

A Study of Dreams in the Views of Aristotle and Avicenna

Mohammad Hossein Mokhtari¹

Received: 03/05/2020

Accepted: 01/06/2020

Abstract

The problem of dreams is an important problem discussed by philosophers throughout history. In ancient Greece, Aristotle wrote an independent essay on dreams, and Muslim philosophers have tied the problem of dreams with prophethood. The philosophical reflections of Avicenna, as the greatest philosopher in the Islamic world, on the matter are of utmost importance. He discusses dreams in terms of his account of the existence of the soul, its immateriality, and its faculties, particularly the imagination. On the other hand, Aristotle deals with dreams and their nature in terms of perception and the imaginative faculty. The main question in this paper is to elaborate and consider the accounts of dreams provided by these two philosophers. The paper seeks to uncover the distinctions and commonalities between the two, and the impact Aristotle had on Avicenna's account of dreams. The method is a comparative study of the two philosophers from the point of view of philosophy and the history of philosophy. The paper concludes that Avicenna has contributed great subtleties in his account of soul and dreams, although he was influenced by Aristotle.

Keywords

The problem of dreams, Avicenna, Aristotle, imagination, soul.

1. Associate professor, Imam Khomeini Institute, Qom, Iran: professor.mokhtari@yahoo.com.

Mokhtari, M. H. (2020). A Study of Dreams in the Views of Aristotle and Avicenna. *Jornal of Naqd va Nazar* (Philosophy and Theology), 25(99), pp. 76-96.

Doi: 10.22081/jpt.2020.57547.1724

بررسی رؤیا از دیدگاه ارسطو و ابن سینا

محمدحسین مختاری^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۴

چکیده

مسئله رؤیا از مسائل مهمی است که فیلسوفان در طول تاریخ فلسفه بدان پرداخته‌اند. ارسطو در یونان باستان، رساله‌ای مستقل به نام «درباره رؤیاها» را به این مهم اختصاص داده و فیلسوفان مسلمان نیز مسئله رؤیا را با بحث نبوت گره زده‌اند. در این میان، تأمل فلسفی ابن سینا در مقام بزرگ‌ترین فیلسوف جهان اسلام در این مسئله حائز اهمیت است. او با توجه به تفسیری که از وجود نفس، تجرد آن، قوای نفس به‌ویژه خیال دارد، به بحث درباره رؤیا می‌پردازد. ارسطو نیز با توجه به ادراک حسی و قوه خیال به تبیین نظر خود درباره رؤیا و ماهیت آن می‌پردازد. مسئله اصلی این مقاله، تبیین و بررسی آرای این دو فیلسوف از مسئله رؤیاست. هدف تحقیق، نشان‌دادن وجوه افتراق و اشتراک و میزان تأثیرپذیری ابن سینا از ارسطو در مسئله رؤیاست. روش تحقیق در این مقاله نیز بررسی تطبیقی میان این دو فیلسوف از منظر فلسفی و تاریخ فلسفه است. نتیجه پژوهش آنکه ابن سینا در مباحث نفس و مسائل مربوط به رؤیا، دقت نظرهای بیشتری کرده و البته در آرای خود از ارسطو نیز متأثر بوده است.

کلیدواژه‌ها

مسئله رؤیا، ابن سینا، ارسطو، خیال، نفس.



نظر
نادر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹

professor.mokhtari@yahoo.com

۱. دانشیار مؤسسه امام خمینی (ره)، قم، ایران.

■ مختاری، محمدحسین. (۱۳۹۹). بررسی رؤیا از دیدگاه ارسطو و ابن سینا. فصلنامه نقد و نظر، ۲۵ (۹۹)،

Doi: 10.22081/jpt.2020.57547.1724

مقدمه

فیلسوفان از زمان یونان باستان به مسئله رؤیا توجه کرده‌اند و البته در دیگر رشته‌های علوم نیز به این مسئله توجه شده است. در دانش‌هایی همچون روان‌شناسی به رؤیا از منظر تجربی نگریسته شده و داده‌های تجربی در این‌باره بررسی شده‌اند. فیلسوفان مسلمان نیز به اهمیت این مسئله پی برده و به تبیین فلسفی رؤیا پرداخته‌اند. برای فهم بهتر نظر ارسطو و فیلسوفان مسلمان باید تلقی آنها از نفس، مجرد نفس، قوای نفس به‌ویژه خیال بررسی شود. ابن‌سینا که بی‌شک بزرگ‌ترین فیلسوف جهان اسلام است، در جای‌جای آثارش با تعبیرهایی همچون «منامات، منام، رؤیا و خواب» به این مسئله پرداخته است. البته باید گفت که گویا ابن‌سینا از رساله «درباره رؤیاها»ی ارسطو خبری نداشته است؛ زیرا گزارش تاریخی مبنی بر اینکه این رساله به عربی ترجمه شده باشد وجود ندارد؛ از این رو می‌توان گفت ابن‌سینا بدون نگاه به متن ارسطو درباره رؤیا فلسفه‌ورزی کرده است.

پرسش اصلی که در این مقاله در پی پاسخ‌گویی به آن هستیم، دریافت نظر ارسطو و ابن‌سینا درباره رؤیا و تفاوت‌ها و شباهت‌های آنهاست؛ از این رو بحث را با پیش‌فرض‌هایی درباره نفس و تبیین جایگاه قوه خیال آغاز کرده، در ادامه به تبیین نظر هر دو اندیشمند درباره رؤیا می‌پردازیم.

در پژوهش‌های پیشین درباره رؤیا از منظر ابن‌سینا دو مقاله موجود است:

۱. امین، سیدحسن. (۱۳۸۵). رؤیا در فلسفه ابن‌سینا. مجله حافظ، ش ۳۵. این مقاله به اختصار (در چهار صفحه) به تبیین رؤیا از منظر ابن‌سینا پرداخته است.
۲. حداد، وحیده؛ ناجی اصفهانی، حامد. (۱۳۹۴). خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن‌سینا. مجله پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۶۵. این مقاله به تفصیل به آرای ابن‌سینا درباره رؤیا پرداخته است.

در دو مقاله فوق از نظریه ارسطو درباره رؤیا بحثی نشده است و در این نوشتار برای نخستین بار نظریه ارسطو در این زمینه مطرح می‌شود. وجه نوآوری مقاله اولاً معرفی





نظریهٔ ارسطو دربارهٔ رؤیاست و ثانیاً تطبیق آن با نظر ابن سیناست. این تطبیق می‌تواند کمک کند تا بدانیم که تا چه اندازه ابن سینا از ارسطو متأثر بوده است.

۱. پیش‌فرض‌های بحث

پیش از بررسی مسئله رؤیا باید به تبیین پیش‌فرض‌هایی پردازیم که بدون آنها سخن گفتن از رؤیا بی‌معنا خواهد بود؛ از این‌رو در این بخش به ماهیت نفس، اثبات نفس و قوای آن خواهیم پرداخت. ارتباط این مقدمات با بحث اصلی در این است که اگر ماهیت نفس و سپس اثبات آن از دیدگاه ارسطو و ابن سینا نادیده گرفته شود، بی‌گمان سخن گفتن از قوای نفس موجه نخواهد بود؛ به بیان دیگر همان‌طور که خواهیم گفت ما به وسیله قوای نفس (چه ظاهری و چه باطنی) ادراکاتی داریم که سبب حصول رؤیا برای ما می‌شود و سخن گفتن از قوای نفس، فرض بر وجود امری به نام نفس است و تا ماهیت نفس مشخص نشود نمی‌توانیم از اثبات نفس سخن بگوییم؛ از این‌رو این سه مورد را به اجمال بررسی می‌کنیم و سپس به مسئله رؤیا می‌پردازیم. دلیل دیگر برای پرداختن به این مباحث آن است که ارسطو و ابن سینا بحث رؤیا را با بحث نفس پیوند زده‌اند و برای توضیح ماهیت و وقوع رؤیا به قوای ظاهری و باطنی نفس رو آورده‌اند.

۱-۱. ماهیت نفس

ارسطو در تعریف نفس می‌نویسد: «کمال اول برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است، یعنی برای جسم آلی» (ارسطو، ۱۳۸۹، ۲-۱ الف ۴۱۲).

بنا بر این تعریف، نفس صورت برای بدن است (تیلور، ۱۳۹۲، ص ۱۰۸). ابن سینا نیز نفس را همچون ارسطو تعریف کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۹۴). تعریف ارسطو از نفس نه تنها در ابن سینا، بلکه در حکیمان بعد از ابن سینا نیز تأثیر گذاشته و بیشتر حکیمان مسلمان آن را پذیرفته‌اند (نک: فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۲۳؛ میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۵۱۴؛ شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۸۷).

۱-۲. اثبات نفس

ابن سینا برای اثبات موجودی به عنوان نفس نیازی نمی‌بیند که دلیل اقامه کند؛ ازین رو در الإشارات والتنبیهاث در بحثی که برای اثبات نفس دارد، از عنوان «تنبیه» استفاده کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲). وی در ذیل این «تنبیه»، چهار حالت را بررسی می‌کند تا این توجه را به خواننده بدهد که بُعدی غیر از بُعد جسمانی وجود دارد. وی چهار حالت را این گونه بیان می‌کند:

حالت اول: اگر کسی مزاج صحیحی داشته باشد، آن گاه می‌فهمد که مدرک ذات خود است و وجود ذات خود را می‌پذیرد؛

حالت دوم: کسی که خوابیده است و تمام حواس ظاهری او کار نمی‌کند، اگر کسی او را به نامش بخواند از خواب بیدار می‌شود و در خواب نیز ذات خود را می‌یابد؛ حالت سوم: کسی که مست است، حواس ظاهری و باطنی اش در حالت غفلت به سر می‌برد؛ اما این شخص از ذات خود بی‌خبر نیست و آن را درک می‌کند؛

حالت چهارم (انسان معلق در هوا): در این حالت انسان هیچ آگاهی به بیرون از خود ندارد. در این آزمایش فرضی، شخص در ابتدای به دنیا آمدن اگر در هوایی طلق رها شود (هوایی که نه سرد و نه گرم باشد) و اعضای خود را نیز مشاهده نکند و اعضایش هیچ تماسی با یکدیگر نیز نداشته باشند، در نتیجه این شخص هر چند از تمام ماسوا غافل است، از ذات خود غافل نیست. از این طریق بُعد دیگری از انسان که همان نفس است، ثابت می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲).

در تمام این چهار حالت، ابن سینا می‌گوید چیزی وجود دارد که غیر از این بدن مادی است. او این بعد غیرمادی را «نفس» می‌نامد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۴). چه بسا برای خواننده این پرسش مطرح شود که چرا درباره اثبات نفس از دیدگاه ارسطو بحث نکردیم. شرف‌الدین خراسانی در این باره می‌نویسد:

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای فلسفی ارسطو، روان‌شناسی او و یکی از برجسته‌ترین آثار او نوشته «درباره روان» است. ساختار سه کتابی که این نوشته





در بر دارد، یک‌دست و یکسان نیست و خود ارسطو آن را با قصد انتشار در شکل نوشته‌ای ویراسته، تنظیم نکرده بوده است و سبب فقدان و هم‌بستگی و انسجام منطقی در آنها همین امر است (خراسانی، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۵۸۷).

از آنجا که مباحث نفس در این کتاب به طور منظم بحث نشده است، درباره اثبات نفس مطلبی در آن نیامده است؛ ولی ارسطو درباره تعریف نفس، قوا و کارکردهای آن به تفصیل بحث کرده است؛ از این رو در اینجا تنها از ابن سینا بحث کردیم. ابن سینا در دیگر کتاب‌هایش همچون نفس شفا درباره اثبات نفس مباحث دیگری آورده است؛ برای مثال می‌توان به این عبارت ابن سینا اشاره کرد:

ما گاهی اجسامی را می‌بینیم که دارای حس و حرکت ارادی هستند؛ بلکه گاهی اجسامی را که غذا می‌خورند، رشد و تولید مثل می‌کنند می‌بینیم و [می‌دانیم که] این کارها به سبب جسم بودن آنها نیست؛ بنابراین در آنها باید چیزی باشد که غیر از جسم بودن است و این افعال (تولید مثل، تغذیه و حرکت) از آن صادر می‌شود و بر روی هم هر آنچه مبدأ صدور این کارهاست و فاقد اراده نیست، ما آن را نفس می‌نامیم (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۴).

در این تعریف ابن سینا دو چیز را ویژگی نفس می‌داند: الف) نفس منشأ تولید مثل، حرکت و تغذیه است؛ ب) نفس فاقد اراده نیست؛ بدین معنا که افعال نفس افعال ارادی است.

۲. قوای نفس

حکیمان مسلمان برای نبات، حیوان و انسان به نفس قائل‌اند. برای هر کدام از این نفس‌ها نیز به قوایی قائل هستند که از این میان، قوای نفس حیوانی را به ظاهری و باطنی تقسیم می‌کنند. قوای ظاهری همان حواس پنج‌گانه لامسه، بویایی، شنوایی، چشایی و بینایی هستند. قوای باطنی نیز پنج عدد است که در یک تقسیم‌بندی می‌توان آنها را این‌گونه تقسیم کرد: الف) قوای صرفاً مدرک. این قوا خود به دو دسته تقسیم می‌شود: قوای مدرک صورت و قوای مدرک معانی جزئی. قوه مدرک صورت را «حس مشترک» نیز

می گویند و فیلسوفان به قوه‌ای که ادراک معانی جزئی می کند، «وهم» می گویند. ب) قوای مُعین در ادراک: این قوا خود به دو دسته تقسیم می شوند: قوایی که حفظ صورت‌ها به عهده آن است که بدان «خیال» می گویند و قوه‌ای که حفظ معانی می کند که به آن «حافظه» می گویند. یک قوه دیگر نیز در نفس وجود دارد که به تصرف در مدرکات کمک می کند و «متصرفه» نام دارد (مصطفوی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۵).

نصیرالدین طوسی در شرح الإشارات والتبیهات به توضیح اجمالی هر یک از این قوا می پردازد. قوه‌ای را که مدرک صور است، «حس مشترک» و قوه‌ای را که یاریگر حس مشترک در حفظ صور است، «خیال» می گویند. به قوه خیال «قوه مصوره» نیز می گویند. قوه‌ای که به وسیله آن در صور و معانی جزئی تصرف صورت می گیرد را به دو اعتبار می توان در نظر گرفت: به اعتباری که قوه وهم از آن استفاده می کند، «متخیله» و به اعتباری که قوه عقل از آن بهره‌مند می شود «مفکره» می گویند. اما قوه‌ای را که معانی جزئی را ادراک می کند «وهم» یا «متوهمه» می نامند و قوه‌ای که وهم را یاری می دهد «حافظه» نام دارد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۳۲).

آنچه که از این قوا در بحث ما اهمیت دارد، حس مشترک و خیال است. در ادامه به بررسی دیدگاه ارسطو و ابن سینا در این باره می پردازیم.

۱-۲. حس مشترک و خیال

ارسطو درباره حس مشترک به ندرت در کتاب درباره نفس سخن گفته است. این حس از دیدگاه ارسطو حس مستقلی نیست. او در این زمینه می نویسد: «از آنچه ذیلاً گفته خواهد شد به ثبوت خواهد رسید که حس دیگری جز همان حواس پنج‌گانه وجود ندارد» (ارسطو، ۱۳۸۹، ۲۳-۲۱ ب ۴۲۴)؛ از این رو حس ششم بودن حس مشترک را ارسطو منتفی می داند. آنچه که از عبارتهای ارسطو درباره این حس فهم می شود این است که حس مشترک متعلق به اشیا و اموری است که ادراک آنها نماینده طبیعت مشترک حواس پنج‌گانه است (داوودی، ۱۳۸۹، ص ۶۴).

جایگاه بحث از تخیل در فلسفه ارسطو، بعد از حس مشترک است؛ بدین معنا که





حس مشترک قبل از تخیل و برای آن است؛ از این رو می‌توان غایت احساس را تخیل دانست (داوودی، ۱۳۸۹، صص ۷۰-۷۱). ارسطو درباره تخیل در کتاب درباره نفس بحث کرده است. به باور او تخیل دو ویژگی اساسی دارد: ۱. از احساس و تفکر متمایز است؛ ۲. نمی‌تواند بدون حس به وجود آید. کارکرد اصلی تخیل ایجاد اعتقاد در افراد است (ارسطو، ۱۳۸۹، ۱۶-۱۴ ب ۴۰۷).

اگر تخیل قوه‌ای باشد که به سبب آن گوئیم که تصویر خیالی در ما به حصول پیوندد و اگر از هرگونه استعمال مجازی این کلمه خودداری کنیم، آن را فقط باید قوه‌ای یا حالتی بدانیم که به وسیله آن حکم می‌کنیم و می‌توانیم برحق یا برخطا باشیم (ارسطو، ۱۳۸۹، ۴-۱ الف ۴۲۸).

از مباحث ارسطو درباره تخیل می‌توان دو برداشت متفاوت داشت:

الف) در معنای اول، می‌توان گفت تخیل یک عمل است؛ عملی که مشتق از احساس یا حرکتی که به دنبال حرکت حسی است. در این معنا باید گفت که احساس تنها یک تأثر خام است و به تفسیر نیاز دارد و وظیفه تفسیر بر عهده قوه تخیل است. در این معنا، تخیل به معنای حس مشترک بسیار نزدیک می‌شود.

ب) در معنای دوم از تخیل، ارسطو به تخیل به مثابه قوه‌ای می‌نگرد که در سلسله مراتب قوا بالاتر از قوه حساسه (قوه حس) است و در این مرتبه احساس حالت خام و انفعالی ندارند؛ بلکه فعلیتی است که انسان - یا هر جاندار دیگری - زمانی که با شیء محسوس برخورد می‌کند ظهور می‌یابد. در اینجا تخیل مانند مهری است که بر روی موم می‌خورد؛ به این معنا که تخیل در صور حسی تصرف می‌کند و در میان آنها می‌تواند دست به انتخاب بزند (داوودی، ۱۳۸۹، صص ۷۱-۷۳).

ابن سینا همچون ارسطو به وجود حس مشترک اعتقاد دارد و برای اثبات آن استدلال‌هایی اقامه می‌کند. او برای اثبات حس مشترک از دو مثال تجربی استفاده کرده است. ابن سینا به عنوان نخستین شاهد تجربی، می‌گوید: زمانی که قطره‌های باران می‌بارد، ما آنها را به شکل خط مستقیم می‌بینیم. دومین شاهد تجربی ابن سینا هم این است که اگر نقطه‌ای با سرعت بچرخد، ما آن را به شکل دایره می‌بینیم. از این دو مثال

می‌توان این نتیجه را گرفت که قوه ادراکی وجود دارد که نقطه مرتسم در چشم به آنجا رفته و پس از ارتسام در آن، مدت کوتاهی باقی مانده و از بین می‌رود تا نقطه دیگری در چشم مرتسم شود. حال اگر این قوه نباشد، آن‌گاه ما نمی‌توانیم نقطه را به صورت دایره یا باران را به شکل خط مستقیم ببینیم (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۳۲؛ مصطفوی، ۱۳۹۱، صص ۱۳۶-۱۳۷).

ابن‌سینا برای اثبات قوه خیال به وجدان ارجاع می‌دهد و از آوردن برهان عقلی امتناع می‌کند؛ زیرا اگر محسوسات از ما غایب شوند، ما اگر آنها را دیده باشیم باز می‌توانیم از آنها سخن بگوییم و این خود دلیلی (شهودی) برای وجود قوه خیال است (همان). وی درباره جایگاه قوه خیال می‌نویسد: «... الثانية المسماة بالمصورة والخیال وألتهال الروح المصبوب فی البطن المقدم لا سیما فی الجانب الأخر؛ دومین قوه، قوه مصوره و خیال نامیده می‌شود که ابزار آن روحی است که در قسمت پیشین مغز قرار دارد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۴۲). بنا بر این سخن ابن‌سینا، آلت خیال روح بخاری است که در بخش پیشین مغز سریان دارد.

در معنای اولی که از مفسران ارسطو درباره معنای قوه تخیل مطرح شد، تخیل به حس مشترک نزدیک می‌شد؛ اما در فلسفه مشائی دوره اسلامی، حس مشترک غیر از خیال است. فخر رازی ادله مشائیان در این باره را نقد کرده است (نک: فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، صص ۲۴۵ به بعد).

داوری‌ای که در اینجا از سخن ارسطو و ابن‌سینا درباره حس مشترک و خیال می‌توان داشت این است که ابن‌سینا به توضیح، تبیین و اثبات حس مشترک می‌پردازد که از حواس مهم و مقدمه‌ای برای فهم بهتر خیال و به تبع آن رؤیاست؛ اما ارسطو از بحث حس مشترک به آسانی رد می‌شود و به تبیین درست آن نمی‌پردازد. درباره خیال نیز می‌توان گفت که نظر ابن‌سینا شبیه به نظر ارسطوست؛ ولی دلیل آوری برای وجود قوه‌ای به نام قوه خیال و مشخص کردن جایگاه آن در مغز از کارهایی است که ارسطو به آنها همت نکرده و ابن‌سینا این موارد را به خوبی توضیح داده است.



۲-۲. قوای نفس ناطقه

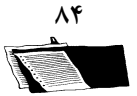
تا اینجا سخن از قوای نفس حیوانی بود و در مرحله بعد می‌بایست به قوای نفس ناطقه نیز توجه کنیم. نصیرالدین طوسی قوای نفس ناطقه را به دو بخش عملی و نظری تقسیم می‌کند و به آنها عقل نظری و عقل عملی می‌گوید. عقل عملی به اعتبار تأثیر و تأثر در بدن، و عقل نظری به اعتبار تأثر نفس از عقل فعال در جهت تکمیل استعدادها در نظر گرفته می‌شود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۲). در بحث ما آنچه که مهم است عقل نظری و مراتب آن است. ابن سینا برای عقل نظری چهار مرتبه را مطرح کرده است:

۱. عقل هیولانی: در این مرتبه، نفس استعداد صرف برای پذیرش معلومات است؛
۲. عقل بالملکه: در این مرحله انسان با امور بدیهی آشنا می‌شود؛
۳. عقل بالفعل: در این مرتبه، نفس بعد از معقولات ثانیه، توانایی احضار آنها را می‌یابد؛

۴. عقل مستفاد: در این مرتبه، صورت‌های معقول نزد نفس حاضرند و نفس به صورت بالفعل در آنها تعقل می‌کند (مصطفوی، ۱۳۹۱، صص ۱۷۱-۱۷۴).

به باور فیلسوفان مسلمان، با توجه به مراتب عقل نظری، خروج هر شیء بالقوه به حالت بالفعل، نیازمند یک عامل بیرونی است و این عامل بیرونی عقل فعال است. به وسیله این عقل است که انسان مراتب را از عقل هیولانی تا بالاترین مرتبه عقل طی می‌کند و به فعلیت خود می‌رسد. دانستن مراتب عقل نظری از این روست که برای بحث از رؤیا در ابن سینا نمی‌توان نقش عقل فعال را نادیده گرفت.

ابن سینا در تفسیر آیه نور، آن را با مراتب عقل نظری منطبق می‌کند و در مورد عقل فعال می‌نویسد: «آن عقلی که عقل بالملکه را به عقل تام و همچنین عقل هیولانی را به عقل بالملکه تبدیل می‌کند، همان عقل فعال است» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۴). در اینکه ارسطو از عقل فعال سخن گفته است یا نه، اختلاف نظر میان مفسران ارسطو بسیار است. بیشتر فیلسوفان مسلمان به این عقل به عنوان جوهری خارج از انسان اعتقاد دارند که کار او فعلیت‌بخشی به امور بالقوه است. اما اینکه ارسطو نیز به وجود چنین چیزی باور داشته و کارکرد فعلیت‌بخشی بدان قائل بوده، محل مناقشه است.



۸۴

۳. رؤیا

ارسطو درباره رؤیا و مسائل مربوط به آن، رساله مختصری با عنوان «درباره رؤیاها» نگاشته است. در این رساله به تبیین معنای رؤیا و چیستی آن پرداخته، به اختصار تلقی خود از رؤیا را توضیح داده است. با توجه به حجم کم سخنان ارسطو درباره رؤیا نباید انتظار همان تفصیل موجود در آرای ابن سینا را در آنجا نیز دید؛ از این رو باید گفت ابن سینا در تبیین مسئله رؤیا از ارسطو بسیار پیش تر است. ارسطو در رساله «درباره رؤیاها» در زمینه ماهیت رؤیا می نویسد: «درواقع یک رؤیا می تواند یک تصویر باشد برای اینکه در خواب رخ می دهد - چه به سادگی و چه به طور خاص - [این آن] چیزی است که ما آن را رؤیا می نامیم». از این سخنان می توان این گونه برداشت کرد که «رؤیا فعالیت قوه ادراک حسی است؛ اما تعلق به قوه تخیل دارد» (ارسطو، ۱۳۸۹، ۲۲-۱۹ الف ۴۵۹).

همان گونه که گفتیم ابن سینا رؤیا را افاضه عقل فعال می داند و معتقد است سلسله مراتب افاضه این گونه است که نخست عقل فعال رؤیا را به نفس افاضه می کند و سپس به وسیله نفس به قوه خیال افاضه می شود. از اینجا می توان به اهمیت قوه خیال و نقش عقل فعال در رؤیا پی برد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، صص ۸۷-۸۸). در جایی دیگر ابن سینا نقش عقل فعال در رؤیا را این گونه توضیح می دهد که آنچه که ما در خواب می بینیم، اول آن را تعقل و سپس تخیل می کنیم و این عمل هم به سبب عقل فعال است که رؤیا را به عقول ما افاضه می کند (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۰۶).

با توجه به تعریفی که ارسطو و ابن سینا از رؤیا ارائه می دهند می توان گفت دیدگاه ارسطو یک دیدگاه تجربی است؛ بدین معنا که به چیزی خارج از بدن و ساختارهای فیزیکی برای تحقق رؤیا ارجاع نمی دهد و آن را صرفاً تصویری می داند که از حس و خیال برای انسان حاصل شده است؛ اما ابن سینا عقل فعال را به عنوان جوهری خارجی برای تحقق رؤیا دخیل می داند و تا حد قابل توجهی تحقق رؤیا را به حوزه ماورا نسبت می دهد؛ به بیان دیگر پیش فرض های متافیزیکی ارسطو برای تعریف رؤیا کمتر از ابن سیناست.





۳-۱. اقسام رؤیا

ابن سینا رؤیا را به صادق و کاذبه تقسیم می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۵۱). وی دلیل صادق بودن یک رؤیا را این‌گونه بیان می‌کند: «آنچه که صدق و صحت رؤیا را تعیین می‌کند یا از جهت مزاج است که باید اعتدال داشته باشد یا از جهت عادت است یا رؤیایی که [شخص بیننده رؤیا] آن را به هنگام سحر دیده است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۶۷). ابن‌سینا در جایی دیگر برای حصول رؤیای صادق می‌گوید که هرچه نفس بی‌آلایش‌تر و از کدورات پاک‌تر باشد، رؤیاهایی که فرد می‌بیند صادق‌تر است (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۳۹۰). وی معتقد است که لازم نیست (یا شدن نیست) که تمام رؤیاها صادق باشند؛ زیرا تمام آنچه که بر متخیله افاضه می‌شود از عالم ملکوت نیست؛ به عبارت دیگر اگر تمام افاضه‌هایی که بر قوه متخیله می‌شود از عالم ملکوت بود، آن‌گاه تمام رؤیاها صادق می‌شدند؛ اما همیشه این‌گونه نیست که تمام افاضه‌هایی که بر متخیله می‌شود از عالم ملکوت باشد؛ از این رو ما هم رؤیای صادق و هم رؤیای کاذبه داریم (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۴۷).

همچنین ابن‌سینا اشاره می‌کند که گاهی اتفاق می‌افتد که به سبب کفایت یا جنون ما می‌توانیم از آینده خبر بدهیم (غیب‌گویی). وی در این باره می‌نویسد:

اما خبر دادن اخبار غیب که از دیوانگان پدید آید، سبب آن است که [چون] مزاج دماغ متغیر شود از حال طبیعی، و قوت متخیله از حواس فارغ شود در اوقاتی و در آن اوقات به افعال خویش مشغول شود، باشد که درین افعال وی را اطلاع افتد بر احوال غیب و از آن خبر دهد و کسانی که به کفایت مشغول باشند، تا از حواس فارغ نشوند، از غیب خبر نتوانند داد و این اسرار علم است که در کتب صریح نتوان گفت از جهت صعوبت دریافتن را (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ «ب»، ص ۷۰).

ابن‌سینا تقسیم‌بندی دیگری نیز برای رؤیا ارائه داده است: ۱. رؤیاهایی که به تعبیر نیاز دارد؛ ۲. رؤیاهایی که به تعبیر نیاز ندارد. گاهی رؤیای شخص به واسطه صافی ضمیر و عدم تعلق به عالم مادی، مطابق با واقع است و از این جهت نیازی به تعبیر ندارد.

این تقسیم‌بندی تنها در اعتبار با تقسیم‌بندی بالا تفاوت دارد؛ و گرنه روشن است رؤیایی که نیاز به تعبیر ندارد، همان رؤیایی است که صادق است.

او برای تبیین بیشتر درباره خواب‌هایی که به تعبیر نیاز دارند و خواب‌هایی که نیاز به تعبیر ندارند معتقد است که نفس دو قوه عملی و نظری دارد. در حالت خواب، قوه متخیله از حواس فارغ می‌شود و به خدمت عقل عملی در می‌آید. در این حالت از عالم ملکوت به نفس انسان افاضه‌هایی صورت می‌گیرد. در برخی از این افاضه‌ها قوه متفکره نیز تصرف می‌کند. رؤیایی که در این شرایط حاصل می‌شود، نیازمند تعبیر است؛ بنابراین زمانی که متخیله از حواس فارغ می‌شود و از ملکوت به آن افاضه‌هایی می‌شود، اگر قوه متفکره در آن افاضه‌ها تصرف کند، آن‌گاه رؤیای حاصل از این افاضه‌ها نیازمند تعبیر است؛ اما گاهی نفس آن‌چنان قوی است که آنچه که در رؤیا بر آن افاضه می‌شود، در بیداری نیز می‌تواند افاضه شود و این نفس قوی همان نفس نبی است که می‌تواند آنچه را که خواب می‌بیند، در بیداری ببیند. ابن‌سینا معتقد است که انبیا نیز همچون مردم عادی در افاضه در بیداری با هم متفاوت هستند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ «ب»، صص ۶۸-۶۹)؛ به بیان دیگر شق اول که نیاز به تعبیر داشت، به این دلیل است که قوه متخیله در آن تصرف می‌کند و آن را به صورت دیگری جلوه می‌دهد و صورتی که مطابق با صورت برزخی بوده از بین می‌رود؛ از این رو این دسته از رؤیاها به تعبیر نیاز دارند (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۳۹۰).

تقسیم‌بندی رؤیا به صادق و کاذب و آنچه که نیاز به تعبیر دارد و آنچه که به تعبیر نیاز ندارد، از نوآوری‌های ابن‌سیناست و ارسطو به تقسیم رؤیا به صادق (آنچه نیازمند تعبیر نیست) و کاذب (آنچه نیازمند تعبیر است) اشاره‌ای نکرده است؛ از این رو در این موضوع نیز ابن‌سینا پیشتاز و مقدم بر ارسطوست.

۳-۲. تبیین رؤیا از دیدگاه ارسطو

ارسطو در آغاز رساله «درباره رؤیاها» بررسی این نکته را ضروری می‌داند که «بدانیم کدام یک از قوای ما رؤیا را ارائه می‌دهد»؛ زیرا او بر این اعتقاد است که دانش تنها از



نظر
صدر



راه قوه تفکر و ادراک حسی حاصل می‌شود. با توجه به این مبنای ارسطو درباره دانش، باید به این پرسش پاسخ دهیم که رؤیا به کدام یک از این قوا اختصاص می‌یابد. وی با دسته‌بندی مسائل این موضوع، می‌کوشد هرچه بهتر رؤیا را تبیین کند. او از قول عده‌ای نقل می‌کند زمانی که ما می‌خواهیم تمام حواس ما از جمله ادراک حسی عمل نمی‌کند، از این رو می‌توان گفت که ما از طریق ادراک حسی نمی‌توانیم رؤیا را درک کنیم. وی در پاسخ و تبیین این مطلب به یک درک شهودی استناد می‌کند و می‌گوید که ما در خواب^۱ اسب یا چیز زیبا یا سفید را می‌بینیم و حتی می‌بینیم که اینها نزدیک یا دور می‌شوند، از این رو می‌توانیم بگوییم که اینها با ادراک حسی حاصل شده‌اند. البته ارسطو حکم قطعی به اینکه رؤیا تنها به ادراک حسی تعلق دارد نمی‌دهد؛ ولی این نکته را یادآور می‌شود که رؤیا حاصل قوه تفکر نیست و اگر حاصل قوه تفکر نباشد، به پرسشی که پیش‌تر مطرح کردیم این پاسخ را داده‌ایم که رؤیا به ادراک حسی مربوط می‌شود. البته همان‌طور که گفته شد نباید تصور کنیم که ارسطو رؤیا را در ادراک حسی منحصر می‌داند؛ بلکه همان‌طور که خود او یادآور می‌شود رؤیا حاصل ادراک حسی و قوه تخیل است؛ از این رو او بر این اعتقاد است که «متعلق‌های ادراک حسی که در یک زمان به اندام حسی ما می‌رسند، ادراک حسی را در ما ایجاد می‌کنند و اثر برخاسته از آن در ارگان‌های حسی ما ایجاد می‌شود؛ نه فقط هنگامی که ادراکات بالفعل می‌شوند، بلکه حتی زمانی که این ادراکات رخت بر می‌بندند».

در این فقره ارسطو یادآور می‌شود که وقتی ما مثلاً درختی را مشاهده می‌کنیم، متعلق ادراک حسی ما قرار می‌گیرد و ادراک حسی در این زمان بالفعل است؛ اما وقتی روی از درخت بر می‌گردانیم، متعلق ادراک حسی ما که درخت بود، دیگر بالفعل نیست؛ ولی ما می‌توانیم از آن سخن بگوییم. امکان سخن گفتن از شیئی که بالفعل در معرض ادراک حسی ما نیست، کار قوه تخیل است. ارسطو برای فهم بهتر این مسئله

۱. البته ارسطو میان خواب و رؤیا تفاوت قائل است و در رساله‌ای مستقل با عنوان «درباره خواب» به بررسی خواب پرداخته است. می‌توان گفت برای ارسطو خواب و خواب‌دیدن یا همان رؤیا دو چیز است.

پیشنهاد می‌دهد به یک عاشق یا یک فرد بزدل توجه کنیم که هر دو به هیجان آمده‌اند. شخص بزدل اگر کسی را ببیند که اندک شباهتی با دشمنش دارد، ترس وجود او را فرا می‌گیرد یا شخص عاشق زمانی که معشوق خود را می‌بیند، هیجانی به او دست می‌دهد. در صورتی که هیچ کدام از این دو دشمن و معشوقه خود را بالفعل ندارد.

ارسطو دلیل این امر را در قوه‌ای می‌داند که داورهای حس را کنترل می‌کند. وی معتقد است این قوه که به عنوان داور عمل می‌کند، با تصورات و تخیلات یکی نیست. وی از مطالب پیش‌گفته خود این نتیجه را می‌گیرد که تأثرات حسی از دو جا سرچشمه می‌گیرند: ۱. از اشیای خارجی؛ ۲. علل درونی بدن. این تأثرات تنها در بیداری رخ نمی‌دهند؛ بلکه در خواب به شکل رؤیا رخ می‌دهند. دلیل این امر نیز آن است که در روز حواس و عقل کار می‌کنند؛ اما در شب به علت اینکه حواس برای فعالیت‌بخشیدن به خود ناتوان می‌شوند و دلیل این ناتوانی هم یک امر زیستی است؛ زیرا زمانی که گرما از قسمت‌های خارجی به داخل بر می‌گردند، این گرما که به سبب غذا تولید می‌شود به ادراک حسی منتقل می‌شوند. اگر این گرمای تولیدشده بیش از حد باشد، سبب می‌شود ما در خواب با یک تصویر وارونه از آنچه که پیش‌تر در بیداری دیده‌ایم مواجه شویم؛ ولی اگر گرما به اعتدال باشد، ما تصویرها را در خواب صاف و شفاف درک می‌کنیم. البته گاهی نیز مناظری را می‌بینیم که آشفته و عجیب و غریب هستند. ارسطو این رؤیاها را بی‌ربط و دلیل آن را ناشی از نادرستی مزاج می‌داند؛ برای مثال بیماری که تب کرده باشد، این گونه مناظر را در رؤیا می‌بیند.

ارسطو خواب را با دگرگونی‌های زیستی بدن پیوند می‌زند و می‌گوید که خون در هنگام خواب بیشتر به داخل بدن می‌رود؛ به گونه‌ای که اگر چیزی خون را جابه‌جا کند، اندام حسی واکنش نشان می‌دهند. وی سپس این گونه نتیجه می‌گیرد «که خواب نوعی تصویر است که به طور خاص در خواب رخ می‌دهد... هیچ رؤیایی زمانی که ادراک حسی فعال هستند رخ نمی‌دهد و هر تصویری که در خواب رخ می‌دهد، لزوماً یک رؤیاست» (ارسطو، ۱۳۸۹، ۱۲، ب ۴۶۲-۳۳ الف ۴۵۸) [این بخش خلاصه‌ای از رساله «درباره رؤیاها» است که در شماره‌گذاری بکر در مجموعه آثار ارسطو از شماره ۱۲ ب ۴۶۲ تا ۳۳



الف ۴۵۸ آمده است؛ چون تمام فقرات از همین رساله بود، جداگانه به فقره‌ها آدرس داده نشد.]

۳-۳. تبیین ابن سینا از رؤیا

ابن سینا نخست با بررسی تفاوت میان خواب و بیداری به تبیین مسئله رؤیا پرداخته است. وی تفاوت خواب و بیداری را در استفاده از حواس و قوای محرکه می‌داند. در بیداری انسان از حواس و قوای محرکه خود بهره می‌گیرد؛ در صورتی که در خواب حواس و قوای محرکه فعالیت‌ی ندارد و این حالت سبب می‌شود که نفس از توجه به حالات خارجی به حالات داخلی توجه بکند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۶۰). او در ادامه به تبیین رؤیا از طریق اتصال قوه عاقله نفس به عقل فعال می‌پردازد و می‌گوید که در خواب صورت‌هایی مشاهده می‌شود که ما به آن صورت‌ها رؤیا می‌گوییم. این صورت‌ها برای ما آن‌چنان پدیدار می‌شوند که ما فکر می‌کنیم این صورت‌ها حقیقی هستند. این حقیقت‌پنداری هم حاصل قوی شدن قوه تخیل است که می‌تواند به دو سبب باشد: یکی فعالیت نکردن قوای حسی و دیگری مریضی. در حالت مریضی که عقل و دیگر قوای انسان ضعیف می‌شود، قوه تخیل قوت می‌گیرد و از این رو انسان آن صورت‌ها را حقیقی می‌انگارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، صص ۱۵۳-۱۵۴)؛ از این رو ابن سینا خواب را به حالت مرض تشبیه کرده است که در آن حس مشترک تعطیل می‌شود و قوه تخیل سلطه و غلبه می‌یابد. این خود سببی است که باعث می‌شود رؤیا برای انسان تحقق یابد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۰۵). پس از بیان چگونگی رؤیا، باید به این پرسش پاسخ داد که این صورت‌ها چگونه در نفس شکل می‌گیرند؟ یا خاستگاه رؤیا را باید در کجا جستجو کرد؟

از نظر ابن سینا رؤیا می‌تواند سه منشأ داشته باشد:

۱. جواهر عقلی و نفوس سماوی: ابن سینا نفس انسانی را مستعد قبول علم از جواهر علمی و نفوس سماوی می‌داند و معتقد است که اگر این علوم محقق نمی‌شوند، از جهت فاعل نیست؛ بلکه از جهت قابل است و هرگاه این موانع از جهت قابل زدوده شوند، افاضه صورت می‌گیرد. بیشترین حالت این افاضه را ابن سینا در حالت خواب و به



نظر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پائیز ۱۳۹۹

صورت رؤیا می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ب، صص ۶۸-۶۹).

۲. رویدادهای پیشین: در تبیین این مورد ابن‌سینا از دو عامل سخن می‌گوید: الف) بازگشت روح جسمانی به باطن؛ ب) فعالیت نکردن قوای حسی که رهاشدن متخیله را در پی دارد. عامل دوم سبب می‌شود متخیله گاهی از مزاج و گاهی از رویدادهای پیشین حکایت کند که این رویدادهای پیشین به شکل رؤیا برای ما حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳الف، صص ۱۲۹-۱۳۲).

۳. رؤیا از آنچه که در بیداری بر ما گذشته است حاصل می‌شود. دلیل این امر آن است که وقتی ما در چیزی تأمل می‌کنیم، پس از اینکه به خواب می‌رویم و حواس از فعلیت خود باز می‌مانند، متخیله به حکایت کردن از آنها می‌پردازد و سبب می‌شود که ما آنها را به شکل رؤیا در خواب ببینیم (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۵۹).

با توجه به آنچه گذشت ابن‌سینا همچون ارسطو رؤیا را تصویری می‌داند که در خواب برای انسان به سبب فعالیت نکردن قوای حسی یا مریضی حاصل می‌شود. او سبب رؤیا را سه امر می‌داند؛ ولی تفاوت او با ارسطو در این است که ارسطو از طریق فعالیت‌های زیستی بدن همچون بازگشت خون به اندام داخلی مسئله رؤیا را توضیح می‌دهد؛ اما ابن‌سینا با توجه به افاضه صورها از عقل فعال، درباره رؤیا سخن می‌گوید و البته آنچه که در تبیین رؤیا در دیدگاه هر دو اندیشمند نباید نادیده گرفته شود، نقش قوه خیال و ادراک حسی است.

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحثی که از ابن‌سینا و ارسطو مطرح کردیم می‌توان گفت که نفس و قوای نفس به‌ویژه قوه خیال و حس نقش بسزایی در توضیح مسئله رؤیا نزد ارسطو و ابن‌سینا دارد؛ به عبارت دیگر می‌توان رؤیا را حاصل همکاری خیال و ادراک حسی دانست. نتیجه دیگر اینکه گستردگی مباحث در ابن‌سینا نسبت به ارسطو بیشتر است و ابن‌سینا مسئله رؤیا را جامع‌تر بررسی کرده است؛ به این صورت که او افزون بر توضیح مبسوط درباره قوه خیال و حس، به توضیح اقسام رؤیا و ملاک‌هایی برای تشخیص رؤیای



نظر



صادق و کاذب نیز پرداخته است و به منشأ رؤیا نیز توجه نشان داده است؛ از این رو می‌توان رؤیا را از مسائلی دانست که ابن سینا و به تبع او دیگر حکیمان مسلمان تفسیر دقیق‌تری از آن ارائه داده و به پیروی از ارسطو بسنده نکرده‌اند. در نظر ابن سینا رؤیا را می‌توان به اعتبارهای مختلف تقسیم کرد. گاهی رؤیا صادق است و گاهی کاذب. در پاره‌ای از موارد نیز رؤیا را می‌توان به حسب نیاز به تعبیر داشتن تقسیم کرد. این تقسیم‌بندی‌ها در ارسطو دیده نمی‌شود.

در نگاه ارسطو ادراک حسی و همکاری آن با تخیل در تبیین مسئله رؤیا بسیار مهم است؛ اما در ابن سینا افاضه عقل فعال به قوه عاقله و از آنجا به خیال بسیار حائز اهمیت است. این تفاوت را می‌توان در تعریف این دو فیلسوف از رؤیا نیز مشاهده کرد. ابن سینا افاضه عقل فعال را در تعریف رؤیا وارد می‌کند؛ درحالی‌که ارسطو رؤیا را یک «تصویر» می‌داند که ما در خواب می‌بینیم و برای تبیین آن به عوامل زیستی در بدن توجه دارد. این بدان معناست که ابن سینا پیش‌فرض‌های متفاوتی برای تحقق رؤیا قائل است و مهم‌ترین پیش‌فرض نیز وجود موجودی به نام عقل فعال است. البته در نگاه این دو فیلسوف به مسئله رؤیا یک تفاوت دیگر نیز وجود دارد و آن چگونگی تبیین این دو از رؤیاست. ارسطو از طریق تبیین علمی و تجربی، و ابن سینا از راه متافیزیکی و الهیاتی به توضیح رؤیا می‌پردازد؛ به بیان دیگر ارسطو خارج از محدوده حواس و این جهان برای تبیین رؤیا نمی‌رود؛ اما ابن سینا برای تحقق رؤیا به عقل فعال به عنوان جوهری خارج از نفس انسان تمسک می‌کند. البته شاید بتوان گفت که ابن سینا به دلیل مسئله وحی از تبیین صرفاً تجربی و علمی رؤیا چشم پوشیده است؛ مسئله‌ای که برای ارسطو مطرح نبوده است.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). المباحثات (مقدمه و مصحح: محسن بیدارفر). قم: انتشارات بیدار.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء (محقق: حسن حسن زاده آملی، ج ۲ و ۳). قم: مکتبه الأعلام الإسلامی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات (مقدمه و مصحح: محمد تقی دانش پژوه، چاپ دوم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳ الف). طبیعیات دانشنامه علایی (مقدمه و مصحح و حواشی: سیدمحمد مشکوة، چاپ دوم). همدان: دانشگاه بوعلی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳ ب). رساله نفس (مقدمه و مصحح و حواشی: موسی عمید، چاپ دوم). همدان: دانشگاه بوعلی.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۱). فیض الهی در مجموعه رسائل شیخ رئیس ابن سینا (مصحح و توضیحات: سیدمحمد طاهری، مترجم: ضیاءالدین درّی). قم: انتشارات آیت اشراق.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ ق). الطبیعیات من کتاب الشفاء (کتاب النفس) (محقق: سعید زاید و دیگران، ج ۲، چاپ دوم). قم: مکتبه المرعشی النجفی علیه السلام.
۸. ارسطو. (۱۳۸۹). درباره نفس (مترجم: علیمراد داودی، چاپ دوم). تهران: انتشارات حکمت.
۹. تیلور، آلفرد ادوارد. (۱۳۹۳). ارسطو (مترجم: حسن فتحی). تهران: انتشارات حکمت.
۱۰. خراسانی، شرف الدین. (۱۳۷۵). ارسطو. دایرةالمعارف بزرگ اسلامی (زیر نظر: کاظم موسوی بجنوردی، ج ۷، صص ۵۶۹-۶۰۷). تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۱. داوودی، علیمراد. (۱۳۸۹). عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا. تهران: انتشارات حکمت.
۱۲. شیرازی، صدرالمتألهین. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه (مصحح و تعلیق: سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ دوم). مشهد: المرکز الجامعی للنشر.
۱۳. طوسی، نصیرالدین. (۱۳۷۵). شرح الإشارات والتنبیهاة مع المحاکمات (ج ۲ و ۳). قم: نشر البلاغه.



۱۴. فخررازی. (۱۳۸۴). شرح الإشارات والتنبیہات (مقدمه و مصحح: علیرضا نجف‌زاده، ج ۲). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۵. فخررازی. (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات والطبیعیات (ج ۲، چاپ دوم). قم: انتشارات بیدار.
۱۶. مصطفوی، سیدحسن. (۱۳۹۱). شرح اشارات و تنبیہات نمط سوم درباره نفس (چاپ دوم). تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۷. میرداماد، سیدمحمدباقر. (۱۳۷۶). تقویم الإیمان و شرحه کشف الحقایق (شارح: سیداحمد علوی، مقدمه و محقق: علی اوجبی). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
18. Aristotle. (1991). *The Complete Works of Aristotle*. (Jonathan. Barnes (ed.). Princeton University Press.



References

1. Aristotle. (1389 AP). *About the soul* (A. Davoodi, Trans., 2nd ed.). Tehran: Hekmat. [In Persian].
2. Aristotle. (1991). *The Complete Works of Aristotle* (J. Barnes, Ed.). Princeton University Press.
3. Davoodi, A. M. (1389 AP). *Reason in Peripatetic Wisdom from Aristotle to Ibn Sina*. Tehran: Hekmat. [In Persian].
4. Fakhr al-Din al-Razi. (1384 AP). *Sharh al-isharat wa al-tanbihat* (A. Najafzadeh, Ed., Vol. 2). Tehran: Association of Cultural Works and Honors. [In Arabic].
5. Fakhr al-Din al-Razi. (1411 AH). *Mabahith al-mashriqiyya fi 'ilm al-ilahiyyat wa-'l-tabi'iyyat* (2nd ed., Vol. 2). Qom: Bidar. [In Arabic].
6. Ibn Sina. (1371 AP). *al-Mobahesat* (M. Bidarfar, Ed.). Qom: Bidar. [In Arabic].
7. Ibn Sina. (1375 AP). *Kitab al-Nafs of Kitab al-Shifa* (H. Hassanzadeh Amoli, Ed., Vols. 2, 3). Qom: Islamic Media Library. [In Arabic].
8. Ibn Sina. (1379 AP). *Kitab al-Najat* (M. T. Daneshpajoo, 2nd ed.). Tehran: University of Tehran Press. [In Arabic].
9. Ibn Sina. (1383 AP a). *Tabiy'at of alaei Encyclopedia* (S. M. Meshkoo, Ed., 2nd ed.). Hamedan: Bu ali University. [In Arabic].
10. Ibn Sina. (1383 AP b). *Risalat al-Nafs* (M. Amid, Ed., 2nd ed.). Hamedan: Bu ali University. [In Arabic].
11. Ibn Sina. (1391 AP). *Divine grace in the collection of treatises of Sheikh al-Ra'is Ibn Sina* (S. M. Taheri, Ed., Z. Dori, Trans.). Qom: Ayat Ishraq. [In Persian].
12. Ibn Sina. (1404 AH). *Tabiy'at (Kitab al-Nafs)* (S. Z., Ed., 2nd ed., Vol. 2). Qom: al-Marashi al-Najafi (Ra) Library. [In Arabic].
13. Khorasani, Sh. (1375 AP). Aristotle (K. Mousavi Bojnourdi, Ed.). *The Great Islamic Encyclopedia* (Vol. 7, pp. 607-569). Tehran: Great Islamic Encyclopedia Center. [In Persian].



14. Mirdamad, S. M. B. (1376 AP). *Taqwim al-iman* (S. A. alavi, Commentary, A. Oujbi, Ed.). Tehran: Institute of Islamic Studies. [In Arabic].
15. Mostafavi, S. H. (1391 AP). *Sharh al-isharat wa al-tanbihat of the third model about the soul* (2nd ed.). Tehran: Imam Sadiq (PBUH) University. [In Arabic].
16. Mulla Sadra. (1360 AP). *The Evidence of Godliness in the Methods of Behavior* (S. J. Ashtiyani, Ed., 2nd ed.). Mashhad: Jamei Publishing Center. [In Arabic].
17. Taylor, A. E. (1393 AP). *Aristotle* (H. Fathi, Trans.). Tehran: Hekmat. [In Persian].
18. Tusi, N. (1375 AP). *Sharh al-isharat wa al-tanbihat* (Vols. 2, 3). Qom: Publication of Balagha. [In Arabic].



نظر
صدر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پائیز ۱۳۹۹