



Avicenna on Soul's Origination

✚ *Maryam Noorbala

mnoorbala@gmail.com

PhD student of Transcendental Wisdom
at Kharazmi University, Tehran, Iran.

✚ Mahdi Ghiasvand

mahdi.ghiasvand@gmail.com

Associate Professor, Philosophy Faculty,
Kharazmi University, Tehran, Iran.

- Received: 15/2/2023
- Confirmed: 28/5/2023

Abstract:

Avicenna, with the theory of the spiritual origination of the soul along with the body, was able to overcome some of the problems of the Aristotelian method in a step forward. But the question is, how did this famous philosopher and medical doctor express this matter in his philosophical natural sciences and what natural basis did he use? Another question is, if Avicenna's explanation of soul origination in the nature of the body is consistence with his explanation of the soul origination in the body in his mind philosophy? In order to answer this question, the quality of life, nutrition and growth from the beginning of the formation of the sperm in the embryo is investigated in the Avicenna's philosophical natural sciences. He said that the sperm becomes ready to receive the life-giving heavenly potency by using heavenly heat, and the soul potencies take responsible of planning, maintaining and growing the embryo's body through the vapor spirit. Then, after the formation of the heart in the embryo, the soul belongs to the heart and will take over the leadership of the whole body. In the second step, this article presents a solution to compatible these two explanations by using a different interpretation of Avicenna's expressions.

Keywords: Soul, Body, embryo, Sperm, Heart

EXTENDED ABSTRACT:

The theory of the spiritual origination of the soul along with the body is belong to Avicenna in his mind philosophy. In fact, what has been famously stated in his mind philosophy by the commentators of his works is that the immaterial spiritual soul belongs to the body after the body is complete, i.e. in the four months of embryo's age, and before that, the embryo's body is being led by the father's soul from the formation of the sperm until four months old. But the question is, how did this famous philosopher and physician explain this topic in his philosophical natural science and what metaphysical foundations did he use in his body nature? Also, when Avicenna describes the quality of soul origination in his bodily natural science, is it compatible with soul's origination view in his mind philosophy? In order to answer this question, the philosophical terms like life, nutrition and growth from the beginning of the formation of the sperm in the embryo is reviewed in Avicenna's philosophical natural science.

He believes in natural sciences that in the process of embryo's formation, the origin of the actions in parent's sperm is nature's potency, which is done without free will and is issued in a routine way. Therefore, sperm's leadership before child's soul origination is attributed to nature instead of being attributed to the father's soul and causing problems. But after the formation of the zygote, the father's sperm penetrates in it to have an effect on the production of the vapor spirit in fetus body. Therefore, at the same time as the embryo is formed, vapor spirit is created in it. On the other hand, heavenly heat and it's resulting potency are two metaphysical concepts that are caused by animated spheres and make the embryo ready to receive the soul's potencies.

Such that, in the beginning, the zygote by using the heavenly heat becomes ready to receive the life-giving heavenly potency. Because after the formation of vapor spirit, a single temperamental form is created in the embryo, and because of this form, vapor spirit acquires the ability to accept soul potencies from the origin of divine grace. Therefore, after the formation of the fetus's zygote and the growth and development of the fetus's body, the vapor spirit is the first home of the soul and its potencies due to its delicate and lightness in its physical properties.

Then these soul's potencies lead, maintain and grow the fetus's body by the vapor spirit and after the formation of the heart in the fetus, the soul belongs to the heart and will lead the whole body.

Therefore, origination of the soul in the Avicenna's body knowledge happens from the very beginning of the formation of the zygote and the soul acts in the body with the nourishment and growth potencies.

In fact, father's sperm first stimulates the mother's egg to create the origin. The meaning of "origin" in Avicenna's idiomatic literature is the same as the cause. Then, from that origin, it raises a potency to create body parts. Avicenna considers this stage as the stage of creation of soul in the embryo's cell.

Therefore, contrary to the theory of soul's spiritual origination, Avicenna attributes soul's origination to the stage of zygote in natural sciences. In conclusion, what can be seen in his natural science and body states in the stage of zygote formation and transfer of potencies to create other body parts is different from what can be seen in his mind philosophy. In this case, there is difference between these two understandings of soul origination in Avicenna's mind philosophy and his natural sciences.

But this article tries to make these two understandings compatible with each other with a new interpretation of soul's origination. Among the levels of the soul potencies, the only one is the intellectual potency that does not need a physical organ, but the other soul's potencies need the body tools and must be embodied in the body. Therefore, if it is assumed that when Avicenna talks about the origination of spiritual and immaterial soul in a state that is unattached and is not in the body, he means the level of the soul with human potencies, which is called the human soul or the intellectual soul, In this case, it is possible to make compatibility between soul origination in Avicenna's natural sciences and mind philosophy. Because in this new interpretation, the soul originates in embryo in the level of vegetative potencies, and by the formation of new body parts, its various potencies become actualized. But after the body parts is completed and ready to receive the intellect potency, that potency is graced from the active wisdom without being instilled in the body, and this grace is the Avicennian spiritual soul's origination along with the body.

With this compatible statement, the problems of the famous interpretation of Avicennian soul origination are also solved. Because the body during the embryonic period was not under the control of another soul like the father's soul, and the Avicenna's basis of the unity of soul will not be harmed. Because Avicenna also believes that only one soul can belong to one body, and multiplicity of souls or revolution of souls is impossible. As a result, if the soul comes into being with the formation of the zygote, and its corresponding potencies are actualized with the formation of body parts, at the time of the creation of the intellect potency, or the so-called human soul, there will be no deviation in the unity of the soul.

References

- Avicenna, *Al-Taelighat*, Badvi A(Research), Maktab Al-Aelam Al-Islami, 1983G, Arabic
- Avicenna, *Al-Isharat va Al-Tanbihat*, Faizi Karim, Matbouat Dini, vol.2, 2004
- Avicenna, *Al-Shifa (Al-Tabiiyat)*, Soma-e Tabiey, Vol. 1, Zayed S. (Research), Al-Marashi Library, Qom, 1983A, Arabic

- Avicenna, *Al-Shifa (Al-Tabiiyat)*, Kitab Al-Nafs, Vol. 2, Zayed S. (Research), Al-Marashi Library, Qom, 1983B, Arabic
- Avicenna, *Al-Shifa (Al-Tabiiyat)*, Fe-Al-Nabat, Vol. 2, Zayed S. (Research), Al-Marashi Library, Qom, 1983C, Arabic
- Avicenna, *Al-Shifa (Al-Tabiiyat)*, Fi Tabaye-e Al-Hiyavan, Vol. 3, Zayed S. (Research), Al-Marashi Library, Qom, 1983D, Arabic
- Avicenna, *Al-Shifa (Elahiiyat)*, Zayed S. (Editor), Al-Marashi School, Qom, 1983F, Arabic
- Avicenna, *Ghanon fi Al-Teb*, Masoudi A. (Research), published by Morsal, 2014, Arabic
- Avicenna, *Resala fi Al-Adviya Ghalbiya*, Mohammad Zohair Albaba, Maktab Aelam Islami, Qom, 1983H
- Mostafavi, S.H (2010) "A Problem in Avicenna's view on The Origination of the Soul and a Reply to It", *Sophia Perennis*, Vol.2, pp.19-29
- Mulla Sadra, *Al-Hikama al-Muttaliyyah fi al-Isfar al-Aqliyyah al-Araba*, vol. 9, 8, Dar al-Ihya al-Tarath, Beirut, 1981, Arabic
- Fakhr Razi, *Mabaheth Al-Mashreghiyah*, Hyderabad, Volume 2, Qom, 1990, Arabic



بررسی تطبیقی حدوث نفس در علم‌النفس و طبیعیات فلسفی سینوی

چکیده

فیلسوفان مسلمان در مباحث طبیعیات خود به بیان مبانی متافیزیکی خود از طبیعت پرداخته‌اند. در مسئله حدوث نفس در بدن، همان‌طور که تصویر متافیزیکی از نفس دارای اهمیت است، تصویر متافیزیکی از بدن نیز به همان میزان دارای اهمیت است. ابن‌سینا با نظریه حدوث روحانی نفس مع‌البدن در علم‌النفس خود توانست در گامی روبه‌جلو از برخی اشکالات روش ارسطویی گذر کند. اما سوال این‌جاست که این فیلسوف و طبیب نامور این مطلب را در طبیعیات فلسفی خود چگونه ترسیم نموده و از کدام مبانی متافیزیکی در طبیعت بدن استفاده کرده است؟ همچنین وقتی ابن‌سینا در طبیعیات بدن کیفیت حدوث نفس را بیان می‌کند، آیا با نحوه حدوث نفس در علم‌النفس فلسفی وی تطابق دارد؟ برای پاسخ به این مسئله، کیفیت حیات و تغذیه و رشد از آغاز تشکیل نطفه در جنین در طبیعیات فلسفی سینوی بررسی می‌گردد. ابن‌سینا در طبیعیات معتقد است نطفه با استفاده از حرارت سماوی، آماده دریافت قوه سماوی حیات‌بخش می‌گردد و قوای نفس تدبیر و حفظ و رشد بدن جنین را از طریق روح بخاری به عهده می‌گیرند. سپس بعد از تشکیل قلب در جنین، نفس به قلب تعلق می‌یابد و رهبری کل بدن را به عهده می‌گیرد. این مقاله در گام دوم با استفاده از تفسیری متفاوت از عبارات ابن‌سینا، راه‌حلی برای سازگار نمودن این دو بیان ارائه می‌کند.

کلمات کلیدی: حدوث نفس، طبیعیات فلسفی، ابن‌سینا، نطفه، قلب

✚ مریم نوربالا (نویسنده مسئول)

mnoorbala@gmail.com

دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

✚ مهدی غیاثوند

mahdi.ghiasvand@gmail.com

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

○ تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۶

○ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۲/۳/۷

مقدمه:

در انسان‌شناسی فلسفی زمانی که از تولد و ایجاد موجود زنده بحث می‌شود، نفس و بدن همراه و همگام با یکدیگر دارای اهمیت می‌باشند و به همان نسبت نحوه ارتباط میان تصویر متافیزیکی از نفس و طبیعیات بدن، موجب تمایز نظریات فلسفی در نفس‌شناسی و فلسفه ذهن گردیده است. در مسئله حدوث نفس و تعلق آن به بدن از نظر ابن‌سینا، بیش از همه به روایت وی در علم‌النفس استناد شده است. اما اگر این مسئله در طبیعیات و علم‌البدن سینوی هم مورد بررسی قرار گیرد، آیا کاملاً با روایت علم‌النفس وی تطابق خواهد داشت؟ سوال دیگر این است: «در صورتی که تعارضی میان این دو تصویر از حدوث نفس در علم‌النفس و طبیعیات سینوی وجود داشته باشد، آیا می‌توان به نحوی در روایتی جدید این دو تصویر را با یکدیگر سازگار نمود؟»

آنچه در علم‌النفس او از جانب مفسرین و شارحین آثارش به صورت مشهور بیان شده، این است که نفس روحانی مجرد بعد از آن که بدن کامل شد، یعنی در چهار ماهگی جنین به بدن تعلق می‌گیرد و تا قبل از آن، تدبیر بدن جنین از تشکیل نطفه تا چهار ماهگی بر عهده نفس پدر است. اما از آنچه در طبیعیات وی و احوالات بدن در مرحله تشکیل نطفه و انتقال قوا به منظور ایجاد سایر اعضای بدن دیده می‌شود، می‌توان تفسیر متفاوتی با علم‌النفس او برداشت نمود. در علم‌البدن ابن‌سینا، پس از آن که به نطفه حرارت سماوی داده می‌شود، قوه‌ای به نطفه داده می‌شود که آن قوه واسطه می‌شود که نطفه حیات بیابد. روح بخاری هم به وسیله این قوه حرارت سماوی را قبول می‌کند. بنابراین نطفه پس از دریافت حیات حرارت سماوی و قوه آن توسط روح بخاری، مستعد دریافت و افاضه نفس انسانی می‌شود.

از طرفی نطفه پدر با نفوذ در نطفه جنین، در تولید روح بخاری در بدن جنین تأثیر دارد. پس باید مشخص گردد که سهم قوه و روح بخاری موجود در نطفه پدر در انتقال قوا به نطفه منعقد و تدبیر آن تا چه میزان است؟ بعد از تشکیل نطفه جنین و رشد و تکامل بدن جنین، روح بخاری به دلیل لطافت و نورانیت در خواص جسمانی‌اش، اولین موطن نفس و قوای آن می‌باشد. بنابراین نقش متافیزیکی مهمی در قبول نفس و انتقال قوای نفس به اعضای بدنی دارد.

این مقاله با بررسی حدوث نفس سینوی از نطفه جنین تا مراتب رشد بدن، این تصویر را با حدوث نفس در علم‌النفس ابن‌سینا مورد تطبیق قرار می‌دهد تا سازگاری و تعارض میان این دو تصویر را بررسی نماید و در انتها با تفسیر و خوانشی متفاوت از بیان مشهور سعی می‌کند تا این دو تصویر را سازگار نماید.

روش بحث در طبیعیات

باید تذکر داده شود که ابن‌سینا اگرچه به‌عنوان یک طبیب تجربی نظراتی درباره ساختار بدن دارد، اما آنچه در کتب مورد استفاده در این مقاله مانند شفا، اشارات، تعلیقات و کلیات قانون بیان شده، تحلیل متافیزیکی وی از طبیعت است. بنابراین باید بین تغییر ماهیت طبیعت در فیزیک جدید با تحلیل متافیزیکی طبیعت نزد ابن‌سینا تفاوت قائل شد. ابن‌سینا نیز در ابتدای کتاب طبیعیات شفا این مسئله را تصریح می‌کند که اگرچه وجود طبیعت مبدأ علم طبیعی است ولی اثبات آن بر عهده صاحب فلسفه اولی یا فیلسوف است و خود نیز در مباحث این کتاب، در نقش یک فیلسوف طبیعیات را مطالعه می‌کند. در حالی که دانشمند طبیعی ماهیت این طبیعت را بررسی می‌کند. «أن القول بوجود الطبیعة مبدأ للعلم الطبیعی .. و إنما إثباتها علی صاحب الفلسفة الأولى، و علی الطبیعی تحقیق ماهیتها» (ابن‌سینا، ۱۹۸۳ الف، ص ۳۱). بنابراین منظور از «حدوث نفس در طبیعیات فلسفی سینوی» تصویر متافیزیکی او از نسبت نفس با بدن با استفاده از مفاهیم متافیزیکی ماده و صورت، علل صوری و مفارق در حدوث نفس همگام با حدوث بدن است.

پیشینه پژوهش

در پیشینه تحقیق درباره طبیعت بدن از منظر ابن سینا، مقالاتی مانند «نقش و آثار بدن در حدوث نفس از نظر ابن سینا و ملاصدرا» (رحیم‌پور، حیدری، ۱۳۹۳) و «تأثیر شناخت بدن در نفس‌شناسی ابن سینا» (رحیم‌پور، ۱۳۹۶) نوشته شده اما مقایسه حدوث نفس در طبیعت بدن و علم‌النفس صورت نگرفته است.

در ارتباط با حدوث نفس در جنین به‌عنوان اولین مرحله طبیعیات بدن، رضی (۱۴۰۰) در مقاله «چگونگی تکوین و حیات جنینی از دیدگاه ابن سینا، صدرالمثلین و سدلر» نظرات این سه متفکر را مقایسه نموده است. اما به مسئله تطبیق حدوث نفس در علم‌النفس و طبیعیات نپرداخته است. همچنین مصطفوی (Mostafavi, 2010) در مقاله «مسئله‌ای در باب حدوث نفس از نظر ابن سینا و پاسخی به آن» نتیجه گرفته که نزد ابن سینا نفس در ابتدای تشکیل نطفه حادث می‌شود، نه در هنگام تشکیل بدن کامل و عبارات ابن سینا در حدوث نفس مجرد در بدن کامل دنباله‌روی از مشائین است. اما این مقاله با مقایسه حدوث نفس در طبیعیات و علم‌النفس سینوی، علاوه بر کشف تعارض میان این دو منظر فلسفی، در نهایت بیانی متفاوت از حدوث نفس سینوی را پیشنهاد می‌دهد که طبیعیات و علم‌النفس فلسفی ابن فیلسوف را با یکدیگر سازگار می‌سازد. بنابراین از این جهت، این مقاله بی‌بدیل و نوآورانه است.

بررسی حدوث نفس در علم‌النفس سینوی

ملاصدرا در تفسیر خود از نظر شیخ، معتقد است که نزد وی نفس انسانی از ابتدای پیدایش و حین حدوث در چهار ماهگی جنین، مجرد عقلی است. «النفس الإنسانية عنده مجرد عقلی من أول الفطرة حين حدوثها فی الشهر الرابع للجنین» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۱۲). اما در این صورت این سوال مطرح می‌شود که تدبیر نطفه منعده در مراحل رشد جنین قبل از حدوث نفس مولود، بر عهده چه نفسی خواهد بود؟ زیرا بر طبق مبنای سینوی، موجود دارای حیات بدون تدبیر نفس قادر به رشد و تکامل نخواهد بود. عده‌ای مانند فخر رازی و ملاصدرا معتقدند که از نظر شیخ، این نطفه قبل از افاضه نفس فرزند، از طریق نطفه پدر دارای نفس می‌شود و از قوه غاذیه پدر استفاده می‌کند (همان، ج ۸، ص ۱۴۷-۱۴۵؛ فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۷۶). زیرا قوه‌ای از نفس پدر در نطفه پدر منعکس می‌شود. سپس این نطفه با نطفه مادر ترکیب شده و نطفه منعده را ایجاد می‌کند. بنابراین اکنون نفسی که از جانب پدر آمده نطفه را دارای نفس می‌کند. این متفکرین برای نظر خود به این عبارت ابن سینا در شفا استناد می‌کنند: «و تكون النطفة المنعقدة صارت ذات نفس بنفوذ قوة الذكر فيها» (ابن سینا، ۱۹۸۳، ج ۴، ص ۴۰۲).

البته این تعبیر سبب اشکالاتی نیز می‌شود. ملاصدرا به این نظر شیخ انتقاد وارد می‌کند که اگر نفس و قوه جنین متعلق به پدر باشد و پدر به مرگ دچار شود، چگونه نطفه فرزند در رحم مادر می‌تواند حیات داشته باشد؟ همچنین اشکال دیگر این است که اصلاً چگونه نطفه از قوه غاذیه نفسی که تعلق به بدن دیگر دارد استفاده می‌کند؟ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۴۷) اما اگر بار دیگر به عبارات ابن سینا در بیان حدوث نفس دقت شود، نکات زیر قابل برداشت خواهد بود:

ابن سینا در مخالفت با نظر قائلین به قدم نفس، نظر خود را در حدوث نفس در بدن این‌گونه بیان می‌کند: زمانی که ماده بدنی مناسب ایجاد شود، نفس حادث می‌شود. در این حالت، بدن ایجادشده تحت رهبری نفس و ابزار نفس خواهد بود. «أن الأنفس تحدث كما تحدث مادةً بدنيةً سالحةً لاستعمالها إياها، فيكون البدن الحادث مملكتها و آلتها» (ابن سینا، ۱۹۸۳، ج ۱، ص ۱۹۹).

اما نفس برای آن که تشخص یابد لازم است که توسط اعراض و هیئت بدن خاص متشخص گردد. «و الأعراس اللاحقة تلحق عن ابتداء لا محالةً زمانی لأنها تتبع سبباً عرض لبعضها دون بعض، فيكون تشخص الأنفس أيضاً أمراً حادثاً، فلا

تکون قدیمه لم تزل و یکون حدوثها مع بدن.» (همان، ص ۱۹۹). ابن سینا این اعراض بدنی لاحق به نفس را که موجب تشخیص نفس می‌شوند، زمانی می‌داند و به همین دلیل حدوث نفس را در معیت حدوث بدن معرفی می‌کند. در واقع این‌جا منظور او از معیت و همراهی حدوث نفس با حدوث بدن، تنها در مرحله حدوث نیست بلکه همراهی و وساطت بدن در استکمال نفس نیز می‌باشد «تکون مبادئ الاستکمال متوقّعه لها بوساطته، و یکون هو بدنها» (همان، ص ۱۹۹-۲۰۰).

اما او چه در کتاب شفا، چه در اشارات و چه در نجات هیچ‌گاه به زمان خاص چهار ماهگی یا زمان دیگر برای حدوث نفس ناطقه انسانی اشاره نکرده و تنها صلاحیت و آمادگی بدن برای تحقق آن مرتبه از قوای نفس را لازم دانسته. «فقد صح إذن أن الأنفس تحدث كما تحدث مادةً بدنيةً سالحةً لاستعمالها إياها» (همان). لذا برای آن که بدن بتواند صلاحیت حدوث نفس ناطقه انسانی با قوه عاقله را داشته باشد، لازم است تمام اعضای بدنی، به‌خصوص مغز که آخرین مرحله تکمیل بدن است کامل گردد. بنابراین چه بسا منظور ابن سینا از زمان حدوث نفس ناطقه که دارای قوه عاقله مجرد است زمان تولد یا حتی رسیدن کودک به مرحله ادراک عقلی باشد. همان‌طور که ملاصدرا این مرحله را در چهل سالگی دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۴۵).

همچنین ابن سینا قوای مختلف نباتی و حیوانی و انسانی را به یک نفس نسبت می‌دهد که قوا را به‌صورت رباط مجتمع می‌کند. «ذلک الأمر هو الجامع الأول، و هو کمال الجسم من حیث هو مجمع، و هو غیر الجسم، فیکون إذن المجمع هو شيء غیر جسم و هو النفس» (شفا، ج ۲، ص ۲۲۴). بنابراین در تمام مراحل رشد بدن، یک نفس قوای مختلف را مجتمع می‌کند.

حدوث نفس در طبیعیات فلسفی سینوی:

برای آن که حدوث نفس از منظر طبیعیات فلسفی سینوی بررسی شود، اولین مرحله تشکیل موجود دارای حیات یعنی نطفه و سازوکار رشد و حیات در آن مورد تتبع قرار می‌گیرد.

نقش متافیزیکی وسائط سماوی در حدوث نفس

در فرآیند حدوث نفس در طبیعیات سینوی، عوامل زیر نقش‌آفرینی می‌کنند:

۱. مرکبات: از ترکیب عناصر اربعه، مرکبات پدید می‌آیند.
۲. مزاج: در نتیجه کنش و واکنش بین کیفیت‌های متضاد عناصر، کیفیت متوسط هماهنگ در جمیع اجزاء به وجود می‌آید که به آن مزاج می‌گویند.
۳. حرارت غریزی: یکی از عوامل تعلق نفس به بدن، حرارت غریزیه است. حرارت غریزیه گرمایی خاص است که موجب دریافت استعداد نفس می‌گردد و عامل تعلق نفس به بدن است. مفیض حرارت غریزی جواهر سماوی هستند. ولی مقوم این حرارت مزاج است. یعنی حرارت از اجرام سماوی تنزل پیدا می‌کند و با مزاج تقوم پیدا می‌کند. این حرارت از سنخ حرارت عنصری نیست، بلکه حرارت سماوی است. حرارت سماوی یا به بیان ما انرژی خورشیدی باعث رشد گیاه می‌شود. اما حرارت آتش یا حرارت عنصری باعث پلاسیده شدن گیاه می‌شود. بنابراین مفهوم حرارت غریزی یا حرارت سماوی که از جوهر سماوی دریافت می‌شود به دلیل شباهت به اجرام سماوی، به مفاهیم بدنی در طبیعیات سینوی استعدادی می‌دهد که بتوانند جوهر مفارق نفس را دریافت کنند (ابن سینا، ۱۹۸۳، ص ۴۰۳).

۴. قوه سماوی: عامل دیگری که ابن سینا به عنوان عامل ایجاد استعداد در نطفه برای دریافت نفس مطرح می‌کند قوه سماوی است. پس از آن که حرارت سماوی به نطفه داده می‌شود، قوه‌ای به نطفه داده می‌شود که آن قوه واسطه می‌شود تا نطفه حیات بیابد. بنابراین حرارت غریزی منشأ قوه است و قوه واسطه بین موجود زنده و موجود فاقد حیات است. همچنین این قوه خاص آن جسم را شبیه به اجسام سماوی می‌کند تا قابلیت پذیرش حیات را به دست آورد. در واقع قوه «بوجه ما» با اجرام سماوی مناسبت دارد و چون این قوه اجرام سماوی را می‌پذیرد و موجب قوای سماوی است، می‌تواند نفس را نیز بپذیرد. این که این قوه از جهتی با اجرام سماوی مناسبت دارد به این دلیل است که قوای سماوی حالت مؤثریت دارد، اما این قوه که به دنبال حرارت سماوی می‌آید، حالت متأثریت دارد، اما به لحاظ لطافت با اجرام سماوی مناسبت دارد. در واقع وساطت این قوه این گونه است که جسم مرده را «به وجه ما» شبیه اجسام سماوی می‌کند و این قوه در هر جوهری از بدن، چه تر (مثل گوشت بدن)، چه خشک (مثل استخوان) پخش است و به وسیله همین قوه بدن حیوان و نبات حیات پیدا می‌کند «به یحیا البدن من الحيوان و النبات» (همان).

۵. روح بخاری: پس از بیان حرارت سماوی و قوه نازل شده در اثر آن به عنوان دو مفهوم واسطی از جوهر مفارق، ابن سینا از مفهوم دیگری در بدن جسمانی سخن می‌گوید که به دلیل خصوصیت لطافت و نفوذپذیری در تمام اعضای بدنی، به جواهر سماوی شباهت دارد. یعنی در نطفه جوهری وجود دارد که اولین جوهری است که حامل قوه این حرارت سماوی می‌شود و آن روح بخاری است. ابن سینا روح بخاری را «جسم ما الهی» می‌داند که این قوه را قبول می‌کند. بنابراین روح بخاری به وسیله این قوه، حرارت سماوی را قبول می‌کند. روح بخاری مرکب قواست. پس قوه‌ای را که به دنبال حرارت سماوی در نطفه می‌آید هم روح بخاری حمل می‌کند (همان، ص ۴۰۳). روح بخاری نسبت به حیات منفعل و رویکردی انفعالی دارد اما نسبت به قوای نفس رویکردی فعلی دارد. بنابراین نطفه پس از دریافت حیات حرارت سماوی و قوه آن توسط روح بخاری، مستعد دریافت و افاضه نفس انسانی می‌شود.

نقش روح بخاری یا روح طبی در کارکرد متافیزیکی قوا در بدن:

در طبیعیات سینوی وقتی از قوای نفس بحث می‌شود، حتماً مفهوم روح بخاری در طبیعت بدن هم باید مطرح شود تا قوا بتوانند کارکرد خود را در بدن نشان دهند. بنابر اعتقاد اکثر اطباء و حکما، روح بخاری عبارت است از بخار لطیفی از قسمت صاف و خالص اخلاط اربعه یعنی خون و صفراء و بلغم و سودا که از هوای استنشاق شده در قلب حاصل می‌شود. البته جالینوس و پزشکان تبعه او روح بخاری را تنها محض هوای استنشاق شده می‌دانستند (موسوی، ۲۰۰۴، ص ۷). از نظر ابن سینا تولد روح بخاری به این صورت است که قسمت خالص اخلاط اربعه به سمت راست قلب می‌آید، سپس از امتزاج آن‌ها جوهری به نام روح بخاری ایجاد می‌شود. پس قلب معدن و خزینة روح بخاری خواهد بود «صفوة من الأخلاط إنما تتجوهر منها الروح لإمتزاج بین اربعة أصنافها» (ابن سینا، ۱۹۸۳، ص ۲۲۲).

پس روح بخاری جسم است و از این لحاظ شباهتی به روح مجرد اصطلاحی ندارد. اما جسم لطیفی است که به غلظت اعضاء نیست، اما در حد نفس هم نیست که مجرد باشد. در واقع برزخ بین مادیت و مجرد است و واسطه تعلق نفس به بدن است. به همین دلیل ابن سینا اصطلاح «جسم ما الهی» را برای روح بخاری به کار می‌برد. یعنی جسم است اما نه جسم کامل بلکه گونه‌ای جسم که الهی هم هست (همو، ۱۹۸۳، ص ۴۰۳). یا در جای دیگر روح بخاری را شبیه به اجسام

سماوی و دارای احکام جوهر نورانی می‌داند. «شبه الاجسام السماویة و لذلک یحکم علیه انه جوهر نورانی» (۱۹۸۳ی، ص ۲۲۶).

همچنین می‌گوید روح بخاری ذاتاً مفارق است، ولو در قوام وابسته است (همو، ۱۹۸۳د، ص ۴۰۳). اما چطور ابن سینا روح بخاری را که جسم است ذاتاً مفارق می‌داند؟ جواب آن است که مفارق در این‌جا به معنای مجرد نیست، بلکه مفارق من الاعضاء است. یعنی مفارق از اعضاء است ولی قوامش به اعضاء است. پس در علم‌البدن فلسفی ابن سینا با مفهومی مواجه هستیم که گرچه مجرد تام به حساب نمی‌آید ولی از سنخ عضو بدنی هم نیست و اگرچه به اعضاء وابسته است، اما مفارق از اعضاء است. از آن‌جا که روح بخاری حامل قواست و قوا برای آن صورت است، بنابراین در تحلیل فلسفی، ماده محل و موضوع قواست. همان‌طور که قوای مادی در مابعدالطبیعة ابن سینا ماهیت امر فیزیکی همانند نیروهای فیزیکی را دارد، روح بخاری هم به‌عنوان ماده این امر فیزیکی، ماهیتی جسمانی مانند هوای مرطوب گرم را دارد.

اما پس از تعریف ماهیت جسمانی روح بخاری ابن سینا در علم‌البدن فلسفی خود برای همین عضو بدنی لطیف، مبدئی متافیزیکی قائل می‌شود تا بتواند میان روح بخاری و قوای نفس رابطه برقرار کند. بنابراین می‌گوید پس از تشکیل روح بخاری، صورت واحد مزاجی در آن ایجاد می‌شود که به‌واسطه این صورت روح بخاری استعداد می‌یابد تا قوای نفسانی را قبول کند. در واقع از مبدأ فیض الهی، قوای نفسانی بر صورت واحد مزاجی روح بخاری افزوده می‌شوند و روح بخاری در نقش قابل بدنی فیض را قبول می‌کند. سپس این فیض در روح بخاری، هر بالقوه‌ای را که استعداد کمال یافته باشد به‌سوی فعلیت خارج خواهد کرد. «یؤدی إلى صورة واحدة مزاجیه تستعد بها الروح لقبول القوى النفسانية التي لم تستفد من البسائط بل مبدؤها من الفيض الإلهی، المخرج لكل ما بالقوه الی الفعل، إذا تم استعداده لکماله» (همان، ص ۲۲۱).

این قوای منسوب به نفس، وقتی در بدن فعل انجام می‌دهند، از نظر ابن سینا **قوای نفسانی بدنی** نامیده می‌شوند و اولین منزلی که قوای نفسانی بدنی بر آن سوار می‌شوند روح طبیعی یا روح بخاری است. بدین صورت که قوا در منافذ روح بخاری در بدن نفوذ می‌کند. باید دقت کرد که کلمه «روحانی» در این‌جا به‌معنای منسوب به روح بخاری است. «إن القوى النفسانية البدنیة مطیئها الأولى جسم لطیف نافذ فی المنافذ روحانی، و إن ذلک الجسم هو الروح» (همو، ۱۹۸۳ب، ص ۲۳۲). اما پس از این‌که اولین تعلق قوای نفسانی به روح بخاری تعلق گرفت، در مرحله ثانی قاعده فیض برای رساندن قوا به اعضای بدن به‌واسطه روح بخاری صورت خواهد گرفت. پس ابن سینا نقش متافیزیکی واسطی را در طبیعیات فلسفی خود برای روح بخاری در نظر می‌گیرد. «جعل التعلق الاول بالقوى النفسانية مختصاً بالروح و فائضاً ثانياً بتوسطه فی الأعضاء البدنیة» (همو، ۱۹۸۳ی، ص ۲۲۲-۲۲۱).

همان‌طور که قوا دارای سه صنف هستند، روح بخاری هم که حامل قواست دارای سه صنف است. بنابراین روح بخاری هم دارای سه نوع روح بخاری طبیعی، روح بخاری حیوانی و روح بخاری نفسانی است. معدن روح بخاری طبیعی، کبد است. معدن روح بخاری حیوانی که منشأ حیات است، قلب می‌باشد و معدن روح بخاری نفسانی مغز است. در واقع از آن‌جا که اولین عضوی که ساخته می‌شود قلب است، مرکز روح ابتدا قلب است و قوای حیاتی را از قلب به سایر اعضاء حمل می‌کند. سپس این روح بخاری به کبد و مغز فرستاده می‌شود تا کبد، معدن تولد روح بخاری طبیعی باشد و قوای طبیعی را به اعضاء منتقل کند. درمورد روح بخاری نفسانی، ابن سینا از مفهوم تمام استفاده می‌کند. یعنی مغز محل کمال و تمام مزاج روح بخاری به روح بخاری نفسانی است تا بتواند حامل قوای حس و حرکت به اعضاء شود و افعال مختلف از اعضاء بتواند صادر شود. «فیکون الدماغ هو الذی یتم فیہ مزاج الروح الذی یصلح لأن یکون حاملاً لقوى الحس و الحركة إلى الأعضاء

حملا يصلح معه أن تصدر عنها أفعالها» (همو، ۱۹۸۳ ب، ص ۲۳۳). پس روح بخاری نفسانی از معدن مغز در اعصاب نفوذ می‌کند تا قوا را به اعضاء منتقل کند.

روح بخاری در نطفه پدر هم نقش مهمی دارد. ابن سینا با این که ماهیت روح بخاری را مفارق از نطفه می‌داند اما در عین حال قوام آن را از نطفه می‌داند. بنابراین وقتی این روح از نطفه جدا شود، هم روح فاسد می‌شود و هم نطفه فاسد می‌شود و تحلیل می‌رود. پس روح بخاری حتی در خارج از بدن پدر عامل نگهدارنده حیات نطفه یا ارتباط میان قوای نفس و نطفه است. هر چند که خود روح نیز، حیاتش به واسطه عضو بدنی است و در رحم مادر نیز حیاتش به واسطه نطفه است.

ماهیت متافیزیکی قوه از نظر ابن سینا:

ابن سینا برای تعریف ماهیت متافیزیکی قوه و اثبات وجود آن، به افعال و حرکات در اجسام اطرافمان استناد می‌کند و می‌گوید دو دسته افعال و حرکات را می‌توان مشاهده نمود:

۱. یک سری افعالی که از خارج به آن‌ها نیرو وارد شده است.

۲. یک سری افعال هم که اسباب خارجی ندارند و از داخل باعث فعل در موجودات می‌شوند. پس این اسباب داخلی در ذات جسم قرار دارد و این افعال و حرکات مستند به ذات جسم است.^۱ مستند بودن این افعال به ذات هم دو گونه است:

(۱) یا باید این افعال را به ذات جسم بما هو جسم منتسب نمود که ابن سینا این بیان را قبول نمی‌کند. چون ذات جسم بما هو جسم در همه اجسام مشترک است، اما افعال متفاوت در اجسام مختلف دیده می‌شود. پس مبدأ این افعال ذات جسم بما هو جسم نیست.

(۲) یا باید افعال را به قوه‌ای که در این جسم موجود است منتسب نمود. پس چون افعال را نمی‌توان به جسمیت مشترک در اجسام منتسب نمود، پس جسم باید دارای قوه باشد (همو، ۱۹۸۳ الف، ص ۲۹).

لذا قوه از نظر ابن سینا به عنوان مبدأ فعل و انفعال تعریف می‌گردد. در علم النفس سینیوی نیز صدور فعل و انفعالات مختلف از حیوان و انسان دلیل بر وجود قوای مختلف در نفس هر یک از آن‌ها است (ابن سینا، ۱۹۸۳ ط، ص ۱۷۲-۱۷۰). ملاصدرا در توضیح بیان ابن سینا می‌گوید که فیلسوفان گاهی به قوه معنای جنسی داده‌اند. به این معنا که هرگونه صفت یا حالت مؤثر در غیر، از آن رو که مؤثر در غیر است، قوه خوانده می‌شود. بنابراین جوهر یا عرض بودن آن، همچنین دارا یا فاقد اراده بودن آن به این معنا آسبیبی نمی‌رساند. با این بیان اموری چون حرارت، طبیعت جوهری و نفس را هم قوه می‌دانند (ملاصدرا، بی تا، ص ۱۶۱-۱۶۲). بنابراین قوه در معنای عام مبدأ تغییر در دیگری از آن جهت که دیگری است می‌باشد. در نتیجه آنچه مورد تأکید است تعابیر بین مؤثر و متأثر است.

ابن سینا در کلیات کتاب قانون، تعریف دیگری از قوا دارد و مفهوم قوه را همراه با مفهوم فعل شناسایی می‌کند. زیرا هر قوه‌ای مبدأ فعلی است و هر فعلی از قوه‌ای صادر می‌شود. «کلُّ قوَّةٍ مبدأ فعلٍ ما و کلُّ فعلٍ یصدُرُ عن قوَّةٍ» (ابن سینا، ۲۰۱۴، ص ۲۳۱). به همین دلیل جنس قوا و جنس افعال صادر از قوا شامل اجناس قوای طبیعی و قوای حیاتی و قوای نفسانی است. این قوا مبدأ فعل هستند و منظور از حاصل شدن آن‌ها در اعضاء، بالفعل شدن آن‌هاست. بنابراین در طبیعیات خود وقتی ملاک صدور فعل را در نظر می‌گیرد، افعال قوای غذایی، نامیه، مولده و مصوره را به طبیعت نسبت می‌دهد زیرا

۳. ابن سینا این فرض را به عنوان اصل موضوع از برهان الهی مورد قبول قرار می‌دهد. «لکننا نضع وضعاً يتسلمه الطبيعي و يبرهن عليه الإلهی» و گرنه خودش هم به این نکته تذکر می‌دهد که این حرکاتی که ظاهراً اسبابی در خارج ندارند، ممکن است از محرک خارجی که محسوس و مدرک ما نیست سر بزنند یا اصلاً فاعل مفارق است یا فاعلی است که ذاتش محسوس است ولی اثرش محسوس نیست. مثال این حالت را ابن سینا با مغناطیس و جذب آن بیان می‌کند. ولی با وجود این ملاحظات، اثبات آن را از علم برهان الهی می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۹۸۳ الف، ص ۳۰).

مبدئی است که بدون ادراک و اراده، فعل به صورت یکنواخت از آن صادر می‌گردد. این بیان ابن‌سینا در طبیعیات، مشکل تدبیر نطفه قبل از حدوثِ نفس در علم‌النفس وی را حل می‌کند و در این حالت، طبیعت مبدأ فاعلی خواهد بود. اما آنچه منشأ حیات است قوه حیوانی یا قوه حیاتی است که چون فاقد اراده است شبیه قوه طبیعی است و چون دارای افعال غیریکنواخت است، شبیه قوه نفسانی است. مانند قبض و بسط یا حرکات متضاد که این قوه انجام می‌دهد. «و هذه القوة تُشبه القوى الطبيعية لعدمها الإرادة فيما يصدُر عنها و تُشبه القوى النفسانية لتفنن أفعالها» (همان، ص ۲۵۱).

قوای نباتی که شامل غذایه و نامیه و مولده است هم در گیاه و هم در حیوان و هم در انسان مشترک است. همچنین قوای حیوانی حسیه و مدرکه و متحرک بالاراده در حیوان و انسان مشترک است. قوای نباتی و قوای حیوانی در فلسفه ابن‌سینا نیاز به آلت و ابزار دارند و منطبع در جسم‌اند. روح بخاری نباتی و روح بخاری حیوانی و حتی روح بخاری انسانی، مرکب قوای نباتی و حیوانی هستند. یعنی ادراک و حرکت ارادی به‌عنوان قوای حیوانی از مغز و نخاع، توسط روح بخاری انسانی به اعضا انتقال می‌یابد. اما قوه نطقیه انسانی نیاز به آلت و ابزار ندارد و از امر خارج، یعنی عقل فعال وجود می‌یابد. «أما النطقية فتكون مبيئة و تكون غير مادية و إنما تستكمل في أمر خارج يفيد العقل» (ابن‌سینا، ۱۹۸۳، ص ۴۰۳). اما در مقدمات از قوای حیوانی روح انسانی استفاده می‌کند. مثلاً مغز تصویر خارجی را که از چشم آمده توسط روح بخاری انسانی ادراک می‌کند و بعد قوه عاقله نطقیه توسط عقل فعال آن را تعقل می‌کند.

تمایز میان نفس و قوه

نکته مهم آن که باید به تمایز میان مفهوم نفس و قوه دقت نمود. ابن‌سینا گاهی قوه را به‌جای نفس استفاده کرده است. با این حال گاهی ابن‌سینا در استعمال قوه را نام می‌برد ولی مقصود از آن نفس است یا از نفس نام می‌برد و مقصود از آن قوه است. طبق بیان خودش، این اتفاق در دو زمان روی می‌دهد. یکی زمانی که به نفس با قیاس به افعالی که از آن صادر می‌شود نگاه شود و دیگری زمانی که نفس صورت‌های مختلف را قبول می‌کند به آن قوه می‌گوید. در این حالت، چه صورت‌ها محسوس باشد و چه معقول، اگر به نفس قوه گفته شود، صحیح است. «إن النفس يصح أن يقال لها بالقياس إلى ما يصدُر عنها من الأفعال قوة، و كذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى ما تقبله من الصور المحسوسة و المعقولة على معنى آخر قوة» (ابن‌سینا، ۱۹۸۳، ص ۶). اما نفس واحد است و در گیاه و حیوان و انسان تنها یک نفس منسوب به آن‌ها وجود دارد و نفس نباتی و نفس حیوانی با بدن و امور بدنی خودشان تکامل می‌یابند. «و أما سائر القوى فتكمل بالبدن و الأمور البدنية» (همو، ۱۹۸۳، ص ۴۰۳).^۱ اما از نفس انسانی، قوه حیوانی می‌تواند افاضه شود و قوه حیوانی هم در معنای مشترک جنسی شامل بر قوه نباتی است. گویی نفس حیوانی و نفس نباتی دو قوه نفس انسانی هستند. پس نفس نباتی و نفس حیوانی اگرچه در نبات و حیوان به صورت نوع موجود و ممتازند، اما در انسان به صورت جنس موجودند که به صورت قوای نفس انسانی ظهور می‌یابند. «المعنى الموجود فيهما جميعا هو جنس القوة النباتية التي للإنسان» (همو، ۱۹۸۳، ص ۲۲۹). با این مبنای منطقی که ابن‌سینا در مابعدالطبیعه نفس از آن استفاده کرده، لازم نمی‌آید که انسان دارای سه نفس مجزای نباتی و حیوانی و انسانی باشد بلکه نوع واحد می‌تواند در معنای جنسی با مفاهیم دیگر اشتراک داشته باشد. «فهذا ليس يوجب أن تكون النفس النامية التي في الإنسان غير النفس الحيوانية، فضلا عن أن تكونا قوتی نفس واحدة» (همان). پس نفس نامی نباتی در انسان، همان نفس حیوانی خواهد بود. البته در معنای مشترک جنسی که به صورت دو قوه نفس واحد انسانی وجود می‌یابند.

^۴ در این جا با توجه به عبارت قبل، منظور ابن‌سینا از سایر قوا، نفس نباتی و نفس حیوانی است.

مفهوم انتقال قوه در طبیعیات فلسفی سینوی:

بعد از آن که مفهوم قوه در طبیعیات و مابعدالطبیعه ابن سینا شناخته شد، یکی از سوالات مهم نحوه انتقال این قوه در نطفه است. زیرا ابن سینا جزء نفس را قوه معرفی می کند (ابن سینا، ۱۹۸۳، ص ۴۰۱). و بیان می کند که این جزء نفس والدین یا همان قوه در نطفه وجود دارد.

یکی از مسائل در کیفیت انتقال قوه، مسئله تعدد یا واحد بودن قواست. ارسطو ملاک تمایز قوا را اختلاف افعال و آثار بر خاسته از آن دانسته است. ابن سینا هم بر اساس همین ملاک، قوای نفس نباتی را شامل سه قوه غاذیه و نامیه و مولده دانسته است.^۵ اما ابن سینا معتقد است اگرچه در گیاه قوای متعدد وجود دارد ولی در بذر مبدأ قوه واحد است و قوه تولید با قوه تغذیه یکی است. «و کفی فی کل بذر مبدأ واحد يتولد عنه نبت واحد» (همو، ۱۹۸۳، ص ۱۳). بنابراین ابن سینا با واحد گرفتن مبدأ در بذر گیاه، آن مبدأ واحد را شامل قوه مولده و قوه غاذیه دانسته است. اگر از این نکته استفاده شود و مبدأ قوا در نطفه انسان هم واحد دانسته شود که همان مبدأ واحد هم تغذیه و هم تولید را انجام می دهد، نحوه حصول قوه در نطفه جنین انسان هم سازگاری فلسفی بیشتری با دیگر مبانی ابن سینا خواهد داشت.

اما منشأ این قوا در بذر جدید می بایست از نفس باشد و قوای متعدد از این نفس نباتی واحد ایجاد شوند. بنابراین ابن سینا معتقد است که یک فرد دارای نفس های متعدد نباتی و حیوانی و انسانی نیست بلکه نفس واحد قوایی دارد که به حسب وجود قابل، از نفس منبعث می شوند. در این صورت اگر قابل، یعنی عضو مورد نظر موجود نشده باشد، گرچه قوا در نفس موجودند ولی برانگیخته و به کار گرفته نشده اند. یا به عبارت دیگر فعلیت نیافته اند. «أن الحق هو أن النفس واحدة، و لها قوی تنبعث عنها بحسب وجود القابل» (همان، ص ۱۳-۱۴). همچنین نفس واحد چون به قوایل مختلف تعلق می گیرد، قوای مختلف ایجاد می شود. مثلاً در حیوان وقتی نفس به گوش تعلق می گیرد، قوه سامعه منبعث می شود. فخر رازی و صدرا معتقدند در این حالت خود نفس سامعه می شود. اما تعبیر ابن سینا می توانسته جرقه مناسبی باشد تا آنان بتوانند نظریه خود را بر آن بنا نهند. زیرا ایجاد قوه را با کلمه انبعث بیان نموده که به این معناست که این قوا به صورت بالقوه در نفس وجود داشتند و بنا بر تعلق به قابل و با توجه به مصلحت و تناسب استعمال، این قوا بالفعل می شوند. بنابراین منبعث و برانگیخته می شوند تا فعل انجام دهند.

نکته دیگر این که ابن سینا قوای متعدد را با اصطلاح «جوه» بیان می کند. «و أن هذه الوجوه كالجزم من النفس التي كانت في الأصل الذي تولد عنه البزر» (همان). در واقع تعدد آنها به چهره های متفاوتی است که از نفس نشان می دهند. می توان این عبارت را این گونه تفسیر کرد که اگر نفس چهره اش را به سمت قابل تغذیه بگرداند، به آن غاذیه می گویند. اگر چهره اش را به سمت باصره بگرداند، به آن باصره می گویند. این تفسیر از ابن سینا باز می تواند شباهت زیادی با دیدگاه فخر رازی در مورد نفس در مباحث مشرقیه یا با دیدگاه صدرا داشته باشد.

مطلب دیگر آن که هر یک از این قوا را به عنوان «کالجزء من النفس» هم بیان می کند. این که قوا را جزء نفس بیان نکرده و به عنوان کالجزء بیان کرده، احتمالاً به دلیل بساطت نفس است که نفس نمی تواند دارای اجزاء باشد. پس رابطه قوای بذر با قوه گیاه اصل که بذر از آن متولد شد، رابطه جوه یا شبیه به جزئی از نفس گیاه مادر است.

از طرف دیگر نفس نباتی و نفس حیوانی را با تجزیه موضوع قابل تجزیه می داند. «إذا كانت الأنفس النباتية و الحيوانية قد تتجزأ بتجزؤ الموضوع» (همان). چون این دو نفس از نظر ابن سینا مادی هستند^۶ و به تجزیه ماده تجزیه می شوند. اما نفس

^۵ هر چند ارسطو خود بر این ملاک وفادار نمانده و قوه نامیه و غاذیه را قوه واحد دانسته است.

^۶ البته ملاصدرا نفس حیوانی را مادی نمی داند.

ناطقه یا نفس انسانی با تجزیه بدن تجزیه نمی‌شود چون نفس انسانی از نظر ابن‌سینا مجرد است (شفا، فن ششم). پس نفس نباتی در بدن حلول می‌کند و با تجزیه موضوع تجزیه می‌شود.

سپس بعد از تولید بذر، بذر محل قوا خواهد بود. «فإذا حصلت فی البزر کان البزر محلاً للقوة الغاذیة، لصلوحها لاستعماله» (همان). با توجه به تناسب استفاده («لصلوحها لاستعماله») قوه مولده یا قوه غاذیه یا دیگر قوا بالفعل خواهند شد. زیرا این قوا صلاحیت و لیاقت دارند که در بذر یا محل خود تصرف کنند و آن را به کار بگیرند.

در این جا «فإذا وجدت الآلة انبعثت المولدة عن تلك النفس الأولى، التي هی بالحقیقة غاذیة و مولدة» (همان). دوباره کلامی را می‌آورد که کارکرد نفس و قوا را به تعبیر فخر و صدرا نزدیک می‌سازد. او نفس اول یا نفس گیاه اصلی را «التي هی بالحقیقة غاذیة و مولدة» توصیف می‌کند. یعنی وقتی قوه غاذیه و قوه مولده بالفعل شد و منبعث گردید، در حقیقت نفس خودش همان غاذیه و مولده است. این تعبیر ابن‌سینا در واقع بدین معناست که در هنگام تغذیه همان نفس است که تغذیه می‌کند و در حقیقت، هنگام تولید همان نفس است که تولید می‌کند.

ایجاد نفس در نطفه منعقدشده در طبیعات فلسفی سینوی

در فرآیند تشکیل نطفه جنین، نطفه پدر ابتدا نطفه مادر را تحریک می‌کند تا مبدئی ایجاد شود. مبدأ از نظر ابن‌سینا همان علت است. سپس از آن مبدأ قوه‌ای را برمی‌انگیزد تا اعضای بدن را ایجاد کند. نطفه پدر با نفوذ در نطفه جنین در تولید روح بخاری در بدن جنین تأثیر دارد. بنابراین روح بخاری با دریافت قوه سماوی آماده و مستعد دریافت افاضه نفس می‌شود. ابن‌سینا این مرحله را مرحله ایجاد نفس در نطفه منعقد می‌داند. «ثم المنی یحرک شیئا آخر أی نطفة المرأة، فیحرک أولاً إلى تکوین المبدأ، ثم یبعث عن العضو الأول قوه هی مبدأ ینحو إلى تکوین سائر الأعضاء منه بالترتیب، و تكون النطفة المنعقدة صارت ذات نفس بنفوذ قوه الذکر فیها» (ابن‌سینا، ۱۹۸۳، ص ۴۰۱-۴۰۲). بنابراین برخلاف نظریه حدوث نفس روحانی، ابن‌سینا در طبیعات ایجاد نفس را به مرحله نطفه منعقدشده نسبت می‌دهد.

پس از تشکیل نفس، قوا به کارگرفته می‌شوند (همان). حامل قوای نفسانی بدنی، روح بخاری است. «إن القوى النفسانیة البدنیة مطیبتها الأولى جسم لطیف نافذ فی المنافذ روحانی، و إن ذلك الجسم هو الروح» (ابن‌سینا، ۱۹۸۳، ص ۲۳۲). اما با تشکیل قلب، نفس به قلب تعلق می‌یابد و مبدأ صدور افعال در بدن می‌شود. زیرا اولین تعلق نفس تنها به یک عضو یعنی قلب است و از طریق آن قوا به اعضاء فرستاده می‌شوند. «فإذا كانت النفس واحدة فیجب أن یكون لها أول تعلق بالبدن، و من هناك تدبره و تنمیه» (همان، ص ۲۳۳). در واقع با تعلق نفس به قلب، کل بدن تحت تدبیر نفس می‌شود یا به اصطلاح ابن‌سینا «نفسانی» می‌شود. «فإنها إذا تعلقت بأول عضو صار البدن نفسانیا» (همان). ابن‌سینا در اشارات هم به این مسئله استناد کرده است که تصرف نفس بر اجزای بدن مقدم بر تصرف آن در بدن است. «هو الجوهر الذی یتصرف فی اجزاء بدنک ثم فی بدنک» (همو، ۲۰۰۴، ص ۳۵۸). خواجه نصیرالدین طوسی این عبارت اشارات را به تعلق اولیه نفس به روح بخاری و سپس به عضوی که منبع روح بخاری است، یعنی قلب تفسیر کرده است.

حدوث و رشد جنین در طبیعات فلسفی سینوی با استفاده از مفاهیم تعلق، تکون، نمو و فعل

در طبیعات سینوی، نقش دو مفهوم قوه و روح بخاری در حدوث و رشد جنین با استفاده از مفاهیم متفاوتی چون تعلق، تکون، رشد و فعل بیان شده است. اما جایگاه هر یک از این مفاهیم با توجه به نقش مابعدالطبیعی آن ممکن است متفاوت باشد. بنابراین در این پژوهش برای فهم دقیق‌تر مفاهیم طبیعی، سعی می‌شود این افعال را با استفاده از جایگاهی که ابن‌سینا آن‌ها را به کار برده است شناسایی نمود.

فاعل دم: میان دو مفهوم فعلی مکنون و فاعل، تفاوت این است که فاعل می‌تواند تماس نداشته باشد ولی مکنون باید تماس داشته باشد. وقتی از فاعل صحبت می‌شود، چون فعلی حاصل می‌شود پس فاعل باید دارای قوه باشد. ابن سینا در طبیعیات فلسفی خود از مفهوم «فاعل دم» استفاده می‌کند و تولد و ایجاد نطفه را به آن نسبت می‌دهد. از آنجا که نطفه در بدن پدر و مادر از خون آفریده شده، فاعل خون یا فاعل دم با واسطه فاعل نطفه هم هست و فاعل نطفه با واسطه فاعل فرزند هم هست. در واقع فاعل خون قوه‌ای نفسانی است که در کبد یا در قلب پدر و مادر وجود دارد. پس قوه نفسانی موجود در کبد یا قلب پدر و مادر با واسطه در ایجاد فرزند تأثیر دارد. «فأما فاعل الدم الذی يتولد منه المنی الذی یولد منه الولد فهو کبد أو قلب» (ابن سینا، ۱۹۸۳، ص ۴۰۱).

۱. ترکیب‌دهنده نطفه: مفهوم دیگر در علم‌البدن سینوی در تولد فرزند، مفهوم «أوعیه منی» است. یعنی ظرف و محل در بدن پدر و مادر که مستقیم نطفه را تولید می‌کند. در این حالت چون ظرف باید با نطفه تماس داشته باشد، آن را مکنون نطفه دانسته است. «و أما مکونه منیاً فأوعیه المنی» (همان).

۲. اولین ترکیب‌یافته: اولین عضو متولدشده و دارای وجود گشته از طریق تماس، ملاقات و حرکت را متکون می‌نامد. اولین متکون پس از ایجاد نطفه منعقد در رحم مادر، صفاق است. «فأول ما یتکون هو الصفاق المطیف به، كما یطیف بالبیضة» (همان، ص ۱۶۵). وقتی نطفه منعقد می‌شود، گرم می‌شود و یک لایه نازک به نام صفاق روی آن می‌بندد تا محافظ و نگهدارنده اجزاء منی باشد و آن را از تفرق و تشتت حفظ کند و حرارت غریزی آن از بین نرود. (همان، ص ۱۶۵-۱۶۶). این پرده یک عضو است. بعد از آن روح بخاری تشکیل می‌شود. بنابراین اولین متکون در جنین صفاق است.

۳. اولین عامل رشد: بعد از تشکیل اولین ترکیب‌یافته در نطفه، روح بخاری به‌عنوان اولین چیزی که باعث رشد و نمو می‌شود، در طبیعیات سینوی اهمیت می‌یابد. زیرا پس از تشکیل اولین عضو، مسئله رشد اهمیت می‌یابد. اولین چیزی که رشد می‌دهد، جوهر روح بخاری است که مرکب قوای نفسانی است. «ثم إن المادة تأخذ فی النمو و الزیادة، أما أولا فیما یتولد فیها من جوهر الروح الذی هو مرکب من القوی النفسانیة» (همان، ص ۱۶۶). برای آن که اخلاط، اعضاء و قوا ساخته شوند، همه به روح بخاری نیاز دارند. بنابراین اولین چیز در نمو و زیاد شدن نطفه توسط روح بخاری است. روح بخاری مادی، باعث رشد و بزرگ شدن و نمو است. با این حال، روح بخاری فاعل نیست، بلکه نفس فاعل رشد است. روح بخاری جسمی لطیف است که داخل جسم دیگر شده است و در آن نفوذ کرده است.

۴. اولین تعلق: مفهوم دیگری که ابن سینا در رویدادهای پس از تشکیل نطفه به آن اشاره می‌کند مفهوم تعلق است. ابن سینا معتقد است اولین عضو رئیسی متعلق نفس قلب است. این نگاه برخلاف نظر بسیاری دیگر از حکماست. بقراط اولین عضو را مغز می‌داند. زکریای رازی اولین عضوی را که نفس به آن تعلق می‌گیرد کبد می‌داند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۴۳). دلیل این تفاوت به علم‌النفس فلسفی آنان برمی‌گردد. زیرا اگر در نفس‌شناسی قائل باشند که ابتدا نفس نباتی باید در بدن حکم‌فرما باشد، اولین عضو متعلق نفس را کبد معرفی می‌کنند، زیرا کبد منبع قوای نفس نباتی است. اما اگر قائل باشند که نفس انسانی از ابتدا تدبیر بدن را به عهده دارد، اولین عضو متعلق نفس مغز خواهد بود. زیرا مغز معدن قوای نفس انسانی است. اما صاحبان تشریح که ابن سینا از آنها تبعیت کرده، اولین عضو رئیسی را قلب می‌دانند. بنابراین دلیل ابن سینا تشریح طبی است. «یدلّ علی ذلک ما حققه التشریح المتقن» (ابن سینا، ۱۹۸۳، ص ۲۳۳). پس در ابتدا شواهد تجربی در طبیعیات ملاک ابن سینا در تعیین قلب به‌عنوان اولین عضو رئیسی است. وی می‌گوید اولین چیزی که در نطفه تشکیل شده قلب است و آخرین چیزی که حیات به وسیله آن قطع می‌شود، قلب است و آخرین چیزی که نفس با توقف

آن تعلقش را از بدن قطع می‌کند، قلب است. ابن‌سینا نظریه تعدد نفوس را قبول ندارد و معتقد است که تنها یک نفس به بدن تعلق می‌گیرد. بنابراین تعلق تنها یک بار صورت می‌گیرد و تنها به یک عضو تعلق می‌گیرد. سازوکار این تعلق این‌گونه است که نفس تنها به قلب تعلق می‌گیرد. ابن‌سینا این قول را که نفس ابتدا به قلب تعلق گیرد و سپس به مغز تعلق یابد را جایز نمی‌داند «و لیس يجوز أن تتعلق بالقلب ثم بالدماع» (همان) و تنها قائل به وجود یک نفس است. نفس واحد تنها یک بار تعلق می‌گیرد. سپس برای آن که بقیه اعضای بدن از تدبیر نفس برخوردار شوند، قانونی مابعدالطبیعی را در بدن حاکم می‌کند. وی می‌گوید زمانی که نفس به اولین عضو تعلق گرفت، یک سیوروت در بدن روی می‌دهد. این که بدن نفسانی می‌شود. «فإنها إذا تعلقت بأول عضو صار البدن نفسانياً» (همان). اما این حکم مابعدالطبیعی در علم‌النفس سینیوی که ماهیت فلسفی بدن را نیز تغییر می‌دهد، نیاز به ابزاری در طبیعیات فلسفی سینیوی دارد. بنابراین مفهوم واسطی دیگری در طبیعیات ابن‌سینا مطرح شد به نام روح بخاری تا با استفاده از این مفهوم طبیعیاتی، سازوکار نفسانی شدن بدن و استفاده اعضای بدن از قوای نفسانی را تحقق بخشد. در واقع هم تعلق نفس به قلب به واسطه روح بخاری است و هم تعلق و تدبیر نفس برای اعضای دیگر بدن به واسطه روح بخاری است.

۵. ارسال قوا: اولین فعل نفس بعد از تعلق نفس به قلب، بعث یا پخش قواست. قلب تمام قوای نفس را بر مرکب روح بخاری نشانده و به سمت اعضا سیر می‌دهد و پخش می‌کند. «و یكون أول ما تفعل النفس، يفعل العضو (قلب) الذی بواسطته تنبعث قواها فی سائر الأعضاء بتوسط هذا الروح» (همان). همچنین قلب معدن روح بخاری است. بعداً که روح بخاری پخش شد، کبد و مغز معادن دیگری برای روح بخاری می‌شوند. گرچه قلب با استفاده از روح بخاری، مبدأ اعمال است اما خودش، اعمال را انجام نمی‌دهد در واقع قلب، مبدأ اعمال است نه فاعل اعمال (همو، ۱۹۸۳، ص ۱۶۵).

بررسی تطبیقی حدوث نفس در علم‌النفس با طبیعیات فلسفی سینیوی

نتیجه بررسی حدوث نفس در طبیعیات فلسفی سینیوی این بود که مبدأ نفس در نطفه ایجاد می‌شود. ابتدا قوه نفس در نطفه به روح بخاری تعلق می‌گیرد که با استفاده از وسائط سماوی به اجرام سماوی شباهت یافته. سپس بعد از تشکیل قلب در جنین، نفس رهبری کل بدن را به عهده خواهد گرفت. اما در علم‌النفس فلسفی سینیوی، براساس تفسیر مشهور، بعد از تشکیل بدن کامل، یعنی در چهار ماهگی، نفس مجرد همراه با بدن حادث می‌شود و قبل از آن نفس پدر، تدبیر بدن جنین را به عهده خواهد داشت. بنابراین بین این دو تصویر تعارض وجود دارد. اما آیا راهی هست که بتوان این تعارض را رفع نمود و با تفسیری جدید از عبارات ابن‌سینا این دو تصویر از طبیعیات فلسفی سینیوی و نفس‌شناسی او را با یکدیگر سازگار نمود؟

پاسخ به مسئله تعارض حدوث نفس در طبیعیات با علم‌النفس سینیوی

آنچه به عنوان حدوث نفس در علم‌النفس سینیوی بیان شده، حدوث روحانی نفس همراه با حدوث بدن است. اما با توجه به مسئله تمایز قوا و نفس که بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که ابن‌سینا گاهی نفس را به صورت مشترک لفظی بین نفس به معنای جامع ذاتی و نفس به معنای مرتبه‌ای از قوای نفس استفاده کرده است. به طوری که قوای نباتی نفس را نفس نباتی نامیده است، قوای حیوانی را نفس حیوانی نامیده و قوای انسانی را نفس انسانی یا نفس ناطقه نامیده است (ابن‌سینا، ۱۹۸۳، ص ۳۲). همچنین در میان مراتب قوای نفس، تنها قوه عاقله است که نیاز به آلت بدنی ندارد، ولی دیگر قوای نفس نیاز به ابزار بدن دارند و باید در بدن منطبق باشند. بنابراین اگر فرض شود که ابن‌سینا وقتی از حدوث نفس صحبت

می‌کند در حالتی که روحانی و مجرد است و منطبق در بدن نیست، منظورش مرتبه نفس با قوای انسانی است که به آن نفس انسانی یا نفس ناطقه گفته می‌شود. در این صورت می‌توان میان حدوث نفس در طبیعیات و علم النفس سینیوی سازگاری برقرار نمود. زیرا در این تفسیر جدید، نفس در مرتبه قوای نباتی در نطفه حادث می‌شود و با تشکیل اعضای جدید قوای مختلف آن فعلیت می‌یابند. اما پس از کامل شدن بدن و آمادگی برای دریافت قوه عاقله، آن قوه بدون آن که در بدن منطبق شود، از عقل فعال افاضه می‌شود و این افاضه همان حدوث روحانی مع البدن سینیوی است.

با این بیان اشکالات وارد بر نظریه مشهور نیز مرتفع می‌گردد. زیرا بدن در دوران جنینی تحت تدبیر نفس دیگری چون نفس پدر قرار نداشته است و مبنای وحدت نفس سینیوی لطمه‌ای نخواهد دید. زیرا ابن سینا نیز معتقد است تنها یک نفس به یک بدن می‌تواند تعلق بگیرد و تعدد نفوس یا انقلاب نفوس غیر ممکن است. در نتیجه اگر با تشکیل نطفه نفس حادث شود و با تشکیل اعضای بدن قوای متناسب آن فعلیت یابد، در زمان حدوث قوه عاقله یا اصطلاحاً نفس انسانی، محذوری در وحدت نفس پدید نخواهد آمد.

نتیجه گیری:

حدوث نفس از دو منظر علم النفس و طبیعیات فلسفی سینیوی بررسی شد. در علم النفس براساس برداشت معروف، نفس روحانی مجرد بعد از کامل شدن بدن جنین، همراه با آن حادث می‌شود. اما در طبیعیات فلسفی ابن سینا، از ابتدای تشکیل نطفه نفس به آن افاضه می‌شود.

ابن سینا منشأ فعل در نطفه والدین را قوه طبیعت می‌داند که به صورت غیرارادی و یکنواخت، فعل از آن صادر می‌شود. بنابراین برای توجیه نحوه حرکت آن نیازی به نفس پدر یا مادر نیست. پس از تشکیل نطفه جنین، همزمان با آن روح بخاری ایجاد شود و حرارت سماوی و قوه حاصل از آن، نطفه را آماده دریافت قوای نفس می‌کنند. پس از تشکیل روح بخاری، صورت واحد مزاجی در آن ایجاد می‌شود که به واسطه این صورت، روح بخاری استعداد می‌یابد تا قوای نفسانی را از مبدأ فیض الهی، قبول کند. با تشکیل قلب نفس به آن تعلق می‌گیرد و به واسطه روح بخاری مبدأ همه افعال بدن می‌شود. بنابراین حدوث نفس در علم البدن سینیوی از همان ابتدای تشکیل نطفه با قوه تغذیه و منمیه (رشددهنده) صورت گرفته است. در این صورت میان این دو تصویر از حدوث نفس در علم النفس و طبیعیات سینیوی تفاوت وجود دارد.

این مقاله با تفسیری جدید از حدوث نفس تلاش کرد تا این دو تصویر را با یکدیگر سازگار سازد. بدین صورت که نفس در مرتبه قوای نباتی در نطفه حادث می‌شود و با تشکیل اعضای جدید، قوای مختلف آن فعلیت می‌یابند. اما پس از کامل شدن بدن و آمادگی برای دریافت قوه عاقله، آن قوه بدون آن که در بدن منطبق شود، از عقل فعال افاضه می‌شود و این افاضه همان حدوث روحانی مع البدن سینیوی است.

منابع:

- ابن سینا، ۲۰۰۴، الاشارات و التنبيهات، محقق کریم فیضی، ج ۲، مطبوعات دینی.
- ابن سینا، ۱۹۸۳ الف، الشفاء (الطبیعیات)، فن اول، سماع طبیعی، ج ۱، تحقیق سعید زاید، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
- ابن سینا، ۱۹۸۳ ب، الشفاء (الطبیعیات)، فن سادس، کتاب النفس، ج ۲، تحقیق سعید زاید، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
- ابن سینا، ۱۹۸۳ ج، الشفاء (الطبیعیات)، فن سابع، فی النبات، ج ۲، تحقیق سعید زاید، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
- ابن سینا، ۱۹۸۳ د، الشفاء (الطبیعیات)، فن ثامن، فی طبائع الحيوان، ج ۳، تحقیق سعید زاید، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
- ابن سینا، ۱۹۸۳ ه، التعليقات، تحقیق عبدالرحمان بدوی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
- ابن سینا، ۱۹۸۳ ی، رساله فی الأدویه القلییه، تحقیق محمد زهیر البابا، معهد التراث العلمی العربی.
- ابن سینا، ۲۰۱۴، قانون فی الطب (کلیات قانون)، تحقیق علیرضا مسعودی، نشر مرسل.

- فخر رازی، ۱۹۹۰، المباحث المشرقیه، ط حیدرآباد، ج ۲، قم.
- ملاصدرا، بی تا، التعليقات على الالهیات الشفاء، انتشارات بیدار.
- ملاصدرا، ۱۹۸۱، الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹ و ج ۸، دار إحياء التراث، بیروت.
- موسوی، محمدباقر، ۲۰۰۴، داروهای قلبی، تصحیح سید حسین برقی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، دانشگاه تهران.
- Mostafavi, S.H (2010) "A Problem in Avicenna's view on The Origination of the Soul and a Reply to It", Sophia Perennis, Vol.2, pp.19-29.