

Negative Approach in Soul Research

Unraveling Avicenna's Negative Inquiry into the Essence of the Soul

Forough Rahimpour¹ 

1. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Email: f.rahimpour@ltr.ui.ac.ir

Abstract

Understanding the reality of entities can be approached through two methods: a) positively, to discern the essence of the object, and b) negatively, to delineate what the object is not. This study investigates Avicenna's perspective on the essence of the soul. While previous research has extensively explored the positive attributes, this study delves into the less organized negative attributes, shedding light on the soul's distinctions from nature, the Spirit of vapor, temperament, body, corporeality, intellect, and vitality. The significance of the soul's divergence from corporeality lies in its implicit deviation from temperament, the Spirit of vapor, the physical body, and other material elements. Notably, disassociating the soul from intellect is essential to prevent misunderstandings, avoiding the misconception of the human soul as a purely abstract concept. Furthermore, examining the soul's connection with vitality elucidates shared attributes and encompasses a diverse spectrum of entities characterized as living.

Keywords: Avicenna, Negative Approach in Soul Research, Corporeality, Intellect, Vitality.

Introduction

Exploring the philosophies of ancient thinkers can be enriched through diverse methodologies, such as posing novel inquiries to their perspectives or exploring their texts from alternative angles to reveal overlooked insights. This article endeavors to deepen our comprehension of the soul by employing these varied approaches to analyze Avicenna's discourse on its essence. Consequently, the inquiry "What is the soul not?" is approached from a Sinian viewpoint, subjecting it to rigorous examination from a negative stance. This methodological approach expands the epistemological horizon by acknowledging the limitations of human cognition in grasping affirmative knowledge, proving particularly valuable in deciphering intricate subjects like the human soul, which elude straightforward understanding.

Research Findings

This study delves into Ibn Sina's perspective on various assertions concerning the soul, affirming its divergence from corporeality, the body, temperament, the spirit of vapor, essence, nature, intellect, and life itself.



University of Tehran

-The distinction between the soul and corporeality is established through a negational approach, showcasing how each reason supporting the soul's transcendence negates its mere physicality.

-Avicenna elucidates the duality of body and soul in human existence, arguing that the essence of humanity transcends mere physicality. His arguments delineate the soul's essence from the body, emphasizing the distinctiveness of the human "self" from its physical form.

-The association between the soul and temperament, as well as the spirit of vapor, is grounded in philosophical and medical discourse. Avicenna disentangles these associations by elucidating the nature and function of the spirit of vapor, nature, and temperament, demonstrating that the soul transcends these entities.

-Avicenna challenges the common conflation of the soul with complete intellect, highlighting distinctions between the rational soul or faculty of humans and the incorporeal intellect. By contrasting their natures and characteristics, he establishes the proposition that "The intellect is not the soul."

-Comparing the effects of life with those of the soul reveals a notable similarity, prompting inquiry into the congruence between soul and life. Avicenna addresses this question through indirect examination of their relationship, as well as through direct arguments asserting the soul's distinctiveness from life itself.

Conclusion

The findings of this research, rooted in Avicenna's negative perspective on the attributes of the soul, yield significant insights:

1. Understanding the soul involves both affirming certain characteristics and denying others, leading to a more comprehensive comprehension of its essence.
2. Among the attributes examined for disparity with the soul, three stand out:
 - a) The disparity between the soul and the body holds significance as affirming it negates the soul's alignment with the spirit of vapor, nature, temperament, and other bodily entities.
 - b) Affirming the disparity between the soul and intellect is crucial for addressing ambiguities arising from misinterpretations of Avicenna's views on essential psychological topics.
 - c) Acknowledging the disparity between the soul and life is essential due to the observed similarity in their effects, posing challenges in distinguishing entities possessing life from those possessing a soul.
3. Avicenna employs rational arguments to discuss disparities between the soul and body or intellect, but resorts to conscience and personal experience when addressing disparities between the soul and body.
4. Avicenna's viewpoint on the disparity between the soul and life categorizes entities: basic elements and minerals lack both soul and life, plants, animals, humans, and celestial bodies possess both soul and life, while God and incorporeal transcendental beings lack a soul but

possess the highest form of life. This categorization underscores that being alive entails having a soul and emphasizes that the soul is distinct from life itself.

References

Avicenna, H. A. (1996). *The Soul from The Book of Healing (al-Nafs Min Kitāb al-Shifā)*, Edited by: Hasan Hassanzadeh ‘Āmulī, Qum: Publications of the Propagation Office. (in Arabic)

_____ (1992). *Discussions (al-Mubāhithāt)*, Edited by: Muhsen Bīdārfar, Qum: Bidar Publications. (in Arabic)

_____ (2010). *The Canon of Medicine (al-Qānūn fī l-ṭibb)*, Vol. 1, Translated by: Abdur Rahman Sharafkandi, Tehran: Soroush Publications. (in Persian)

_____ (1979). Treatise on the Power of the Soul (Risālat Mabhath ‘an Quwā al-Nafsāniyyah), included in Ibn Sina's *Philosophical Dissertations*, Qum: Bidar Publications. (in Arabic)

_____ (1982). *Pointers and Reminders (Al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt)*. Tehran: Daftare Nashre Ketab. (in Arabic)

_____ (1983). *Notes (Al-T’aliqāt)*, Edited by: Abd al-Rahman Badawī, Beirut: Dar al-Islamiyah. (in Arabic)

_____ (n.d.). *Guidance (al-Hidāyah)*, Edited by Muhammad Abdo, Cairo: Modern Cairo Library. (in Arabic)

_____ (1979). Treatise on Happiness (Risālat fī al-Saādat). included in Ibn Sina's *Philosophical Dissertations*: Bidar Publications. (in Arabic)

Cite this article: Rahimpour, F. (2024). Negative Approach in Soul Research: Unraveling Avicenna’s Negative Inquiry into the Essence of the Soul. *Philosophy and Kalam*, 57 (1), 83-102. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI:<https://doi.org/10.22059/jftp.2024.370047.523464>



Article Type: Research Paper

Received: 23-Dec-2023

Received in revised form: 14-Mar-2024

Accepted: 12-Apr-2024

Published online: 12-Apr-2024

نفس شناسی سلبی

بررسی رویکرد سلب گرایانه ابن سینا به چیستی نفس

فروغ رحیم پور^۱

۱. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت (علیهم السلام)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: f.rahimpour@ltr.ui.ac.ir

چکیده

برای شناخت هر شیء دو روش وجود دارد: الف) روش ایجابی (آنچه هست). ب) روش سلبی (آنچه نیست). شناخت نفس با روش نخست در آثار نفس پژوهان به نحو منسجم ارائه شده است، اما روش دوم سامان مند نشده است و گاه به نحو ضمنی در بررسی های ایجابی لحاظ شده است. هدف پژوهش حاضر ارائه تصویری روشن تر از چیستی نفس در اندیشه ابن سیناست و تلاش دارد مطلوب خود را از طریق بررسی اوصاف و احوال سلبی نفس تحصیل کند. در این راستا مغایرت نفس با جسم، بدن، مزاج، روح بخاری، طبیعت، عقل (تام) و حیات بررسی می شود که مغایرت نفس با سه مورد اخیر مهم ترین آنها به شمار می رود. اهمیت مغایرت نفس با جسم از آن جهت است که به نحو ضمنی شامل مغایرت با مزاج، روح بخاری، بدن و هر امر جسمانی دیگری می شود. مغایرت نفس با عقل از آن جهت مهم است که از خطاهای ناشی از همسان انگاری نفس انسانی با مجردات محض جلوگیری می کند. بررسی نسبت نفس و حیات نیز از جهت مشابهت چشمگیر آثار منتسب به نفس و حیات، همچنین طیف گسترده و گوناگون موجوداتی که متصف به صفت حی شده اند اهمیت دارد.

کلیدواژه ها: ابن سینا، نفس شناسی سلبی، جسم، عقل، حیات.

استناد: رحیم پور، فروغ (۱۴۰۳). نفس شناسی سلبی: بررسی رویکرد سلب گرایانه ابن سینا به چیستی نفس. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۷ (۱)، ۸۳-۱۰۲.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۲

بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۲۴

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۲۴

انتشار: ۱۴۰۳/۰۱/۲۴

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

© نویسندگان

DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2024.370047.523464>



مقدمه

خوانش‌های نو از اندیشهٔ فلاسفهٔ متقدم از راه‌های گوناگونی میسر می‌شود که از جمله می‌توان به ارائهٔ سؤالات جدید به دیدگاه‌های ایشان، یا نگاه از زاویه‌ای متفاوت به آثار آنها و دیدن آرای کمتر دیده شده‌شان اشاره کرد. در این مقاله برای شناخت کامل‌تر نفس، تلاش شده که هر دو راه برای بازبینی تألیفات ابن‌سینا دربارهٔ نفس به کار گرفته شود، از این‌روی پرسش «نفس چه نیست» به نفس‌شناسی سینیوی عرضه، و از زاویهٔ سلبی به آن نگاه شده‌است.

کسب آگاهی از طریق سلب اوصافی از موضوع شناخت، تجربه‌ای نسبتاً موفق را در الهیات سلبی و خداشناسی تنزیهی نشان داده‌است. این نحوهٔ شناخت با ملحوظ داشتن محدودیت‌های ادراک انسانی برای تحصیل آگاهی‌های ایجابی، پهنه معرفتی را وسعت می‌بخشد و خصوصاً در شناخت موجوداتی که آگاهی از حقیقت آنها محال یا دشوار است-مانند ذات خداوند و حقیقت انسان- کاربرد موجهی پیدا می‌کند. یک گزارهٔ سلبی را می‌توان هم به صورت مستقل در نظر گرفت مانند: خدا محدود نیست و هم به شکل برگردانی از گزاره ایجابی آورد مانند: خدا ظالم نیست (به‌جای خدا عادل است) یا: نفس جسم نیست (به‌جای نفس مجرد است)؛ اما برگردان بودن گزاره سلبی بدان معنا نیست که توانایی مدّک در فهم گزاره سلبی و ایجابی یکسان است، یا این گزاره‌ها مفهومی معادل هم به ذهن منتقل می‌کنند؛ بلکه در هر دو مورد تفاوت‌های درخور اعتنایی وجود دارد. به همین سبب مناسب است که هرگاه بستر معرفت‌شناسانه فراهم بود، شناخت ایجابی و سلبی با هم پی‌گیری شود.

از نگاه پژوهش پیش‌رو داده‌های علم‌النفس سینیوی از جمله بسترهای مناسب برای این امر است و نفس‌شناسی سلبی در این داده‌ها را می‌توان از دو مسیر دنبال کرد: مسیر اول از نقطه شروع نفس‌شناسی ایجابی یعنی از تعریف نفس شروع شده، به موازات آن پیش می‌رود. به این ترتیب می‌توان به نفس از این زاویه نگاه کرد که کمال ثانی نیست، عرض نیست و غیره. مسیر دوم با بررسی تصویری از نفس شکل می‌گیرد که هر یک طرفدارانی داشته و ابن‌سینا با ارائه دلایلی به نفی آنها تصریح نموده؛ از جمله اینکه گفته‌اند نفس همان طبیعت است یا عقل، حیات، مزاج و ... است.^۱

این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با گزینش مسیر دوم، درصدد تبیین دیدگاه ابن‌سینا در مورد تصورات مذکور و ارائه دلایل نفی آنهاست. ذکر دو نکته در رابطه با مطالب پیش‌رو ضروری است:

۱- آشنایی نسبی خوانندگان با این که «نفس چه هست» و آگاهی از مباحثی نظیر حدّ و تعریف نفس، پیش‌فرض پژوهش حاضر است.

۲- از آنجا که پژوهش مستقل و منسجمی در موضوع مقاله در دسترس نیست اولویت و تمرکز نویسنده، بر تبیین دیدگاه ابن‌سینا در این خصوص است. صرفاً در بحث مغایرت نفس و حیات، نظر

^۱ لازم به ذکر است که ابن‌سینا اشاره‌ای به نام اشخاص یا مکانی که پیرو این آراء هستند نکرده است. برای اطلاع از آنها بنگرید به حسن زاده‌آملی، ۱۳۸۵: ۱۳۰-۱۱۵.

چند فیلسوف مشایی متقدم هم بررسی شده زیرا در این مساله تفاوت‌هایی میان آراء ایشان وجود دارد اما در سایر موارد، اختلاف نظر درخوراعتنایی به چشم نمی‌خورد. بررسی دیدگاه سایر فیلسوفان در این موضوع یا مقایسه نگاه ابن‌سینا با ایشان نیازمند بررسی در مقالات جداگانه‌ای پس از این پژوهش است.

۱. پیشینه پژوهش

بحث و بررسی پیرامون نفس‌شناسی سلبی از منظر ابن‌سینا، حاصل نگاهی نو به داده‌های او پیرامون چیستی نفس است. این داده‌ها در پژوهش‌های پیشین در قالب ایجابی و در مباحثی مانند بررسی تعریف نفس، شناخت ماهیت و چیستی آن، دلایل اثبات تجرد نفس و امثال اینها آمده‌است. در این سیاق می‌توان به کتبی مانند عقل در حکمت مشاء نوشته داوودی، الحجه البالغه علی تجرد النفس الناطقه نوشته حسن زاده آملی و جاودانگی نوشته اکبری اشاره کرد. مقالاتی مانند نوآوری‌های ابن‌سینا در علم النفس نوشته دیباجی و مقایسه علم النفس ارسطو با علم النفس ابن‌سینا نوشته شیروانی نیز در همین راستا هستند. تمامی این پژوهش‌ها با بیان دیدگاه ابن‌سینا و گاه مقایسه آن با دیگر دیدگاه‌ها توجه ما را به این که نفس چه هست جلب می‌کنند و از این حیث می‌توانند برای مقصود مقاله حاضر کاربردی باشند. نگاه اصالتاً سلبی نیز در نادر آثاری مانند الفرق بین النفس و الروح اثر قسطا بن لوقا و بخشی از عیون مسائل النفس اثر حسن زاده آملی قابل مشاهده است.

۲. نفس، جسم نیست

«جسم جوهری است مؤلف از هیولی و صورت، که می‌توان در آن سه بُعد طول و عرض و عمق فرض کرد و در جمیع ابعاد قابلیت انقسام دارد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق / الف: ۹۸). در تعریف بالا این چند ویژگی برای جسم آمده: قسمت‌پذیری، تقوّم ذات به ماده و صوت و دارای ابعاد سه گانه. جسم ویژگی‌های دیگری هم دارد از جمله این که حادث است، زمان‌مند و مکان‌مند است، متناهی است، کم، کیف، حرکت و جهت دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق / پ: ۳۲-۴۴).

اثبات این مدعا که «نفس، جسم نیست» به سبب گستردگی دامنه شمول، می‌تواند ما را از اثبات مغایرت نفس با امور متعددی از جمله بدن، مزاج، روح بخاری و هر امر جسمانی دیگری بی‌نیاز کند؛ اما علیرغم این بی‌نیازی، ابن‌سینا برای اثبات مغایرت میان نفس و امور مذکور استدلال‌های مستقل هم آورده‌است. شیخ‌الرئیس دلایل متعددی برای نشان دادن صدق قضیه «نفس، جسم نیست» اقامه کرده که در اینجا به چند نمونه از استدلال‌ها اشاره می‌شود^۲:

^۲. برای اطلاع از همه استدلال‌ها بنگرید به: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق/ت: ۲۷۰-۲۶۳؛ ۱۴۰۰ ق/پ: ۶۰-۵۷؛ ۱۳۹۸: ۲۱۱-۲۰۱؛ بی‌تا: ۲۱۷-۲۲۳؛ ۱۳۷۵: ۳۰۴-۲۸۸.

- انسان صاحب معرفت و حکمت می‌شود و این نمی‌تواند از جسم او نشأت گرفته باشد. اگر جسم منشاء حکمت بود باید همه اجسام از آن بهره‌مند می‌بودند و این خلاف مشاهده‌است (ابن سینا، ۱۴۰۰ق/ت: ۲۶۵).

- ضدین و متقابلین نمی‌توانند در جسم واحد جمع شوند اما ادراک امور ضد یا متقابل باید با هم و به ادراک واحد باشد. همه ما ادراکی از امور ضد یا مقابل داریم و مدرک چنین صوری جسم نیست؛ پس وجود امری غیرجسمانی برای چنین ادراکی ضروری است و نفس همان امر است (همان: ۲۶۶).

- جسم هنگام قبول صورت، حالت پذیرش و انفعال دارد نه فعل. اگر محل حکمت در انسان جسم و جسمانی باشد باید نسبت به صور عقلانی هم حالت انفعال داشته باشد؛ اما جوهری که نتایج قیاس‌ها را با تعقل تحصیل می‌کند (یا صور کلی را ایجاد می‌نماید)، از طریق تحلیل و ترکیب صوری که دارد به این مطلوب می‌رسد و این فرایند، فعل است نه انفعال (همان: ۲۶۷). پس این جوهر (که عبارتست از نفس) جسم و جسمانی نیست.

- مطابق دیدگاه طبیعی‌دان‌ها اجزای بدن چنان ترکیب شده که نه تنها در فعل و انفعال‌ها و در آنچه موجب کمال‌شان شود ممانعتی برای هم نداشته باشند، بلکه هر جزء در حالت صحت و سلامت، کمال اصلی اجزاء دیگر را تقویت کند. علیرغم این اصل، وقتی عاقله می‌خواهد فعل خود را انجام دهد با ممانعت و مزاحمت قوای دیگر مواجه می‌شود و به طور معمول همراهی‌ای در تقویت فعل خود نمی‌یابد، مگر این که خود، بر آنها غلبه کرده، مانع ممانعت‌هایشان شود. روشن است که چنین جوهری جسم و جسمانی نیست (همان: ۲۶۸-۲۶۷)، چرا که اگر جسم بود باید در فعل و انفعالاتش از سوی سایر اجزاء همراهی می‌شد نه این که با منع و مقاومت روبرو شود.

- جسم نه می‌تواند مدرکات عدیده را با هم بپذیرد و نه می‌تواند حافظ همه آنها باشد، لذا هیچ‌یک از حواس نمی‌تواند صورت ادراکی را حفظ کند و در همان حال صورت بعدی را بپذیرد. به علاوه اگر صورتی از بین برود، برای اعاده آن تمام شرایط و مقدمات اولیه باید تکرار شود. اگر علم، عرضی حال در جسم بود، مطابق قاعده حاکم بر اجسام، هنگامی که در اثر فراموشی و امثال آن، صورت علمی زایل می‌شد باید شرایط اعاده آن مجدداً فراهم شود، در حالی که می‌بینیم وقتی صورتی از صور معلوم ما از دست می‌رود، با اندیشه و تفکر می‌توان آن را برگرداند و نیازی نیست که شرایط مادی تحصیل آن از نو فراهم شود. پس همان‌طور که خود علم غیر جسمانی است محل آن هم باید غیر جسمانی باشد (همان: ۲۶۹).

باید یادآور شد که ابن سینا در این مبحث -برخلاف آنچه در مبحثی نظیر مغایرت نفس و بدن مشاهده خواهیم کرد- به ندرت از استدلال‌هایی که متکی به وجدان و تجربه شخصی باشند استفاده می‌کند و به کارگیری برهان و دلایل عقلی را ترجیح می‌دهد. شاید این شیوه استدلال از آن روی برگزیده شده که جسمانی نبودن نفس برای نظام علم‌النفس ابن سینا اصلی و زیربنایی است و ساختار بسیاری از نظرات وی بر آن استوار می‌شود. علاوه بر این که در نفس‌شناسی سلبی، مباحثی نظیر مغایرت نفس

و بدن بر پذیرش غیرجسمانی بودن نفس استوار است، مسائل مهم دیگری مانند خلود نفس، حیات اخروی، روحانیه الحدوث بودن نفس، اتصال با عقل فعال و ... همگی بر این امر استوارند. روشن است که چنین مسائلی به استدلال‌هایی با استواری استدلال عقلانی نیازمند هستند و ارجاع به تجارب فردی و وجدانی در اینجا کاربردی ندارد.

۳. نفس (من/خود)، بدن نیست

ابن‌سینا به دوگانه بدن و نفس برای وجود انسان قائل است اما از آنجا که موجودیت نفس از سوی برخی پذیرفتنی نبوده، برای اثبات وجود نفس، استدلال‌هایی اقامه نموده و این استدلال‌ها در ضمن اثبات وجود نفس، نشان می‌دهند که من/خود/ذات انسان مغایر با بدن، و همان نفس اوست. بدن مطابق تعریف فلسفی جسمی طبیعی است که تفاوتش با سایر اجسام در این است که آلی (دارای اعضاء) و دارای قابلیت حیات است و نفس، کمال این جسم و مبدأ آثار حیاتی آن و عامل تمایزش از اجسام غیر زنده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق/ب: ۱۶۶-۱۶۷).

ابن‌سینا برای نشان دادن توجه و پیوند دائم انسان به بدنش در یک تشبیه ملموس می‌گوید حالت ما در قبال بدنمان مانند حالت ما نسبت به لباسمان است به این معنا که ما به دلیل ملازمت دائم با لباس، حتی در خیالمان هم خود را با لباس و نه عریان، تصویر می‌کنیم؛ به همین ترتیب هم هر وقت در مورد من یا خود می‌اندیشیم نمی‌توانیم تصویری بدون بدن داشته باشیم. البته اینجا تفاوتی هم وجود دارد به این شکل که می‌توانیم تصور درآوردن لباس و تعویض آن را بکنیم اما در مورد بدن حتی تصور چنین چیزی را هم نداریم چرا که آن را مؤکداً جزئی از وجود خود می‌دانیم. شیخ در ادامه مغایرت «من» با اعضای اصلی را نیز نفی می‌کند و می‌گوید اگر عضو یا اعضایی، مشارالیه «من» باشند باید ادراک من عین ادراک آن عضو باشد حال آن که همه بالوجدان می‌دانیم که چنین نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۴۸-۳۴۹).

بیان فوق تأییدی است بر پیوند شدید انسان با بدن، تا آنجا که حتی «من و خود» را هم، همان بدن می‌پندارد. به همین سبب است که ابن‌سینا استدلال‌های متعددی برای نفی این همانی مذکور آورده و می‌کوشد نشان دهد که بدن نمی‌تواند چنین جایگاهی داشته باشد. این استدلال‌ها به طور همزمان سه مسأله موازی را اثبات می‌کنند: اول اثبات وجود نفس، دوم اثبات مغایرت نفس و بدن و سوم اثبات عینیت من انسان با نفس او. مجموع این استدلال‌ها را می‌توان در دو دسته قرار داد:

دسته اول) استدلال‌هایی که با محوریت «نفس جسم نیست» اقامه می‌شود و از آنجا که بدن هم از اقسام جسم است مشمول مغایرت مذکور می‌شود (این استدلال‌ها در عنوان مستقلی بعد از این می‌آید). دسته دوم) استدلال‌هایی از طریق توجه به «من» انسان. مبنای استدلال‌ها این است که وقتی کسی با لفظ من به خودش ارجاع می‌دهد، مرجع ضمیر نمی‌تواند بدن باشد بلکه چیزی مغایر بدن (و لذا نامحسوس و غیر جسمانی) مرجع ضمیر خواهد بود. چهار نمونه از این استدلال‌ها در زیر می‌آید:

- بدن مدام در حال تغییر است و تقریباً هر بیست سال اجزاء ظاهری و باطنی آن کاملاً تحلیل رفته، اجزاء جدید جایگزین آنها می‌شود. بدین ترتیب در هر مرحله بعدی عمر، چیزی از بدن مرحله قبل باقی نمی‌ماند؛ اما در تمام این مدت هر فرد مطمئن است که خودش همان خود قبلی است و ذات و شخصیتش محفوظ مانده است. از نظر ابن‌سینا این برهان برای اثبات مغایرت نفس و بدن برهان بسیار مهمی است: «فهذا برهان عظیم یفتح لنا باب الغیب، فإن جوهر النفس غائب عن الحواس و الأوهام، فمن تحقّق عنده هذا البرهان و تصوّره فی نفسه تصوراً حقیقاً فقد أدرك ما غاب عن غیره» (ابن‌سینا، ۱۹۵۲: ۱۸۳). برهان بالا بر این مبنا استوار است که افکار، احساسات، خاطرات و امثال آن که در گذشته رخ داده، اکنون (و در آینده) هم با ما همراهند و آنها را به عنوان گذشته «خودمان» به یاد می‌آوریم؛ به تعبیر دیگر ما پدیده‌های گذشته خود را به همان مبدئی نسبت می‌دهیم که افعال حال را به آن نسبت داده‌ایم. نتیجه این که انسان برای خود هویت مستمری قائل است که اولاً باید ناشی از اصل و مبدأ واحدی باشد، ثانیاً باید گذر زمان مبدأ آن را دگرگون نکند تا استمرار پدیده‌ها حفظ شده، گذشته و حال به هم مرتبط شود و قطعاً این مبدأ بدن نیست زیرا بدن مانند هر جسم دیگر در معرض تغییر و کاستی قرار دارد.

- وقتی انسان در مورد اعمال خود می‌اندیشد و می‌گوید «من این کار یا آن کار را انجام دادم» ذات خود را در نظر دارد و این امور را به آن نسبت می‌دهد اما از بدن و اعضای آن غافل است. در این حال معلوم و مغفول دو چیزند، پس ذات انسان و آنچه «من» می‌خواند (که همان نفس اوست) غیر از بدن است (همان: ۱۸۴).

- وقتی می‌گوییم فلان چیز را دیدم و خوشم آمد یا بدم آمد، یا می‌گوییم با دستم (چیزی را) گرفتم، با پاهایم راه رفتم، با گوشم شنیدم یا زبانم سخن گفتم، به فلان امر فکر کردم یا توهیم و تخیلش کردم، قطعاً می‌دانیم که در ما چیزی هست که جامع این ادراکات و افعال است و متوجهیم که هیچ یک از اعضای بدن نمی‌تواند مجمع همه این ادراکات و افعال باشد: چشم نمی‌تواند بشنود، گوش نمی‌تواند ببیند و با دست نمی‌توان راه رفت (یا تفکر و تخیل کرد و هکذا). نتیجه این که «من» غیر از اعضا و اجزای بدن است (همان).

- در شفا استدلالی مشابه استدلال بالا آمده: «حالات نفسانی ما متنوع و متفاوتند مثلاً شاد می‌شویم یا محزونیم، چیزی یا کسی خوشایند یا ناخوشایندمان است، هم نفی می‌کنیم هم اثبات، هم تحلیل و تجزیه می‌کنیم هم ترکیب. همه این حالات از شخصیت واحدی صادر می‌شود، گویی که قوه و توان عظیمی وجود دارد که بین امور مختلف وفاق ایجاد می‌کند و به مجموع آنها وحدت می‌بخشد. اگر این قوه وجود نداشت بین احوال نفسانی تضارب رخ می‌داد و نظم و انتظام آنها مختل می‌شد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۱۳-۳۱۰).

وجه مشترک استدلال‌هایی مانند آنچه در دو مورد آخر آمد این است که امر جسمانی از جمله بدن نمی‌تواند جامع افعال، احوال و ادراکات متفاوت و گاه متقابل باشد؛ اما ما مستمراً با چنین اموری سر

و کار داریم و همه را به یک مبدأ نسبت می‌دهیم بی آن که احساس چندگانگی در خود کنیم. پس باید امری غیرجسمانی در ما باشد که مبدأ و مجمع چنین امور متفاوتی است که همان نفس ما است.^۳ از منظر ابن‌سینا در برخی موجودات افعال و آثاری وجود دارد که با قبول مبدئیت جسم، تفسیر آنها غیرممکن است. مهم‌ترین این آثار حرکت و ادراک است که به واسطه استدلال‌های زیر، ضرورت وجود امری غیرجسمانی در این دسته از موجودات نتیجه گرفته می‌شود:

الف) برخی حرکات مثل سقوط سنگ از بالا به پایین، موافق طبیعت اجسامند اما وقتی انسان می‌دود یا از دیواری بالا می‌رود، حرکتی خلاف طبع جسم انجام می‌شود. پرنده‌ای هم که در آسمان پرواز می‌کند و به جای این که به سمت زمین کشیده شود، اوج می‌گیرد. حرکتی خلاف جهت طبع جسم انجام داده است. برای توضیح وقوع این حرکات، مبدأ محرکی لازم است که صفاتش مغایر صفات جسم متحرک باشد و این مبدأ، نفس موجود متحرک است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۲۹۸).

به نظر می‌رسد این برهان از حیث نیل به مطلوب خود (وجود نفس)، جای تامل داشته باشد زیرا اولاً تمرکز این برهان بر اثبات فاعلیت نفس است و در پرتو آن به وجود نفس نظر می‌شود. به تعبیر دیگر برای اثبات وجود نفس، از لوازم وجود نفس استفاده شده و مستقیماً به اثبات آن پرداخته نشده است. ثانیاً اگر همه اجسام از عناصر واحد با ترکیب یکسان تشکیل شده بودند، این برهان، برهانی مستحکم بود، اما با توجه به این که اجسام از نظر ترکیب متفاوتند، منعی وجود ندارد که جسمی حرکتش با طبیعت عمومی مخالف بوده، ناشی از طبیعت خاص خودش باشد. به دیگر بیان جسم مذکور می‌تواند مشتمل بر عناصری باشد که به آن اجازه چنین حرکتی را بدهد. باید اضافه کرد که امروزه وقوع حرکات خلاف جهت طبیعت جسم، امری پذیرفته شده است و مصنوعات بشری با ساختار مبتنی بر این نوع حرکات، در دسترس، و مشهود همه ماست. در نتیجه استفاده از استدلال فوق جهت اثبات مبدأ غیرجسمانی برای حرکات مذکور هم فاقد کاربرد شناخته می‌شود.

ب) انسان صور ادراکی مختلفی دارد و می‌تواند همه آنها را در کنار هم ادراک کند و با گذر زمان همچنان مُدرک صور قبلی هم باشد؛ اما جسم وقتی صورتی را می‌پذیرد، تا آن را از دست ندهد نمی‌تواند صورت بعدی را بپذیرد. اگر بدن مبدأ این ادراکات باشد اولاً چگونه می‌تواند صور متعدد ادراکی را با هم بپذیرد و ثانیاً چگونه می‌تواند با قبول صورت بعدی، مُدرک صورت قبلی‌ای که از دست داده هم باشد (همان: ۳۰۱).

پ) در مشهورترین برهان ابن‌سینا در این بحث، انسانی داریم که بنا بر فرض به یک‌باره به طور کامل و بی نقص خلق شده است. او در خلأ قرار دارد تا با هیچ امر خارجی تماس نداشته باشد. اعضاء بدنش هم تماسی با هم ندارند و چشمانش پوشانده شده تا چیزی را نبیند. حال اگر انسان حتی در این شرایط تأمل کند که خودش / ذاتش، وجود دارد یا نه؟ شکی نیست که به وجود ذات و خود، یقین

^۳ این دو استدلال بر این مبناست که افعال و احوال ما مصدر واحد دارد، لذا برای کسی که مبنای متفاوت دارد، مثلاً به ارجاع هر دسته از افعال و احوال انسان به مبدئی مجزا قائل است، کاربردی ندارند.

خواهد داشت. حاصل مقدمات مذکور این است که امر اثبات شده (یعنی ذات و خود انسان) مغایر امر اثبات نشده (یعنی جسم و بدن او) است؛ در نتیجه من هر انسان (همان نفس اوست و) مغایر بدن است (همان: ۲۹۲؛ ۱۳۷۵: ۳۴۸ و ۲۶).

در اضحویه نیز همین مضمون به این ترتیب آمده که وقتی انسان به چیزی می‌اندیشد که دیگران بدان واسطه «او» خطابش می‌کنند و خودش به آن می‌گوید «من»، در بدو امر آن را بدن و جسم خود می‌پندارد، اما وقتی درست فکر کند متوجه می‌شود که اگر اعضای ظاهر و حتی قلب و مغز جزو بدنش نباشند مشارالیه من لطمه‌ای نمی‌بیند و او هم‌چنان می‌داند که من و خودش موجود است ولی مثلاً دست یا قلب ندارد. پس بدن یا اعضای آن در معنای من دخیل نیستند و من هر انسان، امری مغایر بدن و دارای ذاتی متفاوت با آن است (ابن‌سینا، ۱۳۶۸ق: ۹۵-۹۴).

با توجه به آنچه آوردیم روشن می‌شود که هدف استدلال‌های مربوط به مغایرت نفس با بدن اثبات این نکته است که اگر بدن، خود و من انسان بود باید با بروز هر گونه آسیب بدنی، به آنچه حقیقتاً ذات و من هر انسان است آسیب وارد شده باشد و انسان خود را ناقص‌تر از قبل بیابد در حالی که به عین می‌بینیم که چنین تصویری نادرست است. علاوه بر این اگر نسبت خود هر فرد با بدن و اعضای آن عینیت بود، باید توجه به خود همواره به توجه به بدن یا اعضاء پیوسته باشد و همواره ادراک یکی، عین ادراک دیگری باشد حال آن‌که چنین نیست.

۴. نفس، مزاج نیست

مزاج کیفیت واحدی است که در اثر فعل و انفعال مستمر میان کیفیات متضاد عناصر بسیط شکل می‌گیرد. به بیان دیگر مزاج برآیند تعامل کیفیات چهارگانه رطوبت، بیبوست، برودت و حرارت است (ابن‌سینا، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۳-۱۲). کم و کیف مزاج مستقیماً با کم و کیف افعال قوا-اعم از قوای ظاهر و باطن و حتی عاقله-در ارتباط است؛ سلامت، بیماری، طول حیات، خلق و خو و ... با مزاج شکل می‌گیرد. به این ترتیب جای تعجب نیست که مزاج اصل وجود انسان شمرده شده، حکم به عینیت نفس و مزاج شود. علیرغم این شباهت‌ها ابن‌سینا به مغایرت نفس و مزاج قائل است و دلایل زیر را برای مدعای خود اقامه کرده:

-افعالی که از نفس صادر می‌شود دارای حرارت، برودت، رطوبت و خشکی نیست، چه صرف و خالص آنها، چه مخلوط و مکسورشان، در حالی که مزاج قطعاً یکی از این کیفیات است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۳۵۳-۳۵۴).

-ما به ذات خود آگاهی داشته، آن را ادراک می‌کنیم و از مقوله کیف نیز درکی داریم. اگر ذات (نفس) ما همان مزاجمان بود، چون مزاج از جنس کیفیات است، باید ادراکمان از ذات و از کیفیت مطابق هم باشد در حالی که ما هرگز ذات خود را به مثابه کیفیت ادراک نمی‌کنیم (همان: ۳۶۶).

- مزاج حاصل فعل و انفعال عناصری است که طبعشان، انفکاک و عدم اجتماع است. ضرورتاً آنچه جامع و حافظ مزاج و علت پیوستگی عناصرش است چیزی غیر از مزاج و مقدم بر آن است تا تقدم شیء بر خود پیش نیاید و آن جامع و حافظ، نفس است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۰۱).

- وقتی صحت و اعتدال مزاج به هم می‌خورد یا دچار تفرق اتصال می‌شود خودش آن را حس نمی‌کند زیرا نسبت به قبل تغییر کرده، اما صاحب مزاج، تغییرات را درک می‌کند. پس باید امر ثابتی باشد که با درک وضعیت قبل و بعد مزاج، تغییر حال آن را بفهمد و این امر ثابت همان نفس است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۶۹). ابن‌سینا در مباحثات در استدلالی مشابه می‌گوید مزاج هر فرد تحت تأثیر شرایط مختلف و در طول حیات، به طور مستمر در حال تغییر است. بدیهی است مزاج مانند هر کیفیت دیگری که شدت و ضعف پذیرفته و متبدل می‌شود نیازمند موضوع ثابتی است که حافظ وحدت آن باشد. نفس همان امر ثابتی است که هویت واحد و حقیقت شخصی مزاج را حفظ می‌کند و حتماً غیر از مزاج است که در حال تغییر و تبدل است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۶۹-۶۸).

- در حالاتی مانند خستگی و بیماری، مزاج به سبب ضعف، شوق به حرکت ندارد اما در همین حال انسان می‌تواند مایل به حرکت باشد (و بدن را وادار به حرکت کند). علاوه بر این مزاج عادتاً میل به حرکت به پایین (به سمت زمین) دارد اما انسان گاه به سمت بالا حرکت می‌کند. روشن است که باید مبدئی غیر از مزاج در کار باشد که با غلبه بر مزاج، علت تحقق این امور شود و این مبدأ نفس است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۰۲ و ۲۹۸).

مغایرت نفس و مزاج تا آنجا در نظر ابن‌سینا مستدل و قطعی است که در مباحثات می‌گوید "عزم جدی دارم تا در این مورد که "نفس، مزاج نیست" هزار صفحه و نه کمتر، بنویسم و در آن هیچ مطلبی خارج از این مسأله یا اعم از آن وارد نکنم، مگر این که مقدمه رسیدن به نتیجه و مطلوب مورد نظر باشد" (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۶۹-۶۸). عبارت شیخ در این موضوع، عبارتی بی نظیر است که در آثار او در هیچ یک از موارد مشابه دیده نشده است. شاید دلیل این همه تأکید این بوده که عدم مغایرت نفس و مزاج و یکی دانستن آنها، به دلیل مشابهت امور منتسب به هر یک، به سرعت به ذهن متبادر می‌شود و به همین دلیل، کثیری از اطباء و غیر ایشان هم به آن معتقد بوده‌اند.

۵. نفس، روح بخاری نیست

افعال و احوالی که در فلسفه و طب به روح بخاری نسبت داده شده زمینه مناسبی برای یکی شمردن نفس و روح بخاری فراهم آورده است. مطابق تعریف ابن‌سینا روح بخاری، جرم لطیف گرمی است که حامل اول قواست و نفس از طریق آن با بدن ارتباط تدبیری برقرار می‌کند. روح بخاری در سه عضو اصلی که مبدأ و مصدر قوا هستند استقرار دارد. روحی که در کبد است روح طبیعی نامیده می‌شود و به امور حیاتی نظیر تغذیه و تولید مثل مربوط است. روحی که در قلب است روح حیوانی است و منبع حیات بوده، خاموشی آن موجب مرگ است. روحی که در مغز است روح نفسانی است و منبع حس و حرکت

به‌شمار می‌رود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۵۸-۳۵۷). امور منتسب به روح بخاری که بستر ساز یکی پنداشتن آن با نفس شده چنین است:

- روح حیوانی مبدأ حیات و موجب حفظ آن است.

- عواطف و احساساتی مانند شادی، غم، نشاط و ...، همچنین خلقیاتی نظیر بردباری، غضبناکی و ... به قدرت و ضعف قلب و روح مستقر در آن برمی‌گردد.

- روح نفسانی باعث دو فعل اصلی حرکت و حس می‌شود.

- کیفیت فهم و فکر، رأی و تمییز، ذکاوت و قدرت حافظه با روح نفسانی ارتباط دارد. اگر روح نفسانی لطیف و روشن باشد صاحب آن عاقل و متفکر و مدبر و ممیز است و اگر لطماتی به آن وارد شود نقصان فکر و تمییز و اختلال عقلی پیش می‌آید. اختلالاتی در دیدن، شنیدن، حافظه و دیگر حواس ظاهر و باطن نیز به سبب اختلالات روح منتشر در مغز است (ابن‌سینا، ۱۹۸۴: ۲۴۱-۲۲۰) در اینجا باید توضیح دهیم که مطابق رأی ابن‌سینا چون بدن، جسمانی و نفس غیرجسمانی است لذا ارتباط آنها مانند ارتباط هر امر جسمانی و غیرجسمانی دیگری نیازمند واسطه است و روح بخاری واسطه این ارتباط است. فعل و انفعالات بدنی از طریق روح بخاری به نفس منتقل می‌شود و آثار و کیفیات نفسانی هم ابتدا به روح بخاری رسیده، به واسطه آن، به بدن منتقل می‌شوند. به همین سبب است که گرچه نزد ابن‌سینا نفس فاعل همه افعال و مدرک همه ادراکات است اما این امور با ملاحظه نقش روح بخاری، به آن نیز نسبت داده می‌شود.

مهم‌ترین دلایلی که برای مغایرت نفس و روح بخاری ذکر شده است به شرح زیر است:

- روح بخاری اگرچه بسیار لطیف است اما به هر حال، هم جسم و هم منطبع در اعضای بدنی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۹-۵) اما نفس نه جسم است و نه منطبع در بدن.

- نفس اولاً و بالذات موجد حیات، حس، حرکت و افعال بدنی است اما روح بخاری ثانیاً و بالعرض موجد آنهاست.

- روح بخاری چون جسمانی است اولاً فاعل قریب افعال بدنی واقع می‌شود، ثانیاً بی‌واسطه با بدن و قوای بدنی در ارتباط است؛ اما نفس، جسمانی نیست و به همین سبب اولاً نمی‌تواند مستقیماً بر بدن مادی اعمال فاعلیت کند ثانیاً بدون واسطه شدن روح بخاری با اعضا و قوای بدن مرتبط نمی‌شود.

- مرگ روح بخاری با مرگ بدن همراه است اما نفس با مرگ بدن از بین نمی‌رود بلکه صرفاً افعالش متوقف می‌شود (قسطاً بن لوقا، ۱۹۵۳/ب: ۹۴-۹۳)

۶. نفس، طبیعت و طبع نیست

ابن‌سینا به کاربرد اصطلاح طبیعت در فلسفه و طب اشاره کرده، معانی فلسفی طبیعت را چنین برمی‌شمارد:

- آنچه مطابق نظام وجود باشد.

-قوه‌ای که مبدأ حرکت اجسام در جهت واحد، یا انجام افعال یکسان بدون قصد و اراده‌است (ابن‌سینا، ۱۹۵۳ / الف: ۷۷).

-مبدأ اول و بالذات برای حرکت یا سکون ذاتی اشیاء یا هر تغیر و ثبات ذاتی.

-ذات شیء و مقوم جوهر آن (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق / الف: ۹۷)

او به سه معنای طبیعت که در علم طب به کار می‌رود نیز اشاره می‌کند:

-اطباء به هر قوه بدنی دارای حرکت غیرارادی طبیعت می‌گویند و با استناد به این معنا، نفس نباتی را طبیعت می‌نامند اما فلاسفه آن را نفس می‌خوانند زیرا حرکاتی در جهات مختلف داشته، فعلش با آلات است.

-هیئت ناشی از ترکیب عناصر بسیط و تفاعل آنها (ابن‌سینا، ۱۹۵۳ / الف: ۷۸).

-حرارت غریزی و هیئات و حرکات اعضاء (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق / الف: ۹۷).

با ملاحظه مجموع معانی طبیعت می‌توان شباهت‌هایی میان افعال منتسب به طبیعت و نفس یافت اما سه تفاوت اصلی مانع حکم به عینیت آنها می‌شود: اول) حرکاتی که نفس مبدأ آنهاست منحصر به جهت واحد نیست، دوم) افعال نفس (حیوانی، انسانی و فلکی) بر خلاف افعال صادر از طبیعت، فاقد قصد و اراده نیست. سوم) طبیعت اگر در معنای مزاج، حرارت غریزی و هیئات اعضاء هم اخذ شود مغایر نفس است زیرا چنین اموری جسمانی‌اند و نفس، جسمانی نیست.

نفس با طبع نیز متفاوت است زیرا طبع به هر چیزی که نوع به آن استکمال پیدا کند اطلاق می‌شود (همان: ۹۸) اما نفس صرفاً به کمال اول اطلاق می‌شود و هر کمالی نفس به شمار نمی‌آید.

۷. نفس، عقل (مفارق / مجرد تام) نیست

همسان انگاری نفس و عقل تام امری نادرست ولی رایج است و عامل رواج همسان انگاری مذکور، عقل نامیده شدن قوه عاقله انسان و عقول مفارق محض است. عقل مفارق بنا به تعریف جوهری است که ماهیتش مجرد بالذات از ماده و علایق مادی است نه این که به تجرید غیر، مجرد شده باشد و می‌تواند با اشراق بر عقل هیولانی، آن را از قوه به فعلیت برساند. عاقله نیز قوه‌ای است مشتمل بر عقل نظری که به ادراک ماهیات کلی از حیث کلی بودنشان اختصاص دارد و عقل عملی که مبدأ تحریک شوقیه برای تحصیل جزئیات برای نیل به غایتی مظنون یا معلوم (یقینی) است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق / الف: ۹۰-۸۷). تفاوت‌های عقل و نفس چنین است:

-عقل من حیث هو عقل، موجودی است بسیط، مجرد از وضع و حرکت، قائم به ذات و لا فی موضوع، اما آنچه در انسان‌ها به اشتراک لفظی عقل نامیده شده مانند عقل هیولانی و عقل بالملکه همگی از حالات نفس بوده، قائم به ذات نیستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۳۰۹).

-عقل مفارق، اشیاء و لوازشان را با هم ادراک می‌کند زیرا معقولات یک‌جا نزد آن حاضرند؛ پس برخلاف نفس، ادراکاتش به جستجو بین معقولات و معلومات، تشکیل قیاس و نیز تأخر شناخت لوازم

شیء از ذات شیء متوقف نیست (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۵۲ و ۱۳۰؛ ۱۹۷۸: ۷۳). اما نفس چون با بدن است، باید مراحل ادراک را طی کند تا به نتیجه برسد و قادر نیست همه معقولات را با هم و یک دفعه ادراک کند.

- هر عقل مفارق به لوازم خود تخصیص می‌یابد، لذا اشتراک نمی‌پذیرد و تکثر افرادی ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۶۳). نفوس انسانی برخلاف عقول، در ذاتیات مشترکند و اختلافشان به عوارض است، بنابراین تکثر افرادی داشته، نوع منحصر در فرد نیستند^۴.

- در عقل (مفارق) فقط صور معقول وجود دارد اما در نفس صور مأخوذ از حس و خیال و عقل جمع است و محدود به یک قسم صورت نیست (همان: ۱۳۲).

- مجرد تام، منفعل نیست، صورت و لوازم صورتش (بالفعل و) متحقق است و هیچ امر غریبی در ذات آن راه ندارد (همان: ۱۷۲). انفعال که به معنای زایل شدن چیزی و جایگزین شدن چیز دیگری در منفعل است نشانگر نقصان و استکمال است که بر خلاف نفس، در مجرد تام راه ندارد.

- موجود مجرد تنها وقتی عقل محض است که ماده در قوام، حدوث و اوصافی که موجب تشخیص می‌شود نقشی نداشته باشد (همان: ۸۶). عقل انسانی اگرچه در ذات مجرد است اما در افعال، و در بسیاری از اوصاف و احوال خود با ماده پیوند دارد. همچنین نقش ماده بدنی در حدوث نفس، استعداد و قابلیت‌ها و در تشخیص آن زیر بنایی است؛ بنابراین نفس مجرد تام نیست.

- نفس ناطقه، اگر چه عقل است اما از معقولی به معقول دیگر منتقل می‌شود و با کسب هر معقول، مستعد پذیرش معقول بعدی می‌شود؛ اما در عقل محض، صور معقول همواره باقی‌اند، تغییر و انتقال در آنها جایز نیست و دائماً نزد عقل حاضرند، لذا نیازی به انتقال از یکی به دیگری پیش نمی‌آید (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۰۹).

- عقل محض واجد فعلیت و کمال تام خود است اما همه افعال و حرکات نفس برای خروج از قوه به فعل و نیل به کمال است. تجرد عقول، دائمی و ثابت است زیرا از کمالاتی بعد از کمالات اولیه ذاتی مستغنی است اما نفس در کمالات ذاتی، اولاً بی‌نیاز از ماده نیست و ثانیاً بدون حدوث شوق به طلب کمال، نمی‌تواند به تحصیل آن پردازد. به تعبیر ابن سینا «نفس، عقلی است که به صورت شوق به عالم حسی متصور شده و به سبب داشتن چنین صورتی، نفس شده است» (ابن سینا، ۱۹۷۸: ۴۰-۳۷).

- هر عقل مفارق در سلسله طولی ایجاد، یکی از علل موجد به شمار می‌رود اما نفس، جز علیت برای افعال خود (صور ادراکی)، برای امر دیگری علیت ایجاد ندارد (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۱۹۰-۱۸۹). - مفارقات علت ایجاد اشیاء هستند لذا آنها را به نحو کلی تعقل می‌کنند اما نفوس ادراک جزئی غیر عقلی هم دارند و مختص ادراک عقلی و کلی نیستند (ابن سینا، بی‌تا: ۲۸۵-۲۸۴).

^۴ لوازم هر عقل عبارتند از عقل و فلکی که معلول آن عقل هستند چنان که مثلاً عقل دوم و فلک اول لوازم عقل اولند.

-نه تنها نفس انسانی، بلکه نفس فلکی هم مغایر عقل مفارق است چرا که اگر نفس فلکی، عقل مفارق بود، نمی‌توانست حرکت شوقی داشته باشد، نمی‌توانست در اثر حرکت جسم فلکی، تغییری در آن پدید آید و نمی‌بایست با وساطت جسمش، تخیل و توهمی در آن حادث شود؛ اما نفس فلکی فاقد هیچ‌یک از این خصوصیات نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق: ۴۰۷). باید توجه داشت که علل مغایرت نفس فلکی و عقل مفارق به طریق اولی بر مغایرت نفس انسانی و عقل مفارق نیز دلالت دارد.

ملحوظ داشتن گزاره «نفس عقل نیست» در نفس‌شناسی ابن‌سینا حائز اهمیت ویژه‌است چرا که رکن فهم صحیح و دقیق از چگونگی و چرایی دیدگاه او در برخی مباحث مرتبط با نفس ناطقه‌است. مباحثی نظیر حادث بودن نفس، تعلق تدبیری آن به بدن، رابطه دو طرفه نفس و بدن، انفعال نفس از بدن و قوای جسمانی، نیاز به مدركات حسی برای کسب ادراکات عقلی، نیاز به اتصال به عقل فعال، اشتغال بر قوه و استعداد و استكمال پذیری از مرحله هیولانی تا مرحله مستفاد، همگی از جمله مباحث مطرح در علم‌النفس سینوی است که تبیین و تحلیل آنها بدون درک مغایرت‌های نفس انسانی و عقل مفارق امکان‌پذیر نیست.

۸. نفس، حیات نیست

اگر آثار حیات با آثار نفس مقایسه شود مشابهت چشمگیری میان آنها ملاحظه می‌گردد و چنین مشابهتی، مغایرت نفس و حیات را به عنوان سؤال جدی در برابر فیلسوف نفس‌پژوه قرار می‌دهد. پاسخ این سؤال را از دو طریق می‌توان به دست آورد: نخست بررسی نسبت نفس و حیات که استدلالی با واسطه بر مطلوب محسوب می‌شود و دوم استدلال مستقیم بر این که نفس، غیر از حیات است:

۱- بررسی نسبت نفس و حیات) در آثار مشائیان متقدم از جمله ارسطو، کندی و فارابی توجه به این مبحث مشهود است و با بررسی دیدگاه ایشان می‌توان نسبت نفس و حیات را شناخت. ارسطو حیات (در عالم ماده) را، فعل نفس می‌داند و برای آن این خصوصیات را برمی‌شمارد: عقل، احساس، حرکت و سکون، زیادت و نقصان، حرکت مکانی، تغذیه، نمو و ذبول؛ که تحقق حتی یکی از آنها هم کافی است تا موجود حیّ شمرده شود (ارسطو، ۱۳۶۹: ۴۱۳ الف، ۳۰-۲۰). او سپس به حداقل لازم برای تحقق حیات اشاره می‌کند: «مقصود ما از حیات این است که جسم تغذیه کند، نمو یابد و بالذات فسادپذیر باشد. از میان این سه، تغذیه و نمو و از میان این دو، تغذیه اصل حیات است» (همان: ۴۱۲ الف، ۱۵-۱۳) نزد وی گیاه پایین‌ترین مرتبه حیات و مبدأ نخست، برترین مرتبه آن را داراست (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۷۲ ب). ارسطو در مواردی گیاه را غیرحیّ خوانده، حیات را لفظی مشترک می‌داند که بر گیاه و حیوان به یک معنا اطلاق نمی‌شود (ارسطو، ۱۹۹۹: ۱۴۸ الف، ۳۵-۲۵). با توجه به آنچه ذکر شد حاصل کلام ارسطو این است که «حیات اعم و نفس اخص از آن است».

کندی نسبت نفس و حیات را در تقسیمی مبسوط ارائه کرده‌است. از نظر او جواهر مرکب دو قسمند: الف. جواهر مرکب حیّ: جواهر نفسانی (فلک، حیوان، نبات)؛ ب. جواهر مرکب غیرحیّ:

جواهر غیر نفسانی (آب، باد، خاک، هوا). جواهر نفسانی نیز دو قسمند: الف. جواهر نفسانی ناطق (فساد ناپذیر: فلک / فساد پذیر: انسان)؛ ب. جواهر نفسانی غیر ناطق (حساس: حیوان غیر ناطق / غیرحساس: همه موجودات نامی) (کندی، ۱۹۵۰/ج: ۲۵۷-۲۵۸). کندی در رساله حدود حیات را در حدّ انسان، ملک و بهائم وارد کرده (کندی، ۱۹۵۰/الف: ۱۷۹) و در رساله دیگری به حسّ و حرکت به عنوان علائم حیات در اجسام کائن اشاره می‌کند (کندی، ۱۹۵۰/ب: ۲۵۴). بررسی دیدگاه کندی نشان می‌دهد که با نگاه به کل جهان هستی، از نظر او نیز-مانند ارسطو-حیات اعم از نفس است اما در موجودات مادی، حیّ و صاحب نفس بودن مساوقند.

فارابی موجودات حیّ را چنین دسته بندی می‌کند: خداوند برترین موجود حیّ و اصل و عین حیات است. حیات او به معنی تعقل برترین معلوم با برترین علم است. ملک، ناطق نامیراست؛ جنّ، غیر ناطق و نامیراست؛ انسان ناطق و میراست و بهائم غیرناطق و میرا هستند (فارابی، ۱۹۸۷: ۸۱-۸۰). مطابق دسته بندی وی، ادراک و حرکت ارادی معیار حیات است لذا گیاه صاحب نفس هست ولی حیّ نامیده نمی‌شود. پس با ملاحظه کل هستی، حیات اعم از نفس است اما در موجودات مادی نفس داشتن اعم است (که بالتبع، نفس علت حیات نخواهد بود).

ابن سینا نیز نسبت میان نفس و حیات را بررسی می‌کند و جستجو در آثار وی دو شکل متفاوت از نسبت نفس و حیات را پیش روی ما می‌گذارد:

- در بعضی از آثار او حیّ با ادراک و فعل از غیر حیّ متمایز می‌شود: «الحیّ هو الدّراک الفعال» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۳۸ و ۱۳۷۹: ۶۰۰) در همین راستا ابن سینا در پاسخ به شخصی که در مورد حیات افلاک پرسیده بود می‌گوید جسم بما هو جسم، حیّ نیست بلکه وقتی به آن حیّ اطلاق می‌شود که مبدأ حرکت ارادی و ادراک، یعنی نفس در آن وجود داشته باشد. پس افلاک حیّ هستند زیرا حرکت ارادی و ادراک دارند (ابن سینا، ۱۹۵۳/الف: ۸۰-۷۹). مطابق این معنای حیات، حیوان و انسان و فلک حیّ و دارای نفسند و نبات نفس دارد ولی حیّ نیست زیرا فاقد ادراک و حرکت ارادی است. پس در اینجا نفس داشتن اعم از حیات داشتن است.

- در بعضی آثار دیگر ابن سینا حیات در گرو فراهم بودن حدّی از اعتدال در ترکیب عناصر جسم است. به گفته او امتزاج بسایط در هر جسم مرکب، تضاد میان آن عناصر را خنثی می‌کند و با حصول اعتدال، استعداد قبول حیات نمودار می‌شود. تغذیه، نموّ و تولید مثل به ترتیب اولین مراتب حیات و ناطق بودن، بالاترین مرتبه آن است. هرچه تضاد عناصر کمتر و اعتدال مزاج جسم بیشتر باشد بهره حیاتی بیشتر است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵۷). از این مبنا نتیجه گرفته می‌شود که همه موجودات زمینی دارای نفس از جمله نبات، حیّ هستند و این با نتیجه حاصل از مبنای پیشین ابن سینا که مطابق آن نبات دارای نفس ولی فاقد حیات بود اندکی متفاوت است.

با نگاه به تعریف نفس نیز می‌توان نسبت نفس و حیات را آزمود. ابن سینا برای تعریف نفس در بیانی مبسوط می‌گوید: «نفس کمال (اول) جسم طبیعی است و کمالات ثانی را به کمک آلات کسب

می‌کند. نفس از این آلات برای انجام افعال حیاتی-که تغذیه و نمو اولین آنهاست-استفاده می‌نماید. پس نفس که حدّ آن بیان شد عبارتست از کمال اول برای جسم طبیعی آلی‌ای که افعال حیاتی از (طریق) آن صادر می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۲). مطابق این تعریف در هر یک از موجودات صاحب نفس، نفس فاعل و موجد حیات است. همه افعال حیاتی، معلول نفسند و نفس و حیات مساوی یکدیگرند.

۲- استدلال بر مغایرت نفس و حیات (ابن‌سینا مستقیماً با سؤالی در مورد مغایرت یا عینیت نفس و حیات به این بیان مواجه شده بود: وقتی کمالات ناشی از نفس و افعال و آثار منتسب به آن را می‌توان به حیات هم نسبت داد دیگر چه نیازی به اثبات نفس وجود دارد؟ ابن‌سینا در پاسخ می‌گوید معنای متعارف حیات عبارتست از "نحوه بودنی که در آن افعالی با شرایط خاص از شیء صادر می‌شود" و این، غیر از نفس است زیرا این نحوه بودن، می‌تواند و بلکه "واجب است" که مستند و مسبوق به مبدئی باشد که فاعل و مصحح افعال حیاتی باشد. نبودن چنین مبدئی بدان معناست که جسم بالذات مبدأ آن نحوه بودن است و در این صورت باید هر جسمی حیّ باشد؛ اما تالی باطل است (زیرا ذاتی لایخلف و لایتخلف است و می‌بینیم که بسیاری از اجسام افعال نشانگر حیات را ندارند). در نتیجه جسم، نه حیات است نه مبدأ افعال حیاتی: «... معنی الحیاء و هو کونُ الشیء بحیث یصدر عنه افعال علی شرطها، فهو غیر النفس، لانّ هذا الکون لایمنع انّ یسبقه مبدأ به یصحّ هذا الکون، بل یجب؛ و الا لکانَ هذا الکون للجسم بذاته و یلزم انّ یکون کلّ جسم حیّاً و النفس تمنع هذا» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۳۶۶). و اما ویژگی نفس این است که نیازمند و مسبوق به مبدأ دیگری نیست زیرا مطابق تعریف، نفس کمال اول است و به همین سبب، مبدأ و کمالی مقدم بر آن وجود ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۵). نتیجه استدلال فوق این است که نفس حیات نیست. نفس مبدأ فعلیت یافتن افعال حیاتی در جسم زنده است اما خود از این حیث نیازمند مبدئی نیست، بلکه حیات، ذاتی و صورت مقوم ذات آن است. هر نفسی اعم از نباتی، حیوانی، انسانی و فلکی، منشأ افعال حیاتی در موجود مربوطه-از تغذیه گرفته تا تعقل-است. در دو مصداق دیگر حیّ؛ یعنی خداوند و عقول مفارق هم که در عالی‌ترین سطح حیات قرار دارند نیاز به نفس برای مبدئیت حیات و خارج شدن از قوه به فعلیت، سالبه به انتفاء موضوع است، زیرا تجرد تام و فعلیت مطلق دارند، لذا تغایر یا عینیت نفس و حیات اساساً جای طرح ندارد.

نتایج

مسیر شناخت نفس را می‌توان هم با اثبات بعضی ویژگی‌ها و هم با سلب برخی خصوصیات دنبال کرد و از مجموع آن‌ها، به آگاهی کاملتری دست یافت. این پژوهش با نگاه به اوصاف سلبی به انجام رسید و نتایج زیر از آن به دست آمد:

۱. نفس‌شناسی سلبی و به تعبیری دانستن این که نفس چه نیست، درک و شناخت ما نسبت به نفس را کامل‌تر نموده، در مقایسه با شناخت ایجابی، از راهی قابل فهم‌تر مطلوب را در اختیارمان

قرار می‌دهد. چنین شناختی به دلیل عدم وابستگی به مفاهیم و تعاریف ثابت، پویایی و انعطاف‌پذیری بیشتری دارد، لذا برای افرادی هم که توانایی استدلال عقلانی بر ویژگی‌های ایجابی نفس را ندارند می‌تواند مفید واقع شود.

۲. دلایلی که در مبحث مغایرت نفس و بدن از سوی ابن‌سینا اقامه شده در مقایسه با آنچه در اثبات سایر مغایرت‌ها آورده، کمتر فلسفی / عقلانی و بیشتر با ارجاع و اتکا به تجربه فردی و استفاده از ادراکات مرتبط با بدن برای سلب بعضی امور از بدن است. این امر می‌تواند ناشی از همان پیوند مستحکم میان انسان با بدن باشد که ابن‌سینا هم در تمثیل خود به خوبی آن را نشان داد. بدن انسان به قدری برای او ملموس و محسوس و همواره کاملاً در دسترس است که می‌تواند حتی برای اذهان عامی و ناآشنا با فضاهاستدلالی، وسیله‌ای کارآمد برای شناخت سلبی نفس قرار بگیرد.

۳. از میان مجموع اموری که مغایرت آن‌ها با نفس بررسی شد سه مورد از اهمیت بیشتری برخوردار است:

الف) مغایرت نفس با جسم از آن جهت اهمیت دارد که با اثبات آن، مغایرت نفس با روح بخاری، طبیعت، مزاج، بدن و اعضای آن و هر امر جسمانی دیگر مفروغ‌عنه است (اگرچه ابن‌سینا به هر کدام از اینها به طور مستقل هم پرداخته است).

ب) مغایرت نفس (ناطقه) با عقل (مفارق) از آن جهت اهمیت دارد که می‌تواند پاسخگوی بعضی اشکالات ناشی از درک ناصحیح دیدگاه ابن‌سینا در مباحث مهمی در علم‌النفس (مانند حدوث نفس، تعلق نفس به بدن، استکمال نفس و غیره) باشد.

پ) مغایرت نفس و حیات از آن جهت اهمیت دارد که مشابهت آثارشان چشمگیر است و به همین سبب تعیین ملاک برای تمایز میان موجود دارای حیات و دارای نفس با دشواری بیشتری همراه است. با محور قرار دادن آرای ابن‌سینا و در کنار آن توجه به آنچه درباره مغایرت نفس و حیات آوردیم، می‌توان تمامی موجودات هستی را در سه دسته قرار داد: بسایط عنصری و معادن نه نفس دارند نه حیات؛ نبات، حیوان، انسان و فلک هم نفس دارند هم حیات و خداوند و مفارقات فاقد نفس و صاحب برترین حیاتند. خداوند و مفارقات فوق داشتن نفس هستند و بسایط عنصری و معادن، دون داشتن نفس. این دسته بندی از یک سو نشان می‌دهد که حی بودن اعم از نفس داشتن است و از سوی دیگر بر این نکته تأکید می‌کند که نفس حیات نیست.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). النفس من الشفاء. تحقیق حسن‌زاده آملی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۳۷۱). المباحثات. تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر. قم: بیدار.
- _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. باهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۶۸ق). رساله اضحویه فی امر المعاد. ضبطها و حققها سلیمان دنیا. مصر: دارالفکر العربی.
- _____ (۱۴۰۵ق). الشفا. الالهیات. راجعه و قدم له ابراهیم مدکور. قم: منشورات مکتبه آیه الله مرعشی نجفی
- _____ (۱۳۷۹). النجاه من الغرق فی بحر الضلالت. مصحح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۳). رساله در نبض. مقدمه. حواشی و تصحیح سید محمد مشکوه. تهران: آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی.
- _____ (۱۳۸۹). القانون فی الطب. (ج ۱). ترجمه عبدالرحمن شرفکندی. تهران: انتشارات سروش.
- _____ (۱۳۹۸). دانشنامه عالی. مقدمه. حواشی و تصحیح محمد معین و سید محمد مشکوه. تقی بینش. تهران: انتشارات مولی.
- _____ (۱۹۵۳م/الف). رساله اجوبه عن عشر مسایل. مندرج در رسایل ابن سینا. ج ۲. عنی بنشره حلمی ضیاء اولکن. استانبول: مطبعه ابراهیم خروز.
- _____ (۱۴۰۰ق/الف). رساله حدود. مندرج در رسایل فلسفی ابن سینا. قم: بیدار.
- _____ (۱۴۰۰ق/ب). رساله مبحث عن القوى النفسانية. مندرج در رسایل فلسفی ابن سینا. قم: بیدار.
- _____ (۱۴۰۰ق/پ). عیون الحکمه. مندرج در رسایل فلسفی ابن سینا. قم: بیدار.
- _____ (۱۴۰۰ق/ت). رساله فی السعاده. مندرج در رسایل فلسفی ابن سینا. قم: بیدار.
- _____ (۱۴۰۳ق). الاشارات و التنبيهات. (ج ۲). قم: دفتر نشر کتاب.
- _____ (۱۴۰۴ق). التعليقات. حقیقه و قدم علیه عبدالرحمن بدوی. بیروت: دار الاسلامیه.
- _____ (۱۹۵۲). رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها. به ضمیمه احوال النفس. حقیقه احمد فؤاد الاهوانی. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.

- _____ (۱۹۷۸م). شرح کتاب اثولوجیا المنسوب الی ارسطو. مندرج در ارسطو عند العرب. الكويت: وكالة المطبوعات.
- _____ (۱۹۸۴م). الادویه القلییه. دراسه و تحقیق محمد زهیر البایا. دمشق: منشورات جامعه حلب.
- _____ (بی تا). الهدایه. تحقیق محمد عبده. قاهره: مکتبه القاهره الحدیثه.
- _____ (۱۳۶۹). درباره نفس. ترجمه و تحشیه علیمراد داوودی. تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۸۵). متافیزیک. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- _____ (۱۹۹۹م). جدل. مندرج در النص الكامل لمنطق ارسطو. ج ۲. تحقیق فرید جبر. بیروت: دارالفکر اللبنانی.
- _____ (۱۳۹۰). جاودانگی. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۵). حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون. تهران: امیر کبیر.
- _____ (۱۳۸۱). الحجه البالغه علی تجرد النفس الناطقه. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۷). عقل در حکمت مشاء. تهران: انتشارات حکمت
- _____ (۱۳۸۳). «نوآوری‌های ابن سینا در علم النفس». پژوهش‌های فلسفی - کلامی. ۲۹، (۸)، ۵۳-۸۹.
- _____ (۱۳۷۵). «مقایسه علم النفس ارسطو با علم النفس ابن سینا». فصلنامه معرفت. ۱۶، ۲۷-۳۳.
- _____ (۱۹۸۷م). رساله جوابات لمسائل سئل عنها. مندرج در رسالتان فلسفیتان. حقه و قدم علیه الدكتور جعفر آل یاسین. بیروت: دارالمناهل.
- _____ (۱۹۵۳/ب). الفرق بین الروح و النفس. مندرج در رسایل ابن سینا. ج ۲. عنی بنشره حلمی ضیاء اولکن. استانبول: مطبعه ابراهیم خروز.
- _____ (۱۹۵۰م/الف). رساله فی حدود الاشیاء و رسومها. مندرج در رسائل الکندی الفلسفیه. حقهها و اخرجها محمد عبدالهادی ابوریده. مصر: مطبعه الاعتماد.
- _____ (۱۹۵۰م/ب). رساله الکندی الی احمد بن المعتصم. مندرج در رسایل الکندی الفلسفیه. حقهها و اخرجها محمد عبدالهادی ابوریده. مصر: دار الفکر العربی.
- _____ (۱۹۵۰م/ج). رساله فی ابانه عن سجود الجرم الاقصی. مندرج در رسایل الکندی الفلسفیه. حقهها و اخرجها محمد عبدالهادی ابوریده. مصر: دار الفکر العربی.

References

- Avicenna. (1996). *al-Nafs Min Kitāb al-Shifā*. Researched by: Hasan Hassanzadeh 'Āmulī. Qum: Publications of the Propagation Office. (in Arabic)
- _____. (1992). *al-Mubāhithāt*. Researched by: Muhsen Bīdārfar. Qum: Bidar Publications. (in Arabic)
- _____. (1974). *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Researched by: Abdullah Noorani. Tehran: Institute of Islamic Studies. McGill University in collaboration with Tehran University. (in Arabic)
- _____. (1979). *Risālat Aḍḥawiyah fī Amr al-Ma'ād*. edited by Sulaiman Duniya. Egypt: Dar al-Fikr al-Arabi. (in Arabic)
- _____. (1405AH). *al-Shifā. al-Ilāhiyāt*. Researched by: Ibrahim Madkur. Qum: Publications of the School of Ayatollah al-Marashi al-Najafi. (in Arabic)
- _____. (2000). *Al-Najāt mina-l-Qarq-fī-l-Bahr-al-Zalālāt*. corrected by: Muhammad Taqi Dāneshpajūh. Teh ran: publications and chapters of Tehran University. (in Arabic)
- _____. (2004). *al-Risālah-Nabd* (Treatise on the Pulse). Researched by Muhammad Mishkat. Hamedan: Bu Ali Sina University. (in Persian)
- _____. (2010). *al-Qānūn fī l-tibb*. Vol. 1. Translated by: Abdur Rahman Sharafkandi. Tehran: Soroush Publications. (in Persian)
- _____. (2004). *Dāneshnāme-ye 'Alā'ī*. introduction and margins and correction by: Muhammad Meshkāt. Mohammad Mo'in. Taqi Binesh. Tehran: Molla Publications. (in Persian)
- _____. (1952/a). *Risālat Ajvibah 'an 'Ashr Masā'il* included in Ibn Sina's Philosophical Dissertations Vol. 2. Published by Hilma Ziya Ulkan. Istanbul. Ibrahim Khuruz publication. (in Arabic)
- _____. (1400AH/A). *Risālat al-Hudud*. included in Ibn Sina's Philosophical Dissertations. Qum: Bidar Publications. (in Arabic)
- _____. (1400AH/B). *Risālat Mabhath 'an Quwā al-Nafsāniyyah*. included in Ibn Sina's Philosophical Dissertations. Qum: Bidar Publications. (in Arabic)
- _____. (1400AH/C). *Uyūn al-Hikmah*. included in Ibn Sina's Philosophical Dissertations. Qum: Bidar Publications. (in Arabic)
- _____. (1400 AH/ D). *Risālat fī al-Saādat*. included in Ibn Sina's Philosophical Dissertations: Bidar Publications. (in Arabic)
- _____. (1403 AH). *Al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*. Tehran: daftare nashre Ketab. (in Arabic)
- _____. (1404 AH). *Al-T'aliqāt*. Researched by: Abd al-Rahman Badawī. Beirut: Dar al-Islamiyah. (in Arabic)
- _____. (1952). *Risālat fī Ma'rifat al-Nafs al-Nāṭiqah wa Ahwālihā*. with the supplement "States of the Soul." edited by Ahmad Fuad al-Ahwani. Cairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyya. (in Arabic)
- _____. (1978/b). *Sharḥ Kitāb Athlūjiā al-Masūb ilā Arastū* included in Aristotle Among the Arabs. edited by Abdul Rahman Badawi. Kuwait: Al-Matba'at Agency. (in Arabic)

- _____ (1984/A). *al-Adwiah al-Qalbiyyah*. Researched by: Dr. Muhammad Zuhair al-Baba. Halab: Institute of Scientific Heritage and Institute of Arabic Manuscripts. (in Arabic)
- _____ (n.d.). *al-Hidāyah*. edited by Muhammad Abdo. Cairo: Modern Cairo Library. (in Arabic)
- _____ Aristotl. (1369). *On the Soul*. translated and edited by: Ali Murad Davodi. Tehran: Hikmat. (in Persian)
- _____ (2006). *Metaphysics*. translated by: Muhammad Hasan Lotfi. Tehran: Tarheno. (in Persian)
- _____ (1999). *Jadal*. included in the complete text of Aristotle's Logic. Vol. 2. edited by Farid Jabr. Beirut: Dar al-Fikr al-Lebnani. (in Arabic)
- Akbari. R. (2011). *Javdangi*. Qum: Bostan Kitab. (in Persian)
- Dawudi. A. (2009). *Reason in Hikmat Masha'i*. Tehran: Hekmat Publications. (in Persian)
- Dibaji. M. A. (2004). Innovations of Ibn Sina in Psychology. *Philosophical-Theological Research*. 29(8). 89-53. (in Persian)
- Fārābī. M. M. (1987). *Risālat Jawābāt Li-Masāil Su'ila 'anhaā*. included in "The Two Philosophical Treatises." edited and presented by Dr. Jafar Al-Yasin. Beirut: Dar al-Manahil. (in Arabic)
- Hasan Zadeh Āmulī. H. (2006). *Insights into the Issues of the Soul and the Analysis of the Insights in the Explanation of the Insights*. Tehran: Amir Kabir. (in Persian)
- _____ (2002). *al-Hujat al-Bālighah 'alā Tajarud al-Nafs al-Nāṭigha*. Qom: Bustan-e Ketab. (in Arabic)
- Qusta L. (1953). *The Difference between the Soul and the Spirit*. included in the Epistles of Ibn Sina. Vol. 2. edited by Halimi Zia al-Ulkan. Istanbul: Ibrahim Khurooz Press. (in Arabic)
- Kindī. Y. I. (1950/A). *Risālat fi Hudud al-Ashyā wa Rusūmihā* included in *Rasā'il al-Kindī al-Falsafiyah*. Researched by: Abu Ridah. Egypt: al-I'timad Publishing House. (in Arabic)
- _____ (1950/B). *Risālat ila Ahmed bin al-Mu'tasim*. included in *Rasā'il al-Kindī al-Falsafiyah*. Researched by: Abu Ridah. Egypt: Egypt: Dar al-Fikr al-Arabi. (in Arabic)
- _____ (1950/C). *Risālat fi Ebanah an Sojoud al-Jerm al-Aghsa*. included in *Rasā'il al-Kindī al-Falsafiyah*. Researched by: Abu Ridah. Egypt: Dar al-Fikr al-Arabi. (in Arabic)
- Shirvani. A. (1996). "Comparison of Aristotle's Psychology with Ibn Sina's Psychology." *Ma'arif Quarterly*. 16. 27-33. (in Persian)