

بررسی تجرد نفس از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا

دکتر قاسم کاکایی* نجمه بی‌تعب**

چکیده

تجرد یا مادیت نفس یکی از مسائل مهمی است که همواره از دغدغه‌های فیلسوفان مسلمان بوده است، چراکه اگر وجود نفس به مثابه‌ی جوهری مجرد که بعد از زوال بدن باقی است ثابت نشود، بحث از معاد بی‌معنا خواهد بود. با توجه به اهمیت مسأله‌ی تجرد نفس، این مقاله سعی دارد با روشی توصیفی - تحلیلی، دیدگاه‌ها و براهین فلاسفه‌ی بزرگ اسلامی، مانند ابن سینا و ملاصدرا، را در باب تجرد نفس، بررسی کند.

آنچه ابن سینا به اثبات آن همت می‌گمارد اثبات تجرد قوه‌ی عاقله‌ی نفس است، اما ملاصدرا ضمن ارزیابی و داوری براهین ابن سینا، برخلاف وی، که تنها قوه‌ی عاقله را مجرد می‌داند، مراتب تجرد را از هم بازمی‌شناسد و به سه مرتبه از تجرد پی می‌برد که عبارت‌اند از تجرد مثالی، تجرد عقلی و تجرد اتم.

واژه‌های کلیدی: ۱- نفس، ۲- تجرد، ۳- ابن سینا، ۴- ملاصدرا.

۱. مقدمه

با نگاهی به گذشته و گذاری کوتاه و مروری مختصر به مکتوبات فیلسوفان، به درستی در خواهیم یافت که شناخت نفس بخش مهمی از تلاش علمی آن‌ها را فراگرفته است. ارسطو نخستین فیلسوفی است که در یونان باستان به تفصیل از نفس سخن گفته و به طور متمرکز، رساله‌ی مستقلی درباره‌ی نفس تدوین کرده است، اما علم النفس وی به رغم ویژگی‌های منحصر به فردی که دارد، مانند هر فراورده‌ی بشری، از کاستی‌ها و نواقص مبراً نیست.

e-mail: gkakaie@rose.shirazu.ac.ir

e-mail: n.bitaaab@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۲/۲۷

* استاد دانشگاه شیراز

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

تاریخ دریافت: ۹۰/۱/۱۴

در میان فیلسوفان اسلامی، ابن سینا و ملاصدرا به تفصیل درباره‌ی نفس سخن رانده‌اند، اما در این میان، ملاصدرا در تشریح و توصیف نفس و احوال و مراتب آن، گوی سبقت را از دیگران ربوده است.

پیش از ملاصدرا، فیلسوفان مبحث نفس را در بخش «طبیعیات» مطرح می‌کردند. آنان پس از تقسیم فلسفه به سه بخش کلی طبیعیات، الاهیات و ریاضیات، چند علم جزئی را در طبیعیات به بحث می‌گذاشتند که به ترتیب، عبارت‌اند از: «سمع طبیعی»، «فلکیات» و «عالم عنصری» (۱۳، ج: ۱، ص: ۲۶).

اما ملاصدرا، برخلاف حکمای پیشین، در تقسیم فلسفه، راهی تازه برگزید و فلسفه‌ی خویش را در چهار بخش امور عامه، طبیعیات، الاهیات به معنی اخص و علم النفس عرضه کرد و با اقتباس از اصطلاحات عرفانی، هر بخش را یک سفر نامید. بدین ترتیب، سفر چهارم به مباحث نفس اختصاص یافت (همان، ج: ۱، ص: ۲۷).

از میان صفات نفس، ویژگی تجرد یکی از مهم‌ترین آن‌هاست، چراکه امور مهمی چون جاودانگی نفس، معاد و ... بر آن استوار است. تجرد در لغت به معنای «خالی» و «برهنه کردن» است و در فلسفه، در مقابل «مادی» به کار می‌رود. حکما به موجودی مجرد می‌گویند که دارای ویژگی‌های اشیای مادی نباشد و به عبارت دیگر، غیر مادی باشد (۶، ج: ۱، ص: ۳۸۲). از نظر آن‌ها، موجود مادی دارای ویژگی‌هایی چون تغییر وقوع در زمان و مکان، حرکت و ... می‌باشد، ولی موجود غیر مادی فاقد این‌گونه قیود است و در معرض تغییر و دگرگونی قرار ندارد.

حال با این مقدمه به بررسی دیدگاه فیلسوفان مزبور در این باب خواهیم پرداخت.

۲. دیدگاه ابن سینا در باب تجرد نفس

اعتقاد به تجرد نفس ناطقه اصلی مسلم در دیدگاه ابن سینا و نیز شالوده‌ی مباحث اعتقادی است. او در عبارت زیر، با اشاره به اهمیت تجرد نفس و عقل، مدعای خود را مطرح می‌کند. وی می‌گوید:

شرف آدمی به دو چیز است: به نفس و عقل، و این هر دو نه از عالم اجسام‌اند، بلکه از عالم علوی‌اند و متصرف بدنند نه ساکن بدن، که قوت‌های مجرد بسیط را حیّز و مکان نتواند بودن، لکن اثر ایشان بدن را به نظام می‌دارد (۵، ص: ۸۵).

ابن سینا برای اثبات تجرد نفس، برهان‌های متعدّد و متنوعی به کار می‌برد که اینک به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

۱.۲. برهان اول ابن‌سینا بر تجرد نفس

اولین برهان از براهین تجرد نفس ناطقه برهانی است که در کتب متعددی آمده و بسیار مورد تأکید قرار گرفته است و می‌توان آن را به صورت خلاصه، چنین تقریر کرد:

نفس محل انطباع صورت عقلی است. (صغری)

انطباع صورت عقلی در امر مادی محال است. (کبری)

پس نفس مادی نیست (مجرد است). (نتیجه)

ابن‌سینا در شرح این برهان می‌گوید: انطباع صورت عقلی در جسم محال است، زیرا اگر چنین انطباعی تحقق یابد، صورت معقول یا در یک جزء تقسیم‌ناپذیر منطبق است یا در یک جزء تقسیم‌پذیر. اما هر دو احتمال محال است، زیرا جزء تقسیم‌ناپذیر جسم نقطه است که حد خط و امری عدمی است. اما این امر که جزء تقسیم‌پذیر جسم محل صورت معقول پنداشته شود نیز محال است، زیرا با فرض انقسام آن جزء به دو بخش، صورت عقلی منطبق در آن نیز بالعرض به دو بخش تقسیم خواهد شد و اجزای آن صورت عقلی از دو حال خارج نیست: یا متشابه‌اند یا غیر متشابه. اگر اجزای صورت عقلی متشابه باشند، با توجه به این که جزء باید با کل تفاوت داشته باشد، این اشکال مطرح می‌شود که چگونه از دو امر متشابه، امری مغایر آن‌ها حاصل گردیده است. پس این فرض محال است. ممکن است کسی در این فرض، تفاوت کل با اجزا را در مقدار یا عدد بداند. در پاسخ می‌توان گفت اختلاف در مقدار و عدد به صور خیالی دارای شکل مربوط است نه به صور عقلی. اگر اجزای صورت عقلی غیر متشابه باشند، مستلزم محالاتی است، زیرا اولاً اجزای غیر متشابه صورت عقلی همان جنس و فصل است و با توجه به این که جسم بی‌نهایت قابل قسمت است، صورت عقلی هم باید بی‌نهایت قسمت پذیرد و در نتیجه، اجناس و فصول یک صورت عقلی بی‌نهایت باشند، حال آن که اجناس یک ماهیت محدود است و به جنس الاجناس منتهی می‌شود. ثانیاً هر صورت عقلی تقسیم‌شدنی به جنس و فصل نیست، چون معقولاتی داریم که بسیط‌اند. پس به هر تقدیر، جسم نمی‌تواند محل معقولات باشد و از این رو، محل معقولات جوهری مجرد خواهد بود (۳، صص: ۲۸۸ - ۲۹۳).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، ابن‌سینا در این برهان، از راه امتناع انطباع صور معقول در جسم، به اثبات جوهر مجرد، که همان نفس است، می‌رسد.

ملاصدرا همین برهان را در *سفار بیان* می‌کند و سپس به ارزیابی آن می‌پردازد. وی می‌گوید: این برهان برای اثبات همه‌ی نفوس انسانی کافی نیست، بلکه فقط تجرد برخی از نفوس انسانی را ثابت می‌کند، زیرا همه‌ی افراد انسانی قادر به تعقل مفاهیم کلی نیستند.

فقط نفوسی قادر به تعقل چنین مفاهیمی هستند که از عقل بالقوه خارج شده و به مرحله‌ی عقل بالفعل رسیده باشند (۸، ج: ۸، ص: ۲۶۴ - ۲۶۵).

۲.۲. برهان دوم ابن سینا بر تجرد نفس

برهان دوم ابن سینا چنین است:

نفس می‌تواند کلی را درک کند. (صغری)

هر چه کلی را درک کند مجرد است. (کبری)

پس نفس مجرد است. (نتیجه)

توضیح این‌که نفوس ما می‌تواند انسان کلی را که مشترک بین اشخاص انسانی است ادراک کند. بدیهی است قوه‌ی عقلی این معقولات را از کمّ محدود، این و وضع، مجرد می‌کند و این تجرید یا به سبب ذات صورت است یا به سبب وجود آن در عقل است. فرض اول باطل است، زیرا صورت محسوس در خارج، از این لواحق خالی نیست. پس به سبب وجود این صورت در قوه‌ای است که مجرد از وضع، مقدار و ... می‌باشد و آن قوه جز در عقل نیست (۴، ص: ۳۹).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، این برهان از راه ادراک کلیات، به تجرد نفس می‌رسد. بنا به اعتقاد ملاصدرا، این برهان، مانند برهان اول، تنها بر تجرد بعضی از نفوس انسانی دلالت دارد نه نفوس همگان (۸، ج: ۸، ص: ۲۸۳).

به نظر می‌رسد اشکالات ملاصدرا بر برهان اول و دوم مبنایی است. زیرا ابن سینا برخلاف ملاصدرا، تمام نفوس انسانی را قادر به ادراک کلیات می‌داند.

۲.۳. برهان سوم ابن سینا بر تجرد نفس

این برهان را ابن سینا در کتاب *مباحثات مطرح می‌کند* (۲، ص: ۱۵۶ - ۱۵۷). البته ابهاماتی در متن برهان وجود داشته که در میان شاگردانش پرسش‌هایی را برانگیخته است که وی بدان‌ها پاسخ می‌دهد (۱۴، ج: ۲، ص: ۵۴). برهان مذکور این چنین تقریر می‌شود:

ما می‌توانیم ذات خود را درک کنیم. (صغری)

هرکس که ذاتی را ادراک کند، ماهیت آن ذات برای او حاصل می‌گردد، زیرا علم عبارت است از حصول ماهیت معلوم برای عالم. (کبری)

بنابراین ما هنگامی که ذات خویش را تعقل می‌کنیم، ماهیت و حقیقت آن ذات برای ذات ما حاصل می‌شود. (نتیجه)

حال می‌گوییم تعقل ذات ما از دو حال خارج نیست:

الف) یا این‌که صورت دیگری مساوی ذات ما در ذات ما حاصل شده است.

ب) یا این‌که نفس ذات ما برای ذات ما حاصل شده است.

اولی محال است، زیرا ارتسام صورت ذات در ذات مستلزم اجتماع مثلین است. پس شق دوم صحیح است. نتیجه این که ذات نفس برای نفس حاصل است و هر آنچه که ذاتش برای خود حاصل باشد، قائم به ذات است. پس نفس جوهری قائم به ذات خودش است. از سوی دیگر، جسم و جسمانی قائم به ذات نیستند، پس نفس جوهری غیرجسمانی است (۱۵، ج: ۲ و ۳، صص: ۶۷ - ۶۸).

همان‌گونه که معلوم است، ابن‌سینا با قول به تمایز میان علم حضوری و علم حصولی، به اثبات تجرد نفس می‌پردازد. وی این برهان را «اجل البراهین» می‌خواند. شاید برتری این برهان آن باشد که فقط با نظر به ذات نفس اقامه شده است. بر این برهان، اشکالات متعددی کرده‌اند که ملاصدرا در *سفار* پس از نقل آن‌ها و پاسخ‌های ابن‌سینا، خود به پاسخ‌گویی آن‌ها می‌پردازد. از جمله این اعتراضات آن است که این مقدمه‌ی برهان که انسان ذات خود را ادراک می‌کند، در مورد حیوانات هم جاری است، زیرا حیوان، امور ملائم (مانند غذا) و منافر با ذات خویش - مانند دشمن - را درک می‌کند و لذا در جست‌وجوی غذا برمی‌آید و از دشمن می‌گریزد. بنابراین حیوان به اضافه‌ی امور ملائم یا منافر به ذات خود علم دارد و از آنجا که ادراک اضافه‌ی شیء به شیء دیگر مقتضی ادراک طرفین اضافه است، لازم می‌آید حیوان ذات خود را درک کند. بنابراین لازمه‌ی این برهان تجرد نفوس حیوانی نیز است، حال آن‌که از نظر او و سایر حکمای مشاء، تجرد صرفاً به نفس ناطقه‌ی انسانی اختصاص دارد و حیوانات بهره‌ای از آن ندارند (۸، ج: ۸، ص: ۲۷۶).

ابن‌سینا در پاسخ به این اعتراض می‌گوید: اگرچه حیوان نیز نفس خود را درک می‌کند، این ادراک با ادراک انسان‌ها نسبت به نفس خود متفاوت است. حیوانات ذات خود را به وسیله‌ی قوه‌ی واهمه و در پی حصول صورتی از نفس در آلت واهمه ادراک می‌کنند. به عبارت دیگر، همان‌طور که محسوسات را با حواس خود و معانی جزئی متعلق به محسوسات را با واهمه‌ی خویش درک می‌کنند، از نفس خویش نیز به وسیله‌ی واهمه آگاهی می‌یابند (همان، ج: ۸، ص: ۲۷۷).

ملاصدرا رأی ویژه‌ی خود را در این باب چنین بیان می‌کند: حیوان نیز نفس خود را به وسیله‌ی خود و نه با قوه‌ی واهمه درک می‌کند. به عبارت دیگر، نفس حیوانی از تجرد مثالی برخوردار است و با همان مرتبه‌ی تجرد مثالی، ذات خود را درک می‌کند و نفوس برخوردار از تجرد مثالی از صور و ادراکات خیالی مجرد نیستند، اما از ماده و عالم طبیعت، مجردند (همان، ج: ۸، ص: ۲۷۸).

۴.۲. برهان چهارم ابن‌سینا بر تجرد نفس

برهان چهارم ابن‌سینا بر تجرد نفس را می‌توان به صورت قیاس استثنایی، این‌چنین

تقریر کرد:

اگر ادراک عقل فقط به آلت جسمانی باشد، باید خود، آلات و ادراکات خود را ادراک نکند.

عقل، خود، آلات و ادراکات خود را درمی‌یابد.

پس ادراک عقل فقط به آلت جسمانی نیست (۱، ج: ۳، ص: ۳۰۱).

توضیح برهان این‌که قوای جسمانی ذات خود، آلات و ادراکات خود را درک نمی‌کنند، اما نفس ذات خود را بدون وساطت آلت مادی ادراک می‌کند و به آن علم دارد، زیرا وساطت یک آلت بین یک شیء و ذات آن محال است. نفس علاوه بر ادراک ذات خویش، به این ادراک نیز علم دارد و این ادراک نیز بدون وساطت است. آلت خود را نیز بدون وساطت آلت درک می‌کند، زیرا در غیر این صورت، لازم می‌آید که برای ادراک آلت، نیاز به آلت سومی باشد و ... که در این صورت، دچار تسلسل خواهیم شد (۱۴، ج: ۲، ص: ۱۵۹).

ملاصدرا پس از ذکر این برهان در *اسفار*، می‌گوید: این برهان بر تجرد نفس از بدن، هم در مقام تعقل و هم در مقام تخیل دلالت دارد، زیرا قوه‌ی خیال نیز مانند قوه‌ی عاقله هم ذات و هم آلت خود را می‌تواند ادراک کند و افعال خود را بدون مشارکت بدن انجام دهد. لذا اشیائی را که بیرون از عالم طبیعی‌اند تخیل می‌کند. پس معلوم می‌شود که افعال صادر از قوه‌ی خیال به وسیله‌ی آلت جسمانی نیست، هرچند صدور افعال از قوه‌ی خیال در ابتدای امر محتاج به معاونت و مشارکت بدن است چنان‌که تعقل اشیا برای قوه‌ی عاقله نیز در ابتدای امر، نیاز به معاونت و مشارکت بدن دارد (۸، ج: ۸، ص: ۲۹۶). در واقع، ملاصدرا با این بیان، بر این سینا خرده می‌گیرد که چرا با این برهان تجرد خیال را نمی‌پذیرد.

۲.۵. برهان پنجم ابن سینا بر تجرد نفس:

برهان پنجم ابن سینا بر تجرد نفس را می‌توان چنین تقریر کرد:

قوه‌ی عاقله قادر بر تعقل بی‌نهایت صورت عقلی است. (صغری)

هیچ قوه‌ای از قوای جسمانی قادر بر انجام امور بی‌نهایت نیست. (کبری)

بنابراین قوه‌ی عاقله قوه‌ای مجرد و غیر جسمانی است. (نتیجه)

ابن سینا می‌گوید: این دلیل در قوه‌ی متخیله جاری نیست، زیرا قوه‌ی متخیله مقدار محدودی می‌تواند تخیل کند، مگر این‌که عقل در آن تصرف کند. این دلیل را نمی‌توان با ماده‌ی اولی نقض کرد، زیرا ماده‌ی اولی بالقوه بی‌نهایت انفعال را می‌پذیرد و آنچه در این برهان گفته شده است این است که امر مادی قوه‌ی بی‌نهایت فعل را ندارد. ادراک صورت عقلی نیز صرف انفعال نیست، بلکه عقل پس از تصرف فعلی در صورت، آن‌ها را می‌پذیرد (۳، ص: ۲۹۶).

ملاصدرا می‌گوید: تحریکات نامتناهی افلاک اساس این برهان را متزلزل می‌کند، زیرا تحریکات نامتناهی، از آن جهت به نفس فلکی نسبت داده می‌شود که دارای قوه‌ای جسمانی است و با استمداد از عقل فعال، بر تحریکات نامتناهی تواناست. بنابراین همین سخن درباره‌ی نفس ناطقه نیز صدق می‌کند، یعنی می‌توان گفت که نفس انسانی قوه‌ای جسمانی است که با استمداد از عقل فعال بر امور نامتناهی تواناست. مؤید این مطلب آن‌که قوه‌ی خیال، با آن‌که تجرد عقلانی ندارد، با استمداد از عقول مجرد، به ادراک صور خیالی نامتناهی تواناست. بنابراین همان‌گونه که نامتناهی بودن صور خیالی مستلزم تجرد عقلانی قوه‌ی خیال نیست، نامتناهی بودن مدرکات عقلی نیز دال بر تجرد عقلانی قوه‌ی عاقله و نفس ناطقه نخواهد بود (۸، ج: ۸، ص: ۲۸۷).

۲. ۶. برهان ششم ابن‌سینا بر تجرد نفس

تقریر برهان ششم ابن‌سینا به صورت قیاس استثنایی چنین است:
اگر قوه‌ی عاقله منطبع در جسم باشد، یا باید همیشه آن جسم را تعقل کند، یا باید هیچ‌گاه آن را تعقل نکند.

تالی باطل است، یعنی این چنین نیست که قوه‌ی عاقله یا همیشه این جسم را تعقل کند و یا هیچ وقت آن را تعقل نکند.

بنابراین قوه‌ی عاقله منطبع در ماده و جسم نیست.

توضیح استدلال چنین است که اگر قوه‌ی عاقله در آلت جسمانی (یک عضوی از اعضای بدن انسان) منطبع باشد و به وسیله‌ی آن آلت تعقل کند، از دو حال خارج نیست:
الف) یا آلت جسمانی خود را ادراک می‌کند.

ب) یا آلت جسمانی خود را ادراک نمی‌کند.

اگر آلت جسمانی خود را ادراک کند، با توجه به این‌که ادراک عبارت از حصول صورت مدرک نزد مدرک است، یا ادراک توسط خود صورت آلت انجام می‌گیرد، یعنی همان صورت آلت نزد مدرک حاصل می‌شود و به این ترتیب، قوه‌ی عاقله آن را ادراک می‌کند، که در این صورت، قوه‌ی عاقله باید همواره آلت خود را ادراک کند، زیرا صورت آلت همیشه نزد قوه‌ی عاقله حاصل است و یا ادراک توسط حصول صورت دیگری انجام می‌گیرد که از نظر تعداد با صورت آلت اختلاف دارد، اما از نظر نوع یکسان است. این احتمال باطل است، زیرا مغایرت بین اموری که در نوع مشترک‌اند یا به اختلاف مواد و اعراض است و یا به اختلاف مجرد و مادی. در اینجا از نظر ماده و اعراض یکسان‌اند؛ یعنی هر دو مادی‌اند و یا ادراک توسط صورت دیگری انجام می‌گیرد که از نظر نوع با صورت آلت اختلاف دارد، که در این صورت، قوه‌ی عاقله آلت خود را ادراک نکرده، بلکه چیز دیگری را ادراک کرده است.

از آنچه گذشت، نتیجه می‌شود که اگر قوه‌ی عاقله دارای آلت جسمانی باشد، یا باید هرگز آن را درک نکند و یا همواره آن را درک کند و چون اعضای بدن گاهی مورد توجه نفس عاقله‌اند و گاهی نفس عاقله از آنها غفلت دارد، پس هیچ عضوی از اعضای بدن آلت قوه‌ی عاقله نیست. به عبارت دیگر، قوه‌ی عاقله در هیچ عضوی منطبق نمی‌باشد، بلکه مجرد از ماده است (۳، صص: ۲۹۶ - ۲۹۹).

ملاصدرا می‌گوید: این برهان بر چهار مقدمه استوار است:

الف) ادراک به مقارنت صورت مدرک برای مدرک حاصل می‌شود.

ب) اگر مدرک مدرک بالذات باشد، ادراک به وسیله‌ی حصول صورت مدرک در خود مدرک حاصل می‌شود. و اگر مدرک بالعرض باشد، ادراک به وسیله‌ی حصول صورت مدرک در آلت حاصل می‌شود.

ج) اگر قوه‌ای جسمانی باشد، افعال آن به وسیله‌ی جسمی که موضوع آن قوه است انجام می‌گیرد و به این موضوع، آلت آن قوه گفته می‌شود.

ملاصدرا می‌گوید: این برهان به علت بطلان مقدمه‌ی دوم باطل است، زیرا ادراک به وسیله‌ی حصول صورت مدرک در آلت انجام نمی‌گیرد؛ برای مثال، قوه‌ی بینایی به وسیله‌ی ارتسام صور در چشم ادراک نمی‌کند (۸، ج: ۸، صص: ۲۸۸ - ۲۸۹).

چنان‌که مشاهده می‌شود، این اشکالی مبنایی است، زیرا ابن سینا قیام صور را به نفس قیام حلولی می‌داند نه صدوری، بدین معنا که ابن سینا صور حسی و خیالی را منطبق و حال در نفس می‌داند، اما ملاصدرا نفس را موجد و فاعل صور حسی و خیالی می‌داند، یعنی نسبت این صور به نفس، نسبت فعل به فاعل است و همان‌گونه که «رب» در عالم خارج به خالقیت متصف است، در عالم درون نیز تمام حالات و صور مخلوق نفس‌اند.

۲.۷. برهان هفتم ابن سینا بر مجرد نفس

برهان هفتم ابن سینا را می‌توان چنین تقریر کرد:

اگر قوه‌ی عاقله از طریق آلت جسمانی ادراک می‌کرد، استمرار ادراک باعث خستگی آن می‌شد.

اما قوه‌ی عاقله دچار خستگی نمی‌شود.

پس قوه‌ی عاقله از طریق آلت جسمانی ادراک نمی‌کند.

تمام قوایی که به وسیله‌ی آلت جسمانی ادراک می‌کنند، این خصوصیت را دارند که استمرار ادراک آنها را خسته و ادراک‌های شدید و سخت آنها را ضعیف می‌کند، به گونه‌ای که بعد از یک ادراک شدید، قادر به ادراک امر ضعیف نیستند؛ برای مثال، دیدن نور شدید موجب می‌شود انسان نتواند بلافاصله نورهای ضعیف را ببیند، اما در قوه‌ی عاقله

بررسی تجرد نفس از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا ۱۳۹

چنین نیست. این‌که در برخی موارد، استمرار تعقل موجب خستگی است به این علت است که قوه‌ی عاقله از تخیل کمک می‌گیرد و در واقع، استمرار تخیل موجب خستگی شده است (۳، صص: ۲۹۹ - ۳۰۰).

ملاصدرا می‌گوید: این برهان همان‌طور که دلالت بر تجرد قوه‌ی عاقله دارد، دلالت بر تجرد قوه‌ی خیال نیز دارد، زیرا قوه‌ی خیال هم قادر بر تخیل اشیایی است که دارای حجم و مقدار بزرگی هستند، از قبیل افلاک و ستارگان و هم قادر بر تخیل اشیایی است که دارای حجم کوچکی می‌باشند (۸، ج: ۸، ص: ۲۹۹)، در حالی که ابن‌سینا قوه‌ی خیال را مجرد نمی‌داند و با این برهان، فقط تجرد قوه‌ی عاقله را اثبات می‌کند.

۲. ۸. برهان هشتم ابن‌سینا بر تجرد نفس

برهان هشتم ابن‌سینا را می‌توان چنین تقریر کرد:

اگر قوه‌ی عاقله از قوای جسمانی باشد، باید همواره با ضعف بدن، رو به تحلیل و ضعف رود،

حال آن‌که قوه‌ی عاقله با بدن رو به ضعف و تحلیل نمی‌رود.

بنابراین قوه‌ی عاقله قوه‌ی جسمانی نیست.

اگر قوه‌ی عاقله یکی از قوای جسمانی باشد، باید همواره با ضعف بدن رو به تحلیل و ضعف رود و حال آن‌که می‌بینیم از حدود چهل سالگی، قوه‌ی عاقله رو به کمال و قوت و بدن رو به ضعف و انحلال می‌رود. بنابراین قوه‌ی عاقله قوه‌ی جسمانی نیست (۳، ص: ۳۰۰). ملاصدرا در *اسفار*، تحت عنوان حکمت عرشی می‌گوید: با این برهان نمی‌توان ثابت کرد که برای هر انسانی جوهر مفارق عقلی است، بلکه برهان مذکور دلالت بر این دارد که قوه‌ی عاقله قوه‌ای غیر جسمانی است. علاوه بر این، با این برهان، می‌توان ثابت نمود که قوه‌ی خیال و قوه‌ی واهمه قوایی غیر جسمانی هستند، زیرا قوه‌ی تخیل در بعضی افراد سالخورده و افراد مریض که سلامت خود را از دست داده‌اند به حال خود باقی است و اگر قوه‌ی خیال و قوه‌ی واهمه قوه‌ی جسمانی و منطبع در آلتی از آلات جسمانی بودند، باید در دوران پیری و یا در هنگام ضعف، ضعیف گردند و حال آن‌که چنین نیست (۸، ج: ۸، ص: ۲۹۸).

۳. دیدگاه ملاصدرا در باب تجرد نفس

تجرد نفس نزد ملاصدرا حائز اهمیت ویژه‌ای است. از این رو، او در این باره به تفصیل سخن می‌گوید و زوایای بحث را نیک روشن می‌سازد. وی برخلاف پیشینیان که تنها قوه‌ی

عاقله را مجرد می‌دانستند، مراتب تجرد را از هم بازمی‌شناسد و به سه مرتبه از تجرد پی می‌برد که عبارت‌اند از:

- تجرد برزخی یا تجرد نفس در مقام خیال؛

- تجرد تامّ عقلی؛

- تجرد اتم یا مرتبه‌ی فوق تجرد عقلی

۳.۱. تجرد قوه‌ی خیال (تجرد خیالی)

خیال برزخی است میان ماده و عقل. موجودات خیالی مادی نیستند، اما برخی ویژگی‌های مادّیات، مثل شکل و رنگ، را دارند. او می‌گوید:

قوه‌ی خیال، جوهری است که محل آن بدن یا اعضای آن نیست و در جهتی از جهات عالم مادی یافت نمی‌شود. این قوه از عالم مجرد و در عالمی جوهری بین دو عالم ماده و عقل است (۸، ج: ۹، ص: ۱۹۱).

ملاصدرا براهین مختلفی برای اثبات تجرد قوه‌ی خیال اقامه می‌کند. بعضی از این براهین همان براهینی است که دیگران از آن‌ها در اثبات تجرد نفس ناطقه بهره جسته‌اند که بیان آن‌ها در دیدگاه ابن سینا گذشت و برخی دیگر براهین جداگانه و ابتکاری است. در اینجا به ذکر سه برهان می‌پردازیم:

۳.۱.۱. برهان اول ملاصدرا بر تجرد قوه‌ی خیال: انسان به متضاد بودن سیاهی و

سفیدی حکم می‌کند و لازم است این دو هنگام حکم کردن، نزد وی حاضر باشند. بدیهی است که اجتماع سفیدی و سیاهی در جسم واحد محال است. بنابراین محلی که این دو صورت در آن حاضر می‌شوند می‌بایست مجرد باشد و چون عقل مدرك صور جزئی نیست، پس این قوه‌ی خیال است که آن صورت جزئی را ادراک می‌کند. از این رو، قوه‌ی خیال قوه‌ای مجرد و منزّه از ماده است (همان، ج: ۳، ص: ۴۸۲).

۳.۱.۲. برهان دوم ملاصدرا بر تجرد قوه‌ی خیال: آنچه را افراد در خواب مشاهده

می‌کنند یا آنچه را که تخیل می‌کنند اموری وجودی هستند که محلّشان نمی‌تواند جزئی از بدن باشد، زیرا بدن دارای وضع و محاذات است، در حالی که آن صور چنین نیستند. همچنین گاهی این صور اشیا بزرگی هستند که به مراتب از بدن ما بزرگ‌ترند. حال اگر قوه‌ی خیال جسمانی باشد و این تصورات بخواهند در آن حلول کنند، مشکل انطباع کبیر بر صغیر پیش می‌آید که به بدهت عقل، محال است (همان، ج: ۸، صص: ۲۲۶ - ۲۲۷).

۳.۱.۳. برهان سوم ملاصدرا بر تجرد قوه‌ی خیال: اگر آن‌گونه که عموم حکمای

طبیعی معتقدند، صور خیالی در یک روح بخاری منطبق گردند، دو احتمال وجود خواهد داشت:

الف) یا هر صورتی محلی معین غیر از محل صورت دیگر خواهد داشت که این احتمال محال است، زیرا یک انسان کتاب‌های مختلفی را حفظ می‌کند و کشورها و شهرها و شگفتی‌های گوناگون را می‌بیند، در حالی که صورت‌های آن‌ها در حفظ و خیالش باقی می‌ماند، روشن است که روح دماغی توان این امر را ندارد.

ب) یا این که تمام آن صورت‌ها در یک محل انطباق می‌کنند و در نتیجه، خیال مانند صفحه‌ای خواهد بود که در آن، خطوطی گوناگون نوشته می‌شود و تمییزپذیر از هم نیستند، در حالی که خیال این‌گونه نیست، چون آن صورت‌ها را به صورت متمایز از هم مشاهده می‌نماید. پس از اینجا معلوم می‌شود که صور خیالی منطبع در جسم و ماده نیستند (همان، ص: ۲۲۷).

علاوه بر این، قانون طبیعت آن است که اگر دو امری که دارای طبیعت واحدند با یکدیگر تلاقی کنند، تمایز خود را از دست داده، تبدیل به موجود واحدی می‌شوند؛ مثلاً طبق طبیعیات قدیم، دو قطره آب پس از تماس با یکدیگر، تبدیل به قطره‌ی واحد بزرگ‌تری می‌شوند، به طوری که دیگر تمایزی بین آن دو باقی نمی‌ماند. حال اگر صور خیالی نیز مادی باشند، باید به محض قرار گرفتن در کنار هم، تمایز خود را از دست بدهند و لازمه‌ی این قول آن است که تمام آن صور تبدیل به صورت واحدی گردند که این نیز محال است (۱۳، ج: ۱، ص: ۴۶۶).

از لوازم قول به تجرد خیال، تجرد نفوس حیوانات است، زیرا حیوانات از قوه‌ی تخیل بالفعل بهره‌مندند؛ از این رو، معتقدان به تجرد خیال به تجرد نفوس حیوانات نیز قائل شده‌اند.

۲.۳. تجرد تام عقلی

تجرد تام عقلی یعنی عاری بودن نفس از ماده‌ی جسمانی و صورت مقداری، هم در ذات و هم در فعل. ملاصدرا در مبحث نفس / سفار، بخشی را به بررسی تجرد نفس انسانی اختصاص می‌دهد. او در این بخش، سخنان و ادله‌ی پیشینیان را به تفصیل ارزیابی می‌کند. تقریر این براهین و نقد آن‌ها در دیدگاه ابن‌سینا گذشت. حال در اینجا به ذکر دو برهان که از ابتکارات وی است می‌پردازیم:

۳.۲.۱. برهان اول ملاصدرا بر تجرد تام عقلی: در همه‌ی انواع ادراکات، مدرک حقیقی همانا نفس است و قوای ادراکی به مثابه‌ی آلات و ابزار نفس فعالیت می‌کنند. همچنین هریک از ما با علم حضوری درمی‌یابد که او مدرک واحدی است که هم می‌بیند، هم می‌شنود، هم تخیل می‌کند و هم تعقل می‌ورزد (۱۴، ج: ۲، ص: ۱۸۱). به هر حال، درباره‌ی مدرک، یعنی همان نفس، سه احتمال متصور است:

الف) مدرک از سنخ اجسام است؛

ب) قوه یا صفتی است که قائم به جسم می‌باشد؛

ج) امری مفارق از ماده و غیر قائم بدان‌هاست، یعنی مجرد و قائم به خویش است.

حال به بررسی این احتمالات می‌پردازیم.

احتمال اول باطل است. جسم از آن روی که جسم است امکان ندارد که مدرک چیزی باشد، زیرا اگر جسم از آن روی که جسم است مدرک باشد، لازم می‌آید که همه‌ی اجسام مدرک باشند، حال آن‌که چنین نیست.

در مورد احتمال دوم، دو صورت تصورشدنی است:

الف) یا نفس در تمام بدن حلول می‌کند و محل جسمانی آن کل بدن است،

ب) یا آن‌که در عضو خاصی از بدن، مثلاً مغز، منطبع می‌شود.

صورت اول باطل است، زیرا لازمه‌ی چنین فرضی آن است که تمام اجزای بدن دارای همه‌ی انواع ادراکات باشند، یعنی هر جزئی از اجزای بدن بینا، شنوا، متخیل، متفکر و عاقل باشد، در حالی که چنین نیست و هریک از اعضای ادراکی انسان ادراک خاصی دارند.

صورت دوم نیز باطل است، زیرا بر اساس آن، باید عضو خاصی در بدن وجود داشته باشد که همه‌ی انواع ادراکات را انجام دهد، در حالی که ما چنین عضوی در بدن نداریم (۸، ج: ۸، ص: ۳۰۰ - ۳۰۱). چون ما از یک طرف، فاقد چنین عضوی هستیم و از طرف دیگر، با علم حضوری می‌یابیم که مدرک واحدی در ما وجود دارد که تمام ادراکات منسوب به آن است، نتیجه می‌گیریم که این مدرک واحد، یعنی نفس، در هیچ‌یک از اعضای بدن حلول نکرده است، پس نفس نه جسم است نه قائم به آن، بلکه موجودی مجرد است (۱۴، ج: ۲، ص: ۱۸۳).

۲.۲.۳. برهان دوم ملاصدرا بر مجرد تامّ عقلی: هر صورت یا صفتی که در جسم در اثر دخالت سبب خارجی حاصل گردد وقتی صورت یا صفت از جسم زایل گشت، اتّصاف مجدد جسم به این صورت یا صفت، نیازمند آن سبب است؛ اما وضعیّت نفس چنین نیست. در بسیاری موارد، ادراکات ما در اثر دخالت خاصی حاصل می‌شود؛ مثلاً در نفس، صور علمی بسیاری به سبب فکر و یا آموزش آموزگار حاصل می‌گردند، سپس در اثر فراموشی، صورت علمی به دست آمده از صفحه‌ی ذهن محو می‌شود و نفس آن‌ها را از دست می‌دهد. ولی نفس امکان بازگردانیدن آن‌ها را به ذات خود دارد، پس نفس موجود جسمانی نیست (۹، ص: ۲۵۶ و ۱۰، ص: ۲۹۹).

۳.۳. تجرّد اتم

ملاصدرا تجرّد نفس را در مرتبه‌ای متعالی مطرح می‌کند. نفس در این مرتبه، نه تنها

منزه از ماده و احکام آن است، بلکه از تقیّد به ماهیت نیز که نشانگر محدودیت و حاکی از نقص و ضعف وجودی است، مجرد می‌باشد و همواره در سیر به سوی کمال است. ملاصدرا بر این اساس، برای نفس، مرتبه‌ای قائل می‌شود که در آن مرتبه، مشرف و مشتمل بر همه‌ی موجودات است. نفس ممکن نیست با وجود محدودیت ماهوی، چنین منزلتی کسب نماید؛ لذا او می‌گوید:

هویت نفس انسان مقام معینی ندارد و مانند سایر موجودات طبیعی، نفسی و عقلی که در هستی، درجات معینی دارند نیست. از این رو، درجه‌ی معینی در هستی ندارد، بلکه نفس انسان مقامات و درجات متفاوتی دارد و از نشئه‌های سابق و لاحق برخوردار است. او در هر مقام و عالمی، صورتی دیگر دارد (۸، ج: ۸، ص: ۳۴۳).

بر این اساس، حکیم سبزواری نفس و جواهر ما فوق آن را وجودات بحت و انوار بسیط و عاری از ظلمت دانسته است. وی در منظومه‌ی خود، در این باره چنین سروده است:

و آنها بحت وجود ظل حق عندی و ذا فوق التجرد انطلق

(۷، ص: ۳۰۸)

مطلب در خور توجه که نظر صدرالمآلهین را از ابن‌سینا متمایز می‌کند این است که نزد ملاصدرا، برهان صرفاً می‌تواند تجرد نفس را به طور کلی برای ما ثابت کند و اگر کسی بخواهد به عمق حقیقت و کیفیت تجرد نفس پی برد، می‌باید به کشف و شهود پناه برده، از اولیای الهی مدد جوید. از نظر او، کشف و اقتدا به اولیای الهی برهان را یاری می‌رسانند. ملاصدرا می‌گوید که براهین تجرد نفس بسیار است و آثار حکما را بحث از حالات نفس فراگرفته است، با وجود این، این امر پشت پرده‌ی ابهام قرار دارد و کسی نتوانسته آن‌گونه که سزاوار است حقیقت آن را بیابد، جز اولیای الهی که از سنخ عالم بشریت به در آمده‌اند. پس کسی که خواهان آگاهی از حالات نفس است، باید به آنان اقتدا نماید و از انوار و برکات آنان بهره جوید. چنین انسانی باید از اغراض پست و مادی پرهیز کرده، باطن خویش را از آلودگی‌ها پاک سازد، تا ذات خویش را مجرد از قیود مادی مشاهده نماید (۱۱، ص: ۵۲۵ - ۵۲۶).

بنابراین در حکمت متعالیه روش شناخت تعالی یافته است.

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آنچه ابن‌سینا به اثبات آن همت می‌گمارد، اثبات تجرد قوه‌ی عاقله نفس است. وی هشت برهان در باب تجرد قوه‌ی عاقله نفس ذکر می‌کند که می‌توان مجموعه‌ی این براهین را در سه قسم ذیل جای داد:

الف) براهینی که بر محال بودن انطباع صور عقلی در جسم پایه‌گذاری شده‌اند،
 ب) براهینی که سنخ و عمل کرد جوهر نفس را مغایر با عمل کرد عوامل جسمانی دانسته‌اند و بر این اساس، نفس را غیر جسمانی می‌دانند،
 ج) براهینی که با تکیه بر علم حضوری نفس سامان یافته‌اند که می‌توان این قسم را محکم‌ترین براهین دانست.

راجع به برهان‌های قسم نخست، این ایراد وارد است که چگونه امر مجردی چون نفس ممکن است محل معقولات واقع شود. آیا این امر یعنی محل بودن، ملازم با استعداد و قوه و در نتیجه ملازم با استعداد نیست؟ پس با توجه به برهان‌های دسته دوم و مخصوصاً سوم، می‌توان به مجرد نفس ناطقه حکم کرد و آن را غیر مادی دانست (۱۲، ص: ۱۰۳).
 ملاصدرا در مبحث نفس/سفار، به نقل و ارزیابی براهین ابن سینا می‌پردازد که در ذیل هریک از براهین ابن سینا بیان شد. وی برخلاف ابن سینا، که تنها قوه‌ی عاقله را مجرد می‌داند، مراتب مجرد را از هم بازمی‌شناسد و برای مجرد، سه مرتبه قائل می‌گردد که عبارت است از:

الف) مرتبه‌ی مجرد خیالی،

ب) مرتبه‌ی مجرد عقلی،

ج) مرتبه‌ی فوق مجرد عقلی.

ملاصدرا براهین مختلفی برای اثبات مجرد قوه‌ی خیال اقامه می‌کند. وی از برخی از براهینی که ابن سینا و دیگران برای اثبات مجرد قوه‌ی عاقله به کار برده‌اند بهره می‌جوید و برخی از براهین وی نیز ابتکاری است. از لوازم قول به مجرد خیال، مجرد نفوس حیوانات است، زیرا حیوانات از قدرت تخیل بالفعل بهره‌مندند. از این رو، معتقدان به مجرد خیال به مجرد نفوس حیوانات قائل شده‌اند. بنابراین از آن‌جا که ملاصدرا خیال را مجرد می‌داند به مجرد نفوس حیوانات قائل می‌شود. وی برای اثبات مجرد تامّ عقلی ضمن نقل براهین گذشتگان و ارزیابی آن‌ها، براهین بدیعی را نیز ارائه می‌دهد. وی مفهوم مجرد نفس ناطقه را در سطح متعالی، یعنی مرتبه‌ی فوق مجرد عقلی که به معنای مجرد از قالب‌های ماهوی است، مطرح می‌کند که در این صورت، برای شناخت مقامات انسانی، باید به وحی و مفسران واقعی رجوع کرد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۴)، *الاشارات و التنبيهات* (مع شرح الخواجه نصیرالدین طوسی و المحاکمات لقطب الدین الرازی)، جلد سوم، تحقیق کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
۲. _____، (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۳. _____، (۱۳۷۵)، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. _____، (۱۳۸۳)، *رساله‌ی نفس*، مقدمه و تصحیح موسی عمید، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۵. _____، (۱۳۶۲)، *معراج‌نامه*، تصحیح و تحقیق نجیب مایل هروی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۶. تهبانوی، محمد علی، (۱۹۹۶م)، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، جلد اول، بیروت: مکتبه لبنان.
۷. سبزواری، ملاهادی (بی‌تا)، *شرح منظومه*، قم: مصطفوی.
۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، جلد سوم، هشتم و نهم، بیروت: دار احیاء التراث.
۹. _____، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و مقدمه‌ی سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. _____، (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۱۱. _____، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران: مؤسسه‌ی تحقیقات فرهنگی.
۱۲. طاهری، اسحاق، (۱۳۸۸)، *نفس و قوای آن از دیدگاه ارسطو، ابن سینا و صدرالدین شیرازی*، قم: بوستان کتاب.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۵)، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه*، جلد اول، نگارش محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۴. _____، (۱۳۸۰)، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه*، جلد دوم، نگارش محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۱۴۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۱۵. مصلح، جواد، (۱۳۵۶)، علم النفس یا روان‌شناسی صدر المتألهین، جلد دوم و سوم، تهران:
دانشگاه تهران.