

تجرد نفس از دیدگاه ابن سینا

سادات حسینی*

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه غرب، دانشگاه مفید قم

چکیده:

ابوعلی سینا (متولد بخارا) فیلسوف، ریاضیدان و پزشک مشهور ایران (۴۲۸- ۳۷۰) معتقد است که نفس مجرد است، در این مقاله ابتدا با توجه به اهمیت مطالعه نفس، معنای تجرد را بیان کرده و از آنجایی که فلاسفه اسلامی از ارسطو تأثیر گرفته اند، قبل از هر چیز لازم است اهمیت مطالعه نفس از دید ارسطو بررسی شود و برای شروع بحث، باید تأثیر وی را بر ابن سینا بازگو کرد. بعد از این تحلیل، وجود نفس را (که از مباحث کلیدی این مطلب است) با براهین خاص ابن سینا اثبات می کنیم و با استفاده از دلایل ویژه سینایی که در این مقاله مطرح می شود آن را اثبات می کند. به عبارت دیگر این مقاله عهده دار بحث از این موضوع است و نظرات و دلایل برخی از معروفترین موافقان و مخالفان تجرد نفس را نیز مورد بحث قرار داده است.

واژگان کلیدی: تجرد، تجرد نفس، نفس، قوای نفس، براهین اثبات

اهمیت مطالعه نفس

مهمترین اصل از اصول عقاید ادیان آسمانی، اعتقاد به معاد است و این اصل ارتباطی نزدیک با مسئله تجرد نفس انسانی دارد، زیرا اگر وجود نفس به عنوان یک جوهر مجرد که بعد از زوال بدن بتواند باقی بماند، ثابت نشود، بحث از معاد بی معنا خواهد بود. با توجه به اهمیت مسئله تجرد نفس، در این مقاله سعی شده، ابتدا همه دلیلهای ابن سینا در باب اثبات نفس و تجرد آن مطرح، و در آخر هم ادله ای که ملاصدرا آورده است، بدقت بررسی شود. در مقدمه معنای تجرد و تعریف نفس بیان شده است و سپس نظری به تأثیر ارسطو بر ابن سینا و بعد ادله اثبات وجود نفس و تجرد نفس مورد بررسی قرار گرفته است. در بخش ادله تجرد نفس، اول هفت دلیل از ابن سینا ارائه شده و ضمن تحلیل آنها، این نتیجه حاصل شده است که تنها سه دلیل از این هفت دلیل بدون اشکال، و از استحکام کافی برخوردار است. در قسمت دوم، پنج دلیلی که صدرالمتهلین برای اثبات تجرد نفس بیان کرده، نقل شده است. این پنج دلیل به خوبی تجرد نفس انسانی را اثبات می کند، هر چند دو مورد از آنها، در واقع از بیانات ابن سینا برای اثبات وجود نفس اقتباس شده‌اند.

معنای تجرد

معنای لغوی مجرد «برهنه شده» است و در فلسفه در مقابل «مادی» به کار می رود و به موجودی گفته می‌شود که دارای ویژگیهای اشیاء مادی نباشد، پس ابتدا باید معنای «مادی» را توضیح دهیم تا معنای «غیرمادی» که همان مجرد است، روشن شود.

در فلسفه به چیزهایی مادی گفته می شود که با ماده اولی نسبت داشته باشند؛ یعنی مستقل از ماده اولی نباشند، با تقسیم شدن آن، تقسیم شوند و با فناء آن فانی گردند. گاهی کلمه «مادی» به معنای عامتری فقط شامل مجرد کامل است، اما در عرفان و فلسفه اشراق شامل مجرد مثالی نیز می شود که مورد قبول صدرالمتهلین هم قرار گرفته است.

اهمیت مطالعه نفس از نظر ارسطو و تأثیر آن بر ابن سینا

اکنون که مفهوم تجرد به اختصار بیان شده لازم است با توجه به تأثیر ارسطو بر فیلسوفان اسلامی، اهمیت مطالعه نفس از نظر وی بررسی شود و بعد نفس و اقسام آن تعریف شود. ارسطو درباره اهمیت مطالعه نفس می گوید: « هر دانشی به چشم ما زیبا و ستودنی است . با این همه دانشی را بر دانش دیگر رجحان می نهیم، یا از آن رو که دقیق است و یا از آن رو که موضوع بحث آن عالتر و در خور ستایش بیشتر است. به این دو سبب، شایسته است که مطالعه نفس را در مقام اول جای دهیم. همچنین گویی بتوان از معرفت نفس در مطالعه تمام وجوه حقیقت، خاصه در علوم طبیعت، مدری شایان گرفت؛ چه نفس به طور کلی، اصل حیوانات است.»^۱

۱- ارسطو، درباره نفس، ترجمه و تحشیه ع. م. داودی، ص ۱، اصل یا مبدأ در اینجا به معنای علت به مفهوم وسیع آن است که شامل علل غایی و صوری و فاعلی است. (دلتا ۱۰۱۳، الف ۱۷).

برخی از مسائلی که به عقیده ارسطو باید در این مطالعه مورد بررسی قرار گیرد عبارتست از اینکه: «تعیین کنیم که نفس به کدام جنس تعلق دارد و چیست؟ یعنی آیا فرد و جوهر است یا «کیف» یا «کم» یا یکی دیگر از مقولات فلسفی؟ علاوه بر این، باید تعیین شود که آن از موجودات بالقوه است یا بهتر آن است که آن را کمال بدانیم چه تمیز این دو از یکدیگر خالی از اهمیت نیست، همچنین باید تحقیق کرد که آیا نفس قابل تقسیم است یا اجزایی برای آن نیست؟ و آیا تمام نفوس از یک نوع است یا چنین نیست؟ و در صورت اخیر، آیا اختلاف آنها بر حسب نوع است یا بر حسب جنس؟ از طرف دیگر، این مسئله را نباید مسکوت گذاشت که آیا نفس را تعریف واحدی است یا هر نوع آن را تعریفی جداگانه است.»^۲

این رهوس مطالبی است که از نظر ارسطو شایسته است به آن پرداخته شود. ارسطو قبل از اینکه نظریات خود را در کتاب نفس به نگارش در آورد با تفسیری که معمولاً آمیزه نگرش او به آراء قدمای قبل از خود اوست اندکی از تاریخچه عقاید مختلف در این موضوع را روایت می کند. نظر به نقشی که این آراء در تشکیل مقدمه مقاله حاضر دارد، مواردی را از قول وی نقل می کنیم:^۳

«بعضی از آنان می گویند که نفس به حد اعلی متحرک است؛ و بر حسب این رأی که آنچه خود متحرک نیست نمی تواند شیء دیگری را به حرکت درآورد، گمان برده اند که نفس به طبقه اشیاء متحرک تعلق دارد. از اینجاست که دموکریتوس معتقد شده است به اینکه نفس نوعی از آتش است.»^۴

وی در ادامه توضیح سوابق تاریخی موضوع، می گوید:

«بر عکس، کسانی که توجه خاص آنان به این بوده است که موجود زنده، اشیاء را می شناسد و ادراک می کند، می گویند که نفس عبارت از اصول است. در نزد کسانی که به چندین اصل قائلند، نفس با این اصول یکی است و در نزد کسانی که جز یک اصل نمی پذیرند، نفس همان یک اصل است. از همین رو است که امیدکلس می گوید: که نفس مرکب از تمام عناصر است و هر یک از این عناصر نیز خود یک نفس است. (ارسطو این عقیده را به طور کلی به افلاطون نیز نسبت داده است.»^۵

در مجموع، به طور کلی، به عقیده ارسطو تمام فیلسوفانی که او به نحوی از آنان یا از عقایدشان یاد می کند همگی نفس را با سه صفت تعریف کرده اند که می توان آنها را حرکت، احساس، عدم جسمانیت دانست و هر یک از این صفات به اصلی که هر یک از آنان وضع کرده است تعلق دارد.^۶

بعد از بیان تاریخچه، بهتر آنست که تعریف نفس را از دید ارسطو بیان کنیم: ارسطو نفس را «کمال اول» جسم طبیعی آلی می داند که افعال حیات از آن جسم بتواند صادر شود منظور وی از کمال اول آن چیزی است که نوعیت نوع

۲- همان، ص ۳.

۳- تأکید بر فلسفه ارسطو در این مقدمه صرفاً به خاطر عظمت و ارزش افکار او و تشابهی است که بین نظریات وی و ابن سینا وجود دارد.

۴- ارسطو، نفس، ترجمه داوودی، ص ۱۴-۱۳؛ گاتری، تاریخ فلسفه یونان، جلد ۱۴، دموکریتوس.

۵- ارسطو، نفس، ص ۱۸-۱۷.

۶- ارسطو، نفس، ص ۴۱۲.

مقوم به آن است و در مقابل کمال ثانی که بعد از تمامیت نوع پیدا می شود و زائد بر نوعیت آن است (که فلاسفه اسلامی از وی پیروی کرده اند)؛ برای مثال، کمال اول گیاه صورت نباتی است. ولی رشد، نمو و تغذیه کمال ثانی آن است و مقصود از جسم طبیعی جسمی است که بدون دخالت انسان و به طور طبیعی شکل پذیرفته باشد، در مقابل جسم مصنوعی که بوسیله انسان به شکل خاصی ساخته می شود و مراد از «آلی» این است که دارای آلات و اندام باشد؛ یعنی اعضاء و اجزاء غیر متشاکلی داشته باشد که هر کدام عمل خاصی را انجام دهند.

با وجود مشابهت بین تعریف فلاسفه اسلامی و تعریف ارسطو، فلاسفه اسلامی هرگز همچون ارسطو، تمام نفوس را صورت ندانسته اند و هر چند که ابن سینا یکی از پیروان و شارحان ارسطو است اما این پیروی، پیروی محض از نظرات معلم اول نمی باشد و خود به شخصه بانی حکمت مشاء در اسلام و صاحب آراء جدید است که پیرامون بعضی از موضوعات فلسفی با ارسطو مخالف است.

ابن سینا می گوید:

برخی از نفوس منطبع در ماده نیستند و حال آنکه صورت امری است منطبق در ماده. ۷

ابن سینا و صدرالمتألهین هر دو نفس را مبدأ آثار و افعال حیات می دانند یعنی آن جوهری که علت و منشاء افعال و آثاری از قبیل تغذیه و نمو و ادراک و ... است. این آثار که به عنوان آثار حیات شناخته می شود فقط از موجوداتی که زنده اند صادر می شود، نه از تمام موجودات و بنابراین، اصل علیت باید علتی داشته باشد و آن علت یقیناً جسمیت آن موجودات نیست. زیرا در این صورت این آثار باید از تمام اجسام ناشی شود، بنابراین در این موجودات زنده جوهری هست که علت بروز این آثار باشد. ۸

یادآوری این نکته نیز لازم است که نفس دارای اقسامی است. فلاسفه اسلامی چهار نوع نفس را نام برده اند: نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس انسانی و نفس فلکی. هر کدام از انواع نفوس، دارای عرض خاصی است؛ برای مثال، عرض خاص نفس نباتی نمو و تولید مثل است و عرض خاص نفس حیوانی ادراک جزئیات و حرکت ارادی است و عرض خاص نفس انسانی ادراک کلیات است. ۹

براهین اثبات وجود نفس از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا از سه راه بر ای اثبات وجود نفس استفاده می کند: از راه حرکت، از راه مزاج، از راه ادراک

۱- برهان طبیعی:

ابن سینا حرکت را بر دو قسم می داند: حرکت قسری و حرکت ارادی. این دو حرکت از جسم صادر نمی شود. حرکت قسری نیازمند محرکی است خارجی و حرکت ارادی، گاه بر مقتضای طبیعت است، چون سقوط جسم از بالا

۷- ابن سینا، شفاء، ص ۷.

۸- ابن سینا، پیشین، ص ۱۰؛ ملاصدرا، اسفار، جلد ۸، ص ۱۴.

۹- ابن سینا، پیشین، ص ۳۲؛ ملاصدرا، پیشین، ص ۱۷.

به پایین، یا ضد مقتضای طبیعت است، مانند انسانی که بر روی زمین راه می رود با آنکه سنگینی جسمش او را به سکون وا می دارد، یا پرنده ای که در هوا می پرد بدون آنکه بر زمین افتد. این حرکت ضد مقتضای طبیعت، مستلزم محرک خاصی است زائد بر عناصر جسم متحرک و آن «نفس» است و در کتاب نفس از شفاء می گوید: گاهی اجسامی را مشاهده می کنیم که دارای احساس هستند و به واسطه اراده حرکت می کنند بلکه اجسامی را مشاهده می کنیم که تغذیه و نمو و تولید مثل می کنند و این امور به خاطر جسمیتشان نیست زیرا اگر به خاطر جسم بودنشان باشد باید همه اجسام چنین باشد و حال آنکه چنین نیست. پس علاوه بر جسمیت، مبدأ دیگری در آنها هست که صورت نوعی آنها می باشد و افعال مذکور از این صورت نوعی پدید می آید و آن را «نفس» می نامیم. ۱۰

اما درست، مطلبی است که شیخ الرئیس در تعلیقات بیان کرده است:

وقوف بر حقایق اشیاء در قدرت بشر نیست و ما اشیاء را نمی شناسیم الا به خواص و لوازم و اعراض، و فصول مقوم هر یک که دلالت بر حقیقت آنها می کند را نمی شناسیم. بنابراین، ما حقیقت اول تعالی و عقل و نفس و فلک و نار و هوا و ماء را نمی شناسیم. ۱۱

و صدر المتألهین همچنین گفته است:

«نفس انسانی در هویت دارای مقام معلومی نیست ... و آنچه از حقیقت نفس را دانشمندان شناختند نیست الا لوازم وجود نفس از جهت بدن و عوارض ادراکی بدن». ر. ۱۲

شیخ الرئیس در تعلیقات آورده است:

«برهان فی اثبات النفس، مأخوذ من جهه غایه حرکه العناصر الی الاجتماع المؤدی الی وجود النفس و...»

حرکت بعد از وجود غایات در خارج حاصل می شود و چون غایت جزئی باید موجود باشد تا وجود حرکت جزئی صحیح باشد پس باید حرکت عناصر به طرف اجتماع به خاطر غایت دیگری غیر از اجتماع باشد، چون اجتماع و مزاج و ترکیب و اشکال و نظایر اینها از احوالی است که حاصل می شود برای بدن بعد از حرکت که از توابع آن غایت است و آن غایت به عینه همان محرک است بنابراین فاعل حرکت و غایت حرکت در انسان یکی است و آن همان «نفس» است. ۱۳

هر حالتی که از احوال جسمانی بعد از حرکت عارض شود نمی تواند غایت حرکت قرار بگیرد پس محرک بعینه همان غایت است و آن همان «نفس» است.

۱۰- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، ص ۱۳؛ ابن سینا، رساله مبحث عن القوى النفسانية، ص ۱۵۱-۱۵۰؛ بهمنیار بن المرزبان، التحصیل، با تصحیح و تعلیق شهید مطهری، ص ۷۲۵.

۱۱- ابن سینا، التعلیقات، صص ۳۴-۳۵.

۱۲- ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۸، ص ۳۴۳.

۱۳- ابن سینا، التعلیقات، صص ۶۳-۶۴.

۲- برهان استمرار:

ابوعلی در رساله فی معرفه النفس الناطقه می گوید:

بدن همواره در معرض دگرگونی و تبدیل و زیادت و نقصان است اما نفس همواره بر یک حال باقی است و از طریق این مقایسه به اثبات وجود نفس می پردازد. ۱۴

۳- برهان در باب حالت خواب و حالت مستی:

در این برهان و برهان بعدی، ابن سینا از راه ادراک به اثبات وجود نفس می پردازد. در حالت خواب که حواس ظاهری انسان از کار می افتد ولی قوای باطنی انسان دریافتهایی در حالت خواب دارد مسلماً خود را نیز درک می کند و نیز در حالت مستی که هم حواس ظاهر و هم حواس باطن از فعالیت ادراکی برکنارند و نمی توانند به درستی محسوسات و معقولات را درک نمایند ولی در چنین حالتی انسان به خویشتن علم دارد و از خود غافل نیست.

۴- برهان «انسان معلق در فضا»:

این بیان دقیقترین فرضیه تجربی و فلسفی ابن سینا راجع به اثبات وجود نفس و مغایرت آن با بدن است که ژیلسون (E. Glison) آنرا «دلیل انسان پرنده» خواهد.

فرض کنیم که ما ناگهان به صورت کامل آفریده شدیم ولی نمی توانیم چیزی را در خارج ببینیم و با هیچ چیز در تماس و ارتباط نیستیم و گویا در فضا خلق شدیم و در هوا معلق هستیم.

اندامهای بدن هم از هم جدا باشد و هیچگونه تماس و برخوردی بین آنها نباشد، چنین کسی که فرض کردیم می اندیشد و از خود می پرسد که آیا وجودش مسلم است؟

بدون شک تایید می کند که موجود است در حالی که هیچ یک از اندامهای خود را احساس نمی کند و از اجزای باطن و ظاهر بدن نیز بی خبر است ولی می داند که وجود دارد. ابن سینا نتیجه می گیرد که پس بدیهی ترین ادراک برای نفس انسانی، نفس خود اوست که از آن غافل نیست و این ادراک هم تصور نفس است و هم تصدیق به وجود و هستی نفس. یعنی مقصود ابن سینا این است که هر انسانی حقایق و هستیهای خارجی را از طریق حواس گوناگون ادراک می کند ولی اگر در وجود خویشتن تامل نماید به این نکته توجه خواهد کرد که در وجود او حقیقتی است که آن را بدون واسطه و به طور مستقیم می یابد.

این حقیقت که منشاء ادراکات و احساسات مختلف است «نفس یا روح» نام دارد و اساس و پایه ذات و شخصیت انسان همین «نفس یا روح» است. هر انسان می تواند خود را از قید جسم و علایق جسمانی و همچنین از ادراکات رها سازد ولی هرگز نمی تواند خود را از نفس خویش رها و مجرد کند و لحظه ای نمی تواند از آن غافل شود و یا در اصل وجود آن تردید نماید. زیرا همه اعمال و ادراکات و تمام آثاری که بر وجود او مترتب است همه گواه صادقی

است بر وجود نفس او.

بنابراین «علم حضوری» و خودآگاهی انسان که اساس هر نوع ادراک و پایه هر گونه اندیشه است دلیل بر وجود نفس انسانی است. ۱۵

تجرد نفس از نظر ابن سینا:

ابن سینا تمام قوای ادراکی مشترک بین حیوان و انسان را مادی و نفس ناطقه را که به انسان اختصاص دارد مجرد می داند. ۱۶

او چندین دلیل برای اثبات تجرد آن اقامه می کند که به بررسی آنها می پردازیم:

۱- دلیل اول:

بدون شک نفس عاقله محل قبول معقولات است: یعنی، می تواند ماهیات کلی را صرفنظر از عوارض و مشخصات مادی درک کند؛ برای مثال، می تواند ماهیت انسان را بدون اینکه عوارض تشخیص آنرا در نظر بگیرد، درک کند. از طرف دیگر محل معقولات نمی تواند جسم یا حال در جسم باشد، زیرا اگر چنین باشد، صورت تعقل شده یا در یک جزء غیر قابل تقسیم منطبع است و یا در یک امر جسمانی قابل تقسیم. احتمال اول محال است، زیرا جزء غیرقابل تقسیم که همان نقطه است، وجود خارجی ندارد. نقطه حد خط است وحد، امری است عدمی. اما اگر صورت عقلی در جسم قابل انقسام حلول داشته باشد، با انقسام محل، تقسیم می شود و اجزاء آن از دو حال خارج نیست یا مشابهند و یا غیر متشابه، اگر اجزاء صورت عقلی متشابه باشند، با توجه به اینکه جزء باید با کل تفاوت داشته باشد بنابراین این اشکال مطرح می شود که چگونه از مجموع اجزاء متشابه امری بدست می آید که با اجزاء تفاوت دارد. فقط در صورتی ممکن است اجزاء متشابه مرکبی را تشکیل دهند که با اجزاء متفاوت باشد که تفاوت کل و جزء در مقدار و تعداد باشد، یعنی، تعداد اجزایی متشابه در کنار هم قرار گیرند و کلی را تشکیل دهند که از نظر مقدار بزرگتر از هر یک از اجزاء است، ولی این مطلب در صور عقلی محال است چون آن مجرد از ماده و عوارض مادی اند و در آنها مقدار و تعداد راه ندارد. اگر اجزاء صورت عقلی غیر متشابه باشند، مستلزم محالاتی است، زیرا اولاً اجزاء غیر متشابه صورت عقلی همان جنس و فصل است و با توجه به اینکه جسم بی نهایت قابل قسمت است، صورت عقلی هم باید بی نهایت قسمت پذیرد؛ یعنی، اجناس و فصول یک صورت عقلی بی نهایت باشد و حال آنکه در جای خود ثابت شده است و اجناس یک ماهیت محدود است و به جنس الاجناس منتهی می شود. ثانیاً هر صورت عقلی قابل به تقسیم به جنس و فصل نیست چون مقولاتی داریم که بسیطند.

اشکال صدر المتألهین به برهان فوق:

۱۵- ابن سینا، الشفاء، کتاب النفس، مقاله پنجم، فصل ۷، ص ۳۴۸.

۱۶- ابن سینا، شفاء، صص ۱۶۶ و ۱۶۷ و ۱۷۱؛ ابن سینا، نجات، صص ۱۷۴-۱۷۱؛ ابن سینا، شفاء، صص ۱۹۰-۱۸۷؛ ابن سینا، نجات، صص ۱۷۸-۱۷۷؛ الاشارات و التنبیها، ج ۲، نمط ۳، صص ۴۱۵-۴۰۴؛ ملاصدرا، اسفار، ج ۸، صص ۲۶۸-۲۶۰.

صدر المتألهین به برهان فوق اشکال می کند که این قابل فقط مجرد برخی از نفوس انسانی را ثابت می کند، زیرا همه افراد انسانی قادر به تعقل مفاهیم کلی مجرد نیستند. فقط نفوسی قادرند که از عقل بالقوه خارج شده و به مرحله عقل بالفعل رسیده باشند. همانطور که مشاهده می شود این اشکال مبنایی است زیرا ابن سینا بر خلاف صدر المتألهین تمام نفوس انسانی را قادر به ادراک کلی می داند. ۱۷

اشکال غزالی بر این برهان:

غزالی اشکال دیگری به برهان ابن سینا وارد می کند و می گوید: هر امر حال در جسم با انقسام محل، تقسیم می شود، برای مثال ادراکات قوه و همیه غیر قابل قسمت است و حال آنکه خود قوه و همیه که محل آن ادراکات است بنابر نظر مشائین جسمانی و قابل انقسام است. ۱۸

جواب ابن رشد به اشکال غزالی:

ابن رشد به این اشکال جواب داده است که فقط ابن سینا در حیوان قائل به قوه و همیه شده است و سایر فلاسفه غیر از قوه متخیله قوه دیگری برای حیوان قبول ندارند. ۱۹

جواب ملاصدرا به این اشکال:

به نظر می رسد صدر المتألهین بهتر از ابن رشد به این اشکال جواب داده است. او می گوید: قوه و همیه مجرد از ماده است هر چند به ماده تعلق دارد ولی از نظر ذات مجرد است. ۲۰

چنانکه مشاهده شد، ابن سینا در این برهان از این مطلب که کلی دارای عوارض و مشخصات نیست، مجرد مفاهیم کلی را اثبات نمود و از مجرد مفاهیم کلی، مجرد نفس را ثابت کرد. اما به نظر می رسد اشکال فخر رازی به برهان ابن سینا وارد باشد او می گوید: وجود، مساوق با جزئیت است و مفاهیم کلی از آن جهت که قابل صدق بر بیش از یکی هستند و می توانند بیش از یکی را نشان دهند، کلی هستند، ولی این دلیل بر مجرد وجود آن مفاهیم نمی شود. چه مانعی دارد که یک امر مادی آینه ای باشد برای نمایش افراد متعددی؟! اگر ثابت می شد که وجود این مفاهیم کلی مجردند، مجرد نفس ثابت می شد، اما صرف اینکه مفهوم بدون عوارض و مشخصات است و می تواند بر افرادی صدق کند، دلیل بر مجرد وجود آن مفاهیم نمی شود. ۲۱

صدر المتألهین از اشکال فخر رازی چنین پاسخ داده است: کلیت در اثر مجرد عقلانی است؛ برای مثال، انسان کلی که

۱۷- ملاصدرا، همان، صص ۲۶۴-۲۶۵.

۱۸- غزالی، تهافت الفلاسفه، ج اول، انتشارات خیریه، ص ۷۳.

۱۹- ابن رشد، تهافت التهافت، ج دوم، ص ۸۰۴.

۲۰- ملاصدرا، اسفار، ج ۸، ص ۲۷۰.

۲۱- فخر رازی، مباحث المشرقیه، ج دوم، ص ۳۶۵.

مجرد از عوارض تشخیص است، یک جوهر مجرد مستقل عقلانی است و درک این صورت عقلی مشاهده آن از دور است. ۲۲

حق این است که مقسم جزئی و کلی، مفهوم است و نه وجود، مفهوم یا کلی است و یا جزئی. وجود مساوق تعیین و تشخیص است نه اینکه جزئی در مقابل کلی باشد. معنای کلی این است که آنچه ما در ذهن خود داریم، آینه ای است که شیء مشخصی را نشان نمی دهد بر خلاف مفهوم جزئی که فقط از یک شیء معین حکایت می کند. بنابراین کلی از اقسام مفهوم است و ربطی به نحوه وجود ندارد و مبنای پاسخ صدر المتألهین مطلبی است که وی در بحث اتحاد عاقل و معقول قائل است، به این ترتیب که تعقل را حلول صورت عقلی در نفس نمی داند بلکه صور عقلی را جوهر مستقلی می داند که نفس با آنها متحد می شود. این نظریه همان قول به افلاطونی است که اشکالات متعددی دارد و چون خارج از بحث است از ذکر آنها خودداری می کنیم. ۲۳

دلیل دوم:

قوه ناطقه می تواند بالقوه بی نهایت صورت عقلی را تعقل کند؛ یعنی، نفس انسان قادر است بی نهایت صورت عقلی را درک نماید و از طرف دیگر جسم و صورت منطبع در جسم قدرت بر امور نامحدود ندارد. این دلیل در قوه متخیله جاری نیست، زیرا قوه متخیله مقدار محدودی می تواند تخیل کند مگر اینکه عقل در آن تصرف کند و این دلیل را نیز نمی تواند با ماده اولی نقض کرد، زیرا ماده اولی بالقوه بی نهایت انفعال را می پذیرد و آنچه در این برهان گفته شده است این است که امر مادی قوه بی نهایت فعل را ندارد. ادراک صور عقلی نیز صرف انفعال نیست بلکه عقل پس از تصرف فعلی در صور، آنها را می پذیرد. ۲۴

چنانکه صدر المتألهین متذکر شده است منظور از بی نهایت در این برهان بی نهایت لایقنی است یعنی انسان همواره مقدار محدودی را تعقل می کند، اما قادر است مقدار بیشتری از آنرا تعقل می کند، اما قادر است مقدار بیشتری از آنرا تعقل نماید و حال آنکه امور جسمانی چنین خصوصیتی ندارند. ۲۵

دلیل سوم: ۲۶

اگر قوه عاقله در یک عضوی از اعضاء بدن انسان منطبع باشد و بوسیله آن آلت تعقل کند، از دو حال خارج نیست، یا آلت جسمانی خود را ادراک می کند و یا ادراک نمی کند. اگر ادراک کند، با توجه به اینکه ادراک عبارت است از حصول صورت مدرک نزد مدرک، یا ادراک توسط حصول خود صورت آلت انجام می گیرد؛ یعنی، همان صورت آلت

۲۲- ملاصدرا، پیشین، صص ۲۸۲-۲۸۱.

۲۳- ابن سینا، شفاء، ص ۱۹۲؛ ابن سینا، نجات، ص ۱۷۹.

۲۴- ابن سینا، شفاء، همان، ص ۱۹۲؛ نیز ر. ک: ابن سینا، نجات، همان، ص ۱۷۹؛ ملاهادی سبزواری، شرح المنظومه، صص ۳۰۹-۳۰۵.

۲۵- ملاصدرا، همان، ص ۲۸۵؛ المبدأ و المعاد، صص ۳۴۶-۳۳۷.

۲۶- ابن سینا، شفاء، ص ۱۹۳؛ ابن سینا، نجات، ص ۱۷۹.

حاصل می شود نزد مدرک و به این ترتیب قوه عاقله آنرا درک می کند، در این صورت باید قوه عاقله همواره آلت خود را درک کند، زیرا صورت آلت همیشه نزد قوه عاقله حاصل است و یا ادراک توسط حصول صورت دیگری انجام می گیرد که از نظر تعداد با صورت خود آلت اختلاف دارد اما از نظر نوع یکسان است. این احتمال باطل است، زیرا مغایرت بین اموری که در نوع مشترکند یا به اختلاف مواد و اعراض و احوال است و یا به اختلاف مجرد و مادی و در اینجا از نظر ماده و اعراض یکسانند؛ یعنی، هر دو مادیند و یا ادراک توسط صورت دیگری انجام می گیرد که از نظر نوع با صورت آلت اختلاف دارد، در این صورت قوه عاقله آلت خود را ادراک نکرده بلکه چیز دیگری را درک کرده است.

از آنچه که گذشت نتیجه می شود که اگر قوه عاقله دارای آلت جسمانی باشد، یا باید هرگز آن آلت را درک نکند و یا همواره آن را درک کند و چون اعضای بدن گاهی مورد توجه نفس عاقله اند و گاهی نفس عاقله از آنها غفلت دارد، پس هیچ عضوی از اعضاء بدن آلت قوه عاقله نیست و بعبارت دیگر قوه عاقله در هیچ عضوی منطبق نمی باشد، بلکه مجرد از ماده است. صدر المتألهین همین برهان را ذکر می کند. ۲۷

و در تحلیل آن می گوید: این برهان مبتنی بر چهار مقدمه است:

الف- ادراک عبارتست از حصول صورتی از مدرک نزد مدرک □ ک، در مقابل نظریه ای که علم را اضافه ای بین عالم و معلوم می داند.

ب- اگر مدرک بوسیله آلت ادراک کند، ادراک بوسیله حصول مدرک در آلت و اگر بدون آلت ادراک کند، بوسیله حصول صورت مدرک در خود مدرک □ ک حاصل می شود.

ج- اگر قوه ای جسمانی باشد، افعال آن بوسیله جسمی که موضوع آن قوه است، انجام می گیرد و به این موضوع آلت آن قوه گفته می شود.

د- اموری که در ماهیت نوعیه متحد باشند، اختلافشان فقط به افتراق با ماده و اعراض مادی خواهد بود.

صدر المتألهین سپس می افزاید: ۲۸

«این برهان به علت بطلان مقدمه دوم باطل است. زیرا ادراک بوسیله حصول صورت مدرک در آلت انجام نمی گیرد؛ برای مثال، قوه بینایی بوسیله ارتسام صور در چشم ادراک نمی کند و یا قوه خیال صور و اشباح جسمانی را بوسیله انطباق صور در مغز ادراک نمی کند. چنانکه مشاهده می شود این اشکال صدرا، اشکالی است مبنایی زیرا ابن سینا قیام صور را به نفس قیامی حلولی می داند و نه صدوری.

۲۷- ملاصدرا، اسفار، ج ۸، ص ۲۸۷.

۲۸- ملاصدرا، پیشین، ص ۲۸۹.

دلیل چهارم:

تمام قوایی که بوسیله آلت جسمانی ادراک می کند، این خصوصیت را دارند که استمرار ادراک آنها را خسته و ادراکهای شدید و سخت آن را ضعیف می کند به طوری که بعد از یک ادراک شدید، قادر به ادراک امر ضعیف نیستند؛ برای مثال، به دنبال صدای شدید، صدای ضعیف دیگر شنیده نمی شود و یا دیدن نور شدید موجب می شود انسان نتواند بلافاصله نورهای ضعیف را ببیند، اما در قوه عاقله چنین نیست، زیرا کسی که مطلب پیچیده و سختی را تعقل کند، بلافاصله بعد از آن راحت می تواند مطلب ساده ای را درک کند و ادامه تعقل موجب خستگی نمی شود. این که در برخی موارد استمرار تعقل موجب خستگی شده است. ۲۹

اشکال غزالی بر این دلیل:

غزالی به این دلیل اشکال وارد می کند که حواس جسمانی ممکن است احکام مختلفی داشته باشد، بنابراین از اینکه از تعدادی از حواس جسمانی دارای این خصوصیتند، نمی توان نتیجه گرفته که تمام حواس جسمانی چنین می باشند و به عبارت دیگر استقراء ناقص موجب یقین نیست. ۳۰

جواب ابن رشد به این مسأله:

ابن رشد برای اینکه مسأله را از استقراء خارج کند، گفته است: هر صورتی که در جسم حلول کند، حلول آن بوسیله تأثر جسم از آن صورت است و از طرف دیگر چون قبول کننده صور عقلی از آن صور تأثر نمی پذیرد، می فهمیم که قبول کننده صور جسم نیست. ۳۱

به نظر می رسد که ابن رشد از این مطلب غفلت کرده است که غزالی منکر این نیست که حلول در جسم با تأثر آن جسم از حال واقع می شود و لی ادعای غزالی این است که ممکن است عاملی بدون فاصله آن تأثر را جبران کند. ۳۲ ذکر این نکته خالی از لطف نیست که ادعای غزالی به وسیله تحقیقات علوم جدید تأیید می شود چون ثابت شده است که نور شدید موجب از بین رفتن مواد خاصی در چشم می شود و مدتی طول می کشد تا آن مواد جایگزین گردد و از این رو انسان نمی تواند بلافاصله نورهای ضعیف را ببیند. از اینجا می توان نتیجه گرفت که اگر عاملی بلافاصله آن موادی را که از بین رفته است، جایگزین کند، انسان می تواند بلافاصله دنبال دیدن نور شدید، نور ضعیف را راحت ببیند. چنین عاملی در حواس بینایی و شنوایی و ... وجود ندارد ولی ممکن است در قوه عاقله وجود داشته باشد.

۲۹- ابن سینا، شفاء، ص ۱۴۹ و نیز ر. ک: ابن سینا، نجات، ص ۱۸۰.

۳۰- غزالی، همان، ص ۷۶.

۳۱- ابن رشد، همان، ص ۸۶۰.

۳۲- غزالی، همان، ص ۷۶.

دلیل پنجم:

اگر قوه عاقله یکی از قوای جسمانی باشد، باید همواره با ضعف بدن رو به ضعف رود و حال آنکه می بینیم از حدود چهل سالگی قوه عاقله رو به کمال و قدرت و بدن رو به ضعف و ناتوانی می رود. چنانکه مشاهده می شود این دلیل بسیار ضعیف است چون احتمال دارد قوه عاقله در مغز و یا اعصاب حلول داشته باشد و سلولهای مغز و اعصاب بعد از چهل سالگی رشد بیشتری داشته باشد و به هر حال دلیلی نداریم که تمام اعضای بدن از چهل سالگی رو به ضعف و ناتوانی می رود. ۳۳

دلیل ششم:

فرض می کنیم که در همین لحظه و یکباره به طور کامل آفریده شده ایم و هیچ علم قبلی نداریم و در حالی هستیم که اعضاء حسی هیچ درکی به ما نمی دهند؛ یعنی چشمهای ما بسته است و اعضاء بدن ما با هم تماس ندارند و در وسط هوا به گونه ای معلقیم که گرمی و سردی هوا و یا مقاومت هوا در ما احساس ایجاد نمی کند و به عبارت دیگر هوا جریان ندارد و حرارتش برابر با دمای بدن ماست. در این حال اگر تأمل کنیم خویشتن را می یابیم و می دانیم که هستیم ولی هیچ عضوی از اعضاء بدن خود را درک نمی کنیم، پس معلوم می شود نفس ما غیر از بدن ماست. ۳۴

ابن سینا این فرض را برای توجه دادن به امری وجدانی ذکر کرده است، بنابراین نیازی نیست که چنین شرایطی را محقق سازیم و این آزمایش را عملاً انجام دهیم تا اشکال شود که:

«فیلسوف ما در اینجا موردی تخیلی را شرح می دهد که تحقق آن غیر ممکن است»، ۳۵ بلکه کافی است توجه به نفس را تقویت کنیم و تأمل نماییم تا دریابیم که ادراکات حسی غیر از درک خویشتن است. در حالی که مدرکات حسی داریم، اگر به آنها توجه نداشته باشیم و توجه خود را به ادراکی که از خویشتن داریم متمرکز کنیم، خواهیم دید که با وجود غفلت از مدرکات حسی، درکی از خویشتن داریم.

دلیل هفتم: « به عنوان شاهی بر مجرد نفس انسان »

تمام قوای ادراکی که در جسم حلول دارند و بوسیله آن جسم (آلت) ادراک می کنند، نمی توانند خود را و آن جسم را و عمل ادراکی خود را ادراک کنند، زیرا بین آنها و خودشان آلتی قرار ندارد و همانطور که بین آنها و آلتشان و یا بین آنها و عمل ادراکی آنها آلتی وجود ندارد؛ برای مثال قوه بینایی نمی تواند چشم را و یا خودش و یا عمل دیدن را ببیند. از طرف دیگر قوه عاقله علاوه بر اینکه خودش را و عمل تعقل را درک می کند، تمام اعضایی از بدن را که

۳۳- ابن سینا، شفاء، ص ۱۹۵ و نیز ابن سینا، نجات، ص ۱۸۰ و المبدء المعاد، ص ۱۰۴.

۳۴- ابن سینا، شفاء، ص ۱۳.

۳۵- شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۶۹۳.

ممکن است ادعا شود که آلت آن است، درک می کند. بنابراین معلوم می شود که قوه عاقله مجرد است و نه جسمانی. ۳۶

اشکال غزالی بر این دلیل:

غزالی به این دلیل اشکال می کند که بر فرض در حواس بپذیریم که قوه ادراکی نمی تواند آلت جسمانی خود را ادراک کند، دلیل ندایم که در قوه عاقله هم باید چنین باشد. چه مانعی دارد که قوای جسمانی احکام مختلفی داشته باشند؟ قوه لامسه و قوه بینایی هر دو جسمانی اند ولی در لمس تا اتصال نباشد ادراک حاصل نمی شود ولی در بینایی تا فاصله (محدود) نباشد ادراک حاصل نمی شود. همین طور هم ممکن است برخی قوای جسمانی نتوانند آلت خود را ادراک کنند و برخی بتوانند. ۳۷

جواب ابن رشد به غزالی:

ابن رشد در جواب غزالی می گوید: ادراک امری است که بین دو شیء واقع می شود، پس نیازمند به مدرک و مدرک است و محال است حس از یک جهت هم مدرک باشد و هم مدرک. ۳۸
به نظر می رسد جواب ابن رشد کافی نباشد چون هر چند ادراک از امور اضافی است و باید بین مدرک و مدرک واقع شود در تعدد دو طرف اضافه، تعداد اعتباری کافی است و اگر اضافه نیازمند به تعداد واقعی باشد، قول به مجرد عاقله هم مشکلی را حل نمی کند، زیرا یک قوه مجرد خود را ادراک کرده است بدون اینکه تعداد واقعی در کار باشد.

تجرد نفس از نظر صدر المتألهین:

ملاصدرا علاوه بر نقل هفت دلیلی که ابن سینا بیان کرده است، چندین دلیل دیگر برای اثبات تجرد نفس انسانی ذکر می کند که در ذیل به بررسی آنها می پردازیم:

دلیل اول:

نفس انسانی برخی از افعال را بدون آلت جسمانی انجام می دهد؛ برای مثال، خود را بدون آلت درک می کند همانطور که آلات ادراک حسی را و یا عمل ادراک را بدون آلت درک می کند پس در انجام این افعال بی نیاز از جسم است، بنابراین معلوم می شود که نفس مستقل از بدن است، زیرا فعل فرع بر وجود است و تا در وجود مستقل نباشد نمی تواند در فعل مستقل باشد. ۳۹

۳۶- ابن سینا، شفاء، صص ۳-۱۹۲ و نیز ابن سینا، نجات، صص ۹-۱۷۸ و ملاصدرا، اسفار، ج ۷، ص ۲۸۷ و الشواهد الربوبیه، ۲۱۷-۲۱۶.

۳۷- غزالی، همان، ص ۷۴.

۳۸- ابن رشد، همان، ص ۸۴۱.

۳۹- ملاصدرا، همان، ص ۲۹۵.

دلیل دوم:

هر صورت یا صفتی که بوسیله یک عامل خارجی در جسم حاصل می شود، با زوال عامل خارجی، آن صورت یا صفت نیز از بین می رود و تحقق مجدد آن صورت یا صفت در آن جسم نیازمند عامل جدیدی است. در مورد نفس این خاصیت وجود ندارد؛ یعنی، در بسیاری از موارد صورتی که بوسیله تفکر و یا تعلیم معلم و یا دیدن برای نفس حاصل و سپس در اثر غفلت از ذهن انسان محو شده است، بدون اینکه عامل جدید در نفس تأثیر کند، دوباره در نفس بوجود می آید. از اینجا معلوم می شود که نفس مجرد است و نه جسمانی. ۴۰

دلیل سوم:

انسان به خویشتن علم دارد و هر موجودی که به خود علم داشته باشد، مجرد است. صغرای این برهان بی نیاز از بیان است، زیرا هر کس با علم حضوری می یابد که به خویشتن علم دارد و اما کبرای برهان را می توان با این بیان اثبات کرد که علم، حصول مدرک نزد مدرک است. پس مدرک باید وجود لافسه داشته باشد. از طرف دیگر اگر نفس صورت حال در ماده باشد، وجودش برای ماده خواهد بود نه برای خودش. ۴۱

دلیل چهارم:

از برهانهای ابن سینا برای اثبات وجود نفس اقتباس شده است: انسان با علم حضوری می یابد که مدرک همه ادراکات است: هر کس می یابد که منم که می شنوم، می بینیم، لمس می کنم؛ ... برای نفس که دارای تمام ادراکات است سه احتمال داده می شود:

۱- نفس جسم باشد. ۲- نفس در جسم باشد، خواه به صورت عرض عارض بر جسم و خواه به عنوان صورت منطبع در ماده. ۳- نفس جوهر مجرد باشد.

احتمال اول باطل است، زیرا اگر جسم بودن اقتضاء ادراک داشته باشد، باید همه اجسام دارای ادراک باشند. احتمال دوم نیز امکان ندارد، زیرا ما هیچ عضوی از اعضاء بدن را نمی شناسیم که بتوانیم تمام ادراکات را به آن نسبت دهیم، پس احتمال سوم ثابت می شود. ۴۲

دلیل پنجم:

از برهانهای ابن سینا برای اثبات وجود نفس اقتباس شده است:

بدن انسان به تدریج دگرگون می شود؛ اجزاء تشکیل دهنده آن تحلیل می رود و عناصر جدیدی جایگزین می گردد، ولی انسان با علم حضوری می یابد که همان شخصی است که سالهای پیش بوده است، از اینجا معلوم می شود که نفس غیر از بدن و مستقل از آن است زیرا اگر منطبع در بدن بود، با تغییر آن تغییر می کرد. ۴۳

۴۰- همان، ص ۳۰۲.

۴۱- همان، ص ۴۳۰.

۴۲- همان، ص ۳۰۰.

۴۳- ملاصدرا، همان، ص ۴۲ و ابن سینا، معرفه النفس، ص ۷.

منابع:

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدا...، شفاء، طبیعیات، فن ششم، قاهره، دار الکاتب العربی للطباعة و النشر، ۱۳۵۹ هـ ق.
- ۲- _____، کتاب النفس من الشفاء، با تحقیق حسن حسن زاده آملی، مرکز انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۵۷ هـ ق.
- ۳- _____، مبحث عن القوى النفسانية، با تحقیق و مقدمه دکتر احمد فؤاد الاهوانی، مصر، ۱۹۵۲ م.
- ۴- _____، التعليقات، با تحقیق و مقدمه دکتر عبدالرحمن بدوی، مرکز انتشارات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۹۷۲ م.
- ۵- _____، رساله فی معرفه النفس الناطقه، با تحقیق و مقدمه دکتر احمد فؤاد الاهوانی، مصر، ۱۹۵۲ م.
- ۶- _____، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، با ویرایش و دیباچه دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ هـ ش.
- ۷- _____، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدا... نورانی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ هـ ش.
- ۸- _____، الاشارات و التنبيهات، با شرح خواجه نصیر طوسی و تحقیق دکتر سلیمان دنیا، بیروت، لبنان، ۱۹۹۲ م.
- ۹- بهمینار، ابن مرزبان، التحصیل، با تصحیح و تعلیق شهید مرتضی مطهری، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۰- ارسطو، درباره نفس، با ترجمه و تعلیقات و حواشی علیمراد داوودی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ هـ ش.
- ۱۱- سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، موسسه انتشارات دار العلم، قم، چاپ پنجم، ۱۳۶۶ هـ ش.
- ۱۲- غزالی، تهافت الفلاسفه، چاپ اول، انتشارات خیریه، مصر، ۱۳۱۹ هـ ق.
- ۱۳- ابن رشد، تهافت التهافت، چاپ دوم، دارا المعارف، مصر، ۱۹۷۱ م.
- ۱۴- فخر رازی، مباحث المشرقیه، چاپ اول، ۱۹۶۶ م. تهران، انتشارات اسدی.
- ۱۵- شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، تهیه و گردآوری: پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ هـ ق.

- ۱۶- شیرازی، صدرالدین محمد، الشواهد الربوبیه، با تحقیق و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی ، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱ هـ ش.
- ۱۷- _____، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، ۱۴۱۰ هـ ق.
- ۱۸- گاتری، دبلیو کی. سی. تاریخ فلسفه یونان ۱۴، بخش دوم، محاورات میانی، افلاطون، ترجمه: حسن فتحی، چ اول، ۱۳۷۷، تهران: انتشارات فکر روز.