *اعضای جانوران* توجه می‌دهیم. در کتاب *درباره نفس*، به معنای دقیق کلمه، اساساً از نفس به عنوان علت موجود زنده بحث می‌شود. در این کتاب، نفس علت صوری و فاعلی اعمال نفسانی است در حالی که بدن علت مادی آن است. البته توجه داریم که ممکن است در طبیعیات، به مناسبت، از علل و مخصوصاً علت صوری هم بحث شود اما این یک بحث عرضی و بالمناسبه خواهد بود و گرنه موضوع طبیعیات، جسم است که مرکب از علل مادی و صوری است.

## ۲-۶. دلیل ششم: فلسفه اولی به عنوان علم به مجردات:

از نظر ارسطو، علم الهی علمی است که در آن از خدا و موجودات مجرد بحث می‌شود (1064b10-13) و از طرف دیگر نفس بما هو نفس، همان جسم و ماده نیست. البته این بدان معنا نیست که نفس جوهری جدا و مجرد باشد که به عالمی دیگر تعلق دارد؛ بلکه این از آن روست که نفس صورت است و هر صورتی غیر از ماده است. ارسطو در کتاب *ششم فیزیک* فصول ۴ و ۱۰ و نیز در ۳۴۰۹-۱ استدلال می‌کند که نفس حرکت نمی‌کند. البته درست است که نفس صورتی است که در وجودش و نیز در بسیاری از افعالش به بدن نیاز دارد اما این به این معنا نیست که نفس همان بدن باشد. به علاوه، نفس همان هماهنگی بدن نیز نیست (Heinaman, 1990: 89). البته نفس برای پیدایش به هماهنگی بدن نیاز دارد اما این به این معنا نیست که نفس همان هماهنگی باشد. امر نفسانی از نظر ارسطو مرکب از جنبه‌ای فعلی و جنبه‌ای انفعالی است. جنبه فعلی و صوری آن مربوط به نفس است و جنبه انفعالی آن مربوط به بدن. در بسیاری از اعمال نفسانی، حرکت، بعد، تقسیم‌پذیری و زمان-مندی وجود دارد که همگی از خصوصیات بدن است اما نفس هیچ یک از این خصوصیات را ندارد. همانگونه که باس تذکر می‌دهد، باید میان نفس (psyche, soul) و روح (pneuma, spirit) تمایز قائل شد. ارسطو در کتاب *درباره نفس* در مورد نفس سخن می‌گوید که اصل حیات و زندگی است، در حالی که در دیگر آثارش که بیشتر جنبه زیست‌شناختی و طبیعی دارند از روح سخن می‌گوید که رابط بین نفس و بدن و در واقع اصل حرکت در بدن است. او از این روح با عنوان *گرمای حیاتی* یاد می‌کند در حالی که در کتاب *درباره نفس*، نفس، صورت موجود زنده است (Bos, 2003: 8). به ارسطو اثری با نام *peripneumatosis* منسوب است که در زبان لاتین با عنوان *de spiritu* ترجمه شده است. این عبارت که در زبان یونانی از ریشه *penin* به معنای وزیدن و دمیدن است را می‌توان به فارسی *درباره روح بخاری* ترجمه کرد. روحی که در این کتاب مورد بحث قرار می‌گیرد، یک موضوع زیست‌شناختی است که مسوول جریان دادن زندگی در بدن است و با نفسی که در کتاب *درباره نفس* بررسی می‌شود، متفاوت است (Bos and Ferwerda, 2008: 1; Bos, 2003: 8). از نظر ارسطو، این روح همان نفس نیست بلکه حامل نفس است (483b10). و اولین علت حرکت است (481b17, 703a9). تصریحات و پرسش‌هایی که ارسطو در باب این روح مطرح می‌کند نشان می‌-

دهد که او آن را یک امر مادی قلمداد می‌کند. ارسطو در کتاب *پیدایش جانوران* تصریح می‌کند که این روح از همان ابتدا در منی وجود داشته است و مسوول تولید حیات در آن است (737a1-736b30). او می‌پرسد این روح چگونه رشد می‌کند (481a1) چگونه حفظ می‌شود و چگونه به بیرون منتقل می‌شود؟ (703a10) از این رو معلوم می‌شود که مراد او از این روح، امری مادی است که مسوول ایجاد فعالیت‌های حیاتی در بدن است. این روح از طریق رگ‌ها در تمام بدن جاری است و کار تقسیم غذا را انجام می‌دهد. نکته دیگری که جسمانی بودن این روح را نشان می‌دهد آن است که این روح، از جنس اتر است یعنی از همان جنس ماده ای که ستارگان و افلاک از آن ساخته شده‌اند (736b29-737a7) (Bos, 2003: 9-10).

از دیدگاه تحول‌گرایانی چون یگر، دیدگاه‌های ارسطو در کتاب‌های *درباره نفس* و نیز *درباره روح* با هم تناقض دارد و نشانگر تحولی بنیادین در اندیشه‌های ارسطوست؛ بدین ترتیب که ارسطو در آغاز دوران فکری خویش که گرایش‌های افلاطونی دارد، مایل است که نفس را حقیقتی مجرد در نظر بگیرد به طوری که از مرگ به عنوان بازگشت روح به وطن سخن می‌گوید (Ross, 1955: 1). او در این دوره، از روح بخاری به عنوان واسطه میان نفس و بدن سود می‌جوید. اما ارسطو در دوران بلوغ فکری خود که نفس را صورت و کمال بدن می‌داند، میان نفس و بدن چنان شکافی وجود ندارد تا نیازی به واسطه‌ای به نام روح باشد. در مقابل، سازگارگرایانی چون باس، معتقدند هیچ تناقضی میان آثار زیست‌شناختی ارسطو مانند *درباره روح* یا *پیدایش جانوران* با آثار دیگری چون *درباره نفس* نیست. این سازگاری از آن روست که ایشان تفسیر خاصی از معنای نفس ارائه می‌کنند. بر این اساس، درست است که نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، اما مراد از این جسم طبیعی آلی، همان جسم کثیف نیست که توسط چشم دیده می‌شود، بلکه جسمی لطیف است که در بدن سیلان دارد و واسطه میان نفس و بدن است. بر این اساس، روح بخاری همان ابزار و آلتی است که نفس، برای کنترل بدن به کار می‌گیرد. از این رو قول به نفس آنگونه که در کتاب *درباره نفس* ارسطو به عنوان کمال اول برای جسم آلی معرفی شده است با قول به روح آنگونه که در آثار زیست‌شناختی ارسطو آمده است هیچ تضادی ندارد (Bos, 2003: 11-12).

## ۲-۷. دلیل هفتم: تفاوت در روش و موضوع نفس شناسی با طبیعیات

علم‌النفس ارسطویی نه تنها در موضوع و مسائل متمایز از علوم طبیعی است بلکه حتی در روش مطالعه نیز از علوم تجربی فاصله می‌گیرد. در این جهت باید میان اثر فلسفی *درباره نفس* و آثار زیست‌شناختی چون *اعضای جانوران*، *تاریخ جانوران*، *حرکت جانوران* یا *پیدایش جانوران* مقایسه صورت گیرد. این آثار دسته دوم مشتمل بر مباحث تجربی و آزمایشات عینی و مبتنی بر مشاهده و استقرا هستند؛ اما مباحث فلسفی ارسطو مربوط به نفس، صرفاً نظری است و بیشتر با مباحث الهی سخیت دارد. باید میان نگاه فلسفی و نگاه طبیعی تفکیک قائل شد. کتاب *درباره نفس* نگاه فلسفی وجودشناختی و معرفت‌شناختی دارد؛ وجودشناختی از آن جهت که به اثبات نفس، بیان ماهیت نفس و تبیین قوایش می‌پردازد و معرفت‌شناختی (epistemological) از آن رو که به مساله شناخت (episteme) و انواع آن می‌پردازد.

عمده مباحث معرفت‌شناختی در ضمن طبیعیات نمی‌گنجد. مساله تعریف شناخت و کیفیت حصول آن را نمی‌توان به هیچ وجه ضمن مباحث طبیعی دانست. با این حال در فلسفه ارسطو چون معرفت حسی



و خیالی با حرکت بدنی گره خورده است با طبیعیات ارتباط و مناسبت دارد و می‌تواند در آن علم مورد بررسی قرار گیرد. شواهدی وجود دارد که ارسطو ادراک را یک نوع حرکت می‌داند از این رو بررسی ادراک جزئی عبارت است از حرکت‌شناسی و علمی طبیعی است (416b34). با آنکه ادراک حسی و خیالی حرکت است و مطالعه آن در حوزه طبیعیات قرار می‌گیرد، اما باید توجه کرد که اولاً کل شناخت در شناخت‌های حسی و خیالی خلاصه نمی‌شود؛ بلکه شناخت عقلی را که کاملاً غیر بدنی است در بر می‌گیرد؛ به علاوه مطالعه نفس مطالعه علت حرکت و اصل این حرکت است، و باید دقت کرد که با آنکه مطالعه حرکت، در حوزه طبیعیات است اما مطالعه اصل حرکت در حوزه علم طبیعی قرار نمی‌گیرد.

### ۳. جایگاه علم النفس از منظر ابن سینا

ابن سینا مانند ارسطو نیز با مساله جایگاه علم النفس مواجه شده است. وی معمولاً و در ضمن آثار دائره‌المعارفی‌اش بحث از نفس را ذیل مباحث طبیعیات آورده است؛ این در حالی است که وی تصریح می‌کند طبیعیات جایگاه مناسبی برای بحث از نفس نیست. حال و با توجه به این حقیقت که بحث از نفس - مخصوصاً نفس انسانی که مجرد است - نمی‌تواند ذیل مباحث طبیعیات قرار بگیرد، این مساله پیش می‌آید که ابن سینا با چه توجیهی معمولاً از نفس در طبیعیات سخن می‌گوید؟ با بررسی نظرات ابن سینا در خصوص نفس، انواع آن و رابطه آن با قوای خویش، به این نتیجه می‌رسیم که ابن سینا در مورد جایگاه نفس دچار تردید است. به نظر می‌رسد که جایگاه علم النفس از نظر ابن سینا، از یک سو طبیعیات است و از سوی دیگر مابعدالطبیعه است. به این صورت که با در نظر گرفتن حیات نباتی و حیوانی، نفس زیر مجموعه طبیعیات خواهد بود و با در نظر گرفتن حیات عقلانی، مابعدالطبیعه باید متکفل بحث از نفس باشد. از طرف دیگر ملاحظات علم شناختی ابن سینا وی را وادار می‌کند که نتواند علم النفس را به راحتی ذیل هر یک از این علوم قرار دهد. در ادامه حالت‌های ممکن و نظریات مطروحه در مورد جایگاه علم النفس سینوی را ذیل چهار نظریه مورد ارزیابی قرار خواهیم داد:

#### ۳-۱. علم النفس به عنوان علمی طبیعی:

در نگاه اول به نظر می‌رسد علم النفس علمی طبیعی است. دلیل اصلی این نظریه آن است که طبیعیات از اجسام بحث می‌کند و نفس هم ارتباط وثیقی با بدن دارد به طوری که کمال بدن است پس از نفس باید در طبیعیات بحث شود. به علاوه ابن سینا هم در *شفا* هم در *نجات* و هم در *دانشنامه علایی*، از نفس در طبیعیات بحث کرده است.

با این حال خود ابن سینا به مشکل جایگاه علم النفس واقف است و اعتراف می‌کند که طبیعیات نمی‌تواند جایگاه مناسبی برای بحث از نفس باشد. از نظر ابن سینا طبیعیات بالاصاله با مادیات سروکار دارد و از جسم از آن جهت که معروض حرکت واقع می‌شوند سخن می‌گویند، در حالی که نفس - مخصوصاً نفس انسانی - همان جسم نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۴). بنابراین بحث از نفس از جهت ذاتش اساساً امری طبیعی نیست. نکته مهم آن است که دقت کنیم که حتی بحث از وجود نفس نباتی هم بحثی طبیعی نیست. طبیعیات از جسم آن هم از جهت حرکت و سکون بحث می‌کند اما نفس حتی اگر به عنوان صورت جسم هم در نظر گرفته شود همان جسم نخواهد بود.

ابن سینا در *طبیعیات شفاء*، در بیان چرایی گنجاندن علم النفس در ضمن طبیعیات به علاقه و ارتباط نفس با بدن اشاره می‌کند. اگر نفس را علاقه‌ای به بدن نبود، گفت‌وگوی آن ربطی به علوم طبیعی

نداشت، ولی وجود این علاقه و این ارتباط که موجب حرکت بدن است و چون حرکت هم از امور طبیعی است، سبب شده است که علم‌النفس جزء طبیعیات به حساب آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۹). نکته مهم آن است که توجه کنیم که حتی این ارتباط نفس با بدن هم یک ارتباط ذاتی نیست؛ بدین معنا که بدن در ذات و جوهر نفس نقش ندارد. بلکه این ارتباط، عرضی است بدین معنا که بدن حداکثر باعث تفرد نفس می‌شود و نیز نفس در کسب برخی کمالات خود به بدن احتیاج دارد. بدن تنها آلت، ابزار، لباس و مملکت نفس است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ج ۲، ۱۹۶ و ۱۹۹). حتی وقتی ابن‌سینا در رساله *اقسام العلوم العقلیه* هم تصریح می‌کند که در طبیعیات از نفس هم بحث می‌شود، جهت بحث را آن می‌داند که باید اثبات شود که نفس جوهری روحانی و الهی است و با مرگ بدن از بین نمی‌رود (ابن‌سینا، ۱۳۳۶: ۱۱۰). همانگونه که ملاحظه می‌شود این بحث یک بحث طبیعی نیست و در واقع ابن‌سینا همانجا به صورت غیر مستقیم تذکر داده است که جایگاه حقیقی بحث از نفس در طبیعیات نیست.

اما او در رویارویی با مساله جایگاه علم‌النفس، چاره دیگری نیافته است مگر آنکه آن را در ذیل طبیعیات قرار دهد. به نظر می‌رسد یکی از دلایلی که ابن‌سینا را به این سمت سوق داده است که علم‌النفس را ذیل طبیعیات بگنجانند آن است که در نظر وی علوم به دو دسته علوم کلی و علوم جزئی تقسیم می‌شوند. علم کلی علم مابعدالطبیعه است و علوم جزئی علوم طبیعی و علوم ریاضی هستند. مسلماً علم‌النفس که بخش خاصی از موجودات را بررسی می‌کند نمی‌تواند ذیل علم کلی قرار بگیرد. درست است که نفس‌شناسی همان جسم‌شناسی نیست اما اولاً نفس‌شناسی هم به مانند جسم‌شناسی علمی جزئی است ثانیاً نفس با جسم یا بدن ارتباط دارد بنابراین علم‌النفس با طبیعیات مناسبت دارد از این رو ذیل طبیعیات یا به عنوان ضمیمه‌ای از طبیعیات قرار می‌گیرد.

### ۳-۲. علم‌النفس به عنوان دو علم طبیعی و الهی:

لیزینی می‌گوید یک پاسخ اولیه و محتمل که می‌توان در خصوص جایگاه بحث از نفس نزد ابن‌سینا داد آن است که از یک جنبه جایگاه علم‌النفس، طبیعیات است و از جنبه‌ای دیگر مابعدالطبیعه. با در نظر گرفتن حیات نباتی و حیوانی، نفس‌شناسی زیرمجموعه طبیعیات خواهد بود و با در نظر گرفتن حیات عقلانی، مابعدالطبیعه باید متکفل بحث از نفس باشد (Lizzini, 2010: 223-227). اکبریان و غفاری نیز جایگاه علم‌النفس سینوی را دو علم طبیعی و الهی می‌دانند. از نظر ایشان، نفس از جهت قوای ظاهری و باطنی در طبیعیات بحث می‌شود و از جهت ماهیت و تجرد خود در الهیات مورد مطالعه قرار می‌گیرد (اکبریان، غفاری، ۱۳۸۸: ۱۰).

یک مساله که این نظر را تقویت می‌کند آن است که در نظر ابن‌سینا نفس معنای واحدی ندارد بلکه به اشتراک لفظی بر نفوس نباتی، حیوانی و ناطقه اطلاق می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۳-۱۰). ابن‌سینا در بحث از نفس نجات می‌گوید نفس **به گونه‌ای** از قسمت به نفس نباتی و حیوانی و انسانی تقسیم می‌شود. و یا می‌گوید نفس برای نبات و حیوان و انسان **مانند** جنس است. از طرف دیگر علم واحد موضوع واحد می‌خواهد. بنابراین علم واحدی نمی‌تواند متکفل بحث از نفس حیوانی و نباتی و انسانی باشد. بر این اساس جایگاه بحث از نفوس نباتی و حیوانی که صورت بدن هستند و جسمانی‌اند و با هم سنخیت دارند طبیعیات است؛ اما بحث از نفس ناطقه انسانی که کاملاً مجرد از ماده است باید در علم به مجردات یا مابعدالطبیعه صورت گیرد. بنابراین از آن جهت که نفس به عنوان اصل حیات بدن است، نفس‌شناسی

جزء مباحث طبیعی است. از طرفی نفس عامل ایجاد حرکت بدن زنده است. از همین روست که مباحث مربوط به نفس به طبیعیات ارتباط پیدا می کند.

یک استدلال لیزینی به نفع این نظریه آن است که از نظر ابن سینا نفس ماهیتی دو جنبه‌ای دارد. از یک جنبه رو به سوی ماده دارد و از جنبه‌ای دیگر رو به سوی عالم مجردات (همان: ۳۸). لذا از جنبه نخست باید از آن در طبیعیات سخن گفت و از جنبه دوم در الهیات. اشکال استدلال لیزینی آن است که ابن سینا در اینجا نمی گوید که کل نفس انسان دو جنبه‌ای است بلکه در اینجا سخن صرفاً در عقل است که نفس خاص انسان است. به علاوه اینها دو بخش نیستند بلکه دو جنبه از یک امر واحدند. ثالثاً اگر حتی بنا باشد بخش مادی نفس در طبیعیات و بخش مجرد آن در الهیات بررسی شود، هر دو جنبه رو به عالم ماده و رو به عالم بالای نفس باید در الهیات بررسی شوند زیرا هر دوی اینها جنبه‌های نفس ناطقه یا نفس انسانی‌اند نه آنکه آن جنبه که رو به عالم ماده دارد، خود مادی و جسمانی باشد.

نکته دیگری که در مورد این نظریه وجود دارد آن است که لیزینی بر اساس تقسیم‌بندی ارسطویی علوم را بر اساس مادی یا مجرد بودن موضوع آن علم تقسیم می کند (lizzini, 2010: 229) اما ابن سینا علوم را بر اساس کلی یا جزئی بودن موضوع آن تقسیم می کند. بر این اساس مابعدالطبیعه علمی کلی است که بخشی از وجود را جدا نمی کند بلکه کل وجود را از جهت وجودش مورد مطالعه قرار می - دهد. از این رو ابن سینا نمی تواند نفس شناسی را علمی الهی بداند.

به علاوه برداشت لیزینی از عبارات ابن سینا آن است که وقتی ابن سینا می گوید نفس از جهت ذاتش در علم دیگر مطالعه می شود، منظور از آن علم دیگر الهیات است (Ibid: 227, 237). این در حالی است که ابن سینا خود به این مساله تصریح نکرده است. به علاوه ابن سینا از عبارت "یجب ان نفرد لتعرفنا ذات النفس بحثا آخر" استفاده کرده است که مشخصاً روشن است که منظورش آن است که باید باب جدیدی باز کنیم و علم مستقلی را به نفس شناسی اختصاص دهیم.

### ۳-۳. علم النفس به عنوان علمی الهی:

اما نظر نهایی لیزینی آن است که جایگاه حقیقی بحث از علم النفس سینوی در الهیات است. استدلال او بر این مقدمه متکی است که نمی توان بخش‌های مختلف نفس - نباتی، حیوانی و انسانی - را در عرض هم دید، بلکه این جنبه‌ها در طول هم قرار می گیرند. عقل مجرد انسان یا نفس انسانی به معنای دقیق کلمه، مدبر بدن است نه آنکه جزئی در عرض کمالات بدنی باشد. حتی به طور کلی می - توان ادعا کرد که اصل طبیعت ریشه در ماوراء طبیعت دارد؛ بدین ترتیب، می توان طبیعیات را ذیل مابعدالطبیعه دانست. بنابراین مطالعه آن بخش از نفس که با طبیعت مناسبت دارد در عرض آن بخش دیگری از نفس قرار نمی گیرد که با مابعدالطبیعه مناسبت دارد بلکه در طول و در ذیل آن قرار می گیرد. از این رو می توان استدلال کرد که مباحث اصلی در نفس شناسی، مطالعه ذات و جوهر نفس است که امری غیرمادی است و مربوط به مابعدالطبیعه و علم الهی است و مباحث مربوط به بدن اموری هستند که در مرحله بعد و به مناسبت آنکه اصولاً طبیعیات ذیل الهیات قرار دارند، در ذیل مباحث الهی باید مورد بحث قرار گیرند (Ibid: 236-241).

اشکال این استدلال آن است که اگر ما بخواهیم بر اساس روابط علی و معلولی میان موجودات الهی و موجودات طبیعی و این واقعیت که طبیعت ذیل موجودات مافوق طبیعی قرار می گیرد نتیجه بگیریم که طبیعیات هم ذیل الهیات است، آنگاه باید همه علوم را الهی بدانیم. بدین ترتیب تمایز همه علوم از میان

می رود و همه علوم در الهیات خلاصه می‌گردد. این در حالی است که نظام علم‌شناختی ارسطویی و سینیوی تمایز بسیار دقیقی میان علوم بر اساس موضوعات قائل می‌شود. در واقع استدلال لیزینی مبتنی بر خلط میان وجودشناسی و معرفت‌شناسی (در اینجا علم‌شناسی) است. او از رابطه وجودی و پیوند تنگاتنگ میان طبیعت و ماوراء طبیعت، اندراج و در نتیجه وحدت میان علم طبیعی و علم الهی را نتیجه گرفته است. جالب اینجاست که خود ابن‌سینا به مابعدالطبیعه تصریح نمی‌کند بلکه می‌گوید جای دیگری باید از نفس بحث کرد اما برداشت لیزینی از این جای دیگر، مابعدالطبیعه است.

در نهایت به نظر می‌رسد دیدگاه لیزینی صحیح نباشد. بر اساس نظام علم‌شناختی ابن‌سینا دشوار می‌توان جایگاه علم‌النفس را در الهیات دانست. ابن‌سینا به تبعیت از فارابی در اغراض مابعدالطبیعه در نظام تقسیم‌بندی علوم ارسطویی اصلاحاتی به عمل آورده است. او به جای تقسیم علوم بر اساس مادی و مجرد بودن، در یک تقسیم‌بندی کلی علوم را به دو دسته علوم جزئی و کلی تقسیم می‌کند. او مابعدالطبیعه را علمی کلی می‌داند که به بررسی احوال موجود بما هو موجود می‌پردازد. بنابراین نمی‌توان از احوال نفس به عنوان بخشی از وجود در الهیات سخن گفت.

در اینجا ذکر این نکته حائز اهمیت است که ابن‌سینا در مباحثات صریحاً در خصوص امکان آنکه جایگاه علم‌النفس مابعدالطبیعه باشد اظهار نظر کرده است:

"دخول علم‌النفس فی جمله علم مابعدالطبیعه من أطرف الأشیاء" (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۲۳۳).

طریف - که اطرف اسم تفضیل آن است - در *لسان‌العرب* به صورت طیب غریب معنی شده است و در کتاب *العین* به معنای المستحدث المستطرف آمده است. این واژه در مجموع معنای مثبتی دارد و به معنای چیز جدیدی است که عجیب، جالب و جذاب است. البته مجموعه این معانی نشان می‌دهد که نظریه الهی بودن علم‌النفس برای ابن‌سینا یک مساله قطعی و جا افتاده نیست و وی در یکی از آخرین آثار خود مانند المباحثات هنوز در این زمینه به نتیجه قطعی نرسیده است؛ هر چند نگاه مثبتی به این دیدگاه دارد. یک شاهد برای آنکه این نظریه - یعنی الهی دانستن علم‌النفس - برای ابن‌سینا قطعی و نهایی نیست آن است که او در ادامه همان صفحه تصریح می‌کند که نفس از جهت ارتباطش با بدن توسط عالم علم طبیعی مورد بررسی قرار می‌گیرد اما بهتر است که از جهت جوهرش توسط عالم علم الهی مطالعه شود. هر چند در همین حالت هم ابن‌سینا ترجیح می‌دهد که این مطالعه در بخش‌های پایانی طبیعیات و به عنوان دیباچه‌ای برای الهیات صورت بگیرد (همانجا). با این حال او در اینجا در مورد این مساله که علم‌النفس به عنوان یک علم واحد ذیل کدام علم قرار می‌گیرد اظهار نظری نمی‌کند.

### ۳-۴. علم‌النفس به عنوان علمی مستقل:

با بررسی نظرات ابن‌سینا به این نتیجه می‌رسیم که او در مورد جایگاه علم‌النفس با مساله‌ای جدی روبروست. از یک طرف طبیعیات نمی‌تواند جایگاه حقیقی علم‌النفس باشد زیرا علوم طبیعی علومی هستند که از جسم از آن جهت که در معرض حرکت و سکون واقع می‌شوند، سخن می‌گویند. در حالی که نفس مخصوصاً نفس انسانی جسم نیست. از طرف دیگر الهیات هم نمی‌تواند جایگاه حقیقی علم‌النفس باشد. درست است که ابن‌سینا تصریح می‌کند که جایگاه بحث از وجود و جوهریت جوهر و جسم و صورتهایی که در ماده نیستند و یا در ماده‌ای غیر از مواد اجسام هستند، طبیعیات نیست بلکه آنها باید در علمی که مخصوص مفارقات است مورد بحث قرار گیرند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۱). و درست است که

مراد ابن سینا از صوری که در ماده نیستند، نفوس مجرد است و منظور از صوری که در ماده غیر جسمانی هستند، صور علمیه‌ای هستند که در نفس قرار دارند؛ اما الهی دانستن علم النفس با نظام علم‌شناختی ابن سینا ناسازگار است. مابعدالطبیعه علمی کلی است که احوال مطلق وجود را بررسی می‌کند و لذا علم- النفس نمی‌تواند در الهیات بررسی شود. به همین ترتیب نمی‌توان نفس‌شناسی را به عنوان مطالعه یک موضوع واحد دو پاره کرد و بخشی را در طبیعیات و بخشی را در الهیات بررسی کرد.

مجموعه این عوامل باعث می‌شود تا ابن سینا گرایش پیدا کند که علم مستقلی خارج از طبیعیات و الهیات را برای مطالعه نفس در نظر بگیرد. درست است که ابن سینا به اشتراک لفظی میان معانی مختلف نفس اعتقاد دارد اما معتقد است باید همه انواع نفوس را در کنار هم و در ذیل یک کتاب مورد بحث قرار داد. از یک طرف او معتقد است عنوان کمال می‌تواند بر همه انواع نفوس صدق کند. از طرف دیگر ناتمام گذاردن بحث نفس و نیاوردن مباحث مربوط به نفس انسان پس از نفوس نباتی و حیوانی موجب می‌شود که بحث از نفس دشوار شود، زیرا برخی از مباحث نفس با برخی دیگر مناسبت دارند. از نظر او در علم النفس از جنبه مشترک نفوس نباتی، حیوانی و انسانی بحث می‌شود که عبارت است از جنبه ارتباط با بدن و نه از جنبه خاص هر یک از نفوس. بدین ترتیب، جای بحث از وجود و ماهیت نفس انسانی که جوهری مجرد از ماده است و از این رو ارتباطی با طبیعیات پیدا نمی‌کند، علم دیگری است؛ اما به مناسبت اشتراکاتی که با نبات و حیوان دارد در طبیعیات آورده شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ج ۲، ۱-۲ و ۷).

با یک نگاه دقیق معلوم می‌شود که حتی جایگاه حقیقی بحث از نفوس نباتی و حیوانی هم در طبیعیات نیست. این از آن روست که نفس بما هو نفس صورت و کمال است و همان بدن و جسم نیست. در واقع باید میان کتاب نفس از یک طرف و کتاب های نبات و حیوان از طرف دیگر تفکیک قائل شویم. کتاب نفس شامل مباحث فلسفی در مورد وجود و ماهیت نفس، قوای آن و معرفت شناسی است اما آن دو کتاب دیگر آثاری زیست‌شناختی و طبیعی هستند که به احوال بدن موجودات زنده می‌پردازند. در حالی که نبات‌شناسی و حیوان‌شناسی به احوال جسم موجودات زنده می‌پردازند، کتاب نفس با نفس این موجودات سروکار دارد که صورت و کمال آنهاست و باید توجه داشت که مطالعه صورت به تنهایی غیر از مطالعه مرکب از ماده و صورت - جسم - است. در حالی که فن ششم طبیعیات *ثفا* که نفس‌شناسی است بیشتر با کتاب درباره نفس ارسطو سنخیت دارد، فن‌های هفتم و هشتم طبیعیات *ثفا* که در مورد نبات و حیوان هستند، بیشتر به تشریح بدن این موجودات می‌پردازند و با آثار بیشتر طبیعی و زیست‌شناختی ارسطو مانند *اعضای جانوران* یا *پیدایش جانوران* تناسب دارند.

در نهایت و با در نظر گرفتن همه ملاحظات فوق به نظر می‌رسد ابن سینا معتقد است نمی‌توان علم- النفس را ذیل یکی از طبیعیات یا الهیات و یا هر دو گنجاند زیرا هر یک از این احتمالات محذوراتی دارد. لذا او مایل است که برای مطالعه همه انواع نفوس از جهت ذاتشان سرفصل جدیدی باز کند و علم مستقلی را به آن اختصاص دهد:

"لأن النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة و الحركة، بل يجب أن نفرّد لتعرفنا ذات النفس بحثاً آخر. و لو كنا عرفنا بهذا ذات النفس، لما أشكل علينا وقوعها في أي مقوله تقع فيها. فإن من عرف و فهم ذات الشيء فعرض على نفسه طبيعة أمر ذاتي له لم يشكل عليه وجوده له" (همان: ۱۰-۹).

برخلاف برداشت لیزینی، این عبارت دلالت ندارد که جایگاه علم‌النفس در الهیات است بلکه ابن‌سینا از فعل "نکرد" استفاده می‌کند که به معنای جدا کردن علم‌النفس و اختصاص یک علم مستقل به نفس-شناسی است. همانگونه که از این عبارت معلوم می‌شود، ابن‌سینا میان مطالعه ذات نفس و خصوصیات وجودی خارج از ذات آن تمایز قائل می‌شود؛ به طوری که علم‌النفس که مطالعه ذات نفس است علم خاص خود را می‌طلبد اما نفس می‌تواند از جهت وجودی به واسطه ارتباط با بدن در طبیعیات مطالعه شود و یا به واسطه مجرد بودن و ارتباط با موجودات مفارق در الهیات بررسی گردد.

#### ۴. نتیجه‌گیری:

در این مقاله کوشیدیم نشان دهیم که جایگاه حقیقی علم‌النفس بر اساس مبانی علم‌شناختی ارسطو باید در علم الهی باشد. بر اساس نظریات علم‌شناختی ارسطو، علوم بر اساس موضوع از یکدیگر جدا می‌شوند و از آنجا که نفس، صورت جسم است و دقیقاً همان جسم - و مرکب از صورت و ماده - نیست، مطالعه نفس باید در علمی مجزا از جسم‌شناسی یا طبیعیات صورت بگیرد. برای اثبات ادعای فوق کوشیدیم تا دلائلی را بر اساس مبانی فلسفی و علم‌شناختی ارسطو ارائه کنیم. بر این اساس نشان دادیم که از آنجا که نفس جوهری صوری است که به خودی خود مجرد است و نیز علت موجودات زنده است، بنابراین باید در علم الهی بررسی شود چرا که موضوع این علم نیز جواهر، صور، مجردات و علل است. همچنین با دقت در آثار ارسطو معلوم می‌شود که کتاب درباره نفس که به نفس‌شناسی اختصاص دارد به طور کلی با آثار زیست‌شناختی ارسطو متفاوت است.

به همین ترتیب نشان دادیم که از نظر ابن‌سینا باید علم مستقلی به مطالعه ذات نفس پردازد. این از آن روست که طبیعیات جایگاه حقیقی علم‌النفس نیست زیرا نفس همان جسم نیست. الهیات هم نمی‌تواند جایگاه مناسبی برای مطالعه نفس باشد زیرا الهیات علمی کلی است که موجود بما هو موجود را بررسی می‌کند. به همین ترتیب نفس به عنوان کمال که یک مفهوم واحد است باید در علم واحدی بررسی شود و نمی‌تواند در دو علم طبیعی و الهی بررسی گردد.

منابع

- ابن سینا، (۱۳۲۶ق)، *تسع رسائل فی الحکمه و الطبيعيات*، قاهره: دارالعرب.
- ابن سینا، (۱۴۰۴ق)، *الهیات شفا*، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
- ابن سینا، (۱۴۰۴ق)، *طبیعیات شفا*، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
- ابن سینا، (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- اخوان الصفا، (۱۴۱۲ق)، *رسائل اخوان الصفا*، بیروت: انتشارات الدار الاسلامیه.
- ارسطو، (۱۳۶۹)، *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داوودی، چاپ سوم، تهران: حکمت.
- افلوطین، (۱۴۱۳ق)، *اثولوجیا*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: انتشارات بیدار.
- اکبریان، رضا؛ غفاری، ابوالحسن (۱۳۸۸)، "جایگاه نفس در فلسفه ارسطو و ملاصدرا"، *خردنامه صدرا*، شماره ۵۶، صص ۱۷-۴.
- پروکلس، (۱۹۷۷م)، *الایضاح فی الخیر المحض، الافلاطونیه المحدثه عند العرب*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، کویت: وكالة المطبوعات.
- دیباجی، سید محمدعلی (۱۳۸۵)، "نوآوری های ابن سینا در علم النفس"، *پژوهشهای فلسفی-کلامی*، پاییز ۸۵، شماره ۲۹، صص ۵۳-۹۰.
- حسینی، سید احمد (۱۳۹۶)، "نقد دو دیدگاه رایج در خصوص جایگاه علم النفس ارسطویی"، *حکمت و فلسفه*، سال سیزدهم، شماره دوم، تابستان ۹۶، صص ۴۰-۲۳.
- کندی (۱۹۵۰م)، *رسائل الکندی الفلسفیه*، تحقیق محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره: دارالفکر العربی.
- Aristotle (1995), *complete works of Aristotle*, Ed. By Johnathan Barnes, Oxford: Oxford University Press.
- Bolton, Robert (1978), "Aristotle's definitions of the soul: "de Anima" ii 1-3", *Phronesis*, Vol. 23, No. 3, pp. 258-278
- Bos, Abraham, P.; Ferwerda, Rein (2008), *Aristotle on the life-bearing spirit (De Spiritu)*, Leiden: Brill.
- Bos, Abraham, P. (2003), *the soul and its instrumental body, a reinterpretation of Aristotle's philosophy of living nature*, Leiden: Brill.
- Heinaman, Robert (1990), "Aristotle and the Mind-Body Problem", *Phronesis*, Vol. 35, No. 1, pp. 83-102
- Hicks, R. D. (1907), *Aristotle's De Anima*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lizzini, Olga (2010), "l'âme chez Avicenne: quelques remarques autours de son statut épistémologique et de son fondement métaphysique", *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, SISMELE, Firenze, XXI, pp. 223-242
- Nussbaum, Martha C.; Rorty, Amélie O. (1992), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Oxford University Press.
- Ross, W. D. (1955), *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford: Oxford Clarendon Press.