

# الگوی مشترک براهین تجرد نفس با محوریت بدن در اندیشه ابن سینا و ملاصدرا

مجید یاریان\*، دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان  
\*  
فروغ السادات رحیم‌پور\*\*، دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان  
\*\*\*  
سید مهدی امامی جمعه، دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

## چکیده

حکمای اسلامی همچون ابن سینا و ملاصدرا در مباحث انسان‌شناختی خود، به بیان ویژگیهای نفس و از جمله اثبات تجرد آن پرداخته‌اند. با استقرا در آثار این دو حکیم، میتوان ملاحظه کرد که براهین مثبت تجرد نفس تماماً بر اساس نفی ویژگیهای جسم و ماده بدنی استوار شده‌اند؛ به این معنا که نفس، فاقد ویژگیهای بدن و جسم است و از اینرو تجرد آن به اثبات میرسد. بعنوان نمونه، ماده بدنی دارای کمیت، وضع، تغییر، انقسام‌پذیری و تناهی افعال است و ضعف، کهولت و خستگی عارض آن میگردد و علم به بدن و افعال آن نیز حصولی و تابع وضع و محل است. این دو فیلسوف با نفی و سلب این خصایص از نفس، تجرد آن را به اثبات میرسانند و بنابراین، شناخت نفس و اثبات تجرد آن جز با شناخت بدن و سلب ویژگیهای بدنی از آن امکانپذیر نیست. در این نوشتار، علاوه بر بازنویسی براهین اثبات تجرد نفس و تعیین جایگاه کلیدی بدن در آن، الگویی کلی برای مجموع این براهین طراحی و عرضه شده است.

## کلیدواژگان

بدن جسم ماده

نفس

ملاصدرا

مقدمه

حکما تاکنون براهین گوناگونی برای اثبات تجرد نفس اقامه کرده‌اند. صرفنظر از اینکه اصطلاح «تجرد» در چه ساحتی از ساحات نفس انسانی طرح شود، حکما در تعریف تجرد، از تعاریف سلبی استفاده میکنند و ادعان میدارند که مجرد چیزی است که مخلوط با ماده نباشد<sup>۱</sup> و بنابراین، مجرد بودن نفس را از طریق نفی مادیت و سلب ویژگیهای بدنی به اثبات میرسانند. ابن سینا در طبیعیات شفاء<sup>۲</sup>، الاشارات و التنبیهات<sup>۳</sup>، المباحثات<sup>۴</sup>، رسائل<sup>۵</sup> و... و ملاصدرا در

\*.Email:m.yaryan@gmail.com

\*\* (نویسنده مسئول).Email:fr.rahimpoor@gmail.com

\*\*\*.Email:1339smj@gmail.com

این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

تاریخ دریافت: ۹۵/۶/۶ تاریخ تأیید: ۹۵/۱۰/۴

۱. سجادی، فرهنگ علوم عقلی، ص ۵۲۸.

۲. ابن سینا، طبیعیات الشفاء، النفس، ص ۱۹۵-۱۸۸.

۳. همو، الاشارات و التنبیهات، ج ۲، ص ۳۶۷-۳۶۱؛ همان،

ج ۳، ص ۲۷۹-۲۷۳.

۴. همو، المباحثات، ص ۱۶۲-۱۵۴.

۵. همو، هدیة رئیس للامیر فی القوی النفسانیة، ص ۲۱۳-۲۰۸.

الشواهد الربوبية<sup>٦</sup>، الأسفار الأربعة<sup>٧</sup>، المبدأ والمعاد<sup>٨</sup>، مفاتيح الغيب<sup>٩</sup>، و... به بیان این براهین پرداخته‌اند. برخی از براهین اثبات تجرد نفس، بر محال بودن انطباق صورتهای عقلی در جسم پایه‌گذاری شده است و براهینی دیگر، عملکرد جوهر نفس را مغایر با عملکرد عوامل بدنی دانسته و بر این اساس، نفس را غیرجسمانی شمرده‌اند.

از ویژگیهای متمایزکننده نفس از بدن، بعد و امتداد است که ذاتی ماده و مقوم جسمیت اجسام است، حال آنکه مجردات هیچگونه امتدادی در جهات سه‌گانه ندارند و از همین حیث متصف به صفت بساطت میشوند. از طرف دیگر، اجسام علم به ذات ندارند و از اینرو علم به ذات، از ویژگیهای مجردات بشمار می‌آید. تغییر و دگرگونی اجسام، محدودیت در انجام افعال، انقسام پذیری و... نیز از ویژگیهای ماده بشکل عام و بدن بشکل خاص است که آن را در مقابل مجردات قرار می‌دهد.

صدرالمآلهین شیرازی برخلاف ابن‌سینا، علاوه بر نفس انسانی، نفس حیوانی را نیز مجرد میدانند و معتقد است با عنایت به اینکه نفس انسانی تمامی کمالات نفس حیوانی و نباتی را واجد است، با اثبات تجرد نفس حیوانی و اقامه برهان بر آن، تجرد نفس انسانی بطریق اولی به اثبات میرسد. بعلاوه، وی به تجرد خیال قائل است و اثبات تجرد خیال را هم اثبات‌کننده تجرد نفس انسانی میدانند.

مدعای نخست نوشتار پیش رو اینست که در حکمت سینوی و صدرایی، تمامی براهین اثبات تجرد نفس (نفس حیوانی یا نفس انسانی) و قوای نفس انسانی (قوه خیال و قوه عاقله) بر ویژگیهای جسم و بدن استوار شده است؛ بدین معنا که شناسایی نفس و اثبات تجرد آن منوط به شناسایی جسم و وابسته به

درک ویژگیهای بدن است. بتعبیر دقیقتر، آشنایی با ویژگیهای جسمانی و شناخت اوصاف بدن، از مقدمات ضروری تمامی براهین مثبت تجرد نفس است و جستجو در مجموعه آثار ابن‌سینا و ملاصدرا نشان میدهد که هیچ براهانی در اثبات تجرد نفس توسط این دو حکیم اقامه نشده است مگر اینکه مبتنی بر ویژگیهای بدنی و جسمانی بوده باشد.

**مدعای دوم** مقاله اینست که میتوان در روند بازنویسی و تفکیک دقیق مقدمات براهین از یکدیگر، یک قالب یا الگوی منطقی مشترک برای تمامی براهین اثبات تجرد نفس تعیین و معرفی کرد که در آن، بدن و اوصاف جسمانی دارای جایگاه ثابت و مشخصی باشد.

### ۱. ویژگیهای بدنی مستند در براهین تجرد نفس

جسم و بتبع آن بدن انسان بجهت مادی بودن، دارای ویژگیهای مشخص و شناخته‌شده‌یی است. در اینجا به دوازده ویژگی از ویژگیهای جسم و ماده بدنی اشاره خواهد شد و براهین اثبات تجرد نفس که شیخ‌الرئیس و صدرالمآلهین مطابق این ویژگیها تقریر کرده‌اند، همراه با تفکیک منطقی مقدمات آنها و بر اساس الگوی پیشنهادی مقاله از نظر خواهد گذشت.

#### ۱-۱. تغییر و دگرگونی

جسم و ماده بدنی دستخوش تغییر و دگرگونی است. به اعتقاد ابن‌سینا اگر فرایند تعقل بواسطه

۶. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص ۲۵۹-۲۵۳.

۷. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۵۲۲-۵۱۴؛ همان، ج ۸، ص ۲۷۰-۳۵۲.

۸. همو، المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۴۹۵-۴۶۷.

۹. همو، مفاتيح الغیب، ص ۵۲۷-۵۱۰.

اعضای بدن باشد، وقتی بدن رشد میکند، اجزاء آن دگرگون میشود و این رشد و دگرگونی بالطبع در تعقل اثرگذار خواهد بود، حال آنکه این امر تأثیری در نفس و تعقل آن ندارد<sup>۱</sup>.

صورتبندی این قیاس چنین است:

(۱) اگر نفس، جسم و جسمانی باشد، در اثر تغییر بدن، تعقل دچار تغییر و دگرگونی میگردد.

(۲) لکن تعقل در اثر تغییر بدن، دستخوش تغییر و دگرگونی نمیشود.

(۳) (رفع تالی او ۲): نفس جسم و جسمانی نیست (مجرد است).

به بیان ملاصدرا اعضای بدن حیوان، بدلیل حرارتهای ناشی از غریزه، حرکت و هوای محیط، در حال تغییر و دگرگون شدن است اما هویت و شخصیت آنها چیزی غیر از بدن و اعضاست که در آنها ثابت میماند<sup>۲</sup>.

صورت قیاس مذکور، بدین شکل است:

(۱) اگر هویت حیوان (نفس)، جسم و جسمانی باشد، دستخوش تغییر و دگرگونی خواهد بود.

(۲) لکن هویت یک حیوان، ثابت و بدون تغییر است.

(۳) (رفع تالی او ۲): هویت حیوان (نفس)، جسم و جسمانی نیست (مجرد است).

وی در برهانی پیرامون مجرد قوه خیال اذعان میدارد که اعضای بدن انسان با تغذیه، دگرگون میشوند و تغییر می یابند. اگر قوه خیال مادی باشد، عضوی که در بدن محل ارتسام صور خیالی است، تغییر می یابد و صوری که در آن ترسیم گشته اند بدلیل تغییر محل، دگرگون میشوند و برای حفظ آن صور باید از نو دست به تخیل زد، حال آنکه صور خیالی در تمام عمر پایدارند و اگر دستخوش فراموشی شوند نیز در

■ آشنایی با ویژگیهای جسمانی و شناخت اوصاف بدن، از مقدمات ضروری تمامی براهین مثبت مجرد نفس است و جستجو در مجموعه آثار ابن سینا و ملاصدرا نشان میدهد که هیچ برهانی در اثبات مجرد نفس توسط این دو حکیم اقامه نشده است مگر اینکه مبتنی بر ویژگیهای بدنی و جسمانی بوده باشد.

شرایطی خاص میتوانند بدون تخیل مجدد به خاطر بازگردند؛ بنابراین، محل تخیل نیز قوه‌ی مجرد است<sup>۳</sup>. مقدمات این قیاس چنین است:

(۱) اگر قوه خیال جسمانی باشد، دستخوش تغییر و دگرگونی خواهد بود.

(۲) اگر این قوه دستخوش دگرگونی شود، برای حفظ آن ناگزیر به تخیل مکرر هستیم.

(۳) لکن صور خیالی ثابت است و برای حفظ آن نیاز به تخیل مکرر نیست.

(۴) (رفع تالی او ۲ و ۳): قوه خیال، دستخوش تغییر و دگرگونی نیست.

(۵) (رفع تالی او ۴): قوه خیال، جسمانی نیست (مجرد است).

## ۲-۱. معلوم بودن به علم حصولی

علم به بدن و اعضاء آن حصولی و اکتسابی است.

۱۰. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۲۷۳؛ همو، طبیعیات الشفاء، النفس، ص ۱۹۳.

۱۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸،

ص ۴۵؛ همو؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکية، ص ۲۵۵.

۱۲. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸،

ص ۲۷۱ و ۲۷۲.

ابن‌سینا برهانی در قالب سه قیاس بیان میکند (که قیاس اول آن در این سرفصل و دو قیاس دیگر در سرفصل چهارم مورد مطالعه قرار گرفته‌است): انسان ذات خویش را ادراک میکند و هرکس ذاتی را ادراک کند، ماهیت ذاتش برای او آشکار است. این ادراک نسبت به ذات، از دو حال خارج نیست؛ یا ذات بدون وساطت صورت و به علم حضوری برای وی حاضر است یا صورتی از ذات و ماهیت آن در وی حاصل میشود و او بدان علم حصولی می‌یابد. ادراک ذات به علم حصولی نیست زیرا حصول صورت ذات در ذات مدرک، مستلزم اجتماع مثلین در ماده و محلی یکسان است. با ابطال این فرض، ادراک از طریق علم حضوری به اثبات میرسد<sup>۱۳</sup>. این قیاس را میتوان به شکل زیر صورتبندی کرد:

(۱) اگر ذات همان بدن یا اعضاء آن باشد، علم به آن حصولی و اکتسابی خواهد بود.

(۲) اگر علم به ذات، حصولی باشد مستلزم این است که صورت ذات در خود ذات حاصل گردد.

(۳) اگر صورت ذات در ذات حاصل شود، لازمه آن اجتماع دو مثل در ماده و محلی یکسان است.

(۴) لکن اجتماع دو مثل در ماده و محل یکسان محال است.

(۵) (رفع تالی ۳ و ۴): صورت ذات، محال است در ذات حاصل شود.

(۶) (رفع تالی ۲ و ۵): علم به ذات نمیتواند حصولی و اکتسابی باشد (حضوری است).

(۷) (رفع تالی ۱ و ۶): ذات (نفس) غیر از بدن مادی و اعضاء آن است (مجرد است).

ملاصدرا نیز در اثبات مجرد نفس حیوانی، برهانی با همین مقدمات دارد. به بیان وی، حیوانات میتوانند نسبت به اوصاف درونی خود آگاه باشند و نسبت به

خیر و شری که برایشان حادث میشود، واکنش نشان دهند. اگر موجودی به اوصاف درونی خویش آگاه باشد، به نفس خویش علم دارد و این امر مجرد را به اثبات میرساند، زیرا علم به اعضاء بدن اکتسابی است ولی علم به ذات دائمی است؛ بنابراین، نفس حیوان غیر از بدن اوست<sup>۱۴</sup>.

اگر علم حیوان به ذات خویش اکتسابی باشد، یا از طریق حس پدید می‌آید یا از طریق فکر. قوای حسی از ادراک خود نیز ناتوان هستند و در نتیجه نمیتوانند نفس را ادراک کنند؛ بنابراین، شناخت ذات از طریق حس پدید نیامده است. اگر علم حیوان به ذات از طریق استدلال باشد، این استدلال یا معلول ذات حیوان است یا معلول ذاتی بالاتر از او (مفارقات عقلی) که در حالت اول به دور منتهی میشود و در حالت دوم دسترسی به چنین علتی ناممکن است<sup>۱۵</sup>.

این برهان ملاصدرا را میتوان در قالب یک قیاس قرار داد:

(۱) اگر ذات همان بدن یا اعضاء آن باشد، علم به آن اکتسابی خواهد بود.

(۲) اگر علم به ذات اکتسابی باشد، یا از طریق حس پدید می‌آید یا از طریق استدلال.

(۳) لکن از طریق حس پدید نمی‌آید، زیرا قوای حسی حتی از ادراک خود نیز ناتوانند، چه رسد به ادراک کامل ذات.

(۴) از طریق استدلال نیز پدید نمی‌آید، زیرا علم به ذات یا معلول علت مفارقت است (که دسترسی به آن

۱۳. ابن‌سینا، المباحثات، ص ۱۵۵؛ ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۴۷۸.

۱۴. ملاصدرا، اجوبة المسائل، ص ۲۵ و ۲۶.

۱۵. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۴۵ و ۴۶.

ناممکن است) یا معلول خود حیوان (که مستلزم دور است).

(۵) (رفع تالی ۲ و [۳ و ۴]): علم به ذات نمیتواند اکتسابی باشد.

(۶) (رفع تالی ۵): ذات غیر از بدن و اعضاء آن است (مجرد است).

### ۳-۱. تبعیت علم به بدن از وضع و محل

علم به بدن و اعضاء آن، تابع وضع و محل است. مطابق برهانی از ابن سینا اگر انسانی بطور معلّق و دفعی در هوا آفریده شود و اعضای بدن او نیز کامل باشند، ولی آن اعضاء باهم در تماس نباشند و او همچنین نتواند پدیده‌یی را پیرامون خود ادراک کند، علیرغم تمامی این احوال، نمیتواند از ذات خویش غافل باشد. پس آنچه را که وی بدان آگاهی دارد (ذات) غیر از چیزی است که بدان آگاهی ندارد (بدن). بنابراین، هویت و ذات انسان غیر از بدن اوست.<sup>۱۶</sup>

ملاصدرا این برهان را تعمیم داده و آن را درباره حیوان نیز صادق میداند.<sup>۱۷</sup> مطابق بیان وی میتوان قیاس زیر را تشکیل داد:

(۱) اگر هویت یک حیوان، بدن او باشد، علم به آن تابع وضع و محل است.

(۲) اگر علم به هویت حیوان تابع وضع و محل باشد، در حالتی که او معلّق در فضاست و اعضایش دارای وضعی نسبت به هم نیستند، نمیتواند علمی به هویت خود داشته باشد.

(۳) لکن هنگامی که این حیوان معلّق در فضاست، نسبت به هویت خود، علم دارد.

(۴) (رفع تالی ۲ و ۳): علم به هویت و ذات تابع وضع و محل نیست.

(۵) (رفع تالی ۴ و ۵): هویت یک حیوان غیر از بدن مادی اوست (ذات یا نفس او مجرد است).

### ۴-۱. غیرقائم به ذات بودن

جسم و بتبع آن ماده بدنی، جوهری قائم به ذات نیست. مطابق قیاسی که ابن سینا به بیان آن میپردازد (ادامه قیاس مذکور در سرفصل دوم) ذات انسان نزد او حاضر است؛ او به خود علم دارد و خود را ادراک میکند. هرچیزی که برای درک آن احتیاجی به اخذ صورت نباشد، قائم به ذات است، در نتیجه ذات انسان جوهری قائم به ذات است. از طرفی، جسمانیات قائم به ذات نیستند، پس نفس انسانی جسم و جسمانی نیست. وی قوه عاقله را نیز جوهری قائم به ذات می‌شمارد که بر این اساس، نمیتواند جسم و جسمانی باشد.<sup>۱۸</sup> بنابراین میتوان گفت:

(۱) اگر ذات (نفس) یا قوه عاقله ما جسم یا جسمانی باشد، جوهری قائم به ذات نخواهد بود.

(۲) اگر ذات یا قوه عاقله ما، جوهری قائم به ذات نباشد، برای درک خود محتاج اخذ صورت خواهد بود.

(۳) لکن ذات یا قوه عاقله ما برای ادراک خویش احتیاجی به اخذ صورت ندارد و بدون صورت، به خود علم دارد.

(۴) (رفع تالی ۲ و ۳): ذات یا قوه عاقله جوهری قائم به ذات است.

۱۶. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۲۹۲.

۱۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۴۶ و ۴۷؛ همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ص ۲۵۴؛ همو، اجوبة المسائل، ص ۲۶ و ۲۷.

۱۸. ابن سینا، المباحثات، ص ۱۵۵ و ۱۵۶؛ همو، هدیة الرئیس للامیر فی القوی النفسانیة، ص ۲۱۲-۲۱۰؛ ملاصدرا، اجوبة المسائل، ص ۷۸ و ۷۹.

۵) (رفع تالی او ۴): ذات یا قوه عاقله، جسم یا جسمانی نیست (مجرد است).

ملاصدرا نیز در تقریری به توضیح این مطلب پرداخته که انسان همواره ذات خود را ادراک میکند و اگر موجودی ذاتی را ادراک نماید ماهیت آن ذات نزد او حاضر است. در این حضور، یا ماهیتی غیر از شیء خارجی برای او حاصل است (ادراک موجودی دیگر) یا همان ماهیت خارجی برایش حاصل میشود. فرض اول، مستلزم اجتماع مثلین است و لازم می‌آید که نفس دارای دو ماهیت باشد؛ یکی ماهیتی که نخست داشته و دیگری ماهیتی که پس از ادراک ذات تحقق می‌یابد و این دو ماهیت، هردو به یک وجود موجودند. با توجه به بطلان این فرض، فرض دوم که نفس انسان قائم به ذات است و بدون واسطه نزد او حضور دارد صحت می‌یابد.<sup>۱۹</sup> این برهان را میتوان به این شکل تقریر نمود:

۱) اگر ذات همان جسم یا ماده بدنی باشد، جوهری قائم به ذات نخواهد بود.

۲) اگر ذات، جوهری قائم به ذات نباشد، برای درک خود باید صورت دیگری را اخذ کند.

۳) اگر ذات برای درک خود صورت دیگری را اخذ کند، لازمه آن اجتماع مثلین (ماهیت خود و ماهیت اخذشده) است.

۴) لکن اجتماع مثلین محال است.

۵) (رفع تالی او ۳ و ۴): علم ذات به خود نمیتواند از طریق اخذ صورتی دیگر باشد و در این علم، خود حقیقت خارجی ذات نزد آن حاضر است.

۶) (رفع تالی او ۲ و ۵): ذات (نفس)، جوهری قائم به ذات است.

۷) (رفع تالی او ۶): ذات (نفس) غیر از جسم و بدن مادی است (مجرد است).

## ۵-۱. انقسام‌پذیری و فقدان بساطت

جسم و ماده بدنی انقسام‌پذیر و فاقد بساطت است. بنابر تقریر ابن‌سینا، انسان دارای صور معقولی است که توسط نفس وی ادراک میشوند و در نفس ارتسام می‌یابند. این صور معقول از عوارض مادی به دورند؛ یعنی نه صورت مادی دارند و نه جزئی و وهمی هستند و نفس ناطقه پذیرنده اینگونه صور است. میان صور معقول و پذیرنده صور باید سنخیت وجود داشته باشد. اگر پذیرنده این صورتهای معقول، جوهری مجرد نباشد (جسمانی باشد)، از آنجا که قوای محرکه، خیال، حس مشترک و نیز صور نوعی عنصری و نباتی، مادی هستند، نفس نیز مانند آنها مادی خواهد شد.<sup>۲۰</sup> در این صورت اگر صور معقول، در جسم حلول یابند، دو فرض میتوان برای آن در نظر گرفت؛ یا این صورتهای معقول در جزء نامنقسم حلول کرده‌اند یا در جزء منقسم.

فرض اول (حلول صور معقول در جزء نامنقسم): پایان حجم، صفحه، پایان صفحه، خط و پایان خط، نقطه است و تنها نقطه است که هیچ انقسامی نمیپذیرد. اگر نقطه پایان خط باشد، در این حالت صورت معقولی که حال در نقطه شده است باید حال در خط نیز بشمار آید. همانطور که خط دارای مقدار است، حلول صور معقول در نقطه مستلزم این خواهد بود که این صور نیز حال در مقدار باشند و این محال است.

اگر نقطه پایان خط نباشد و جدای از خط بشمار آید، خطی که درباره آن سخن گفته شد، پایانی دارد که با این نقطه برخورد میکند و آن پایان، نقطه مستقلی

۱۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۲۰؛ همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ص ۲۵۹.  
۲۰. ابن‌سینا، طبیعیات الشفاء، النفس، ص ۱۸۷.

غیر از این نقطه خواهد بود که حال در مقدار نیست. از طرفی، تشکیل جسم از نقاط و عناصر تجزیه‌ناپذیر، ممکن نیست، زیرا اگر نقاط دارای جسم نباشند تشکیل جسم از آنها ناممکن است؛ از آنها نه خطی تشکیل می‌شود، نه صفحه‌یی و نه جسمی.<sup>۲۱</sup>

**فرض دوم** (حلول صور معقول در جزء منقسم): اگر صور معقول، در محل منقسم حلول نمایند یا صورت معقول در اجزای متشابه جای می‌گیرد یا در اجزای غیرمتشابه. اگر اجزا متشابه باشند و صورت عقلی در آنها حلول کند، صورت عقلی نیز باید اجزائی داشته باشد که در آن اجزا متشابه مادی حلول کرده باشد. در این حالت، صورت مجرد دیگر صورتی عقلی نیست بلکه مادی و جزئی است. اگر هر یک از دو جزء، عین کل باشند و هر جزء، غیر از دیگری نیز باشد، به تناقض می‌انجامد.

اگر اجزا متشابه نباشند، این دو جزء ناگزیر باید جنس و فصل باشند، زیرا عدم تشابه فقط در جنس و فصل متصور است. همانطور که جسم قابل انقسام به اجزای نامتناهی است، صور معقول نیز باید بینهایت قسمت‌پذیر باشد، حال آنکه در هر صورت معقول بیش از یک جنس و فصل وجود ندارد و اگر چنین نباشد ادراک صورت معقول ممکن نیست، زیرا ذهن نمیتواند بی‌اندازه جنس و فصل در خود پدید آورد تا صورت معقول را ادراک کند. اگر بیشمار جنس و فصل در محل جسمانی موجود باشد، لازم می‌آید که محل جسمانی بیشمار جزء داشته باشد تا هر جزئی محل جنس و فصل باشد. بعلاوه، وقتی محل جنس و فصل تقسیم شد، ممکن است خود جنس و فصل هم تقسیم شود؛ یعنی قسمتی از جنس در یک محل و قسمتی از آن در محل دیگر رود یا جنس در یک محل رفته و فصل در محل دیگر رود و

از هم جدا شوند. بنابراین، صور معقول از اجزای بسیط تشکیل شده‌اند و به اجزای متشابه یا نامتشابه تقسیم نمی‌گردند. از اینرو، به پذیرنده‌یی نیازمند هستند که جسم یا جسمانی نباشد.<sup>۲۲</sup>

این قیاس را میتوان بطور خلاصه چنین نمایش داد:

(۱) اگر صور معقول جسم یا مادهٔ بدنی باشد، این صور انقسام‌پذیر و غیر بسیط خواهد بود.

(۲) اگر صور معقول انقسام‌پذیر و غیر بسیط باشد، یا محل آن در جزء منقسم است یا در جزء نامنقسم. (۳) محال است محل این صور جزء نامنقسم (نقطه) باشد، زیرا این صور فاقد مقدارند و نقطه (از آنجاکه انتهای خط و مکمم است) دارای مقدار است؛ اگر نقطه فاقد مقدار باشد، خط و صفحه و جسمی از آن تشکیل نخواهد شد.

(۴) همچنین محال است محل این صور جزء منقسم باشد، زیرا اگر صور معقول در اجزای متشابه حلول کند، لازمه اش جزء داشتن صورت عقلی است و اگر در اجزای نامتشابه حلول کند، مستلزم تعدد اجناس و فصول در آن است.

(۵) (رفع تالی ۲ و [۳ و ۴]): صور معقوله بسیط است و تقسیم نمی‌پذیرد.

(۶) (رفع تالی ۵ و ۵): صور معقول نمیتواند جسم یا مادهٔ بدنی باشد (مجرد است).

ابن سینا می‌افزاید: انسان میتواند صور معقول را

۲۱. همان، ص ۱۸۸؛ همو، الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۶۵-۳۶۱؛ همو، عیون الحکمه، ص ۵۹ و ۶۰؛ همو، هدیهٔ الرئیس للامیر فی القوی النفسانیة، ص ۲۰۹ و ۲۱۰؛ همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، ص ۳۶۱-۳۵۶.

۲۲. همو، طبیعیات الشفاء، النفس، ص ۱۸۹ و ۱۹۰؛ همو، هدیهٔ الرئیس للامیر فی القوی النفسانیة، ص ۲۱۰-۲۰۸؛ ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۴۷۰-۴۶۷.

■ ملاصدرا برخلاف ابن‌سینا، علاوه بر نفس انسانی، نفس حیوانی را نیز مجرد میدانند و معتقد است با عنایت به اینکه نفس انسانی تمامی کمالات نفس حیوانی و نباتی را واجد است، با اثبات تجرد نفس حیوانی و اقامهٔ برهان بر آن، تجرد نفس انسانی بطریق اولی به اثبات میرسد. بعلاوه، وی به تجرد خیال قائل است و اثبات تجرد خیال را هم اثبات‌کنندهٔ تجرد نفس انسانی میدانند.

ادراک کند. در این ادراک، صور از پدیده‌ها و ویژگیهای مادی تجرید میشوند. صور عقلی دارای ویژگیهای مادی نیستند؛ از اینرو قابلیت تقسیم ندارند. بنابراین، صورتهای عقلی نمیتوانند در خارج موجود باشند بلکه باید در شیئی غیرمادی تحقق یابند که همان نفس مجرد است<sup>۲۳</sup>. صورت این قیاس چنین است:

(۱) اگر صورتی جسمانی باشد، انقسام‌پذیر و غیربسیط خواهد بود.

(۲) اگر صورتی انقسام‌پذیر و غیربسیط باشد، از آنجاکه انقسام‌پذیری و عدم بساطت از ویژگیهای ماده است، آشکار میشود که این صورت از ویژگیهای مادی تجرید نشده است.

(۳) لکن صور عقلی از ویژگیهای مادی تجرید شده‌اند.

(۴) (رفع تالی ۲ و ۳): صور معقول بسیطند و تقسیم نمیپذیرد.

(۵) (رفع تالی ۱ و ۴): صور معقول نمیتواند جسمانی باشد (مجرد است).

دلیل دیگر شیخ این است که اگر صورت معقولی مانند مفهوم «وجود» در محل جسمانی جای

گیرد، آن محل بخاطر جسم بودنش انقسام‌پذیر و دارای اجزائی است که دربارهٔ آنها دو حالت قابل‌تصور است: یا اینکه این اجزا هیچ نسبتی با صورت معقول ندارند که مستلزم عدم ادراک است، یا اینکه نسبتی با صورت معقول دارند که این خود بر دو قسم است: یا برخی اجزای آن با صورت معقول نسبت دارند یا همهٔ اجزای آن. در حالت اول، صورت معقول مورد ادراک اجزای دیگر واقع نمیشود. در حالت دوم نیز دو شق قابل‌تصور است: یا همهٔ اجزا با کل صورت معقول نسبت دارند یا تنها با قسمتی از صورت معقول نسبت دارند. در فرض اول ناگزیر باید صورت معقول در یکایک اجزا موجود باشد و هر جزء، آن را ادراک کند که در این حالت به تعداد اجزا، صور معقول متعدد وجود خواهد داشت و لازمهٔ آن انقسام صورت معقول است. فرض دوم نیز با بساطت صورت معقول، سازگاری ندارد و لازمه‌اش انقسام‌پذیری صورت معقول است. پس صورت معقول از جهت بساطتی که دارد محتاج محلی انقسام‌ناپذیر و بسیط، یعنی نفس است<sup>۲۴</sup>. بنابراین:

(۱) اگر جایگاه صور معقول جسم یا مادهٔ بدنی باشد، محل صور، بدلیل جسمانی بودن، انقسام‌پذیر و غیربسیط خواهد بود.

(۲) اگر محل صور معقول انقسام‌پذیر و غیربسیط باشد، اجزای آن یا با صورت معقول نسبت دارد یا ندارد.

(۳) اگر اجزای محل با صورت معقول نسبت نداشته باشد، مستلزم عدم ادراک است، حال آنکه

۲۳. ابن‌سینا، طبیعیات الشفاء النفس، ص ۱۹۲-۱۹۰؛ ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۴۷۶-۴۷۵.

۲۴. ابن‌سینا، طبیعیات الشفاء، النفس، ص ۱۹۲-۱۹۰.



ما صورت معقول را ادراک میکنیم؛ پس این فرض محال است.

(۴) اینکه برخی از اجزای محل با صورت معقول نسبت داشته باشد نیز مستلزم عدم ادراک است، زیرا صورت معقول مورد ادراک برخی از اجزا واقع نشده است؛ پس این فرض نیز محال است.

(۵) اگر تمام اجزای محل با تمام صورت معقول نسبت داشته باشد، به تعداد اجزا، صورت معقول خواهیم داشت و این امر منافی بساطت است، و اگر با قسمتی از صورت معقول نسبت داشته باشد نیز نشانگر این است که صورت معقول بسیط نبوده است؛ پس این فرض نیز محال است.

(۶) (رفع تالی ۲ و [۳ و ۴ و ۵]): جایگاه صورت معقول نمیتواند انقسام‌پذیر و غیربسیط باشد.

(۷) (رفع تالی ۱ و ۶): جایگاه صور معقول (یعنی نفس) نمیتواند جسم یا مادهٔ بدنی باشد (مجرد است).

ملاصدرا از این ویژگی بدن در اثبات تجرد خیال استفاده کرده و میگوید: اجزای یک پدیدهٔ مادی قابل انقسام است. هر پدیدهٔ مادی را میتوان از جهت ویژگیها و اعراض تقسیم نمود. بعنوان مثال، میتوان یک شیء واحد را در نظر گرفت که قسمتی از آن سفید یا سرد و قسمتی از آن سیاه یا گرم باشد. اما در قوهٔ خیال نمیتوان نسبت به یک شیء دو حالت داشت و بعنوان مثال، هم به آن آگاه و هم از آن ناآگاه بود. این تفاوت ثابت میکند که تخیلات تقسیم‌ناپذیرند و بنابراین، محل تخیلات (نفس) نیز باید تقسیم‌ناپذیر و غیرمادی باشد.<sup>۲۵</sup>

برهان ملاصدرا دارای این مقدمات است:

(۱) اگر صور خیالی جسمانی باشد، انقسام‌پذیر و غیربسیط خواهد بود.

(۲) اگر صور خیالی انقسام‌پذیر و غیربسیط باشد، باید بتوانیم نسبت به یک شیء متصور، دو گونه تصور داشته باشیم (مانند آگاهی یا ناآگاهی، عشق و نفرت و...).

(۳) لکن تصور ما نسبت به صور خیالی، تصوری بسیط است.

(۴) (رفع تالی ۲ و ۳): صور خیالی بسیط است و تقسیم نمیپذیرد.

(۵) (رفع تالی ۱ و ۴): صور خیالی نمیتواند جسمانی باشد (مجرد است).

#### ۶-۱. تناهی در افعال

جسم و مادهٔ بدنی دارای افعال منتهای است. بگفتهٔ ابن‌سینا نفس میتواند معقولات را بطور متناوب و نامتنهای تعقل کند اما از جسم افعال نامتنهای صادر نمیشود؛ بنابراین، نفس انسان نمیتواند جسم یا جسمانی باشد. اینکه خیال انسان (برخلاف خیال حیوان) توانایی صدور افعال نامتنهای را دارد، بدلیل تصرف قوهٔ عاقله بر آن است.<sup>۲۶</sup> قوهٔ عاقله قادر به انجام افعال نامتنهای است و هیچ قوهٔ جسمانی توانایی چنین کاری را ندارد؛ بنابراین، قوهٔ عاقله جسمانی نیست.

ملاصدرا نیز بر این باور است که نفس انسان میتواند ادراکات نامتنهای داشته و مبدأ افعال نامتنهای باشد و بعنوان مثال میتواند مراتب نامتنهای اعداد را تعقل نماید. قوای جسمانی قادر به انجام افعال نامتنهای نیستند؛ بنابراین، نفس انسانی که قادر بر

۲۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۵۲۱ و ۵۲۲.

۲۶. ابن‌سینا، طبیعیات الشفاء، النفس، ص ۱۹۲؛ همو، هدیهٔ الرئيس للامیر فی القوی النفسانیة، ص ۲۱۲ و ۲۱۳.

افعال نامتناهی است، جسم و جسمانی نیست<sup>۲۷</sup>.  
بنابراین:

(۱) اگر نفس انسان جسم و جسمانی باشد، دارای افعال متناهی است.

(۲) لکن نفس انسان میتواند مبدأ افعال نامتناهی باشد (مانند تعقل مراتب نامتناهی اعداد).

(۳) (رفع تالی ۱ و ۲): پس، نفس انسان جسم و جسمانی نیست (مجرد است).

#### ۷-۱. نیازمندی به ابزار و محل مادی در افعال

جسم و مادهٔ بدنی در افعال خود همواره محتاج ابزار مادی است. ابن سینا معتقد است اگر قوهٔ عاقله مادی و جسمانی باشد، باید افعال خود را از طریق ابزار بدنیش (که بنابر فرض، مغز است) انجام دهد. در این صورت، قوهٔ عاقله از سه ادراک ناتوان خواهد شد: اولاً از ادراک خویش ناتوان میگردد زیرا بنابر فرض آنچه میفهمد بدون ابزار امکانپذیر نیست، حال آنکه قوهٔ عاقله خود را ادراک میکند. ثانیاً، نمیتواند ابزار خود یعنی مغز را ادراک کند، زیرا در ادراک نیازمند ابزار است و ادراک ابزار نیز مستلزم وجود ابزار دیگری است. ثالثاً، نمیتواند به تعقل خویش علم داشته باشد، زیرا بین قوهٔ عاقله و تعقل آن، واسطه (مغز) وجود دارد. این در حالی است که قوهٔ عاقله هم خود را، هم ابزار خود را و هم تعقل خود را ادراک میکند. بنابراین، قوهٔ عاقله جسم یا جسمانی نیست<sup>۲۸</sup>.

صورتبندی برهان به این شکل است:

(۱) اگر قوهٔ عاقله جسمانی باشد، در ادراک محتاج ابزار خواهد بود.

(۲) اگر قوهٔ عاقله در ادراک محتاج ابزار باشد (مثل مغز)، از ادراک خویش و از ادراک ابزار خویش و از

ادراک فعل خویش (فعل تعقل کردن) ناتوان خواهد بود.

(۳) لکن قوهٔ عاقله هم خود، هم ابزار خود و هم فعل خود را ادراک میکند.

(۴) (رفع تالی ۲ و ۳): قوهٔ عاقله در ادراک محتاج ابزار نیست.

(۵) (رفع تالی ۱ و ۴): قوهٔ عاقله جسمانی نیست (مجرد است).

برهان دیگر ابن سینا اینست که اگر قوهٔ عاقله در مغز قرار داشته باشد، دو فرض متصور است: یا هرگز مغز را درک نمیکند یا همواره آن را ادراک میکنند. فرض اول ظاهر البطلان است، زیرا ما مغز خود (و افعال آن) را ادراک میکنیم. فرض دوم نیز به این ترتیب باطل میشود که مطابق دیدگاه ابن سینا در هر ادراک حصولی باید صورت مدرک در عضو ادراککننده منطبع شود. اگر قوهٔ عاقله بخواهد عضو مفروض خود (مغز) را ادراک کند، باید صورت ادراکی مغز در محل این عضو منطبع شود. خود مغز بعنوان یک امر مادی، دارای ماده و صورت است و بنابراین در هنگام ادراک مغز، لازم می آید که دو صورت کاملاً مثل هم در یک محل اجتماع داشته باشند؛ یکی صورت اصلی خود مغز که همیشه همراه با مادهٔ آن است و دیگری صورتی از مغز که در اثر تعقل خویش حاصل شده است. اما اجتماع مثلین محال است و نمیتوان پذیرفت که دو صورت از یک شیء در مادهٔ واحد با اعراض

۲۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۳۳ و ۳۳۴؛ همو، المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۴۹۴.

۲۸. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲۷۵؛ همو، طبیعیات الشفاء، النفس، ص ۱۹۲ و ۱۹۳؛ ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۴۸۶.

واحد، حاصل شود<sup>۲۹</sup>.

استدلال فوق را میتوان در قالب قیاسی به این شکل نگاشت:

(۱) اگر قوه عاقله جسمانی باشد، در ادراک محتاج محل مادی خواهد بود.

(۲) اگر قوه عاقله در محل مادی باشد، یا هرگز محل خود را ادراک نمیکند یا همواره آن را ادراک میکنند.

(۳) لکن محال است که قوه عاقله هرگز خود را ادراک نکند.

(۴) همچنین اگر قوه عاقله همواره محل خود را درک کند، مستلزم اجتماع دو صورت (صورت محل و صورت مدرک) در یک محل است و این محال است.

(۵) (رفع تالی ۲ و [۳ و ۴]): قوه عاقله، نمیتواند در محل مادی باشد.

(۶) (رفع تالی ۱ و ۵): قوه عاقله جسمانی نیست (مجرد است).

صدرالمتألهین در برهانی مشابه میگوید: اگر قوه عاقله در محلی مادی (مانند مغز) باشد، برای ادراک محل خود، یا حضور صورت خارجی آن محل کافی است یا آنکه ادراک آن محل بوسیله صورتی غیر از آن صورت خارجی است. در حالت اول لازم است نفس همواره محل جسمانی را تعقل کند. در حالت دوم، نفس فقط میتواند محل انطباق آن صورت باشد و در نتیجه یک محل باید در یک زمان دو صورت همسان را منطبق کند (یکی صورت اصلی و دیگری صورت معقولی که برای ادراک محل لازم است) و این محال است<sup>۳۰</sup>.

این برهان بشکل زیر قابل ارائه است:

(۱) اگر قوه عاقله جسمانی باشد، در ادراک محتاج محل مادی خواهد بود.

(۲) اگر قوه عاقله در محل مادی باشد، باید محل خود را بوسیله صورتی ادراک کند.

(۳) اگر قوه عاقله محل مادی خود را بوسیله صورتی ادراک کند، این صورت یا همان صورت خارجی محل مادی است یا صورتی غیر از آن.

(۴) لکن محال است این صورت همان صورت خارجی محل باشد، زیرا لازم می آید قوه عاقله همواره محل مادی خود (مانند مغز) را تعقل کند.

(۵) همچنین محال است این صورت، صورتی غیر از صورت خارجی محل باشد، زیرا لازم می آید دو صورت (صورت خارجی محل و صورت واسطه) باهم در یک محل منطبق شود.

(۶) (رفع تالی ۳ و [۴ و ۵]): قوه عاقله نمیتواند محل مادی خود را بوسیله صورتی ادراک کند.

(۷) (رفع تالی ۲ و ۶): قوه عاقله نمیتواند در محل مادی باشد.

(۸) (رفع تالی ۱ و ۷): قوه عاقله جسمانی نیست (مجرد است).

ملاصدرا در برهان دیگری چنین می آورد: نفس انسانی در انجام افعالی، از جمله ادراک خویش، از بدن و ابزارهای بدنی بینباز است، زیرا ادراک نفس ادراکی حضوری است. اگر چیزی در فعلی از افعال خود، از بدن بینباز باشد، ذاتاً نیز از بدن بینباز خواهد بود. بنابراین، اگر ذات نفس جسمانی بود نمیتوانست

۲۹. ابن سینا، الاشارات والتبیهات، ج ۳، ۲۷۶ - ۲۸۰؛ همو، عیون الحکمه؛ ص ۵۷ و ۵۸؛ همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ص ۳۶۸ - ۳۶۵؛ ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۵۲۷؛ بهمنیار، التحصیل، ص ۸۰۸.  
۳۰. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۳۸ و ۳۳۹؛ همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ص ۲۵۹.

فعلی بینیاز از جسم و بدن انجام دهد.<sup>۳۱</sup>

این قیاس را میتوان چنین بازنویسی نمود:

(۱) اگر نفس جسم و جسمانی باشد، در تمامی افعال خود نیازمند ابزار مادی خواهد بود.

(۲) اگر نفس در تمامی افعال خود نیازمند ماده باشد، نمیتواند ادراکات و صور علمیه حضوری داشته باشد.

(۳) لکن نفس واجد صور علمیه حضوری است.

(۴) (رفع تالی ۲ و ۳): نفس در تمامی افعال خود نیازمند ماده نیست.

(۵) (رفع تالی ۱ و ۴): نفس جسم و جسمانی نیست (مجرد است) زیرا اگر چیزی در برخی افعال خود نیازمند ماده نباشد، در ذات خود نیز نیازمند ماده نیست.

### ۸-۱. ناتوانی در انجام افعال بسبب خستگی، کهولت، شدت فعل یا تکرار آن

بدن و عضو جسمانی در اثر خستگی و کهولت و نیز در اثر تکرار یک فعل، همواره دچار خستگی و ضعف میشود و قادر نیست فعل خود را مانند قبل انجام دهد. بعلاوه، قوه بدنی هرگاه یک فعل ادراکی شدید (مثل ادراک بوی تند) انجام دهد، بلافاصله قادر بر ادراک ضعیفی از همان سنخ (مثل ادراک بوی ملایم) نیست. ابن سینا باتوجه به این مقدمه میگوید اگر فرایند تعقل بواسطه عضو مادی باشد، با خستگی عضو، نفس (ناطقه و قوه عاقله) نیز باید دچار سستی و خستگی گردد؛ اما نفس همیشه هنگام عروض خستگی بر بدن دچار سستی و ضعف نمیشود بلکه گاه در اثر اندیشیدن، توانایی نفس بر تعقل حفظ میشود یا حتی افزایش می یابد. همچنین گاه قوه عاقله پس از اندیشیدن به مسائل دشوار، مسائل آسان را

براحتی درک میکند و نیز اگر بارها تعقل کند دچار خستگی نمیشود و خستگی بی که در این حالت بر انسان عارض میشود، خستگی جسم اوست نه خستگی قوه عاقله اش<sup>۳۲</sup>. ملاصدرا نیز به همین برهان استناد کرده است<sup>۳۳</sup>.

استدلال فوق الذکر را میتوان بصورت زیر در قالب قیاس قرار داد:

(۱) اگر نفس جسم و جسمانی باشد، دائماً در اثر خستگی، کهولت، تکرار یک فعالیت یا انجام فعالیت شدید، دچار ضعف و خستگی میگردد.

(۲) لکن نفس در اثر انجام این امور دائماً دچار خستگی و ضعف نمیشود.

(۳) (رفع تالی ۱ و ۲): نفس جسم و جسمانی نیست (مجرد است).

ابن سینا همچنین میگوید: اجزاء و اعضای بدن همگی پس از اینکه به حد کمال و رشد خود رسیدند، بمرور رو به ضعف رفته و از کارایی آنها کاسته میشود، اما قوه عاقله، برخلاف اعضای بدن رو به قوت میگذارد و توانایی تعقل در او افزایش می یابد. اگر قوه عاقله جسمانی بود باید همانند دیگر قوای بدنی دچار ضعف میشد؛ بنابراین قوه عاقله نمیتواند در زمره قوای بدنی قرار گیرد<sup>۳۴</sup>.

ملاصدرا نیز در برهانی مشابه بیان میدارد که فرایند

۳۱. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۴۷.

۳۲. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۲۷۴؛ همو، طبیعیات الشفاء، النفس، ص ۱۹۳؛ همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ص ۳۶۷ و ۳۶۸.

۳۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۵۰ و ۳۵۱.

۳۴. ابن سینا، طبیعیات الشفاء، النفس، ص ۱۹۵؛ همو، هدیة رئیس للامیر فی القوی النفسانیة، ص ۲۱۲.

تفکر سبب خستگی بدن و کاهش رطوبت مغز میگردد، اما این امر موجب کمال نفس ناطقه است. با اندیشیدن استعدادهای نفس به فعلیت میرسد و یک شیء نمیتواند هم باعث نقصان و هم باعث کمال باشد. اگر نفس جسمانی باشد هر آنچه موجب ضعف بدن است، موجب ضعف نفس نیز هست؛ حال آنکه کثرت تعقل موجب کمال نفس است.<sup>۳۵</sup>

وی تأکید میکند که اگر قوه عاقله جسمانی باشد، در کهنسالی دچار ضعف خواهد شد. اما عاقله در پیری دچار ضعف نمیگردد. بنابراین، این قوه جسمانی نیست. البته قوه عاقله برخی افراد در کهنسالی دچار پیری و ضعف میشود، چراکه اختلالات بدنی میتواند باعث اختلال در ادراکات عقلی گردد. بعلاوه، هرگاه اختلال در قوای بدنی پیش آید، اشتغال نفس به تدبیر و رفع مشکل، باعث میشود از کار اصلی خود بازماند. با این حال، صرف وجود یک نفر که عاقله او در پیری دچار ضعف نگردیده برای متقن بودن این برهان کافی است.<sup>۳۶</sup>

سه قیاس فوق را میتوان بدین شکل بازخوانی نمود: (۱) اگر قوه عاقله جسمانی باشد، همواره در اثر کهنولت سن یا کثرت فعالیت بدنی دچار ضعف و سستی میگردد.

(۲) لکن توانایی و فعالیت قوه عاقله گاه با کهنولت سن یا کثرت فعالیت بدنی افزایش می یابد.

(۳) (رفع تالی او ۲): قوه عاقله جسمانی نیست (مجرد است).

### ۹-۱. ناتوانی در ادراک مدرکات متنوع

جسم و بتبع آن ماده بدنی نمیتواند مدرک ادراکات گوناگون باشد. از منظر ملاصدرا، شناسنده و مدرک حقیقی، نفس است و قوای ادراکی، ابزار و آلات

نفس محسوب میشوند. او در راستای اثبات تجرد این شناسنده درباره آن سه احتمال مطرح میکند: نخست اینکه شناسنده، جسم است. دوم اینکه شناسنده، صورت یا عرضی است که در جسم حلول میکند. سوم اینکه نه جسم است و نه قائم به جسم، بلکه مجرد است.

جسم و ماده از این جهت که مرکب و دارای اجزاست، نه نزد چیزی حاضر است و نه چیزی نزد آن حاضر است.<sup>۳۷</sup> بنابراین نه معلوم بالذات است و نه عالم بالذات. این درحالی است که نفس در تمامی ادراکات، مدرک و شناسنده است؛ بنابراین، نفس نمیتواند جسم باشد و شق اول باطل است. از طرفی، اگر نفس در بدن حلول کرده باشد، دو فرض برای آن قابل تصور است: یا در تمامی اعضا حلول کرده یا در عضوی خاص (مانند مغز). فرض اول که ظاهرالبطلان است زیرا در این صورت باید هر عضوی واجد انواع ادراکات باشد. حالت دوم نیز مردود است چون هیچ عضوی در بدن نیست که بتوان تمامی ادراکات را بیواسطه به آن نسبت داد.<sup>۳۸</sup> با ابطال شق دوم، شق سوم (مجرد بودن) به اثبات میرسد.

صورت برهان چنین خواهد بود:

(۱) اگر شناسنده (نفس)، جسم و جسمانی باشد، یا خود جسم است یا صورتی حال در جسم است؛ خواه در تمامی اعضا و خواه در عضوی خاص.

(۲) اگر شناسنده جسم باشد، نمیتواند مدرک

۳۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۴۷.

۳۶. همان، ص ۳۴۴ و ۳۴۵؛ همو، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۴۸۷.

۳۷. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۲۳.

۳۸. همان، ص ۳۵۳ و ۳۵۴.

ادراکات متنوع باشد زیرا جسم، نه معلوم بالذات است و نه عالم بالذات.

(۳) اگر شناسنده صورت حال در تمامی اعضا باشد، نمیتواند مدرک ادراکات متنوع باشد زیرا هر عضو بدنی فقط یک ادراک دارد.

(۴) اگر شناسنده حال در یک عضو خاص باشد نیز نمیتواند مدرک ادراکات متنوع باشد زیرا هیچ عضوی در بدن، بدون واسطه واجد این کارایی نیست.

(۵) لکن، شناسنده مدرک ادراکات متنوع است. (۶) (رفع تالی ۲ و [۳ و ۴ و ۵]): شناسنده نه خود جسم است و نه صورت حال در جسم.

(۷) (رفع تالی ۱ و ۶): شناسنده (نفس) جسم و جسمانی نیست (مجرد است).

این برهان ملاصدرا در ادامه مقدمات برهان قبلی است: اگر کسی جسم لطیفی همچون روح بخاری را محل قوه عاقله بداند، لازم می آید که بدن خاستگاه ادراکات گوناگون باشد، زیرا روح بخاری در سراسر بدن جریان دارد. اگر حقیقت ذات ما را روح بخاری تشکیل دهد و ما نسبت به آن علم نداشته باشیم، لازم می آید که علیرغم ضروری بودن علم به ذات خویش، از ذات خویش غافل باشیم و این مستلزم تناقض است.<sup>۳۹</sup>

براساس آنچه گذشت میتوان برهان را چنین بیان کرد:

(۱) اگر روح بخاری محل قوه عاقله باشد، لازم می آید بدن (محل روح بخاری) مدرک ادراکات گوناگون باشد.

(۲) لکن بدن نمیتواند مدرک ادراکات گوناگون باشد.

(۳) (رفع تالی ۱ و ۲): روح بخاری نمیتواند محل

قوه عاقله باشد و نتیجتاً محل آن (بدن) نیز نمیتواند محل عاقله باشد؛ بنابراین قوه عاقله جسمانی نیست (مجرد است).

۱۰-۱. نیاز به مسبب جهت اتصاف به یک صورت جسم و ماده بدنی برای اتصاف به یک صورت، نیازمند مسبب است. جسم با وجود اسباب خاص، متصف به صفت یا صورتی نوعی میگردد و چنانچه سبب زایل شود باز به حالت طبیعی خود باز میگردد و برای اتصاف مجدد به آن صفت یا صورت نوعی، مجدداً نیازمند آن سبب است مثلاً اگر آب در اثر حرارت گرم شود و با قطع حرارت به دمای قبلی بازگردد، برای گرم کردن مجدد آن باید دوباره از سبب (آتش) بهره جست. اما در نفس وقتی ادراکات با سبب خاصی ایجاد شده و دچار فراموشی شود، برای یادآوری مجدد آن ادراک نیازی به حضور مجدد سبب نیست بلکه انسان میتواند صورت ازدست رفته را با اراده احضار کند. پس نفس از سنخ اجسام نیست بلکه جوهری مجرد از ماده است.<sup>۴۰</sup>

خلاصه بیان صدرالمتألهین به این نحو خواهد بود:

(۱) اگر نفس جسم و جسمانی باشد، برای اتصاف به یک صورت نیازمند حضور سبب است.

(۲) لکن نفس برای یادآوری مجدد یک ادراک (اتصاف به صورت معقول) نیازمند حضور سبب نیست.

(۳) (رفع تالی ۱ و ۲): نفس جسم و جسمانی نیست (مجرد است).

۳۹. همان، ص ۳۵۴.

۴۰. همان، ص ۳۵۵ و ۳۵۶؛ همو، المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۴۹۱ و ۴۹۲.

## ۱۱-۱. وضع و مقدار داشتن

جسم و بتبع آن مادهٔ بدنی دارای وضع و مقدار است. به اعتقاد ملاصدرا صورتهای خیالی مجردند و بدلیل اینکه انطباع صورت مجرد در یک قوهٔ مادی محال است، محل این صورتهای نیز باید مجرد باشد. اگر صورتهای خیالی مادی باشد از تبعات آن، انطباع صورت بزرگ در محل کوچک است چون ممکن است انسان موجود بزرگی را تصور کند و این موجود باید در جایگاه مادی کوچکی همچون مغز قرار گیرد، حال آنکه انسان میتواند هر چیز بزرگی را بدون بروز چنین مشکلی تصور کند.<sup>۴۱</sup>

برهان دیگری که ملاصدرا اقامه میکند دربارهٔ صور خیالی بی است که وجود خارجی ندارند و موجود به وجود ذهنی هستند. محل این صورتهای اعضای بدن نیست زیرا اعضا، مقدار و اندازهٔ مشخصی دارند و این صورتهای معدوم در خارج، فاقد مقدار و اندازه هستند. بنابراین، باید محل این صور نیز مجرد باشد.<sup>۴۲</sup>

مقدمات دو برهان فوق به این صورت است:

(۱) اگر صورتهای خیالی جسمانی باشد، دارای کمیت و مقدار است.

(۲) اگر صورتهای خیالی دارای کمیت و مقدار باشد، محل آن نیز باید دارای کمیت و مقدار باشد.

(۳) اگر محل صورتهای خیالی دارای کمیت و مقدار باشد، مستلزم این است که تصور یک شیء بسیار بزرگ یا یک امر معدوم (که فاقد مقدار است)، در آن محل ممکن نباشد.

(۴) لکن تصور اشیاء بزرگ یا امور معدوم در ظرف ذهن امکانپذیر است.

(۵) (رفع تالی ۳ و ۴): محل صورتهای خیالی دارای کمیت و مقدار نیست.

(۶) (رفع تالی ۲ و ۵): صورتهای خیالی دارای کمیت

## ■ تمامی براهین

اثبات تجرد نفس، بر روش

«رفع تالی - رفع مقدم» استوار شده

است. دلیل این امر، استفاده از

شاخصه‌های مادی، جسمانی

و بدنی در مقدمهٔ این

براهین است.

و مقدار نیست.

(۷) (رفع تالی ۱ و ۶): صورتهای خیالی جسمانی نیست (مجرد است).

برهان دیگری که ملاصدرا به بیان آن میپردازد حاکی از آن است که اگر قوهٔ خیال مادی باشد باید دارای کمیت و اندازه باشد و اگر شیئی مادی را تصور کنیم، چون دارای کمیت و مقدار است، مستلزم اینست که دو مقدار در محل و ماده‌ی واحد حلول کنند. بنابراین، قوهٔ خیال نمیتواند مادی باشد.<sup>۴۳</sup>

مقدمات برهان به این شکل است:

(۱) اگر قوهٔ خیال جسمانی باشد، دارای کمیت و مقدار است.

(۲) اگر قوهٔ خیال دارای کمیت و مقدار باشد، هنگام تصور شیئی مادی باید دو مقدار در محل واحد حلول کند.

(۳) لکن دو مقدار نمیتواند در محل واحد حلول کند.

(۴) (رفع تالی ۲ و ۳): قوهٔ خیال نمیتواند دارای کمیت و مقدار باشد.

۴۱. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۵۱۴ و ۵۱۵؛ همان، ج ۸، ص ۲۶۹ و ۲۷۰.

۴۲. همان، ج ۳، ص ۵۱۵ و ۵۱۶.

۴۳. همان، ج ۸، ص ۲۷۰.

(۵) (رفع تالی او ۴): قوه خیال جسمانی نیست (مجرد است).

برهان دیگر ملاصدرا در ارتباط با مفاهیم کلی است: نفس انسان قادر به ادراک کلیات است. مفاهیم کلی قابل صدق بر کثیرین هستند و لازمه این ویژگی مجرد این مفاهیم از عوارض مشخصه است. از طرفی، مفاهیم کلی وجود دارند و چون وجود آنها نمیتواند در خارج باشد، باید در ذهن موجود باشند. اگر ذهن جسم یا جسمانی باشد، باید صور مجرد بسبب محل خود، مشخصات جسمانی همچون وضع و شکل داشته باشند و چون این صور فاقد چنین مشخصاتی هستند ناگزیر باید ذهن مجرد و غیرمادی باشد.<sup>۴۳</sup> صورت برهان بشکل زیر است:

(۱) اگر محل مفاهیم کلی عقلی، جسمانی باشد، دارای وضع و مقدار خواهد بود.  
(۲) اگر محل این مفاهیم دارای وضع و مقدار باشد، باید این مفاهیم بسبب محل خود واجد عوارض مشخصه گردد.

(۳) لکن مفاهیم کلی عقلی فاقد عوارض مشخصه است.

(۴) (رفع تالی ۲ و ۳): محل این مفاهیم (ذهن یا نفس) نمیتواند دارای وضع و مقدار باشد.

(۵) (رفع تالی او ۴): محل این مفاهیم نمیتواند جسمانی باشد (مجرد است).

مطابق برهان دیگری که ملاصدرا اقامه میکند قوه عاقله در انسان صور مادیات را بطور کلی و بدون هیچ قید و شرطی از ماده و عوارض آن تجرید میکند. بتعبیر دیگر، این قوه در مادیات بدون دخالت ماده، صورتی را معقول میگرداند. این درحالیست که فعل یک قوه جسمانی با مداخله ماده است و عمل او دارای وضع، مقدار و جهت خواهد بود و دیگر ماحصل آن، کلی و

مطلق نیست؛ بنابراین قوهی که بتواند کلی را تعقل کند، مجرد از ماده است.<sup>۴۵</sup>

صورتبندی برهان بدین شکل است:  
(۱) اگر قوه عاقله جسمانی باشد، دارای وضع و مقدار است.

(۲) اگر قوه عاقله دارای وضع و مقدار باشد، فعل او نیز دارای وضع و مقدار است.

(۳) اگر فعل قوه عاقله دارای وضع و مقدار باشد، کلی و مطلق نخواهد بود.

(۴) لکن فعل قوه عاقله (ادراک عقلی) کلی و مطلق است.

(۵) (رفع تالی ۳ و ۴): افعال قوه عاقله فاقد وضع و مقدار است.

(۶) (رفع تالی ۲ و ۵): قوه عاقله دارای وضع و مقدار نیست.

(۷) (رفع تالی او ۶): قوه عاقله نمیتواند جسمانی باشد (مجرد است).

### ۱۲-۱. محل اجتماع دو ضد بودن

جسم و ماده بدنی نمیتواند محل اجتماع دو امر ضدهم باشد. بنابر اصول و مبانی منطق، فهم نسبت بین دو مفهوم متوقف بر تصور هر یک از آن دو مفهوم است.<sup>۴۶</sup> بنابراین، هنگامی که انسان به تضاد بین دو مفهوم حکم میکند، پیش از حکم به تضاد، آن دو مفهوم را تصور میکند و محل این تصور قوه خیال است. ملاصدرا تصریح میکند که اگر این صورتهای مادی باشند مستلزم اینست که در مکان و زمان

۴۴. همان، ص ۳۲۹؛ همو، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه، ص ۲۵۱.

۴۵. همو، مفاتیح الغیب، ص ۵۲۴.

۴۶. مظفر، المنطق، ص ۱۰.



واحدی مجتمع باشند، حال آنکه اجتماع ضدین محال است. در قاعده «الضدان لایجمعان» شرط تضاد، موضوع منفعل مادی است و چنین تضادی در محل مجرد تحقق نمی یابد<sup>۴۷</sup>. میتوان پدیده های بزرگ را بعد یا همراه پدیده های کوچک تخیل کرد و این شاهدهی است بر اینکه قوه خیال نیز، مانند عاقله، مجرد است<sup>۴۸</sup>.

قیاس فوق الذکر بقرار ذیل است:

- (۱) اگر صور خیالی جسمانی باشد، دو صورت متضاد نمیتوانند در محل واحد مجتمع گردند.
- (۲) لکن دو صورت خیالی متضاد میتوانند در محل واحد مجتمع گردند.
- (۳) (رفع تالی ۱و۲): صور خیالی جسمانی نیست (مجرد است).

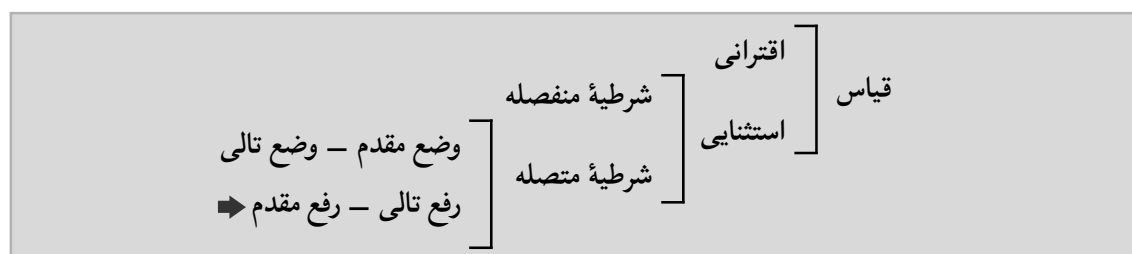
## ۲. الگوی منطقی مشترک در براهین تجرد نفس

در علم منطق، بنا و چارچوب یک قیاس بر پایه دو امر استوار میگردد: یکی مواد قضایا که محتوا و مفاد آنها را تشکیل میدهد و دیگری صور قضایا که حاکی از روش قرار گرفتن آن مقدمات در کنار هم با چینی

در براهین اثبات تجرد نفس نیازمند استفاده از مقدماتی است که هم از نظر ماده با یکدیگر مشترک باشند و هم از جهت صورت از روشی مشترک پیروی کرده باشند.

چنانکه مشاهده گردید، تمامی براهین تجرد نفس در اندیشه این دو فیلسوف، مبتنی بر اوصاف و ویژگیهای بدنی است. بتعبیر دقیقتر، در تمامی این براهین حداقل یکی از مقدمات، به بیان ویژگیهای بدن از آن حیث که جسمانی و مادی است، میپردازد و سپس با سلب مادیت و جسمانیت از آن، ویژگیهای نفس یا قوای آن (خیال و عاقله) تعیین و در نتیجه، تجرد نفس به اثبات میرسد. بنابراین، ذکر مشخصات بدن بعنوان مقدمه ی کلیدی در این براهین مشهود است.

اهل منطق قیاس را به دو قسم اقترانی و استثنایی تقسیم میکنند. قیاس استثنایی مشتمل بر شرطیه متصله و شرطیه منفصله است. قیاس استثنایی شرطیه متصله نیز به دو روش: وضع مقدم – وضع تالی و رفع تالی – رفع مقدم، نتیجه میدهد<sup>۴۹</sup>. این تقسیمات در شکل زیر قابل مشاهده است:



صحیح و مطابق با اسلوبهای منطق صوری است<sup>۴۹</sup>. برای دریافت نتایج صحیح از قیاسهای منطقی، ماده و صورت قضایا باید بنحوی باشد که منتج به نتیجه ای صحیح و مطابق با واقع گردد. ارائه یک الگوی مشترک منطقی نیز نیازمند اشتراک بین قیاسها در هر دو جنبه مادی و صوری است، به این معنا که الگوی مشترک

۴۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۵۱۹ و ۵۲۰؛ بهمنیار، التحصیل، ص ۸۰۹.

۴۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۵۲؛ همو، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۴۹۰ و ۴۹۱.

۴۹. مظفر، المنطق، ص ۲۱۳.

۵۰. همان، ص ۱۳۱ و ۱۳۲.

نخست باید بررسی کرد که آیا میتوان از قیاس اقترانی برای ارائه مدل و الگویی کلی در تمامی براهین مجرد نفس بهره جست؟ اگرچه برخی از براهین اثبات مجرد نفس بصورت قیاس اقترانی تنظیم شده‌اند ولی پاسخ به این پرسش، منفی است، زیرا یکی از قواعد کلی در قیاس اقترانی اینست که نتیجه قیاس، ضرورتاً تابع اخس مقدمین است. بنابراین، اگر یکی از مقدمات این قیاس جزئی باشد، نتیجه قیاس جزئی خواهد بود. پاره‌یی از براهین اثبات مجرد نفس (همانند برخی براهین مندرج در ذیل عنوان ۷-۱ و ۸-۱) دارای مقدمات جزئی است و قیاسی که دارای مقدمه جزئی باشد، نتیجه‌یی جزئی در برداشته و قانونی کلی بدست نخواهد داد.

قیاس شرطیه منفصله نیز بتنهایی در براهین مجرد نفس استعمال نشده و صورت این قیاس برای این براهین پیشنهاد نمیشود، زیرا این شکل قیاس بدلیل انفصال و جدایی میان مقدم و تالی، بتنهایی میان مقدمات متعدد ارتباط برقرار نمیکند و بمنظور فهم ارتباط مقدمات نیازمند استعمال قضایای حملیه یا شرطیه متصله خواهیم بود. اگرچه میتوان قیاسهای شرطیه متصله و منفصله را به یکدیگر تبدیل کرد اما از این نکته نباید غافل بود که یکی از ملاکهای مهم برای گزینش بهترین تبیین، ساده‌ترین تبیین است؛ تبیینی که کمترین پیچیدگی را داشته و برای مخاطب قابل فهمتر باشد.

همچنین، قیاسهای مورد استفاده در براهین مجرد نفس نمیتواند قیاس شرطیه متصله بشکل وضع مقدم - وضع تالی باشد، چراکه ساختار وضع مقدم - وضع تالی برای براهینی مورد استفاده قرار میگیرد که در آنها بتوان مقدم را بصورت ایجابی به اثبات رسانید، حال آنکه مجرد را نمیتوان بصورت ایجابی برای نفس

اثبات کرد. شناخت ما از نفس، پیرو شناخت ما از بدن است و مطابق براهین گزارش شده، مجرد نفس را ناگزیر باید از طریق سلب مادیت و نفی جسمانیت از نفس به اثبات رساند.

بنابراین، الگوی کلی پیشنهادی در براهین مذکور، همانگونه که تقریر گردید، قیاس شرطیه متصله بشکل رفع تالی - رفع مقدم است. هنگام بازنویسی براهین اثبات مجرد نفس، درمی‌یابیم که شاخصه‌های مادی، جسمانی و بدنی که در مقدمه این براهین مندرج است (مقدم) و همچنین آثار و پیامدهایی که بر جسمانیت، مترتب است (تالی)، با برخی از احوال انسان یا حیوان سازگاری ندارد و چون این ویژگیها همسخ ادراکات جسمانی و بدنی نیستند (رفع تالی)، نتیجه میگیریم که این خصوصیات و آثار از ناحیه جسم و ماده بدنی نبوده و از مبدئی غیر از بدن نشئت گرفته‌اند (رفع مقدم)؛ بدین صورت، مجرد نفس و قوای آن به اثبات میرسد. بر این اساس، بنظر میرسد بهترین الگوی منطقی کلی برای این براهین، قیاس شرطیه متصله بصورت رفع تالی - رفع مقدم است. الگوی کلی این براهینا بشکل زیر قابل نمایش است:

- اگر الف جسمانی باشد، آنگاه الف ب است.

- لکن الف ب نیست.

- پس الف جسمانی نیست (مجرد است).

در این مدل کلی که در تمامی براهین مثبت مجرد نفس قابل استفاده است، «الف» عبارت از نفس و قوای آن (خیال و عاقله)، و «ب» حاکی از خصایص جسمانی و بدنی است و در نتیجه برهان، ساحت نفس از این ویژگیهای جسمانی و بدنی تنزیه میگردد. بنابر آنچه تقریر شد، براهین اثبات مجرد نفس واجد سه ویژگی مشترک هستند: ۱) ویژگیهای مادی

و بدنی مقدمه‌یی ضروری در این براهین بشمار می‌روند.<sup>۲</sup>) این براهین بنحو سلبی - ایجابی - به اثبات تجرد نفس می‌پردازند.<sup>۳</sup>) این برهانها بر روش منطقی مشترک رفع تالی - رفع مقدم استوار شده‌اند.

### جمع‌بندی

۱. شناخت نفس بعنوان یک پدیده مجرد (غیرمادی) مقدماتی دارد و شناخت بدن و دارا بودن ادراکات حسی، جزو مقدمات ضروری آن است. مادام که انسان، شناختی از چیستی بدن مادی نداشته باشد، نمیتواند شناختی از نفس مجرد بدست آورد، چراکه عالم مجردات، بخاطر والایی مرتبه وجودی، بسهولت به چنگال شناخت و معرفت انسانی گرفتار نمیشود و شاید آیه شریفه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»<sup>۴</sup> ناظر بر همین مسئله باشد. همچنین باید اذعان کرد که سرآغاز علم، حس و ادراکات حسی است و هیچ معرفت و دانش عقلی در وجود انسان تجلی و تحقق نمی‌یابد، مگر اینکه آدمی مقدماتی را در عالم حس و محسوس طی کرده باشد و بیجهت نیست که گفته‌اند: «من فقد حسناً فقد علماً»<sup>۵</sup>.

انسان در مراتب شناخت، از ادراکات حسی آغاز میکند و آنچه در بدو امر از خود می‌شناسد، محسوسات و شاخصهای جسمانی و بدنی است. شناخت بدن، تجربی، آزمون‌پذیر و قابل اتکاست و در زمره نخستین شناختهای انسان از خویش، جای می‌گیرد. براساس این نحوه شناخت که موضوع آن جسم و بدن مادی است، انسان میتواند امور غیرقابل آزمون تجربی همچون نفس و ویژگیهای آن را با تجرید آن از عوامل و شاخصه‌های جسمانی و بدنی بشناسد.

۲. کندوکاوی در آثار ملاصدرا و ابن‌سینا نشان می‌دهد که تمامی براهینی که این دو حکیم، در باب

اثبات تجرد نفس اقامه کرده‌اند، مبتنی بر ویژگیهای بدنی است و این ویژگیها در مقدمات براهین نمایش داده شده است. این خصیصه‌های بدنی که در براهین مذکور، مورد استفاده قرار گرفته‌اند عبارتند از: تغییر و دگرگونی، اکتسابی بودن و تابع وضع و محل بودن علم در جسم، قائم‌به‌ذات نبودن، انقسام‌پذیری و فقدان بساطت، متناهی بودن افعال، نیازمندی به ابزار و محل مادی، ضعف و سستی در اثر فعالیت و کوهلت، محدودیت در ادراک، نیازمندی به مسبب جهت اتصاف به صور و اعراض، واجد بودن وضع و مقدار و استحاله حلول ضدان در جسم.

چنانکه مشاهده گردید، مقدمه نخستین در تمامی این براهین، ناظر بر خصیصه‌های جسمانی و بدنی است و بدون استفاده از شاخصه‌های بدنی، براهین اثبات تجرد نفس ناتمام خواهد بود. به بیان دیگر، شناخت نفس، شناختی سلبی (نه ایجابی) است و تجرد نفس در اثر سلب ویژگیهای جسمانی و بدنی به اثبات خواهد رسید. بتعبیر دیگر، میتوان این براهین را بجای «براهین تجرد نفس» با عنوان «براهین نفی جسمانیت نفس» نامگذاری کرد.

۳. برغم اینکه مبانی ملاصدرا در موارد متعددی همچون جسمانیة الحدوث بودن، ذومراتب بودن نفس و بدن، استکمال جوهری نفس، معاد جسمانی و... با ابن‌سینا متفاوت است، اما در مقام اثبات تجرد نفس (با محوریت بدن) و تبیین آن، مواد قضایا و روش هر دو یکسان است؛ هر دو از مؤلفه‌های بدنی بنحو سلبی در برهانهای خود استفاده کرده‌اند و روش هر دو «رفع تالی - رفع مقدم» است. تنها موردی که موجب تمایز ملاصدرا از ابن‌سینا شده است، اعتقاد صدرالمتهلین به تجرد نفس

۵۱. اسراء/ ۸۵.

۵۲. طوسی، اساس الإقتباس، ص ۳۷۵.

حیوانی و مجرد قوه خیال است که از مبانی متفاوت نفس شناختی وی ناشی شده است.

۴. بنابر آنچه تقریر گردید، هنگام بازنویسی و بازخوانی برهانهای اثبات مجرد نفس، میتوان به این نکته وقوف یافت که تمامی این براهین، بر روش «رفع تالی - رفع مقدم» استوار شده است. دلیل این امر، استفاده از شاخصه‌های مادی، جسمانی و بدنی در مقدمه این براهین است. بدن و جسم انسان، دارای ویژگیها و خصوصیاتی است و بالطبع این خصائص، آثار و پیامدهایی را در پی دارد. حال وقتی انسان به خویش مینگرد و به خودکاو میپردازد، مشاهده میکند که در برخی از امور و احوال او این آثار و پیامدها (که ناشی از بدن و ویژگیهای جسمانی است) مشاهده نمیشود. وقتی بر این نکته آگاهی یافت که این آثار و پیامدها در برخی از ادراکات و احوال او وجود ندارد (رفع تالی)، نتیجه میگیرد که این ادراکات از سنخ ادراکات جسمانی و بدنی که مورد شناسایی او بوده‌اند، نیستند (رفع مقدم). بنابراین، میتوان یک الگوی کلی بشکل زیر، برای براهین اثبات مجرد نفس طراحی کرد:

— اگر الف جسمانی باشد، آنگاه الف ب است.

— لکن الف ب نیست.

— پس الف جسمانی نیست (مجرد است).

در این الگوی کلی که نسبت به تمام برهانهای مثبت مجرد نفس، صادق است، «الف» عبارتست از نفس و قوای آن، همچون ادراکات خیالی و ادراکات عقلی، و «ب» ناظر بر ویژگیهای جسم و ماده بدنی است که در نهایت از نفس و قوای آن سلب میگردد.

منابع:

قرآن کریم.

ابن سینا، الاشارات و التنبیها، قم، نشرالبلاغه، ۱۳۷۵.

— — — — —، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۹.

— — — — —، النجاة من الفرق فی بحر الضلالات، ویرایش و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.

— — — — —، طبیعیات الشفاء، النفس، حقیقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، القاهرة، دار النهضة العربية، ۱۹۶۶م. بی تا. — — — — —، عیون الحکمه، در رسائل ابن سینا، قم، بیدار، بی تا.

— — — — —، هدیة رئیس للامیر فی القوی النفسانية در رسائل ابن سینا، قم، بیدار، بی تا.

بهمنبار، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.

سجادی، سیدجعفر، فرهنگ علوم عقلی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱.

طوسی، خواجه نصیر الدین، اساس الاقتباس، تصحیح و تعلیق سید عبدالله انوار، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵.

مظفر، محمدرضا، المنطق، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۷۳.

ملاصدرا، اجوبة المسائل، تصحیح و تحقیق عبدالله شکیبا، باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.

— — — — —، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر مقصود محمدی، باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

— — — — —، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

— — — — —، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تحقیق مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۱.

— — — — —، المبدأ و المعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمود ذبیحی و جعفر شانظری، باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

— — — — —، مفاتیح الغیب، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.