

ابن سینا

«شیخ الرئيس حسين بن عبدالله بن سینا»

نفس را به معنی وسیع مبدأ و حرکت در نظر گرفته است و همه کائنات را واجد این موهبت می داند.

او به نفس فلکی، نفس نباتی، نفس حیوانی و در درجه آخر به نفس انسانی قائل است.

ابن سینا معتقد است که نفس جوهری است واحد که دارای قوای مختلف بوده و افعال مختلف دارد.

حکیم برای اثبات نفس چنین می گوید «ما اجسمای را می بینیم که کار آنها همواره به یک طریق نیست. پس علاوه بر جسمیت، چیز دیگری در آنهاست که صورت نوعی آن چیزها می باشد به گونه ای که افعال مذکور از این صورت نوعی پدید می آیند، این صورت نوعی نفس نامیده می شود.

حکیم عقل را در برابر نفس حیوانی قرار می دهد و برای آن خصایصی ذکر می کند. اهم این ویژگیها این است که می تواند آماده و مستعد دریافت معقولات باشد و علوم را درک کند، در حالی که نفس حیوانی از این خاصیت محروم است و فقط قادر به درک جزئیات است. دیگر اینکه، عقل پس از تباهی و مرگ بدن، از میان نمی رود، بلکه زنده و جاویدان می ماند.

ابن سینا نیز به جنبه های دوگانگی وجود انسان یعنی ابعاد مادی و معنوی، بدنی و نفسانی نیز اعتقاد داشت. تغییراتی که در هر یک از این دو قسمت یا در جنبه وجود روی می دهد، قسمت یا جنبه دیگر را بی خبر می گذارد، بلکه در آن شدیداً اثر خواهد داشت و ایجاد انعکاس خواهد کرد.

نفس از دیدگاه
ابن سینا

گروهی از حکما (افلاطون، دکارت و...) نفس و بدن را دو ماهیت متمایز غیر متجانس پنداشته و بدن را زندان دانسته اند. با این توضیح که نفس در تعارض با تن می کوشد از زندان تن بگریزد.

ابن سینا مسأله را به این طریق حل کرد که بین نفس و بدن اتحاد قائل شد. او نفس را صورت نوع بدن می داند و می گوید سر و کار ما در اینجا با دو ماهیت متمایز نیست، بلکه جوهر واقعی نفس است که بدن را حقیقت می بخشد و به حرکت در می آورد. نفس جوهر است، نه عرض. زیرا اگر نفس عرض بود، هنگامی که از بدن جدا می شد، لازم نمی آمد که شخص صورت نوعی خود را از دست بدهد و حال آنکه خلاف این دیده می شود و حیوان یا انسان که از این نعمت محروم شده است، فوراً به صورت لاشه در می آید.

ابن سینا در ارائه این نظر یعنی اعتقاد به اتحاد بین نفس و بدن از این جهت که نفس صورت بدن است تابع ارسطو است. با این اختلاف که ارسطو این اتحاد را کامل می پنداشت.

ابن سینا: او اتحاد نفس و بدن را به این اعتبار که نفس صورت بدن و کمال آن است و به وسیله آن کارهایی را که جنبه مادی دارند، انجام می دهد، مسلم می داند. ولی به این اعتبار که در عین حال می تواند بدون یاری بدن نیز مصدر کارهایی شود و پس از مرگ تن همچنان زنده و باقی بماند، آن را از بدن متمایز و مجزا می شمارد.

رابطه نفس و بدن از دیدگاه
ابن سینا

ابن سینا در بیان حد نفس آن را هم قوه، هم صورت و هم کمال خوانده است. لیکن به دلایلی ترجیح می دهد که بگوید نفس کمال جسم آلی است تا بگوید قوه است یا صورت جسم است.

کمال از دیدگاه ابن سینا، اصلی و عارضی یا کمال اول و کمال دوم.

کمال اول: آن است که برای کار خود به غیر از خویش نیازمند دیگری نباشد و بتوان کمالات دیگر را به آن منسوب کرد.

کمال دوم آن است که تابع و عارض کمال اول باشد، مانند برندگی شمشیر که تابع خود شمشیر است و افعال حیاتی که پیرو و تابع وجود جان در بدن هستند.

با توجه به تعریف دو نوع کمال، نفس کمال اول است.

پس نفس هم جوهر است و هم کمال بدن است، ولی کمال بودن آن نه از این جهت که جوهر است، بلکه به این اعتبار که مبدأ حرکت است و بر بدن حکومت می کند.

صفت دیگر نفس از نظر حکیم ابن سینا این است که نفس واحد است نه کثیر. ابن سینا نفس را جوهری یگانه می پندارد که توسط قوای خود به اعمال مختلف مبادرت می کند. نفوسی که مقامشان پایینتر است به نفوس عالیتر بستگی دارد.

در هر جسم مرکب علاوه بر حداقلی از نبود تضاد اجزاء وجود تناسب و تعادل میان آنها ضروری است. وقتی این تناسب و هماهنگی به درجه معینی رسید، نیروی حیات بخشی که عبارت از نفس نباتی است در جسم به وجود می آید. هنگامی که تناسب و تعادل به درجه کاملتری رسید، نفس حیوانی ظهور می کند. در درجه کاملتر نفس انسانی پدیدار می شود

نفس با حدود بدن مقارن و همزمان است (نتایج جمله بالا)

رابطه نفس و بدن
ابن سینا

ارسطو به اتحاد کامل نفس و بدن معتقد بود و می گفت مانند نقشی که از بدن جدا نمی شود، نفس نیز نمی

تواند زمانی از بدن جدا شود و دوباره به آن رجوع کند.

ابن سینا ← نفس صورت بدن و کمال آن است و از این طریق کارهای مادی را انجام می دهند.
از طرفی نفس بدون یاری بدن نیز می تواند مصدر کارهایی نظیر درک معقولات باشد و پس از مرگ نیز زنده بماند.

ابن رشد ← نفس کمال جسم آلی است .

نکته ۱: ابن سینا بدن را علت نفس می داند. او می گوید پس از تباهی تن، نفس پایدار خواهد ماند و تعلق نفس به بدن و تعلق معلول به علت ذاتی نیست. مزاج و بدن عارضاً علت نفس هستند.
نکته ۲: با خرابی تن، همه قوای حیوانی اعم از ظاهره و باطنه، که بین انسان و حیوان مشترک اند فانی می شوند.

نکته ۳: حکیم چندین بار تذکر می دهد که به اینکه نفس حیوانی در تمام اعمال خود محتاج بدن است.

نکته ۴: ابن سینا علت ترتیب ادراکها و احساسات را در مغز به سبب مشیت و حکمت الهی دانسته است.
نفس با حدوث بدن مقارن و همزمان است.

ابن سینا ← بدن را علت نفس می داند. مزاج و بدن عارضاً " علت نفس هستند. علت ذاتی نفس عقول مفارق اند. یعنی عقولی که خارج و ورای ماده اند.

نفس حیوانی در تمام اعمال محتاج بدن است. زیرا این اعمال توسط قوای ظاهره و باطنه صورت می گیرد.
قوای باطنه نیز به آلات جسمانی نیاز دارد و جای هر یک از این آلات را در مغز تعیین میکند.

ابن سینا ← علت ترتیب ادراکات و احساسها در مغز حکمت و مشیت الهی است.

هر حرکتی از بدن سرزند، ناچار مصدر آن نفس خواهد بود، ولو آنکه آن حرکت انعکاس یا غریزی باشد.

ابن سینا از اهمیت بدن و تأثیر آن بر نفس، غافل نیست و معتقد است همان گونه که نفس به شوق طبیعی و سرشار متوجه بدن است و به تمهید آن می پردازد، بدن نیز پر از مهر نفس است و نسبت به آن خدماتی انجام می دهد و در وضع و حال آن تأثیر کلی دارد.

مهمترین خدمت بدن به نفس این است که موجب هستی او شده است.

بدن علت عرضی نفس است و به آن تعین و تشخیص می دهد.

احوال و اعراضی که نفس را عارض می گردد، بدون مشارکت بدن رخ نمی دهد.

نفس تا زمانی که دست اندر کار احساس و ادراک حسی و درک معانی جزئی و حفظ و ذکر است و کار خود را توسط قوایی که مشارکت میان حیوان و انسان هستند و در بدن آلت و جایگاه دارند، انجام می دهد. اما در زمان درک معقولات بدن مزاحم است.

تأثیر متقابل نفس و بدن

هر رفتار و کنش آدمی در مغز مکان و جایگاه خاصی دارد.

نفس مبداء کمال و حرکت جسم آلی است و در کشورش، همانا تن، حکمفرمان و فرمانرواست.

هر حرکتی از بدن سرزند مصدرش نفس است . ولو حرکت انعکاسی و غریزی .

نخستین و مهمترین خدمت بدن به نفس این است که موجب هستی او شده است.

بدن علت عرضی نفس است و به آن تشخص می دهد.

نفس پس از جدایی از تن و اتصال قطعی به عقل فعال و زندگی در عالم علوی معقولات به

حیات ادامه می دهد.

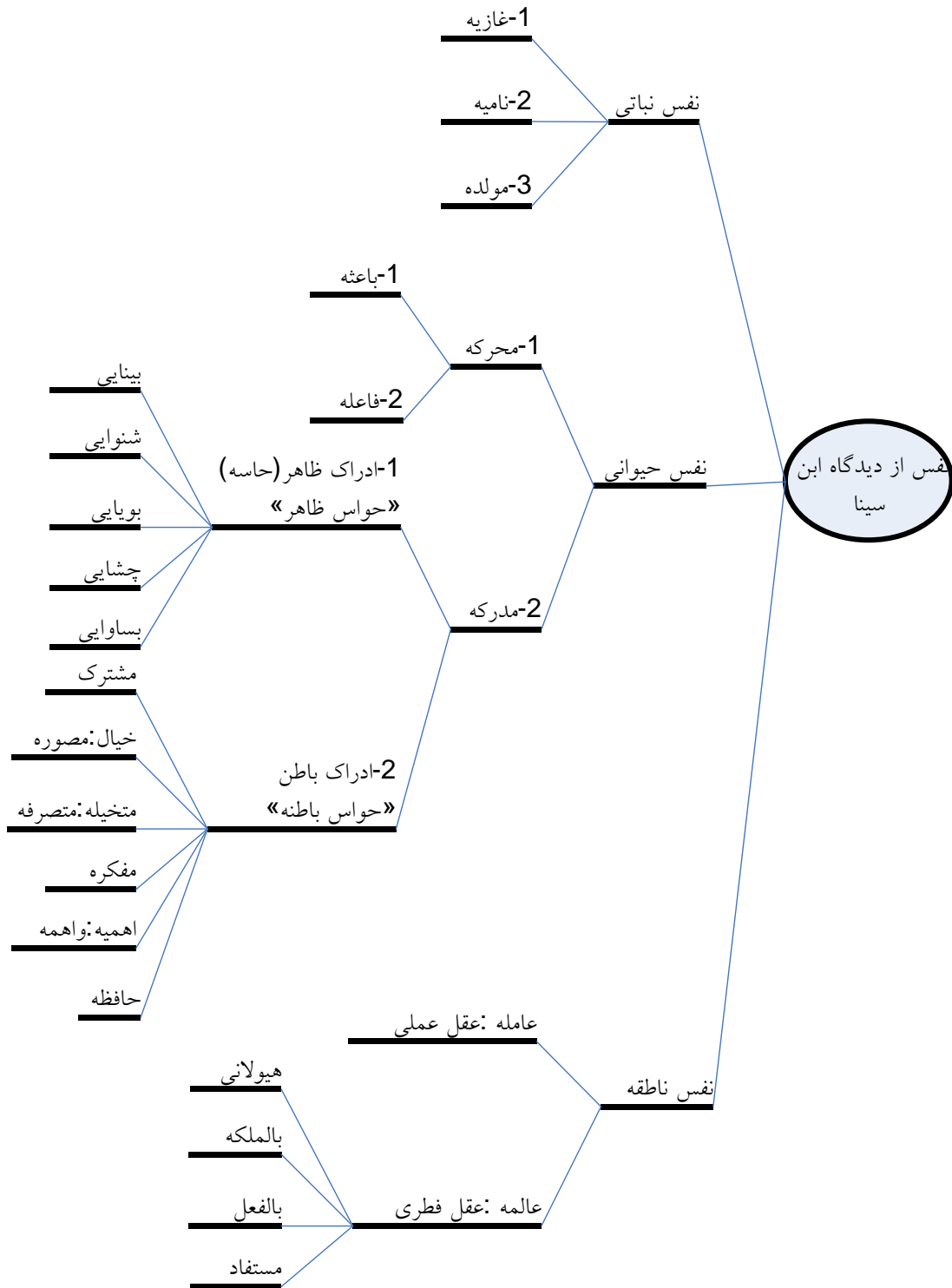
تاکید ابن سینا به تاثیر و همکاری متقابل نفس و بدن فقط تا آستانه معقولات باقی است . یعنی

زمانی که فرد بخواهد درک معقولات کند دیگر نه تنها به بدن نیازی ندارد بلکه بدن مزاحم او نیز

هست.

*بدن علت فاعلی نفس نیست بلکه علت قابلی آن است.

نفس از دیدگاه ابن سینا



«قوای نفسانی از دیدگاه ابن سینا»

حواس ظاهره

مدرکه

حواس باطنه

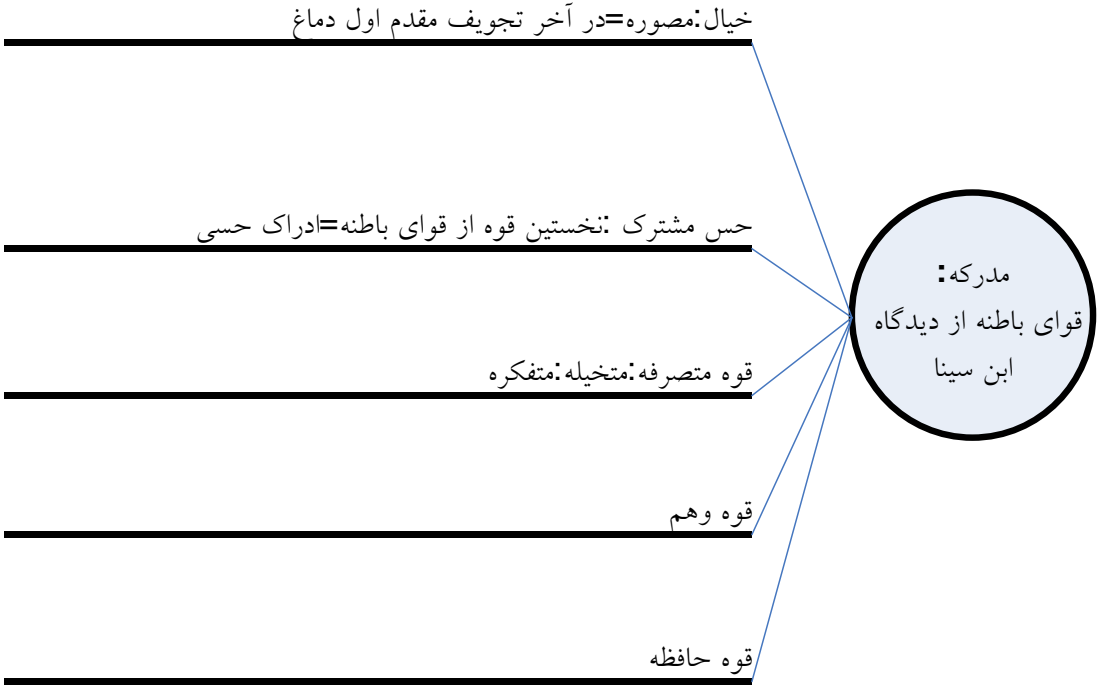
حکیم می گوید: حواس ظاهره به نظر ظاهری پنج است، و در حقیقت از پنج افزون زیرا قوه لمس یک قوه نمی باشد، بلکه چهار قوه است که هر یک از آنها را مورد حکم و ادراکی است غیر از موردی که برای دیگری می باشد.

اموریکه لمس می شوند عبارتند از: حرارت و برودت، رطوبت و یبوست، خشونت و ملایمت، ثقل و خفت، اما سختی و سستی، چسبندگی و نرمی و جز آن به تبع آن محسوسات حس می شوند.

حکیم اضافه می کند: درد و راحتی از درد، نیز از محسوسات لمسی هستند از این جهت لامسه با سایر حواس فرق پیدا می کند.

ابن سینا: نزدیکتر به یقین آن است که قوای لمس، قوای متعددی هستند که هر یک از آنها یک تضاد را درک می کند که در نتیجه تضادی که بین سرد و گرم ادراک کرده غیر از قوه ای باشد که تضاد میان سنگین و سبک را مدرک است.

مدرکه:
حواس ظاهره از
دیدگاه ابن سینا



«قوای نفس از دیدگاه ابن سینا»

نخستین قوه از قوای باطنه: ادراک حسی. در تجویف اول مغز جا داشته و ذاتاً همه صورتهایی را که در حواس پنگانه نقش می بندند به آن می رسند، پذیرا می شوند.

حس مشترک، صور گوناگونی را که توسط حواس ظاهره از محسوسات به ذهن می رسند، می پذیرد و آنها را ادراک می کند و احياناً از حسی به حس دیگر، منتقل می کند. پس به یاری این قوه است که ما از بوی چیزی، متوجه طعم آن می شویم «پدیده فانی»

حس مشترک

بدیهی است برای اینکه ذهن به مقام ادراک حسی برسد، دخالت و یاری حافظه، همراه با تداعی معانی، ضروری خواهد بود.
-تعریف و مفاهیم تداعی معانی به شرح زیر است، هرگاه در کیفیت یا حالت نفسانی (اعم از محسوس و غیر محسوس) با هم یا در پی هم، نفس (ذهن) را عارض شوند، میان آنها طبق شرایط معین، پیوندی برقرار می شود، به وجهی که بعدها حضور یکی از آنها در نفس باعث حضور دیگری می شود.

تجسم اشباح کاذبه و احساس آوازهای غیر موجود نظایر آن را نیز به حس مشترک نسبت داده اند، این پدیده، از وجود مختلف قوه متخیله است، زیرا موضوع خارجی این گونه ادراک، ظاهر و حاضر نیست که بتوان بصورت حاصله در ذهن را عمل حس مشترک پنداشت.

دومین قوه از قوای باطنه را خیال یا مصوره خوانده اند. قوه ای است که در آخر تجویف مقدم اول دماغ قرار گرفته و صورتهایی را که حس مشترک از حواس پنجگانه قبول کرده حفظ می کند و بعد از پنهان شدن محسوسات، باز آن صور در این قوه محفوظ می ماند و باید دانست که قبول اثر با قوه ای که اثر را حفظ می کند، متفاوت است.

خیال گاهی علاوه به آنچه مستقیماً از حس ظاهره مأخوذ است، اشیاء دیگری را که از راه ترکیب و تحلیل نیروی مفکره به دست آمده نیز نگاهداری می کند.

در روانشناسی جدید خیال و متخیله را زیر عنوان کلی تخیل قرار می دهند. و تخیل را دو نوع می دانند. تخیل حضوری و تخیل اختراعی. -تخیل حضوری: تاحدودی زیاد به خیال یا قوه مصوره پیشینیان شباهت دارد. -تخیل اختراعی: صورتهای ذهنی، تصرفاتی پدیدآورده، به ترکیب یا تجزیه، افزایش یا حذف آن، مبادرت می کند.

قوه ی خیال
یا
قوه مصوره

کار این قوه این است که صورتهایی که از حس گرفته و مغیرهایی که به وهم دریافته شده به همدیگر آمیخته و پراکنده می سازد.

این قوه را اگر عقل به کار برد، قوه مفکره و اگر وهم استعمال کند، قوه متخیله نامیده می شود.

گویا این قوت، قوتی باشد خدمتگزار وهم و به میانجیگری او فرانبرداری عقل بود.

قوه متخیله با این تعریف شباهت فراوانی به تخیل اختراعی در روانشناسی جدید دارد.

قوه متصوره
(متخیله=مفکره)

نکته: تخیل اختراعی را ریبو، روانشناس فرانسوی بر دو نوع دانسته است (قرن ۱۹)

۱- تخیل اختراعی انفعالی: همان است که واهمه به کار می بندد.

۲- تخیل اختراعی ادراکی: ترکیبات بدیع خود را به راهنمایی عقل صورت می

بخشد و اختراعات و اکتشافات علمی و مضامین بکر ادبی و آثار تازه صنعتی از

آن نتیجه می شود: قوه مفکره

*قوه متخیله شبیه تخیل اختراعی است.

تخیل اختراعی همه کیفیات نفسانی اعم از صور و معانی جزئی و کلیه و معقولات را

به کار می برد.

تخیل اختراعی یا به عبارتی قوه متخیله بر قوه های ذاکره و مصوره توجه دارد.

قوه وهم که آن را متوهمه و قوه واهمه و قوه وهمیه نیز خ وانه اند.

قوه ای است که در انتهای تجویف (حفره) وسط دماغ قرار دارد.

وظیفه این قوه آن است که معانی غیر محسوسه را که در محسوسات جزئیة موجود است، درک می کند.

قوه وهم

دیگر قوه حافظه است، که ذاکره نیز نامیده می شود.

و آن قوه ای است که آنچه را قوه وهمیه از معانی غیر محسوسه در محسوسات جزئی درک کرد در این قوه حافظه می نماید.

این قوه متذکره گفته می شود و از جهت توانایی آن بر حفظ مدرکات خویش حافظه نامیده می شود و از لحاظ اینکه استعدادی است که سریعاً صور زایل شده را برمی گرداند، متذکره خوانده می شود.

روان شناسی جدید، روان را برای حفظ و ذکر همه صور و معانی، اعم از محسوس و غیر محسوس، جزئی یا کلی، مستعد می داند، یعنی آن را قادر به حفظ و ذکر معقولات نیز می پندارد.

قوه حافظه

ابن سینا جایگاه ادراک معقولات را مرتبه عقل فعال می داند.

نفس می تواند افاضات عقل فعال را بپذیرد ولی این افاضات نمی تواند در نفس باقی
بماند و حفظ شود بلکه هر دفعه باید در نتیجه اتصال نفس یا عقل فعال از نو به آن
اضافه شود.

قوه وهم
و
نفس حیوانی

یکی از قوای باطنه نفس، قوه وهم است که معانی جزئیة را درک می کند .
مانند: تنفر گوسفند از گرگ و تمایل بره به میش

گاهی از وهم به معنی و مفهوم تصور و خیال و زمانی به معنی عقیده و
رأی غیر مسلم و احیاناً عجیب و نادرست و گاهی به تعبیر ترسی که ناشی
از گمان ناصحیح باشد، مراد شده است.

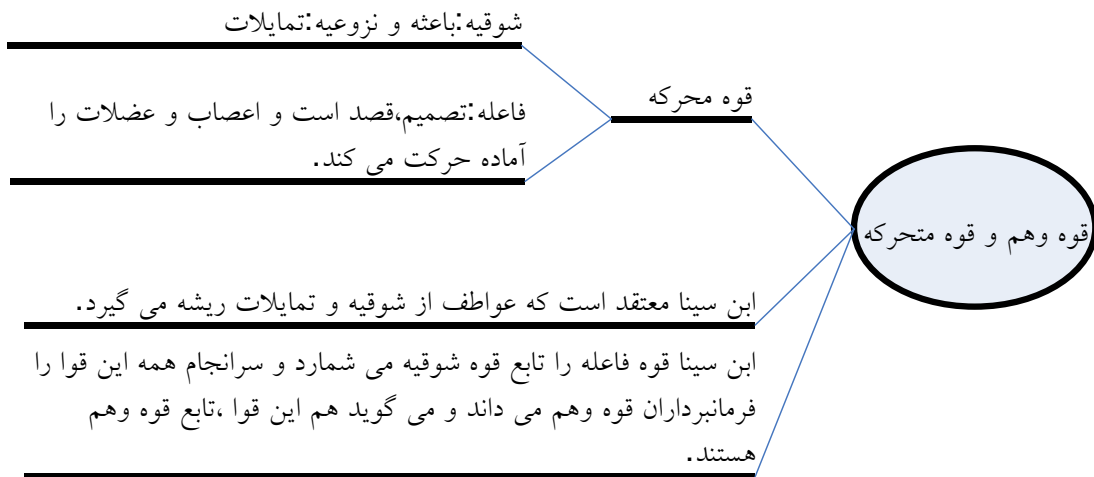
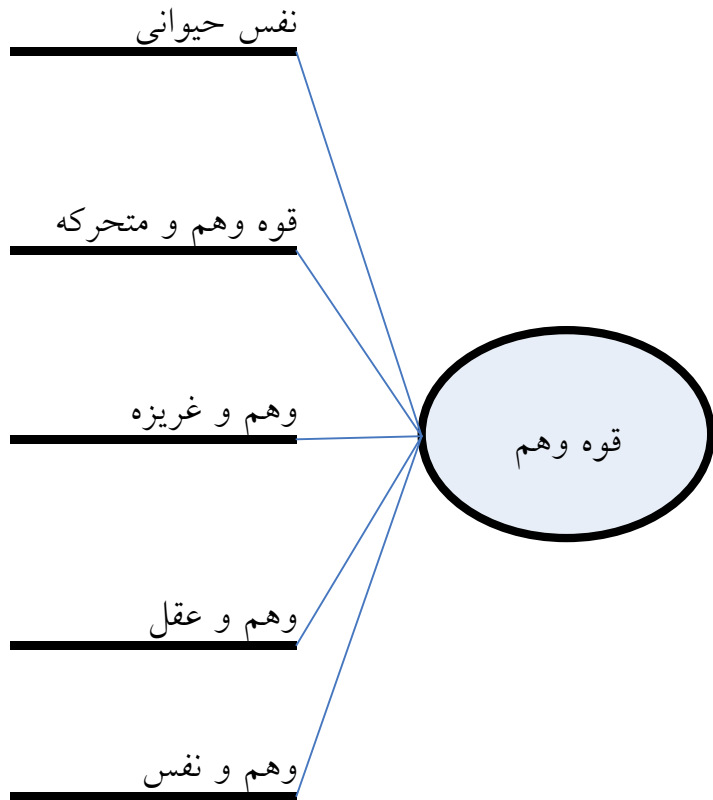
در نظریه حکیم، چیزی که بیشتر بر اشکال موضوع می افزاید، این است
وهم گاهی معنای غریزه و حتی زمانی معنای نفس را که جامع همه قوای
مدرکه و محرکه است، افاره می کند.

در زبان فارسی گاهی لفظ گمان به معنی وهم استعمال شده ولی روشن
است که این کلمه جزء کوچکی از معنی وهم را، که وسعت عجیب آن
بیان خواهد شد، می رساند.

حکیم در شفا می گوید: دیگه قوه وهمیه است و آن قوه ای است که در
نهایت تجویف اوسط دماغ می باشد و معانی غیر محسوسه را که در
محسوسات جزئیة موجود است، درک می کند . و نزدیکتر به یقین آن است
که این قوه هم می تواند در صور متخیله ترکیب و تفصیل کند.

حکیم وهم را در ردیف سایر قوای مدرکه حیوانی آورده است، ولی در
عین حال می دانسته که بر همه آنها تسلط دارد و قوای دیگر، در واقع
خدمتگزاران آن هستند، حکیم برای وهم در حیوان، همان مقام را قائل می
شود که برای عقل در انسان.

به نظر ابن سینا ادراک حسی و تداعی معانی بر اساس مشابَهت و تضاد یا
مجاورت و با استفاده از تخیل و حافظه همه باید در کار باشند تا قوه وهم
عمل خود را انجام دهد، یعنی درک معنی کند، پس وهم بر همه این قوا
سلطنت دارد و همه تابع او هستند.



حقیقت امر این است که دایره شمول و دامنه حکمروایی این قوه تا آنجاست که حرکات غریزی را هم در بر می گیرد و به زیر فرمان می کشد. به عبارت دیگر، حرکات غریزی خدمتگزار قوه وهم هستند.

وهم و غریزه

ابن سینا در جواب این سوال که چگونه وهم بی دخالت و یاری عقل به دریافت معانی صور محسوسه نایل می شود در صورتی که آن معانی نامحسوس هستند، چنین پاسخ می دهد که وهم این کار را از راههایی انجام می دهد که یکی از این راهها استفاده وهم از غریزه است.

این تحقیقات معلوم داشت که وهم بر همه قوای نفس حیوانی اعم از مدرکه و محرکه اشراف و برتری دا در وهم آن را خدمتگزارند. ابن سینا آن را بر تمامی رفتار حیوان حاکم می داند.

وهم و عقل

به زعم حکیم، این قوه در حیوان، به مثابه عقل است در آدمیان و حتی در مردم بدوی یا کسانی که قوه عقلیه خود را در استدلالها و قضاوتی خود به کار نمی گیرند - احکام صادره از نوع وهمی است و نه از نوع عقلی.

ابن سینا: نیروی وهم را بر همه قوای دماغ مستولی می داند، بدین سان را و همه مغز را آلات یان قوت می داند و تجویف اوسط را مکان ویژه آن در دماغ می پندارند.

چنین استدلال لها و به اصطلاح منطقیون، صغری-کبری چیدنها و نتیجه گیری ها، ما را به این واقعیت رهنمون می سازد که وهم به معنی اعم خویش در واقع همان نفس است. از این رو هر جا که لفظ نفس را به کار بریم، مجاز خواهیم بود که وهم را مترادف با آن به کار گیریم.



هر جا که لفظ نفس را به کار بریم، مجاز خواهیم بود که وهم را مترادف با آن به کار گیریم. مشروط به آن که مراد ما نفس حیوانی باشد، زیرا چنانکه می دانیم نفس انسانی نیروی عقل را هم اضافه دارد و از این رو درست در مقابل وهم قرار می گیرد.

- الف- این قوه خود بر دو قسم است:
- 1- محرکه است: به نحوی که باعث حرکت می شود: انگیزه
 - 2- یا محرک است: به قسمی که فاعل حرکت می شود.

قوه محرکه آنجا که منشأ حرکت می شود، قوه نزوعیه یا شوقیه نیز خوانده می شود.

قوه شهوانی، به مجرد انبعاث و تحریک، به سوی امر لذیذ می گراید.

قوه غضبی: نیرویی است که به غلبه مشتاق است و امری را که خیال می کند، منافی با منافع خویش است، از خود دفع و دور می کند.

ب- قوه محرکه فاعل حرکت: قوه ای است که در اعصاب و عضلات برانگیخته می شود.



قوه محرکه

حکما از دیر زمان به این نکته توجه داشته اند که اعمال ذهن تابع یک رشته اصول و مبادی است که ذهن را به حقایق و واقعیات اشیا رهنمون و هادی می شود.

به گفته لایبنیتز: وجود این سازوکارها، برای عمل ذهن، همانا اندازه لازم هستند که وجود عضلات برای حرکت بدن و راه رفتن ضرورت دارند.

اصحاب اصالت عقل

نظریه پردازان عقل

اصحاب اصالت تجربه

عقل از نظر ابن سینا

اصحاب اصالت عقل به وجود جوهری مستقل معتقد هستند، که مبادی اولیه یا عقلیه از آن ناشی می شوند. این مبادی اولیه شکل دهنده رفتار انسانی و تعیین کننده نقشها و افعال آدمی اند.

-تجربه مذهبیان: کمابیش مخالف داشته و مبادی اولیه شناخت و فرایندهای عالی ذهنی را ناشی از حس و تجربه می دانند.

تجربه مذهبیان: کمابیش مخالف داشته و مبادی اولیه شناخت و فرایندهای عالی ذهنی را ناشی از حس و تجربه می دانند.

ابن سینا عقل را بر دو گونه کلی تقسی می کند 1-عقل نظری یا قوه عالمه و 2-عقل عملی یا قوه عامله

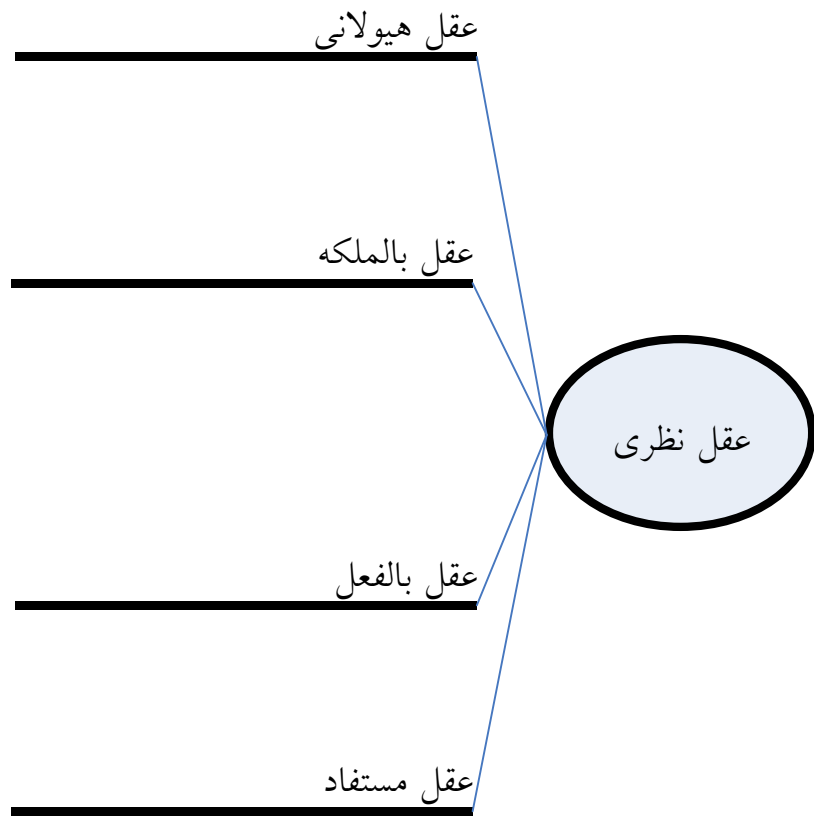
-عقل نظری: عقل علامه: قوه ای است که درک معقولات کند، یعنی نیرویی که قادر به ادراک عقلی باشد، پس صور کلیه مجرده از ماده در آن منطبق شود. عقل نظری، بالقوه به آن است که به جانب علوی و ملاً اعلی و به سوی بالا اوج گیرد تا از آن سو، از مبادی نظری و مجرد مستفیض شود.

-عقل عملی: آن است که اخلاق از آن آید و استنباط صناعات کار او باشد و هرگاه بر شهوت و غضب و دیگر قوه های بدنی چیره شود، از وی اخلاق نیکو بر آید.

حکمای قدیم: سقراط، افلاطون، ارسطو

حکمای قرون وسطی: سنت اگوستین، کندی، فارابی، ابن سینا، سنت توماس اگونیاس.

حکمای معاصر: دکارت، اسپینوزا، کانت، لایبنیتز



عقل نظری: ابن سینا بنیاد نظریه عقول چهارگانه و مسأله عقل فعال را از فارابی اقتباس

کرد.

قوه عبارت است از استعدادی که در شیئی برای پذیرش صورتهای گوناگونی وجود دارد.

قوه
و
فعل

فعل دلالت دارد بر قبول و پذیرش صورت یا تبلور و تجسم آن قوه.

قوه درسیه خود به سوی فعل از سه مرتبه یا مرحله عبور می کند که عبارتند از:

1- قوه مطلقه یا هیولانی

2- قوه ممکنه

3- قوه کامله یا ملکه

عقل هیولانی: قوه و استعداد موجود در کودک برا یانکه روزی او به نویسنده ای مبدل شود از نوع قوه مطلقه یا هیولانی است. استعداد نویسنده گی در کودک، پدیده ای مطلق است و هیچ بخش از آن به مرحله فعلیت نرسیده است. این استعداد تدریجاً و به میانجی تربیت صورت می پذیرد.

قوه درسیه
به سوی فعل

قوه ممکنه: هنگامی پدید می آید که همه آلات و وسایلی که برای انتقال به فعل ضروری است برای او حاصل شده باشد، مانند کودکی که قلم و مرکب و حروف الفبا را می شناسد.

قوه کامله: کودک برای انتقال به فعلیت هیچ کم ندارد و در این هنر به کمال رسیده است.

1-عقل هیولانی:عقل هنوز هیچ نقشی نپذیرفته است ولی استعداد قبول هر نقش معنوی یا هر معقولی را دارد. از این جهت آن را هیولانی می گویند که به هیولای نخستین که در ذرات خود به هیچیک از صور، مصور نیست و برای هر نوع شکل پذیری استعداد و قابلیت دارد، تشبیه شده است.

2-عقل بالملکه:عقل ممکن:آن زمانی پدید می آید که نفس ناطقه از مرحله عقل هیولانی گام فراتر نهاده از قابلیت و استعداد محض خارج شده است و به درک معقولات اولیه نایل شده است.

3-عقل بالفعل:عقل بالملکه=چون قوه هیولانی نمی توانست بالفعل چیزی را تعقل کند، از این رو، این مرتبه نفس ناطقه را عقل بالملکه گویند زیرا که معقولات اولیه و استعداد و انتقال آنها به معقولات دیگر در نفس رسوخ یافته و آن را به اصطلاح قدما ملکه شده است.

4-عقل مستفاد:آن وقتی است که نفس واقعا و فعلا به مشاهده معقولات می پردازد، نفس می داند که بالفعل به تعقل آنها اشتغال دارد. عقل نظری در این مرتبه عقل مطلق می شود، یعنی مطلق است که فعلیت یافته، چنانکه در مرتبه نخستین قوه مطلق یا قوه هیولانی بود.

عقل نظری از دیدگاه
ابن سینا

- پس هرگاه صورتهای معقول در عقل حاصل شوند و عقل آنها را تعقل کند، و بداند که بالفعل آنها را تعقل کند، چنین نیروی عقل مستفاد نامیده می شود.

غزالی

1- تحت تأثیر نظریه ارسطو و افلاطون بود - کتاب معارج القدس فی مدارج معرفه النفس

الف) نفس نباتی: کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از آن جهت که تغذیه، نمود تولید مثل می کند.

ب) نفس حیوانی: کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از آن جهت که مدرک جزئیات و متحرک بالاراده است.

ج) نفس انسانی: کمال او است برای جسم طبیعی آلی از جهت انجام افعالیک ه از روی اختیار عقلی و استنباط بالرأی و ادراک کلی صورت می گیرد.

غزالی عقیده ارسطو، که ضمن آن نفس را صورت جسم می داند، مردود می شمارد زیرا به زعم او، صورت بعد از فنای ماده پایدار نمی ماند. چون نفس ناطقه جوهری روحانی و ذاتاً مغایر با بدن است، نمی تواند صورت جسمانی داشته باشد.

غزالی می گوید: وقتی می گوئیم نفس، مقصود ما آن قوه که طالب غذاست، یا آن قوه ای که محرک شهوت و غضب است، یا آن قوه ای که در قلب ساکن بوده و مولد حیات و رساننده حس و حرکت است، نیست. زیرا این امور از تظاهرات روح حیوانی است. بلکه مقصود ما از نفس، جوهر کاملی است که کاری جز تذکر و حفظ و تمیز رؤیت ندارد.

نفس از دیدگاه غزالی

*غزالی عقیده ارسطو مبنی بر صورت جسم بودن نفس را رد می کند.

*غزالی : صورت بعد از فناى ماده پایدار نمى ماند.

نفس ناطقه ⇐ جوهرى روحانى و ذاتا مغاير با بدن است و نمى تواند صورت جسمانى داشته باشند.

منظور از نفس جوهر كاملى است كه كارى جز تذكر و حفظ وتميز و رویت ندارد.

نفس جزییات را از طریق حواس پنجگانه درک می کند.

نفس کمیات را از طریق مشاعر عقلی درک می کند.

غزالی برای وجود نفس و تفاوت میان نفس و جسم به عقاید ابن سینا گرایش داشته است.

نفس از جنس بدن نیست و موصوف به صفات بدن نمی باشد.

نفس را عذابى است كه مخصوص خودش است: حسرت و درد و جدایی و خواری .

غزالی ⇐ نفس جوهرى است قائم به ذات خود.

غزالی برای اثبات وجود نفس مشهورترین دلایل ابن سینا را اقتباس کرده و نیز به ذکر یک دلیل شرعی پرداخته است.

با این بیان که شرع، نفوس را مورد خطاب قرار داده و از دنیا و عقبی وعده و عقید داده است. مجموعه خطاب های شرع به نفس انسانی، دلالت بر این دارد که نفس جوهر است.

به عنوان مثال، الم اگر چه بر بدن وارد شود، به خاطر نفس است. از این گذشته، نفس را عذابی دیگر است ویژه خود او، چون خواری، مسرت، درد و جدایی.

اما آنچه را که در اثبات نفس از ابن سینا گرفته برهان استمرار است.

رابطه نفس با بدن
«غزالی»

از براهینی که غزالی آورده است، چنین معلوم می شود که نفس جوهری است قائم به ذات خود.

غزالی می گوید، خدای تعالی انسان را از دو چیز مختلف آفریده است، یکی جسم که دستخوش کون و فساد است. یعنی مرکب است، مولف است، خاکی است و نیازمند دیگری.

دیگر نفس که جوهری است بسیط و نورانی، مدرک است و فاعل محرک است و متمم آلات و اجسام.

طبیعت نفس

1) حدوث نفس = نفس قبل از جسم، در جسم موجود نیست. هنگامی که جسم برای قبول نفس صلاحیت یافت، خدای تعالی از عالم امر قوه ای در جسم ایجاد می کند.

قل الروح من امر ربي و رُوْحاً من امرنا و فاذا سوّيته و نفخت فيه من روحي

- این همان قول این سینا است که می گوید: بدن علت فاعلی نفس نیست بلکه علت قابلی آن است.

2) علاقه نفس به بدن؛ نفس در دین غریب است، زیرا بدن از عالم فانی ملک است و نفس از عالم سرمدی ملکوت. نفس مدیر بدن است بدن آلت نفس. نفس انسانی در بدن به مثابه وجود حاکمی است که در شهر و در مملکت خویش فرمان می راند.

غزالی: این جسم نسبت به نفس، چون جامه است نسبت به تن تن است که جامه را به واسطه اعضای آن حرکت می دهد. نفس هم، بدن را به واسطه قوای مخفی و مناسب به حرکت در می آورد.

حدوث نفس
و علاقه آن به بدن

3) خلود نفس:

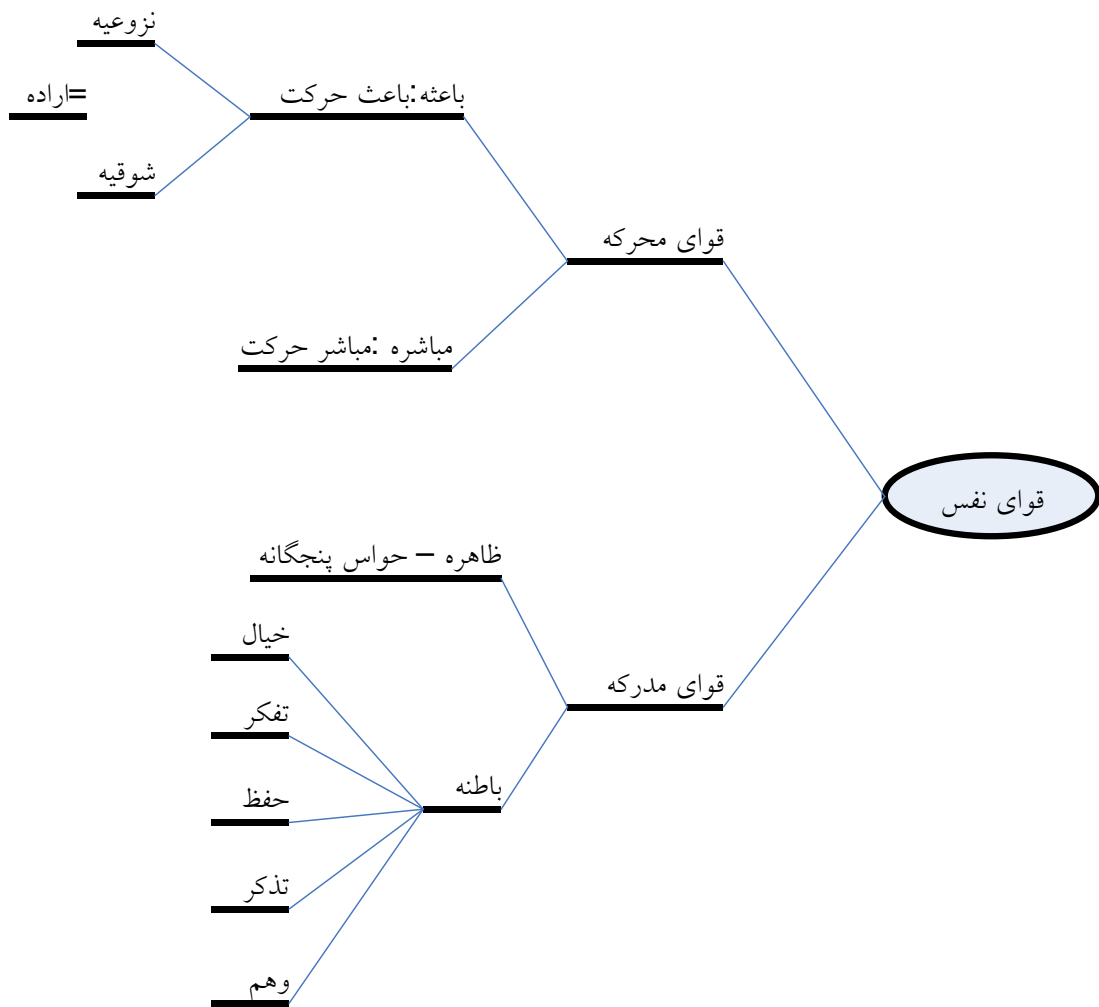
الف) نفس پذیرایی عدم نیست

ب) نفس وابسته به بدن نیست: نفس از نظر به بدن متعلق است و نه مرتبط.

ج) نفس بسیط است.

د) سرنوشت نفس

قوای نفس از دیدگاه غزالی



حس مشترک: در آن صورت چیزهایی که حواس ظاهره بدان می فرستند ترسیم می شود، آنچنانکه صورت شیئی در آینه ترسیم می شود.

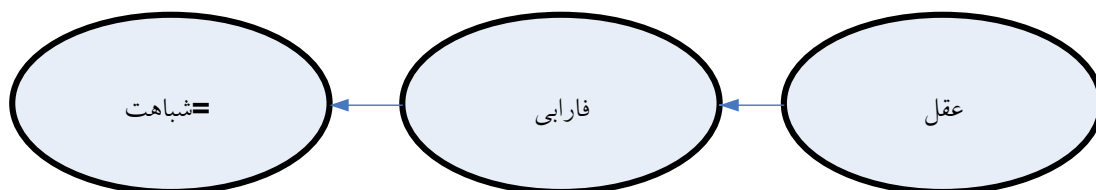
خیال: به منزله خزانه حس مشترک است.

وهم: کار این قوه درک معانی جزئی است. این معنا از صور ذخیره و خزینه شده در خیال جدا شده و در مرتبه بعدی قرار می گیرند.

متفرقه: این قوه اشرف بر همه قواست، بدان سبب که گاه صورتهای خود را از خیال می گیرد و به او باز می دهد چه در خواب و چه در بیداری.

قوای مدرکه

عقل از دیدگاه غزالی



عقل از دیدگاه غزالی

عقل اسمی است که به نحو مشترک بر چهار معنیا طلاق می شود.

اول: صفتی که انسان از دیگر حیوانات به واسطه آن ممیز می شود و موجب می شود تا آدمی بر قبول علوم نظری و تدبیر اعمال فکری، آمادگی و استعداد داشته باشد.

دوم: عقل عبارت است از معلوماتی که در ذات طفل تمیز دهنده به وجود می آیند تا آنچه که روا و جایز است، رواشمارد و آنچه را که محال است، غیر ممکن بداند.

سوم: عقل عبارت است از علومی که از تجربه امور حاصل شود.

چهارم: عقل عبارت از قوه ای است که به واسطه آن عواقب کارها را بشناسند و شهواتی را که موجب لذات زودگذر است، سرکوب کنند.

غزالی آرا خود را از فارابی و ابن سینا اخذ و اقتباس کرد.

مراتب عقل

مرتبۀ پایین عقل هیولانی: قوه استعداد محض موجود در نزد طفل است.

عقل بالملکه: پس از ادراک پاره ای از معانی بدیهی و یا منقولات حاصل می شود.

عقل بالفعل: به کسب برخی از معقولات نظری می پردازد.

عقل مستفاد: سمت ریاست دارد و همه خادم او هستند.

عقل هیولانی مرحله و مرتبه ای که نفس کودک مبتدی است و در نتیجه تماس دائم با محیط خارج و عمل حس و تجربه و درک محسوسات و معانی جزئی آماده انجام اعمال عالیّه ذهن می گردد.

عقل بالملکه درک مقدمات و معلومات اولیه و آماده شدن ذهن برای دریافت معقولات ثانویه با احکام عقلی و استدلال منطقی همان مرحله عقل بالملکه می باشد.

عقل بالفعل مرحله تحصیل علوم نظری و درک معقولات. عقل بالفعل همان شعور باطن است.

عقل مستفاد (شعور ظاهره/ وجدانیات جریمه) هرگاه انوار دقت به مناسبتی نظیر مصلحت و طبق قوانین و شرایط خاص به بخشی از ذخایر (عقل بالفعل) بتابد و آنرا روشن و بالفعل را معلوم کند به آن عقل مستفاد گویند.

در نظریه معرفت: به افلاطون

- ارسطو: می گوید روح صورت بدن است، پیشتر از بدن موجود نبوده و معرفتی نیندوخته است. هرچه در این جهان است، زاده تجربه است.
- افلاطون: باور دارد که روح زمانی داخل جسد می شود که از معارف عالم مثل که پیشتر وجود داشته است، سرشار و آکنده باشد.

نظریه معرفت

غزالی فس را دارای دو جنبه می داند: جنبه ای که به سوی ملاً اعلی گرایش دارد و جنبه ای که به طرف عالم دانی و سفلی متمایل است.