

تأثیر آراء ابن سینا و فخر رازی بر نظریه ملاصدرا در مسئله تجرد نفس

داود محمدیانی *

چکیده

موضوع تجرد نفس همواره یکی از مباحث مهم علم‌النفس در فلسفه اسلامی بوده و نظریات مختلفی در اینباره ارائه شده است. در این میان صدرالمتألهین شیرازی بیشترین بحث را در این زمینه داشته و مدعی نوآوری در تجرد خیالی نفس است. نگارنده برآن است تا با بررسی آراء ابن سینا و فخر رازی، به نقد دیدگاه ملاصدرا بپردازد. اگرچه ملاصدرا مدعی است که پیش از او کسی این نظریه را ارائه نکرده، اما با مطالعه آثار ابن سینا و فخر رازی میتوان دریافت که این نظریه سابقه‌دارتر از آن چیزی است که ملاصدرا میگوید. کلام ابن سینا در اثبات تجرد نفس بسیار روشن است، اما در مسئله تجرد خیالی نفس همراه با تردید است. ابن سینا و ملاصدرا دو دلیل متفاوت برای اثبات غیرمادی بودن اقامه کرده‌اند، اما ملاصدرا افزون بر این، تجرد خیالی و فوق عقلی نفس را نیز اثبات کرده است. او برخی دلایل ابن سینا درباره غیرمادی بودن نفس را رد کرده است. مقاله حاضر به نقد این رویکرد ملاصدرا میپردازد.

کلیدواژگان: نفس ناطقه، تجرد نفس، تجرد خیالی، تجرد عقلی، تجرد فوق عقلی.

۱۰۱

مقدمه

سابقه بحث از مسئله نفس به فیلسوفان یونانی میرسد و سپس فیلسوفان مسلمان در

* استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران؛ da.mohamadiany@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1401.13.3.4.1

سال ۱۳، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۱
صفحات ۱۲۲-۱۰۱

اینباره بحث و فحص جدی داشته‌اند. یونانیان بر این عقیده بودند که همه چیز دارای نفس و روح است و تصاویری در قالب اشباح و سایه‌ها از روح ارائه میکردند. سخنان برخی از آنها حاکی از اینست که نفس یا روح انسان، موجودی مادی است. در میان فیلسوفان یونان باستان، افلاطون و ارسطو بیش از دیگران به نفس و مسائل آن پرداخته‌اند. از میان فیلسوفان و حکیمان مسلمان نیز فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا بتفصیل به این مسئله پرداخته و نفس را مجرد دانسته‌اند؛ اگرچه در مسئله تجرد خیالی نفس با یکدیگر اختلاف نظر داشتند.

مسئله قوای نفس، از جمله قوه خیال و ادراکات خیالی، نیز از مباحث مهم علم‌النفس در فلسفه یونانیان و اسلامی بوده است. آنان هم بلحاظ معرفت‌شناختی و هم از نظر وجودشناختی در مورد قوه خیال بحث و تحقیق کرده‌اند. افلاطون در کتاب جمهوری با استفاده از تمثیل خط، مراحل شناخت انسان را به دو مرحله گمان (دوکسا) - مربوط به عالم محسوس - و معرفت (اپیستمه) - مربوط به عالم معقول - تقسیم کرده و خیال (ایکازیا) را پایینترین مرتبه ظن و گمان دانسته است که به تصاویر، سایه‌ها و اشباح محسوسات تعلق دارد و بلحاظ معرفت‌شناختی از ارزش و جایگاهی پایینتر نسبت به معرفت (اپیستمه)، برخوردار است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱/۲). ارسطو نیز هر چند خیال (بنتاسیا) را چیزی متمایز از احساس، عقیده و تفکر میداند ولی معتقد است تخیل نمیتواند بدون ادراک حسی بوجود آید (ارسطو، ۱۳۸۹: ۲۰۲). از نظر ارسطو صورتهای خیالی در قوای حسی جای دارند و بهمین دلیل این ادراکات جسمانی هستند. از آراء افلاطون و ارسطو در باب خیال میتوان چنین استنباط کرد که ادراک خیالی نزد آنان ارزش و جایگاه چندانی نداشته و عالیترین مرتبه معرفت و شناخت مربوط به ادراکات عقلی است (پورحسن، ۱۴۰۰: ۲۲۰).

در میان حکیمان مسلمان بیش از همه فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا در باب حقیقت قوه خیال مناقشه و بحث کرده‌اند. آنها توانستند از طریق تحلیل قوه خیال قوه ناطقه و بر اساس مبانی خویش، حقیقت وحی و رؤیت فرشته را تبیین کنند. اگرچه فارابی و ابن‌سینا قوه خیال را با ادراکات جزئی مرتبط میدانستند، اما هر دو تأکید داشتند که چون متخیله با محسوسات ارتباط دارد، مُدرک جزئیات است و از آن جهت که با قوه متعقله نسبت دارد، از طریق عقل فعال، مُدرک معقولات نیز هست. بنابراین نباید تصور کرد که فارابی و ابن‌سینا ادراکات خیال را تنها به ادراکات جزئی محدود کرده‌اند. همچنین باید توجه داشت که هرچند ابن‌سینا همچون فارابی و ملاصدرا، ادراکات قوه خیال را جزء ادراکات باطنی تلقی میکند ولی ادراکات خیالی از نظر وی محفوف به عوارض و هیئات

۱۰۲



سال ۱۳، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۱

مادی بوده و بهمین دلیل این خیال را مجرد تامّ ندانسته و مجرد آن را ناقص و نیازمند ابزار جسمانی میدانند؛ برخلاف ادراکات عقلی که مجرد تامّ دارند (همان: ۲۲۷-۲۲۲).

بنابراین مراد ابن‌سینا از عدم مجرد قوه خیال، مجرد غیرتامّ آن است، نه مادی بودن آن، زیرا ادراکات خیال را توأم با عوارض مادی و با واسطه ابزارهای حسی و جسمانی میسر میدانند؛ اگرچه در هیچیک از آثار خویش بصراحت به این موضوع اشاره نکرده و عبارات وی با ابهام و تردید همراه است. این در حالی است که ملاصدرا در آثار خویش به مجرد خیال تصریح نموده و براهینی بر آن اقامه کرده است. ملاصدرا ادعا کرده که پیش از خودش، کسی قائل به مجرد این قوه ادراکی نبوده و او مبدع این نظریه است، درحالی‌که برخی از سخنان ابن‌سینا و فخر رازی حاکی از اینست که آنها قبل از ملاصدرا به این مسئله اندیشیده و دلایلی برای اثبات آن اقامه نموده‌اند.

گرچه حکیمان مشاء مجرد خیالی نفس انسانی را انکار کرده و قوه خیال را مادی و جسمانی دانسته‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ب: ۴۶۷) و ابن‌سینا نیز در برخی از آثار خویش بتبعیت از آنها، قوه خیال را مادی قلمداد کرده و بدین ترتیب متخیلات را منطبع و مرتسم در جسم و جسمانی دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۴-۲۵۹)، اما در برخی دیگر از آثارش به مجرد قوه خیال اذعان، و بر آن برهان اقامه کرده و ادعا نموده است که صور و مدرکات خیالی، جسم و جسمانی نیستند (همو، ۱۳۶۲: ۲۳۸). از این ادعای شیخ میتوان نتیجه گرفت که نفس انسانی واجد مجرد غیرتام در مرتبه خیال است، زیرا قوه خیال تنها قادر است صور جزئی خیالی را بنحو تام از ماده تجرید نماید ولی نمیتواند آنها را از علایق مادی نیز تجرید کند، بلکه در ادراک صور جزئی بر خلاف ادراک صور کلی، نیازمند ابزار جسمانی است (همو، ۱۳۷۵: ۲۵۹).

اکثر متکلمان نیز نفس را موجودی مادی میدانستند ولی غزالی و فخر رازی مجرد نفس را پذیرفته و دلایلی برای اثبات آن اقامه کرده‌اند (حسامی‌فر، ۱۳۸۳). علاوه بر اثبات مجرد نفس، عبارات فخر رازی حاکی از اعتقاد وی به مجرد مثالی نفس نیز هست. ما در این نوشتار تلاش میکنیم ضمن بررسی ادعای ملاصدرا بر نوآوری در مسئله مجرد خیالی نفس، به آراء ابن‌سینا و فخر رازی در اینباره نیز اشاره کنیم و تأثیر آنها بر ملاصدرا را نشان دهیم.

بیشتر نیز پژوهشهایی در اینباره صورت گرفته (ر.ک: عامری، ۱۳۸۴؛ کاکایی و بی‌تعب، ۱۳۹۱؛ سبحانی فخر، ۱۳۸۰؛ صیدی و موسوی، ۱۳۹۵؛ مرادی و اکبریان، ۱۳۸۷؛ رزمگیر و انتظام، ۱۳۹۲؛ یزدانی، ۱۳۹۰؛ رحیم‌پور، ۱۳۸۵) اما برغم تلاشی که در زمینه مجرد نفس و قوه خیال در فلسفه اسلامی و بویژه آراء ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا بخرج داده‌اند، بنظر میرسد

۱۰۳



داود محمدیانی؛ تأثیر آراء ابن‌سینا و فخر رازی بر نظریه ملاصدرا در مسئله مجرد نفس

دیدگاه فخر رازی در این میان مغفول مانده است. بنابراین، نظر به اینکه این فیلسوفان نقشی مهم در شکلگیری نظریات اندیشمندان پس از خود داشته و انتقادات آنها در رشد فلسفه اسلامی اثرگذار بوده، راقم این سطور ضرورتاً تلاش نموده آراء حکیم صدرالدین شیرازی، بنیانگذار مکتب متعالیه، را با توجه به دیدگاههای ابن سینا و فخر رازی مورد بررسی و نقد قرار دهد.

مفهوم‌شناسی

«تجرّد» در کاربرد لغوی بمعنای خالی و برهنه بودن، آمده و در اصطلاح فلسفی، مجرد در مقابل مادی بکار می‌رود و بر موجودی اطلاق می‌گردد که صفات و ویژگی موجودات مادی را نداشته باشد (تهانوی، ۱۹۹۶: ۳۸۲). موجودات مجرد و مادی تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؛ از جمله اینکه حقیقت وجود در مجردات قویتر و شدیدتر از مادیات ظهور نموده و از مراتب عالیت وجود برخوردار است؛ زیرا حقیقت وجود در عین یگانگی و وحدت، حقیقتی ذومراتب و مدارج است و در موجودات مختلف، بر حسب شدت و ضعف و کمال و نقص، مراتبی مختلف می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/ ۴۲).

در فلسفه اسلامی از دو نوع موجود مجرد سخن گفته شده است: مجرد تام همچون واجب‌الوجود و عقول و نفوس تامه که هیچیک از خواص جسم و جسمانیات را ندارند، و مجرد غیرتام که تنها فاقد خواص فیزیکی جسم، انقسام‌پذیری، صیورت و تغییر، زمانمندی و مکانمندی بوده، ولی دارای خواص جسمانی همچون شکل و اندازه و رنگ و... است؛ به این نوع از مجردات، مجرد مثالی و برزخی نیز اطلاق شده است.

مقصود فلاسفه مشاء از موجود مجرد تنها جوهر عقلی، یعنی عقول و نفوس و حتی نفس ناطقه، است که از مجرد تام برخوردارند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۸۷). اما با ظهور مکتب متعالیه و اندیشه‌های نوین ملاصدرا، تلقی فلاسفه نیز از مجردات تغییر نموده و سخن از نوعی مجرد ناقص و غیرتام بعنوان مجرد خیالی مطرح شد و برای نفس ناطقه مراتبی از مجرد خیالی و عقلی قائل شدند.

یکی از مباحث مهم فلسفه ملاصدرا اثبات عالم مثال و مجرد خیال است که پیش از وی حکیمان مشاء و شیخ‌الرئیس وجود آن را منکر شده بودند (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۰۳). ابن سینا در اینباره در الهیات نجات اینگونه استدلال کرده است: تحقق صورت و شکل، بدون ماده محال است؛ یعنی صورت جسمیه از آن جهت که صورت جسمیه است، اختلاف‌پذیر نیست، پس جایز نیست که پاره‌یی از آنها قائم به ماده باشند و پاره‌یی قائم

۱۰۴



نباشند، زیرا محال است طبیعت واحدی که هیچگونه اختلافی از جهت ماهیت در آن نیست، در ظرف وجود اختلاف بپذیرد، چون وجود آن طبیعت واحد نیز واحد است. از طرف دیگر، وجود واحد این طبیعت و صورت جسمیه از سه حال خارج نیست: یا باید در ماده باشد، یا در ماده نباشد، یا پاره‌یی از آن در ماده و پاره‌یی دیگر قائم به ماده نباشد. اما اینکه پاره‌یی در ماده و پاره‌یی دیگر در ماده نباشد، غیرممکن است، زیرا آن را بدون هیچگونه اختلاف، یک حقیقت واحد در نظر گرفته‌ایم، بنابراین یا باید همه حقیقت قائم به ماده باشد، یا همه آن از ماده ببنیاز باشد؛ پس چون همه این حقیقت از ماده ببنیاز نیست، نتیجه میگیریم که تمامی آن قائم به ماده است (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۴).

اما شیخ اشراق ضمن اذعان به وجود عالم مثال، با طرح ادله‌یی، تلاش کرده بود وجود آن را اثبات کند؛ اگرچه در حل مسئله معاد جسمانی موفق نبوده است. عارفان اسلامی نیز، بویژه ابن عربی، در آثار خود علاوه بر قبول عالم مثال، ویژگیهای آن را ذکر کرده اما از ارائه استدلال و برهان در اینباره خودداری کرده‌اند. در این میان، ملاصدرا با بهره‌گیری از آراء عارفان مسلمان، بویژه شیخ اشراق درباره عالم مثال، توانست در آثار خویش براهینی متعدد برای اثبات هم مثال متصل و هم مثال منفصل اقامه کرده و با اثبات تجرد خیال، موفق شد معاد جسمانی و حشر جمیع عوالم وجودی و لزوم بازگشت جمیع موجودات به مبدأ اعلی را اثبات نماید. او همچنین با اثبات قوه خیال متصل و تجرد آن، توانست کیفیت عذاب قبر و سقرات موت را تبیین و عوالم برزخی در قوس صعود و نزول را اثبات نماید (صابری نجف‌آبادی، ۱۳۷۹: ۷۱).

«خیال» در فلسفه اسلامی به دو قسم خیال منفصل و خیال متصل تقسیم شده است. خیال منفصل همان عالم مثالی است که پیش از ملاصدرا توسط سهروردی و عارفان مسلمان مطرح شده بود و به عالمی مابین عالم عقول و عالم مادی اطلاق میگردید. منظور از خیال متصل قوه‌یی است که صورت ادراکی محسوسات را پس از ادراک حسی، در خود حفظ کرده و از نابودی آنها در ذهن جلوگیری مینماید. این قوه علاوه بر حفظ صورت محسوسات، قادر به بازیابی و احضار آنها نیز هست. صورت ذهنی و خیالی از جهت شکل و اندازه با صورت خارجی و موجود در طبیعت مشابهت داشته ولی فاقد برخی از صفات و ویژگیهای آن - مانند قوه، استعداد، وزن، حجم و حرکت - است، بهمین دلیل ملاصدرا میگوید: صورت خیالی دارای تجرد برزخی است و خداوند متعال انسان را طوری آفریده که میتواند حقایق موجودات را در ذات خود تصویر نموده و صورت‌های خیالی را بدون مشارکت ماده، در خود انشاء نماید (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱۲/۹۶۵).

۱۰۵



داود محمدیانی؛ تأثیر آراء ابن سینا و فخر رازی بر نظریه ملاصدرا در مسئله تجرد نفس

بنابراین، مفهوم خیال در تاریخ فلسفه اسلامی در دو قلمرو متفاوت بکار رفته است که بنحوی نیز با هم در ارتباطند. خیال در معنای اول در قلمرو جهان‌شناسی، به جهانی اطلاق شده که بلحاظ مراتب هستی، بین عالم دنیا و عالم عقول قرار می‌گیرد که گاهی از آن به عالم خیال یا برزخ نیز تعبیر شده است. سهروردی تحت‌تأثیر آموزه‌های افلاطون، بطور جدی به عالم خیال و ویژگی‌های آن پرداخته و در اثبات عالم برزخ و معاد جسمانی از آن بهره برده است. ملاصدرا نیز در آثار خویش بتبع شیخ‌اشراق و با استفاده از آموزه‌های ابن‌عربی، به اثبات عالم خیال پرداخته و معتقد است نفس انسانی متناظر با مراتب جهان هستی، دارای مراتب ماده، مثال (خیال) و عقل است. عالم مثال یا برزخ، از نظر سهروردی مرتبه‌یی از هستی، و مجرد از ماده است و محلی برای وجود صور معلقه بشمار می‌آید؛ اگرچه مثل معلقه مدنظر وی غیر از مثل افلاطونی است و جایگاهی متفاوت دارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۳۶۳). از نظر حکمای اسلامی عالم مثال یا خیال منفصل، عالمی است قائم به خود و بینای و مستقل از نفوس جزئیة متخیله، اما خیال متصل، بعکس خیال منفصل، قائم به نفوس جزئیة بوده و پیوسته در متخیله افراد آدمی ظهور میکند. ملاصدرا نیز مانند ابن‌حکیمان، عالم مثال منفصل را عالم میانی و برزخ بین عالم عقول و جهان ماده میدانند. ابن‌عربی ضمن پذیرش این عالم بعنوان میانجی دو عالم ماده و آخرت، آن را به خط فاصل بین سایه و خورشید تشبیه نموده است (همان: ۳۶۵). اما بر خلاف عارفان مسلمان و سهروردی که تلاش کردند عالم مثال را به اثبات برسانند، ابن‌سینا و فیلسوفان مشاء، پیروی از ارسطو، وجود عالم مثال در جهان هستی را انکار کرده‌اند (شیرازی، ۱۳۸۸: ۴۹۲)، زیرا اعتقاد به تجرد خیال منفصل و عالم مثال مبتنی بر اثبات تجرد خیال متصل و از لوازم آن، بشمار می‌رود و فیلسوفان مشاء و ابن‌سینا که قوه خیال را مادی میدانند، نمیتوانند به عالم مثال معتقد باشند (صیدی و موسوی، ۱۳۹۵: ۷۱). خیال بمعنای دوم، بعنوان یکی از قوای ادراکی نفس، نیز اغلب در کنار مباحث مربوط به عالم مثال یا مباحث مربوط به قوای نفس، مورد بحث قرار گرفته است. از نظر ابن‌سینا خیال بمعنای دوم، قوه‌یی است که مدرکات حس مشترک را در خود حفظ میکند؛ بعبارت دیگر، قوه‌یی است که صور محسوسات را پس از اینکه در حس ادراک شدند، در خود نگه میدارد و مانع زوال آنها میشود (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۱/۲: ۳۳۱). بوعلی قوه خیال را غیر از متخیله دانسته و معتقد است آنها دو قوه جدا از یکدیگرند که اولی صورتها را حفظ کرده و دومی در آنها تصرف مینماید، درحالی‌که فارابی معتقد است قوه خیال همان متخیله است که هم صورتها را حفظ میکند و هم در آنها تصرف مینماید. در این مورد شیخ‌اشراق سخن فارابی را تأیید کرده (سهروردی، ۱۳۸۳: ۲/۲: ۲۰۹)

۱۰۶



و ملاصدرا سخن ابن‌سینا را ترجیح داده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸ / ۲۶۰-۲۵۱). ابن‌سینا قوهٔ خیال را مادی دانسته و بر مادی بودن آن استدلال نموده است؛ گرچه برخی از معاصرین معتقدند ابن‌سینا از این نظر خود برگشته و خیال را مجرد دانسته است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۳۸۹)، اما ملاصدرا قوهٔ خیال را مجرد دانسته و براهینی برای تجرد خیال ارائه نموده است.

بررسی انتقادی نوآوری ملاصدرا در باب تجرد مثالی نفس

چنانکه اشاره شد، یکی از انگیزه‌های مهم فیلسوفان مسلمان در پرداختن به مسئلهٔ تجرد نفس، اثبات اندیشهٔ دینی معاد بوده است. ملاصدرا نیز همچون اسلاف خویش، در پی اثبات عقلانی و فلسفی معاد بود، اما از آنجاکه اثبات تجرد عقلی نفس توسط پیشینیان، تنها معاد روحانی نفس را مستدل میکرد و وافی در اثبات معاد جسمانی نفس نبود، بر آن شد تا از طریق اثبات تجرد مثالی و خیالی نفس، به این مقصود برسد. بهمین دلیل با تأسیس اصولی هستی‌شناختی - همچون اصالت وجود، تشکیک وجود، اشتداد در وجود و حرکت جوهری - و اصولی انسان‌شناختی - همچون جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس، تجرد خیال و صور خیالی، اتحاد علم و عمل با نفس و بدن مثالی - درصدد بود کاری را که امثال فارابی و ابن‌سینا آغاز کرده بودند، به اتمام برساند (کرمانی، ۱۳۹۰: ۳۳-۵۵). در این راستا، او علاوه بر اثبات تجرد عقلی و فوق عقلانی نفس، تلاش کرده با نوآوری در بحث تجرد خیالی نفس، براهینی را برای اثبات معاد جسمانی ارائه نماید.

۱. طرح تجرد خیالی نفس پیش از ملاصدرا

هرچند ملاصدرا در برخی آثار خویش مدعی نوآوری و ابتکار در اثبات تجرد خیالی نفس شده است و در اینباره میگوید:

من در هیچیک از کتب فلاسفه چیزی را ندیدم که دلالت بر تحقیق در این مطلب و قول به تجرد خیال و فرق بین تجرد نفس از این عالم و بین تجرد عقل و معقول و از این عالم جمیعاً داشته باشد و این از جمله چیزهایی است که خداوند به من عنایت کرده و به آن هدایت کرده و بسیار شکرگزار این نعمت بوده و او را ستایش میکنم (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳ / ۵۱۶).

اما با بررسی آثار برخی فیلسوفان و اندیشمندان علوم عقلی، همچون ابن‌سینا و فخر رازی که پیش از ملاصدرا میزیسته‌اند، روشن میشود که این مسئله را قبل از ملاصدرا، آنها مطرح و بررسی کرده و حتی تا حدودی بدان باور داشته و دلایلی برای اثبات آن اقامه

داود محمدیانی؛ تأثیر آراء ابن‌سینا و فخر رازی بر نظریهٔ ملاصدرا در مسئلهٔ تجرد نفس



کرده‌اند. ابن‌سینا اگرچه پیرو ارسطوست اما بعنوان اندیشمندی مسلمان، تلاش میکند پیوندی بین مسئله تجرد نفس با مسائل دینی ایجاد نماید. بهمین دلیل ابتدا سعی نموده در آثار خویش همچون کتاب نفس شفا و دیگر آثار، براهینی برای اثبات تجرد نفس اقامه کند که تقریباً همه آنها در اثبات تجرد عقلی نفس ناطقه بوده و هیچیک برای اثبات تجرد حس مشترک و قوه خیال - که بخشهای دیگری از قوای نفس هستند - اقامه نشده؛ بلکه در همان ابتدا، بتبع ارسطو و فلاسفه مشاء، در فصل سوم از مقاله چهارم کتاب شفا حس مشترک و قوه خیال را مادی دانسته و میگوید:

اما قوه‌یی که صورتهای جزئی غیرمجرد از ماده و علایق ماده را ادراک میکند [یعنی صورتهای محسوس به ادراک حسی را]، بسیار واضح است که در ادراک خود به آلات و ابزار جسمانی نیاز دارد، زیرا این صورتهای مادامیکه مواد و جسمشان حاضر و موجود است ادراک میشوند و... قوه ادراک‌کننده صورتهای جزئی که مجرد از ماده‌اند اما مجرد از علایق مادی نیستند [همچون صورتهای خیالی] نیز در ادراک خود نیازمند آلت و ابزار جسمانی است، زیرا وقتی صورت خیالی در این قوه و جسم مرتسم شود، تخیل آن ممکن میگردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۵۸).

اما فخر رازی نظر دیگری را از کتاب المباحثات شیخ نقل کرده که در آنجا شیخ گفته است: «قوه مدرکه صور خیالی [قوه خیال]، جسم و جسمانی نیست» (رازی، ۱۳۷۸: ۲/ ۳۴۹)، سپس برهانی بر این مطلب اقامه کرده و میگوید: فاذا الحفظ و الذکر لیساً جسمانیین، بل انما یوجدان فی النفس الا ان المشکل انه کیف یرتسم الاشباح الخیالیة فی النفس» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۴۶۸)، یعنی قوه حفظ و ذکر که همان قوه خیال است، جسمانی نبوده بلکه در خود نفس است. هرچند با توجه به مبانی فلسفی وی که تنها عقل را مدرک کلیات میداند و هر نوع ادراک جزئی را بواسطه آلات و ابزار جسمانی، ممکن می‌شمارد، اسناد باور به تجرد خیال به وی، دشوار بنظر میرسد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۳۴۵-۳۴۵).

این تردید در عبارات شیخ به این دلیل است که وی این اشباح خیالی را غیرمجرد از علایق مادی همچون شکل و رنگ و اندازه و... میداند که از اوصاف امور مادی هستند، بهمین دلیل با اینکه در کتاب المباحثات قوه خیال را غیرمادی قلمداد میکند، در نحوه ارتسام این اوصاف در آن قوه غیرمادی یعنی قوه خیال دچار تردید و اشکال شده است. از طرف دیگر، از آنجاکه شیخ صورتهای محسوس و خیالی را انقسام‌پذیر میداند، معتقد است محل

۱۰۸



ارتسام آنها، یعنی قوه خیال و حس مشترک نیز باید انقسام‌پذیر باشد، بهمین دلیل میگوید:

و تكون القوة منقسمة و لاتنقسم بذاتها، بل بانقسام ما فيها فتكون جسمانية و تكون الصورة مرتسمة في الجسم...؛ این قوه انقسام میپذیرد؛
ولکن نه بذاتش، بلکه بواسطه انقسام صورتهایی که در آن مرتسم میگردند؛
بنابراین این قوه [یعنی قوه خیال] جسمانی است [زیرا جوهر جسمانی انقسام‌پذیر است] و صورت خیالی نیز در جسم مرتسم میشود... و در نتیجه ادراک خیالی بواسطه قوه متعلقه به ماده جسمانی تحقق می‌یابد و بواسطه جسم صورت میپذیرد (همو، ۱۳۷۵: ۲۶۴).

اگرچه سخنان شیخ درباب تجرد قوه خیال با تردید همراه است، برخی از صاحب‌نظران تجرد قوه خیال را به ابن‌سینا نسبت داده‌اند و برای این ادعا مستنداتی ارائه نموده‌اند؛ از جمله سخن شیخ در آخر فصل هفتم از مقاله نهم الهیات شفا:

صور خیالی از صور حسی ضعیفتر نیستند... و در حقیقت آنچه موجب لذت یا آزار و اذیت انسان در آخرت می‌گردد، همین صورت مرتسم در نفس است نه صورت موجود در خارج (همو، ۱۴۳۰: ۴۳۲).

این سخن شیخ بگفته استاد محقق، نصی صریح در تجرید قوه خیال و صور خیالیه است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ب: ۸۷۳-۸۷۰)، یعنی همین صورتهای خیالی در جهان آخرت با نفس متحد بوده و موجب سعادت و شقاوت آخروی و ثواب و عقاب برزخی می‌گردد که لازمه آن، تجرد خیالی این صور است.

همچنین فخر رازی پس از ارائه چهار دلیل بر تجرد قوه خیال و پاسخ اشکالات وارد شده بر این نظر، میگوید: «حال که بیان کردیم خیال ممکن نیست جسمانی باشد، وهم نیز بدین‌سان است؛ یعنی واجب است که جسمانی نباشد». فخر رازی نه‌تنها نفس مُدرک کلیات را مجرد میدانند، بلکه نفس مُدرک جزئیات را نیز مجرد دانسته و مینویسد: «چون اثبات شد که مُدرک کلیات مجرد است، پس ناگزیر حکم میکنیم به اینکه مُدرک جزئیات نیز مجرد است» (رازی، ۱۳۷۸: ۲/ ۳۵۵).

منشأ نظر فخر رازی در تجرد قوه خیال اینست که او نفس ناطقه را مُدرک تمام ادراکات کلی و جزئی میدانند و چون نفس مُدرک کلیات، بنظر وی مجرد است، نفس مُدرک جزئیات را نیز مجرد می‌شمارد، زیرا نفس از نظر او موجودی بسیط است که نمیتواند مرکب از دو حیثیت

۱۰۹



داود محمدیانی؛ تأثیر آراء ابن‌سینا و فخر رازی بر نظریه ملاصدرا در مسئله تجرد نفس

مادی و مجرد باشد. او دلایلی نیز بر این عقیده ارائه کرده است (همان: ۳۴۵-۳۵۷).
استاد حسن‌زاده آملی نیز در برخی از آثار خویش به این مطلب اشاره کرده و میگوید:

این استدلال همان استدلال سوم از کتاب اسفار اربعه بر مجرد خیال است...
که فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیه آورده است و آن دلیل یازدهم ایشان
بر مجرد نفس انسانی است... عبارت اسفار در این استدلال همان عبارت فخر
در المباحث المشرقیه است که دلیل یازدهم در بیان این مطلب است که نفس
انسانی جسم نبوده و منطبع در جسم نیست و فرق بین آنچه در مباحث و آنچه
در اسفار آمده اینست که مؤلف اسفار قیودی را به آن اضافه کرده تا آن
استدلال به مجرد مثالی و خیالی مربوط شود و مؤلف مباحث آن را برای اثبات
تجرد عقلی ذکر کرده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ الف: ۳۴-۳۸).

اگرچه استاد محقق معتقد است این بیان فخر رازی مجرد عقلی نفس را به اثبات
میرساند اما خود فخر رازی چنین مطلبی را مطرح نکرده، بلکه همه آن دلایل را در اثبات
تجرد نفس بطور مطلق بیان نموده است؛ نه فقط اثبات مجرد عقلی بلکه مجرد عقلی و
خیالی هر دو، مورد نظر او بوده است، او در فصل دوم کتاب المباحث المشرقیه، درصدد
اثبات این مطلب است که نفس مدرک جمیع ادراکات عقلی، خیالی، وهمی و حسی است.

۲. تجرد مثالی نفس

الف) یکی از دلایلی که ملاصدرا بر اثبات وحدت نفس و قوای آن ارائه کرده است، تجرد
و غیرجسمانی بودن قوه خیال و حافظه است. بهمین دلیل در آن بحث، دلایل تجرد قوه خیال
را نیز بیان نموده است، از جمله اینکه صورتهایی که انسان در خواب یا هنگام تخیل مشاهده
میکند وجود داشته و ممکن نیست محل تحقق آنها جزئی از اجزاء بدن و جسم باشد، زیرا بدن
دارای وضع است - یعنی دارای وضعیتی خاص نسبت به اشیاء مجاور و بتعبیر دیگر، دارای
موقعیت مکانی است که قابل اشاره حسی است - درحالیکه این صورتهای خیالی دارای وضع
نیستند، یعنی قابل اشاره حسیه نبوده و وضعیت خاصی به اجزاء خود و اشیاء پیرامون خود
ندارند. پس باید در نفس مجرد تحقق داشته باشند.

ب) دلیل دیگر تجرد خیالی نفس، بدهت عقلی امتناع انطباع بزرگ در کوچک است. ما
گاهی اشیائی را تصور میکنیم که بسیار بزرگتر از اجزاء بدن ما هستند - مانند تصور کوهها و
آسمان و... - و مسلماً اگر صورتهای خیالی در اجزاء جسمانی بدن انطباع می‌یافتند، این پرسش

۱۱۰

مطرح می‌شود که چگونه این صورتهای عظیم‌الجثه و بزرگ، در اجزاء کوچک بدن انطباع می‌یابند؟ بنابراین ناگزیر باید در نفس موجود باشند، زیرا نفس مادی و جسمانی نیست. (ج) دلیل دیگر اینکه، اگر همانطور که فیلسوفان مشاء می‌گویند، صورتهای خیالی در روح دماغی یا همان روح بخاری انطباع می‌یافتند، دو پیامد غیرمنطقی لازم می‌آید. اول اینکه، هر صورتی در موضعی معین از بدن، غیر از موضع صورت دیگر، قرار می‌گیرد که امری محال است، به این دلیل که یک فرد انسان گاهی چندین جلد کتاب را حفظ کرده و کشورها و شهرها و امور شگفت‌آور متعددی را مشاهده می‌کند و صورت همه آنها در حافظه و خیالش باقی میماند؛ بدیهی است روح دماغی که ماده‌ی لطیف است، نمیتواند همه اینها را در خود جای دهد. دوم آنکه، همه این صورتهای در محلی واحد انطباع می‌یابند و خیال مانند صفحه‌ی است که خطوط و نقوش روی هم‌دیگر در آن نقش می‌بینند، بطوریکه دیگر از هم قابل تمییز و تشخیص نیستند، اما خیال اینگونه نیست، زیرا میتواند همه این صورتهای را متمایز از یکدیگر مشاهده کند. پس صورتهای خیالی نمیتوانند در جسم منطبق باشند.

(د) ملاصدرا چندین دلیل دیگر نیز بر تجرد صورتهای خیالی ذکر کرده که بازگشت و نتیجه همه آنها اینست که این صورتهای نمیتوانند در جسم و بدن انطباع یابند و جسم قابلیت پذیرش این صورتهای را ندارد، پس محل تحقق آنها نفس مجرد است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸/۲۶۸).

صدرالمآلهین در اثبات تجرد قوه خیال و حافظه، دلیلی را از ابن‌سینا نقل کرده و می‌گوید: اگرچه شیخ چنین سخنی را در کتاب مباحثات گفته است اما با مبانی دیگر وی و با اقوال او در آثار دیگرش ناسازگار است و بهمین دلیل شیخ با شک و تردید این سخن را بیان کرده، درحالیکه ما تجرد خیال را برهانی دانسته و موافق با اصول و مبانی خود میدانیم (همان: ۲۶۹).

تقریر سخن شیخ در کتاب مباحثات این است: اگر مدرک صورتهای خیالی، جسم یا جسمانی باشد، دو احتمال وجود خواهد داشت: یا این جسم با تغذیه، رشد و نمو کمی میکند، یا رشدی نکرده و تغییری نمی‌یابد. دومی بیقین باطل است، زیرا اجسام بواسطه

۱۱۱

تغذیه در معرض تحلیل و رشد جسمانی هستند و در نتیجه یا به تعداد اجزاء بدن، هر صورت خیالی تکثیر شده و در اجزاء بدن منطبق میشود، که در این صورت لازم می‌آید از هر صورت خیالی چندین صورت خیالی - به تعداد اجزاء بدن - داشته باشیم که چنین نیست؛ یا صورت واحدی خواهیم داشت که در همه اجزاء بدن بسط یافته و همه آنها را در بر میگیرد، در اینصورت با تحلیل اجزاء بدن توسط تغذیه، تحلیل یافته و ناقص خواهد



داود محمدیانی؛ تأثیر آراء ابن‌سینا و فخر رازی بر نظریه ملاصدرا در مسئله تجرد نفس

شد. بنابراین روشن می‌گردد که اگر محل صورتهای خیالی، جسم باشد، زمانیکه جسم مادی از طریق تغذیه کم و زیاد میشود، صورتهای خیالی بشکل اول خودشان باقی نخواهند ماند، زیرا با تغییر و تحول جسم که موضوع و محل تحقق آنهاست، ضرورتاً صورتهای موجود در آن نیز متحول و دگرگون خواهند شد و در نتیجه هنگامی که اجزاء تحلیل‌رفته بدن مادی بار دیگر توسط تغذیه رشد کرده و افزایش یابند، صورتهای خیالی از بین‌رفته، بازیابی نخواهند شد. بنابراین قوه حفظ و ذکر، یعنی خیال، جسمانی نبوده بلکه مجرد از ماده و جزئی از نفس مجرد است و صورتهای خیالی در نفس موجودند و بهمین دلیل نفس توانایی بازیابی این صورتهای را دارد و میتواند همه صورتهایی را که از صفحه خیال محو شده، بار دیگر از مبادی مفارقه آنها بازیابی نموده و دوباره تخیل کند.

بسبب همین نکته است که شیخ ادعا میکند صورتهای خیالی نیز همچون صورتهای عقلی و معقولات هستند؛ از این جهت که وقتی نفس دارای ملکه اتصال به عقل فعال گردد، هرگاه اراده کند، میتواند صور معقولاتی را که از دست داده، از عقل فعال بازیابی نموده و بار دیگر آنها را تعقل کند. در آخر همین فصل، شیخ میگوید: بهمین دلیل نفوس حیوان غیرناطق نیز جوهری غیرمادی هستند (همان: ۲۷۳-۲۶۹؛ رازی، ۱۳۷۸: ۲/۳۴۹). این سخن شیخ کاملاً با مبانی و عقاید قبلی وی در اشارات و شفا متفاوت و متعارض است، زیرا در آنجا آثار قوه خیال را مادی دانسته و از اینرو نفس حیوانی را جوهری مادی میدانند و بتبع آن بقا و استمرار این نفوس پس از مرگ را قابل اثبات نمیدانند، اما با پذیرش تجرد قوه خیال و مجرد دانستن نفس حیوان در کتاب مباحثات مسئله استمرار و جاودانگی روح حیوانی اثبات شده و اشکالات آن رفع می‌گردد.

نقد و نظر

دلایلی که ملاصدرا در اثبات تجرد قوه خیال ارائه نموده، از جهاتی قابل بحث است: اول، این دلایل عیناً در آثار فخر رازی و ابن‌سینا موجود بوده، درحالیکه ملاصدرا خود را مبتکر نظریه تجرد قوه خیال دانسته و معتقد است با چنین ابتکاری توانسته بسیاری از معضلات فلسفی، از جمله خلود، جاودانگی نفوس انسانهایی که به تجرد عقلی نرسیده‌اند، و مسئله معاد جسمانی را حل کند؛ حتی برخی از پژوهشگران نیز در آثار خود ملاصدرا را مبتکر این نظریه دانسته‌اند (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۰۹ و ۲۷۳). اما پیش از ملاصدرا، فخر رازی مبدع این نظریه بوده و در مقابل آراء شیخ درباره مادی بودن قوه

خیال، تجرد این قوه را اعلام نموده است. ملاصدرا این نظریه را از فخر رازی گرفته و همهٔ براهینی که فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیه درباب تجرد قوهٔ خیال ذکر نموده را برای اثبات ادعای خویش تکرار کرده است (رازی، ۱۳۷۸: ۲/ ۳۴۸ و ۳۸۴).

دوم، از بررسی کلمات شیخ در کتاب مباحثات که ملاصدرا آنها در الاسفار الاربعه نقل کرده است و بیانات فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیه، روشن میشود که ایده و اندیشه نظریه تجرد قوهٔ خیال در فلسفهٔ ملاصدرا، از آراء آن دو اندیشمند الهام گرفته شده و این نظریه پیش از ملاصدرا در تفکر فلسفی آنها وجود داشته و در آثارشان آمده است؛ اگرچه ملاصدرا توانسته از این اندیشه و نظریه، کمال استفاده را در حل برخی از مسائل فلسفی برد. بنابراین بنظر میرسد ملاصدرا در این مسئله بیشتر وامدار پیشینیان خود بوده تا مبدع و مبتکر این نظریه.

ملاصدرا دلیلی دیگر در اثبات تجرد خیالی نفس اقامه نموده که در واقع دلیل دهم فخر رازی در اثبات تجرد نفس است:

استدلال دیگر، و آن چیزی است که افلاطون الهی در تجرد نفس بر آن تکیه کرده و برخی از اهل تحقیق از مسلمانان، آن استدلال را بیان کرده‌اند و آن اینست که ما صورتهایی را تخیل میکنیم که در خارج از ذهن ما وجود ندارند - مانند دریای جیوه و کوهی از یاقوت - و از آنجاکه این صورتهای قابل تفکیک و تمییز از یکدیگرند، اموری وجودی هستند، زیرا مابین صورت خیالی یک شیء و صورت حسی آن فرق میگذاریم و همین دلیل وجود صورتهای خیالی است. و محال است که محل وجود این صورتهای خیالی، جسمانی باشد، زیرا همهٔ بدن ما نسبت به این صورتهای بسیار کم و ناچیز است و امکان ندارد این صورتهای عظیم و کثیر در این بدن و جسم مادی کوچک ما بگنجد؛ پس محل تحقق این صورتهای امری غیرجسمانی، یعنی نفس ناطقه است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/ ۴۷۸-۴۸۰؛ مقایسه کنید با رازی، ۱۳۷۸: ۲/ ۳۸۴).

۱۱۳

در اینجا نیز ملاصدرا ادعا کرده که فخر رازی این برهان را برای اثبات نفس ناطقه، یعنی تجرد عقلی نفس بکار برده است و بهمین دلیل آن را وافی به مطلب نمیداند، درحالیکه همانطور که قبلاً بیان شد، غرض فخر رازی از بیان این استدلالها اثبات مطلق تجرد نفس است، نه تنها تجرد عقلی نفس، بلکه تجردی عام که همهٔ انحاء ادراکات کلی



داود محمدیانی؛ تأثیر آراء ابن‌سینا و فخر رازی بر نظریهٔ ملاصدرا در مسئلهٔ تجرد نفس

و جزئی نفس را شامل می‌گردد؛ زیرا به اعتقاد فخر رازی، نفس هم مدرک کلیات است و هم مدرک جزئیات، برخلاف ابن‌سینا که نفس ناطقه را تنها مدرک کلیات دانسته و بهمین دلیل برای آن تنها تجرد عقلی را اثبات می‌کند، نه تجرد خیالی و وهمی و حسی را، زیرا او نفس ناطقه را مدرک جزئیات نمیداند.

بر این اساس، نفس ناطقه از نظر فخر رازی حقیقتی واحد است که همه ادراکات کلی و جزئی را باید به آن نسبت داد و همین نفس مجرد از جسم و جسمانیات است. او برای مدعای خود دلایلی ارائه نموده که هم تجرد عقلی و هم تجرد خیالی و وهمی را اثبات میکند. بهمین دلیل ملاهادی سبزواری نیز در حاشیه اسفار می‌گوید: این امکان وجود دارد که این برهان برای اثبات تجرد نفس بطور مطلق ارائه شده باشد و مقصود تجردی خاص همچون تجرد عقلی یا خیالی محض، نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/ ۵۱۶).

بررسی انتقادی نوآوری ملاصدرا در باب تجرد عقلی و فوق عقلانی نفس

هرچند تجرد فوق عقلانی نفس بلحاظ مرتبه وجودی از تجرد عقلی نفس بالاتر است اما در مقام بحث و بررسی، بهتر است ابتدا از تجرد عقلی نفس آغاز کنیم.

۱. تجرد عقلی نفس ناطقه

از دیدگاه ملاصدرا نفس انسانی بواسطه تعقل و ادراکات عقلی و با حرکت جوهری و استکمالی، به تجردی تام و کامل، یعنی تجردی عقلی نایل می‌گردد. زمانیکه نفس انسانی به ادراکات کلی و ادراک معقولات مشغول میشود رفته‌رفته از مرتبه عقل هیولانی و بالقوه خارج شده و به فعلیت رسیده و عقل بالفعل می‌گردد و از آنجا که عقل بالفعل فاقد هرگونه خصوصیت مادی و جسمانی همچون شکل و رنگ و... است، از مرتبه تجرد تام و کامل برخوردار میشود. ملاصدرا در کتاب الاسفار الاربعه، در بیان تجرد تام عقلی نفس ناطقه انسانی، دو دسته دلیل بیان نموده است. یک دسته دلایل و براهین عقلی و دسته دیگر، شواهدی از آیات و روایات و اقوال حکمای گذشته است. دلایل وی در تجرد نفس ناطقه اغلب ناظر بر دلایل مشائین در این مسئله است، بهمین دلیل ابتدا دلایل مشائین را از زبان فخر رازی نقل نموده و سپس اشکالات آنها را بیان کرده و آنها را مورد بررسی و نقد قرار داده است.

(الف) اولین دلیلی که ملاصدرا بیان نموده همان دلیل اول شیخ در کتاب نفس الیهیات شفاست؛ یعنی انطباق‌ناپذیری معقولات و صور کلی در جسم، که البته با بیانی روانتر ارائه

شده است. او در بیان این دلیل مینویسد:

نفس این توانایی را دارد که کلیات و طبایع کلی را از حیث عموم و کلیتشان ادراک کند و کلی از آن حیث که کلی است، امکان ندارد در جسمی حلول کرده یا اینکه در طرف منقسم و بخش‌پذیر یا غیرمنقسم آن جسم انطباع یابد... (همان: ۸/ ۳۰۹).

فخر رازی پس از ذکر این دلیل، اشکالاتی را بر آن وارد نموده (رازی، ۱۳۷۸: ۲/ ۲۶۶-۲۶۰) که ملاصدرا به برخی از آن اشکالات پاسخ داده است. او پس از بیان این برهان، در ذیل آن اضافه میکند: این برهان که نزد مشائین از قویترین براهینی است که بر تجرد نفس ناطقه ارائه شده، فقط تجرد نفوس مُدرک معانی کلی را اثبات میکند، درحالی‌که تجرد عقلی برای همه نفوس بشری حاصل نبوده و بهمین دلیل این برهان قاصر از اثبات تجرد نفس ناطقه برای همه نفوس بشری است و تنها بر تجرد قوه عاقله‌یی دلالت دارد که معقول بالفعل گردیده است؛ این عقل تنها در برخی از افراد انسانی یافت میشود نه همه آنها.

ب) ملاصدرا در روایت دلیل دوم، تتبع فخر رازی میگوید: این همان دلیلی است که شیخ در کتاب مباحثات بر آن تکیه کرده و گمان نموده بهترین دلیل در مسئله، همین دلیل است و سپس شاگردانش اشکالاتی فراوان بر آن دلیل وارد کرده‌اند که شیخ پاسخ همه آنها را داده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸/ ۳۵۶-۳۱۰؛ مقایسه کنید با رازی، ۱۳۷۸: ۲/ ۳۵۹-۳۹۲). این دلیل را نیز ملاصدرا عیناً از کتاب المباحث المشرفیه فخر رازی گرفته و با تغییراتی در برخی از عبارات و حذف برخی دیگر، ذکر نموده؛ با این حال میگوید: «من این سؤال و جوابها را بشکل پراکنده در مجموعه‌یی مشتمل بر مکاتباتی بین شیخ و شاگردانش دیدم و در اینجا بر اساس ترتیبی، علاوه بر زوائدی که بر آن افزودم، بیان نموده‌ام» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸/ ۳۲۰).

نقد و نظر

این همان برهانی است که ابن‌سینا در اثبات تجرد نفس ناطقه بعنوان دلیل دوم ارائه کرده و ملاصدرا اشکالات و پاسخهای آن را نیز همانطور که فخر رازی متذکر شده بود، بیان نموده است. اما صدرالمতألهین نقطه‌نظرهایی را پیرامون برخی از پاسخهای شیخ بیان کرده که چون ناظر بر پاسخهای شیخ است، در اینجا برخی از آنها را بررسی و نقد میکنیم.

یکی از اشکالات مطرح شده این است: ما این را میپذیریم که میتوانیم ذات خود را تعقل کنیم، اما اینکه میگویید هر کس بتواند ذاتی را تعقل کند دارای ماهیت آن ذات

خواهد شد پذیرفتنی نیست، زیرا در این صورت هرگاه خدا و عقول فعال را تعقل کنیم نیز باید دارای حقایق آنها شویم [و مسلماً این سخن درستی نیست]. شیخ به این اشکال پاسخی داده که از نظر ملاصدرا مناسب نبوده و دارای اشکالاتی است. شیخ میگوید:

اگر ما بتوانیم عقل فعال را تعقل کنیم، آنچه از تعقل آن در ما حاصل میشود همان عقل فعال است ولی بجهت نوع و طبیعت نه بجهت شخص، چراکه یکی از آن دو به حالی است که دیگری بدان حال نیست، و معقول از حقیقت خودت جدای از حقیقت تو در نوع و ماهیت نیست، و اصلاً بواسطه عوارض و شخص نیز جدای از آن نمیباشد. پس او بواسطه شخص، هم آن است، همچنانکه بواسطه نوع، همان است. اما عقل فعال و آنچه از آن تعقل میشود، او در معنی همان است، ولی در شخص، همان نیست (همان: ۳۲۱).

ملاصدرا در اینباره مینویسد:

سخن حق اینست که طبیعت نوعیه عقل فعال ممکن نیست اشخاص متعددی - نه در خارج و نه در ذهن - داشته باشد، زیرا این امر برهانی است که نوع هر یک از جواهر مفارق، منحصر در شخص است، و اینکه تشخیص عقول از لوازم نوعیات آنهاست و تعدد افراد یک ماهیت و امتیاز افراد آن، بواسطه عرضی است غیرلازم طبیعت آن، و عرض غیرلازم یک نوع، در عروض خود، هم محتاج فاعلی منفصل الذات است و هم قابلی دارای تجدد و انفعال پذیر؛ در این صورت، دیگر این مفارق نمیتواند مفارق باشد و این خُلف فرض است. پس بهتر است در جواب آن اشکال بگوییم: آنچه از این حقایق بسیط (مانند عقل فعال) در نفوس (اذهان) ما حاصل میشود، کنه حقیقت آنها نبوده بلکه مفهومهایی عام، همچون مفهوم جوهر مفارق و مفهوم عقل و غیر اینهاست (همان: ۳۲۲-۳۲۱).

بنظر میرسد پاسخ شیخ، همانطور که حاجی سبزواری در حاشیه اسفار میگوید، خیلی روشن و واضح است و جای تعجب دارد که ملاصدرا با آنهمه درایت و دقت نظر، پاسخ شیخ را بگونه‌ی دیگر فهمیده و به وی اشکال کرده است. چنانکه سبزواری و علامه طباطبایی بر این اشکال ملاصدرا خرده گرفته‌اند، این نقد بر ابن‌سینا وارد نیست، زیرا سخن او همان کلامی است که ملاصدرا در نهایت گفته است. پاسخ شیخ این بود که ما وقتی حقایق بسیطی همچون عقل فعال را تعقل میکنیم، بواسطه این تعقل، ماهیت نوعی و طبیعت نوعی آن را

ادراک کرده و (بر اساس قاعده اتحاد عاقل و معقول) با این تعقل، با ماهیت نوعی آن معقول اتحاد یافته و یکی می‌شویم؛ یعنی عقل ما با مفهوم و ماهیت عقل فعال متحد می‌شود، هر چند شخص عقل فعال و هویت خارجی آن غیر از ما و جدای از ماست و حقیقتی متمایز از ما دارد. این در حالی است که وقتی حقیقت ذات خودمان را تعقل می‌کنیم، هم بلحاظ ماهیت نوعی و مفهومی عین آن هستیم و با آن اتحاد (اتحاد عاقل و معقول) داریم و هم بلحاظ شخص جزئی خارجی عین آن بوده و با آن وحدت شخصی پیدا می‌کنیم. ما با آنچه از عقل فعال تعقل می‌کنیم، فقط بلحاظ معنی و مفهوم اتحاد داریم، نه بلحاظ شخص جزئی خارجی، زیرا عقل فعال بلحاظ شخص خارجی، موجود و شخص دیگری غیر از ما بوده و از حیث تشخیص و عینیت با ما تمایز دارد، درحالی‌که با ادراک ذات خودمان، هم اتحاد مفهومی و ماهوی داشته و هم عیناً و شخصاً یکی هستیم (همان: ۳۲۱).

اما ملاصدرا برداشتی دیگر از پاسخ شیخ داشته و تصور کرده منظور وی اینست که آنچه ما از عقل فعال تعقل می‌کنیم، فردی دیگر از نوع عقل فعال بوده و عقل فعال، خارج از ذهن ما نیز فرد دیگری است، و بهمین دلیل در پاسخ می‌گوید: طبیعت نوعی عقل فعال نمیتواند بلحاظ اشخاص، متعدد باشد؛ یعنی عقل فعال نمیتواند یک فرد و شخص ذهنی در ذهن ما داشته باشد و یک فرد و شخصی خارج از ذهن ما، زیرا بر اساس برهان، هر نوع واحدی از جواهر مفارق منحصر در یک شخص بوده و فرض تعدد اشخاص برای مفارقات مستلزم عدم مفارقت آنها از عوارض و مشخصات است، و امتیاز هر فرد از افراد دیگر به عوارض غیرلازم طبیعت بوده و این عوارض در عروض خود محتاج فاعلی منفصل‌الذات و قابلی دارای تجدد و انفعال هستند؛ یعنی باید مادی باشند و این خلاف فرض است، زیرا عقل فعال غیرمادی و مفارق از ماده و عوارض مادی است.

بنابراین، این برداشت ملاصدرا از پاسخ شیخ - چنانکه علامه طباطبایی نیز در حاشیه اسفار گفته - صحیح نبوده و نارواست، زیرا شیخ نیز همچون ملاصدرا معتقد است ما هنگام تعقل ذات خویش، هم به علم حصولی ماهیت نوعی آن را ادراک می‌کنیم و هم هویت شخصی خود را به علم حضوری درمی‌یابیم؛ اما در تعقل عقل فعال فقط ماهیت آن را به علم حصولی ادراک کرده و هویت شخصی آن را در نمی‌یابیم و با آن اتحاد وجودی پیدا نمی‌کنیم (همان: ۳۲۲-۳۲۰).

(ج) برهان سومی که ملاصدرا ارائه کرده همان برهانی است که ابن‌سینا در کتاب نفس شفا بیان نموده است. ملاصدرا بر آن برهان اشکالی را وارد میداند و آن اینست که

۱۱۷



اگرچه این برهان برهانی قاطع است اما تجرد برخی از نفوس انسانها را اثبات میکند نه همه نفوس عامه انسانی را.

توضیح اینکه در مقدمه اول برهان آمده است: ما میتوانیم انسان کلی مشترک بین اشخاص انسانی را ادراک کنیم و این سخن عمومیت ندارد، زیرا هر انسانی نمیتواند انسانی کلی را ادراک کند و این ادراک اساساً برای هر انسانی حاصل نمیشود مگر اینکه ادراکات عقلی زیادی داشته باشد و انسانی که بتواند انسان کلی را ادراک کند باید از توانایی عقلی فوق‌العاده‌یی در تجرید و انتزاع کلیات از جزئیات برخوردار باشد، زیرا او باید بتواند صورت انسان عقلی و کلی را مجرد از مقدار خاص، مکان خاص، وضع خاص، زمان خاص،... و عوارض مادی، و بدون اینکه چیزی از مقومات و قوا و اعضای آن را حذف کرده یا نادیده انگارد، ادراک کند (همان: ۳۳۲). بیقین از نظر وی، چنین ادراکی برای احدی جز خود او و تعدادی محدود نظیر وی، ممکن و میسر نخواهد بود و بهمین دلیل این برهان برای اثبات تجرد همه نفوس انسانها مناسب نیست.

۲. تجرد فوق‌عقلانی نفس

ملاصدرا در این مرحله درصدد اثبات مطلبی دیگر بوده و آن اینکه، نفس انسانی نه تنها دارای تجرد عقلی بوده و موجودی بسیط است، بلکه دارای وجودی بسط‌پذیر و منبسط نیز هست؛ به این معنا که دارای حد و ماهیتی ثابت نبوده و بطور دائم میتواند بسط وجودی یافته و اتساع ظرفیت پیدا کند. بعبارت دیگر، نفس ناطقه انسانی بر خلاف تمام موجودات دیگر که دارای ماهیت و حقیقتی ثابت هستند، مقامی فوق تجرد داشته و اتساع وجودیش حد یقف ندارد. ملاصدرا در اینباره میگوید:

بدرستی که نفس انسانی جایگاه معلوم و مشخصی در هويت خویش نداشته
و مانند سایر موجودات طبیعی، نفسی و عقلی که هر یک جایگاهی معین
دارند، درجه معینی ندارد بلکه نفس انسانی دارای مقامات و درجاتی متفاوت
بوده و از نشئات سابق و لاحق برخوردار است و در هر مقام و عالمی،
صورتی دیگر دارد (همان: ۳۹۸).

لازمه این سخن صدرالمتألهین اینست که حقیقت نفس ناطقه فوق مقوله و مجرد از ماهیت است. این در حالی است که ابن‌سینا و فیلسوفان مشاء تنها به تجرد نفس ناطقه از ماده اعتقاد داشته و فوق آن را تصور نمیکردند؛ اما ملاصدرا میگوید: حقیقت نفس انسانی

در مسیر استكمال و تجرد، حدّ یقف و ثابتی نداشته و قابلیت اتساع وجودی و انبساط علمی را دارد، بطوریکه مقام و جایگاه مشخصی نمیتوان برای آن معین کرد، زیرا از نظر صدرالمآلهین نفس ناطقه از سنخ وجود است نه ماهیت و بهمین دلیل نه جوهر است و نه عرض بلکه وجودی بحت دارد و از انیات محض است.

حاجی سبزواری (۱۳۷۹: ۲۴) نیز در اینباره میگوید:

و آنها بحت وجود ظلّ حقّ عندی و ذا فوق التجرد انطلق
نفس و مافوق آن وجوداتی بحت و محض هستند که ماهیتی ندارند و انوار
بسیط و بدون ظلمت و تاریکی هستند... (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۳۶۳).

نتیجۀ سخنان سبزواری اینست که نفس گوهری بسیط و وجود بحت و ظل وجود حق تعالی است که موجودی مجرد از ماهیت است؛ یعنی احکام وجود بر او غلبه دارد و آثار ماهیت در آن مندک است، زیرا ماهیت حکایت از حد و قصور شیء و ضعف و نقص آن دارد و حال اینکه نفس را حد یقف نیست، پس حد منطقی نیز ندارد، هرچند نسبت به مافوقش حد (بمعنی نفاد) دارد؛ بنابراین ترکیب از جنس و فصل و مشابه آن، بر او صادق نیست، زیرا مرکب از جنس و فصل همان ماهیت است، چه رسد به ترکیب از ماده و صورت که مختص جسم است. همچنین چون مجرد از ماهیت است، فوق مقوله است، زیرا موجود مجرد از ماهیت، وجود است و وجود نه جوهر است و نه عرض، بله فوق مقوله است (همان: ۳۶۵).

حسن‌زاده آملی علاوه بر آیات و روایاتی که درباره این مقام رفیع انسانی، یعنی مقام فوق تجرد عقلانی نفس ناطقه، ذکر کرده، دلیلی را از شیخ‌اشراق نیز آورده است (همو، ۱۳۸۷ الف: ۲۷۳-۲۶۹).

این سخن ملاصدرا درباره اتساع وجودی نفس ناطقه و فوق مقوله بودن آن، تا حدی قاب مقایسه با سخن فیلسوفان اگزیستانسیالیسم، بویژه مارتین هایدگر است. او معتقد است یکی از خصوصیات دازاین (انسان) اینست که هیچگاه در هستی خود کامل و نهایی نیست، یعنی ماهیتی ثابت و مقدم بر وجود خود ندارد، بلکه وجود دازاین همواره بر ماهیت او تقدم داشته و بهمین دلیل وجود او همواره در راه بودن و شدن و سیورورت است و هیچگاه نمیتوان توصیفی کامل از آن بدست داد (محمدیانی، ۱۳۸۸: ۵۶). همچنین در روایات اسلامی نیز به این واقعیت نفس ناطقه اشاره شده است. در روایتی از امیرمؤمنان علی (ع) آمده است: «کُلّ وعاء یضیق بما جعل فیهِ الّاء وعاء العلم فانه یتسع»؛ یعنی

۱۱۹



داود محمدیانی؛ تأثیر آراء ابن‌سینا و فخر رازی بر نظریه ملاصدرا در مسئله تجرد نفس

هر ظرفی بواسطه آنچه در آن قرار میگیرد تنگ میگردد، بجز ظرف علم (دل انسانها) که با قرار گرفتن علم در آن وسعت می‌یابد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱/ ۱۸۳). در حدیثی دیگر نیز از ایشان روایت شده که «ان هذه القلوب اوعية فخيرها اوعاها؛ بدرستی که دلها ظرفی هستند که بهترین آنها وسیعترین آنهاست» (همان: ۱۸۸).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ملاصدرا خود را اولین کسی میدانند که توانسته تجرد خیالی نفس را با ادله فلسفی اثبات نماید، اما جستجوی آثار پیشینیان نشان میدهد که قبل از وی، فیلسوفانی نظیر ابن‌سینا، فخر رازی و سهروردی در اینباره بحث کرده‌اند. آنچه از بررسی اولیه آثار ابن‌سینا برمی‌آید اینست که او تنها تجرد عقلی نفس ناطقه انسان را اثبات نموده و در آثار موجود از وی، هیچ اشاره‌ای به اثبات تجرد حس مشترک و قوه خیال نشده و آنها را مادی میدانند؛ اما دقت بیشتر در برخی آثارش، حکایت از آن دارد که نظرش در مورد تجرد خیالی نفس با تردید همراه بوده است. بر همین اساس برخی از صاحب‌نظران معاصر نظریه تجرد خیالی نفس را به وی نسبت داده‌اند، درحالی‌که ملاصدرا ادعا نموده که نظریه تجرد خیال را خداوند به او عنایت کرده و در هیچیک از کتب فلاسفه قبل، چیزی در مورد تجرد قوه خیال نیافته است. این در حالی است که علاوه بر ابن‌سینا، فخر رازی نیز در المباحث المشرقیه چهار دلیل بر تجرد قوه خیال بیان کرده است.

از سخنان ملاصدرا نتیجه میشود که براهین و ادله‌ای که ابن‌سینا برای اثبات تجرد نفس ارائه نموده، فقط قادر به اثبات تجرد نفس ناطقه مدرک کلیات و معقولات بوده و از اثبات تجرد نفوس عامه انسانها که مدرک کلیات و معقولات نیستند و فقط قدرت ادراک محسوسات و متخیلات را دارند، قاصر است؛ بنابراین نفوس عامه انسانها نمیتوانند پس از مرگ، استمرار و بقای وجودی داشته باشند. بزعم ملاصدرا، ابن‌سینا تنها تجرد عقلی نفس ناطقه را اثبات نموده، اما برخلاف ادعای او، ابن‌سینا علاوه بر تجرد عقلی نفس انسان توانسته است تجرد خیالی را نیز برای نفس انسان اثبات نماید. دیدیم که چنانکه حاجی سبزواری و علامه طباطبایی تأکید کرده‌اند، اشکالات ملاصدرا به برخی از براهین ابن‌سینا در تجرد عقلی نفس نیز وارد نیست. سخن ملاصدرا در مورد اتساع وجودی نفس ناطقه و فوق مقوله بودن آن تا حدودی با سخنان فیلسوفان اگزیستانسیالیسم، بویژه مارتین هایدگر قابل تطبیق و مقایسه است.

۱۲۰



منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶) شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: حکمت. این سینا (۱۳۶۲) المباحثات، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۶۴) النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۵) النفس من کتاب الشفاء، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۵) الهیات نجات، ترجمه سید یحیی یثربی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۴۰۳ق) الاشارات و التنبيهات، بهمهراه شرح نصیرالدین طوسی، حیدرآباد.
- _____ (۱۴۳۰ق) الشفاء، الهیات (۱)، راجعه و قدم له الدكتور ابراهیم مدکور، قم: ذوی القربی.
- ارسطو (۱۳۸۹) درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، تهران: حکمت.
- افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- پورحسن، قاسم (۱۴۰۰) نظام معرفت شناسی؛ بازخوانی بنیانهای معرفتی فارابی، تهران: صراط.
- تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م) کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبه لبنان.
- حسامی فر، عبدالرزاق (۱۳۸۳) «دله غزالی و رازی در رد و اثبات تجرد نفس»، مقالات و بررسیها، شماره ۷۶، ص ۲۹۱-۲۶۷.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۱) عیون مسائل النفس، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۶) اتحاد عاقل به معقول، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۷الف) الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقة، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۷ب) سرح العیون فی شرح العیون، قم: بوستان کتاب.
- رازی، فخرالدین (۱۳۷۸) المباحث المشرقیه، قم: ذوی القربی.
- رحیم پور، فروغ السادات (۱۳۸۵) «مبانی و آثار مجرد یا مادی بودن قوه خیال از دیدگاه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، شماره ۴۶، ص ۱۴۰-۱۱۹.
- رمزگیر، میثم؛ انتظام، سیدمحمد (۱۳۹۲) «قوه خیال و ادراک خیالی از دیدگاه ابن سینا و سهروردی»، معرفت فلسفی، شماره ۴۲، ص ۴۸-۲۷.
- سیحانی فخر، قاسم (۱۳۸۰) «تجرد خیال در فلسفه اسلامی»، مقالات و بررسیها، شماره ۶۹، ص ۲۶۸-۲۵۷.
- سهروردی، شهابالدین (۱۳۸۳) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۹) شرح المنظومه، تحقیق حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
- شیرازی، قطب الدین (۱۳۸۸) شرح حکمة الاشراق، به انضمام تعلیقات صدر المتألهین، تحقیق سیدمحمد موسوی با مقدمه سید حسین نصر، تهران: حکمت.
- صابری نجف آبادی، ملیحه (۱۳۷۹) «عالم مثال و تجرد مثال»، خردنامه صدرا، شماره ۱۹، ص ۷۵-۷۰.

۱۳۱



صیدی، محمود؛ موسوی، محمد (۱۳۹۵) «بررسی و نقد دیدگاه ابن سینا در مورد خیال متصل و منفصل»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، شماره ۹، ص ۷۱-۸۸.

طاهری، اسحاق (۱۳۸۸) نفس و قوای آن از منظر ارسطو، ابن سینا و صدرالدین شیرازی، قم: بوستان کتاب.

عامری، وحیده (۱۳۸۴) «بررسی تحلیلی مسئله تجرد نفس نزد سه فیلسوف بزرگ مسلمان (ابن سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا)»، حکمت سینوی، شماره ۲۸ و ۲۹، ص ۱۰۱-۱۲۴.

کاکایی، قاسم؛ بی‌تعب، نجمه (۱۳۹۱) «بررسی تجرد نفس از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا»، اندیشه دینی، شماره ۴۴، ص ۱۳۱-۱۴۶.

کرمانی، علیرضا (۱۳۹۰) «اصول صدرايي در معاد جسماني»، نقد و نظر، شماره ۶۳، ص ۳۲-۶۲.

لاهیجی، ملاعبدالرزاق (۱۳۷۲) گوهر مراد، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق) بحار الانوار، بیروت: مطبعة لبنان.

محمدیانی، داود (۱۳۸۸) وجودشناسی تطبیقی هیدگر و ملاصدرا، قم: بوستان کتاب.

مرادی، حسن؛ اکبریان، رضا (۱۳۸۷) «تجرد خیال و لوازم فلسفی و کلامی آن»، آینه معرفت، شماره ۱۵، ص ۶۷-۹۲.

ملاصدرا (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی‌اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

یزدانی، عباس (۱۳۹۰) «مقایسه دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در مورد تجرد خیال و ارتباط آن با معاد جسمانی»، الهیات تطبیقی، شماره ۶، ص ۹۵-۱۰۹.