

براهین تجرُّد نفس از دیدگاه ملاصدرا

مصطفی مؤمنی^۱

چکیده:

مهمترین مسأله‌ای که در مباحث نفس شناسی مطرح می‌شود، مسأله تجرُّد نفس است؛ چرا که مسائل بسیاری، از جمله مسأله مهم بقاء نفس، بر این مسأله مترتب است بنحوی که اگر قائل به تجرُّد نفس نباشیم بحث بقاء نفس هم نتیجه معقول و مقبولی نخواهد داشت. از دیرباز فلاسفه بر اثبات تجرُّد نفس دلیل اقامه کرده و آن را مبرهن ساخته‌اند. فلاسفه اسلامی از دیگر فلاسفه در این زمینه پیشی گرفته‌اند و براهین ابتکاری بر تجرُّد نفس اقامه کرده‌اند. ملاصدرا این براهین را ذکر و ارزیابی کرده و دلایل ابتکاری خود را نیز بیان کرده است. در این مقاله ادله‌ای که ملاصدرا بر اثبات این مسأله آورده تبیین و به بررسی آنها پرداخته و نظر نهایی ملاصدرا را راجع به قوت و ضعف آنها بیان کرده‌ایم.

واژگان کلیدی :

نفس، تجرُّد نفس، ادله تجرُّد نفس، ملاصدرا

۱- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات (تهران)

طرح مسأله:

یکی از مسائل بنیادین که ذهن آدمی را به خود مشغول ساخته است مسأله شناخت انسان است؛ شناخت انسان و بویژه نفس ناطقه انسانی، که وجه تمایز انسان از حیوان است، بر هر شناخت دیگری اشرف است؛ چرا که در سایه شناخت آن است که شناخت عالم هستی و بخصوص حق تعالی میسر می‌گردد. از میان مسائل متعددی که در باب شناخت انسان مطرح می‌گردد از همه مهمتر مسأله تجرد نفس آدمی است. در پرتو این بحث است که معاد و حشر و نشر که از اصول و ارکان دین است معنا دار می‌شود چه اینکه اصل معاد بر بقای نفس و جاودانگی آن مبتنی است؛ لذا اگر تجرد نفس را منکر شویم دیگر نه بقای انسان بعد از مرگ توجیه مناسبی خواهد داشت و نه معاد و حشر و نشر و اینجاست که باید در اثبات تجرد نفس گام برداشت و آنرا مبرهن ساخت. البته در این باب هم می‌توان بنحو فلسفی مشی کرد و هم بر طریق نقل و وحی؛ طریق اول از آن فلاسفه و بخصوص فلاسفه اسلامی است و طریق وحی و مکاشفه را عرفا مطمح نظر قرار داده‌اند در این بین فیلسوف شهیر اسلامی صدرالمতالین است که به هر دو طریق گام برداشته است و با موشکافیهای دقیق خود سبب تلفیق این دو طریق گردیده است که از ابتکارات ایشان است.

مفهوم تجرد:

قبل از ورود به اصل مطلب لازم است نگاهی گذرا به مفهوم تجرد داشته باشیم. از دیدگاه حکمای مسلمان دو نوع تجرد یعنی تجرد واجب الوجود و عقول ثابت و مسلم است. تجرد واجب الوجود به این معنی است که از ماده و عوارض آن و نیز از ماهیت مبراست. تجرد عقل به این معناست که با ماده و لوازم آن ملازم نیست. تجرد نفس هم به معنای عاری بودن آن از ماده است در مقام ذات نه در مقام فعل. و مانند عقل در ادراک صورتهای عقلی و کلی به ماده نیاز ندارد. تجرد خیالی نفس نیز این است که نفس در مقام ادراک صورتهای خیالی به ماده محتاج نیست و صورتهای خیالی در نقطه ای از مغز منطبق نمی‌گردند.

تاریخ بحث تجرّد نفس:

نزد بیشتر حکیمان تجرّد تام عقلی نفس، یعنی عاری بودن آن از ماده جسمانی و صور مقداری، در ذات پذیرفته شده و بر اثبات آن براهین زیادی اقامه کرده‌اند. این براهین در کتب فلسفی آنان آمده است؛ محققان دیدگاهها و اعتقادات ملل مختلف درباره این مسأله را از طریق آثار بجا مانده از آنان مورد پژوهش قرار داده‌اند. آنچه بطور خلاصه می‌توان گفت این است که یونانیان باستان بر این بودند که همه چیز دارای بعد نفسانی و روح است و آنها را به شکل سایه‌هایی مصور می‌ساختند و یا در قالب اشباح در می‌آوردند و تصویر انسان را مشابه با بدنی که جایگاه اوست می‌دانستند (ارسطو، ۱۳۶۹، مقدمه مترجم، ص ۵). آنچه از گفتار برخی از آنان پیداست این است که نفس انسانی یک امر مادی می‌پنداشتند. در اشعار اومیروس نفس را از جنس ماده دانسته و بر آن بودند که هنگامی که انسان بمیرد جان وی از راه دهان خارج گشته یا با خونی که از زخمی جاری می‌شود به در می‌رود (تفصیل ر. ک: همو، مقدمه مترجم).

آنچه از تاریخ علم النفس معلوم می‌گردد این است که افلاطون اولین کسی بوده است که نفس را از هر جهت غیر جسمانی دانسته است و از دیدگاه وی هر گونه نظری که بتوان بر طبق آن نفس را به عنصری یا مجموعی از عناصر تأویل کرد و آنرا مادی دانست مردود است (افلاطون، رساله فیدون، ۷الف و ۸۴ب و ۸۶ب و ۹۶ب به نقل از ارسطو، همانجا، ص ۱۰۰ کز).^۱ شاگردش ارسطو هم هر چند در بسیاری از مسائل با استاد خود مخالفت کرده است اما در مسأله تجرّد نفس با وی موافق است و به توسعه این بحث پرداخت بنحوی که مورخان فلسفه او را اولین فیلسوفی می‌دانند که در این زمینه رساله‌ای جداگانه نگاشته است و در آن دلایلی بر تجرّد نفس اقامه کرده است.^۲ وی نفس را جوهر و صورت بدن دانسته

۱- گفته‌اند که از آثارش تجرّد خیال هم بدست می‌آید (ر. ک: سمیه طهماسبی، پاییز ۷۶، نظریه تجرّد خیال در حکمت متعالیه، فصلنامه دانشور، ش ۱۷).

۲- از حمله اینکه نفس جسم نیست چونکه از میان اجسام برخی دارای حیات اند پس نفس جسم نیست و جسم ماده حیات است و حیات حمل بر آن می‌شود و حیات داشتن همان نفس داشتن است (ر. ک: قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۲۹۴).

است (قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۳۰۴). نظریات این دو فیلسوف، بعلت سازگاری با تعالیم اسلامی، مقبول متکلمان و حکمای اسلامی افتاد. هر چند که در باب ماهیت نفس نظرات گوناگونی از سوی آنها مطرح گردید.

آراء متکلمان اسلامی در باره نفس بسیار متشتت و گوناگون است. مسأله تجرُّد نفس نیز در بین آنها مخالفان و موافقان دارد؛ چنانکه برخی از ایشان آنرا امری جسمانی یا بین جسم و روح دانسته اند و تجرُّدش را نفی کرده اند ولی برخی هم به تجرُّد آن قائل گشته اند مانند کسانی چون غزالی و امام فخر رازی مانند فیلسوفان قائل به تجرُّد نفس هستند (عبدالرزاق حسامی فر، ۱۳۸۳، ادله غزالی و رازی در رد و اثبات تجرُّد نفس) ولی جمهور متکلمان به تجرُّد نفس قائل نیستند. البته آنان که به انکار تجرُّد نفس پرداخته اند بندرت بر مدعای خود استدلال کرده اند و در لابلای آثار ایشان فقط می توان اشاراتی در این زمینه یافت. صاحب مواقف مهم ترین دیدگاهها را در نفی تجرُّد نفس بر می شمارد و به نه دیدگاه اشاره می کند و در پایان متذکر می شود که هیچ یک از این دیدگاهها دلیلی اقامه نشده است (جرجانی، ۱۹۰۷، ج ۷، ص ۲۵۰ و ر. ک: عبدالرزاق حسامی فر، ۱۳۸۵، ماهیت نفس در کلام اسلامی).

دیدگاه حکمای اسلامی در این باب این است که نفس جوهری است که در ذات مجرد ولی در فعل مادی است و به ماده محتاج است یعنی افعال خود را بواسطه جسم انجام می دهد و نفس را مجرد و صورت بدن می دانند؛ یعنی نفس آنجاست که بدن هست. بنابراین مانند ارسطو نفس را مجرد می دانند. اما در باب تجرُّد خیالی (= مثالی) نفس اختلاف است؛ مشائیان و همگام با آنها ابن سینا خیال را قوه ای جسمانی می دانند چرا که مدرک صور جزئی است و فعل خود را به کمک آلت جسمانی انجام می دهد و از آنجا که هیچ یک از قوای مدرک جزئیات مجرد نیستند قوه خیال^۱ هم مجرد نیست. ابن سینا فقط قوه

۱- خیال قوه ای است که دست ا وردهای حس مشترک را نگهداری می کند؛ یعنی صورتهای محسوسات را پس از ناپدید شدنشان از حس در قوه ای بنام خیال باقی می ماند (شفا، نفس، مقاله اول، فصل ۵) این نظر ابن سینا بود ولی از دیدگاه فارابی خیال علاوه بر اینکه حافظ صور است متصرف در آن هم هست - (فارابی، ۱۳۵۹، ص ۲۴۳).

عاقله را مجرد می‌داند ولی ملاصدرا بر آن است که قوه خیال مجرد است و بر آن استدلال می‌کند (؟) برای تجرّد خیال رک: قاسم سبحانی فخر، ۱۳۸۰، تجرّد خیال در فلسفه اسلامی). توضیح اینکه ابن سینا برای نفس چهار نوع ادراک قائل است که عبارتند از ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی وی تنها مرتبه ادراک عقلی را مجرد از ماده و لواحق آن می‌داند. بر خلاف ابن سینا ملاصدرا بر این عقیده است که تمام مراتب ادراک نفس مجردند. وی در مورد تجرّد نفس ناطقه قائل به تجرّد تام عقلی و حتی مقام فوق تجرّد است در مرتبه خیال تجرّد خیالی و برزخی و در مقام ادراک معانی مطلقه تجرّد عقلانی دارد و دارای مقام فوق تجرّد است؛ به این معنا که نفس هم مجرد از ماده است و هم مجرد از ماهیت^۱. تجرّد از ماهیت فوق تجرّد از ماده و جوهریت است. البته حکمای مشاء نفوس ناطقه و عقول را تنها مجرد از ماده می‌دانند و فقط خداوند را مجرد از ماهیت می‌دانند.

همانطور که گفته شد فیلسوفان اسلامی به تجرّد نفس قائل‌اند و به پیروی از اسلاف یونانی خود به ارائه براهین و استدلال‌های عقلی بر اثبات تجرّد آن از ماده پرداخته^۲ و این

۱- این نظریه حکیم ملاصدرا بر چهار اصل اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و اشتداد وجود مبتنی است که از مجموع آنها می‌توان با عبارت «حرکت جوهری اشتدادی وجودن یاد کرد. در این اندیشه نفس یک حقیقت وجودی ذومراتب سیالی است که ما از هر مرتبه آن نامی انتزاع می‌کنیم. از این رو ایشان موفق شده‌اند نه تنها مسأله تجرّد نفس را در سه مرتبه حسی، خیالی و عقلی اثبات کنند بلکه برای نفس به مقام فوق تجرّد عقلی نیز قائلند و اثبات این امر جز بر مبنای حرکت جوهری و اعتقاد به بی‌انتهایی نفس میسر نیست. ایشان در اسفار می‌گویند: «ان النفس لیس لها مقام معلوم فی الهویه و لا لها درجه معینه فی الوجود کسائر الموجودات الطبیعیه و النفسیه و العقلیه الّتی کل له مقام معلوم، بل النفس الانسانیه ذات مقامات و درجات متفاوته و لها نشأت سابقه و لاحقّه و لها فی کل مقام و عالم صوره اخری کمال قال: لقد صار قلبی کل صوره فمرعی لغزلان و دیراً لرهبان» (اسفار، ج ۸، ص ۳۴۳). مطابق این دیدگاه نفس حد یقینی ندارد و به مقام «عرش الرحمن» هم می‌تواند برسد. (رضا اکبریان و... سفری از جسمانیه الحدوث تا روحانیه البقا، فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم، سال نهم، شماره دوم، ص ۷۱)

۲- البته برخی بر این باورند که تجرّد نفس نیازی به برهان ندارد و بدیهی و بین است مگر برای کسی که بخواهند فطرت انسان را زیر پا بگذارند. عارف و الامقام، امام خمینی در زمره این افراد قرار می‌گیرند. ایشان در خصوص این می‌فرمایند: (بقیه در صفحه بعد)

مادامی که دیده به طینت دوخته شده است، توجه دادن به نشانه‌ها و آیات الهی کار مشکلی خواهد بود

براهین را توسعه دادند به طوری که گفته اند شصت برهان در اثبات تجرُّد نفس اقامه کرده اند (محمد تقی جعفری، ۱۳۶۳، ج ۱۴، ص ۱۴۶).

ابن سینا علاوه بر اقامه ده دلیل بر اثبات این مطلب در «المباحثات» و «کتاب النفس» شفا، پنج دلیل هم در «الاشارات و التنبیها» (محقق طوسی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۶۵ تا ۲۸۵) بیان می کند.

ابوحامد امام محمد غزالی هم در کتاب «المقاصد الفلاسفه» (۱۳۶۳، صص ۲۱۵ تا ۲۲۰) یازده برهان بر تجرُّد نفس ذکر کرده است. محقق طوسی در تجرید الاعتقاد هفت دلیل آورده است و ملاصدرا در اسفار یازده دلیل بطور مفصل بر اثبات تجرُّد نفس می آورد. حاجی در شرح منظومه به بیان ده دلیل پرداخته است (صص ۳۰۵ تا ۳۱۰). علامه جعفری در شرح نهج البلاغه چهارده دلیل بر اثبات این مسأله آورده اند (همان صص ۱۳۶ تا ۱۷۰).

البته چنانکه گذشت اکثر فیلسوفان اسلامی قبل از ملاصدرا قائل به تجرُّد عقلی نفس بوده اند و نه تجرُّد برزخی، در صورتی که ملاصدرا هم به تجرُّد برزخی و هم تجرُّد عقلی نفس قائل است و حتی برای تجرُّد نفوس حیوانی هم دلیل اقامه کرده است. آنچه در پی می آید دلایلی است که ملاصدرا برای تجرُّد نفس ناطقه انسانی اقامه کرده است که البته اکثر این براهین در کتب فلسفی قبل از وی آمده است و ملاصدرا آنها را نقل کرده و بعد از ذکر ایرادات و پاسخ آنها نظر خود را در باب کلیت و تمام یا ناتمام بودن آنها ارائه داده است. ما هم به ایرادات و پاسخ آنها، مگر بضرورت، نپرداخته ایم و بدکر اصل برهان و نظر ملاصدرا و نقد و بررسی نهایی اکتفا کرده ایم.

و لذا احتیاج پیدا می کنیم برای وجود تجرُّدی چیزی که ذات خودمان است برهان اقامه کنیم و خودمان را فراموش کرده و آمده ایم نفس خودمان را از کتاب اسفار سؤال کنیم... در صورتی نفس خودمان در خودمان است و آن باطن ماست بلکه ما عبارت از آن هستیم و لیکن چون حقیقت ما را غشاوات و حجابات گرفته است و گرفتار آنها شده ایم باید خودمان را در کتاب اسفار ببینیم (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۵).

دلیل اول: از طریق درک طبایع و مفاهیم کلیه

تقریر این برهان چنین است که: نفس انسانی می تواند مفاهیم و طبایع کلیه را ادراک کند و این مفاهیم و طبایع کلی مجردند و محل اینها باید مجرد باشد و الا بتبع محل منقسم خواهند شد در حالی که این صور و مفاهیم قابل قسمت نیستند؛ پس محل این صور کلی نیز باید مجرد باشد؛ بنابراین نفس که محل این کلیات است مجرد است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۲۶۰ و همو بی تا، ص ۲۱۱ و همو ۱۳۸۱، ص ۴۶۷).^۱ این برهان را پیشینیان از جمله ابن سینا (۱۳۷۵، ص ۲۸۸) و فخر رازی (۱۹۶۶، ج ۳، ص ۳۴۵) بیان کرده اند و آنرا از مهمترین براهین تجرّد نفس ناطقه دانسته اند ولی ملاصدرا بر کلیت این برهان ایراد وارد می کند و می گوید:

«این برهان برای اثبات تجرّد همه نفوس انسانی کافی نیست. چرا که صغرای این برهان بر ادراک کلی عقلی توسط نفس ناطقه مبتنی است حال آنکه ادراک صور عقلی از آن نفوس بالفعل است نه نفوس بالقوه. پس بر اساس این برهان تنها نفوس معدودی که به معرفت جواهر عقلی نائل شده اند از تجرّد برخوردارند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۲۶۵).

توضیح اینکه اکثر مردم تنها می توانند صور خیالی را که مشوب به برخی احکام ماده است، تصور کنند. حال از آن جا که طبق نظر ملاصدرا صور خیالی مجردند می توان تجرّد مثالی یا برزخی این نفوس را نتیجه گرفت. اما نزد جمهور حکما صور خیالی مجرد نمی باشند. لذا نمی توان محل این صور یعنی نفس را مجرد دانست. پس بر مبنای جمهور این برهان از اثبات تجرّد اکثر نفوس ناتوان می باشد حال آنکه آنان خواسته اند تجرّد کلیه نفوس انسانی را اثبات کنند. علاوه بر این، اینکه این صور حال در محلی باشند با مبانی ملاصدرا سازگار نیست چرا که بر مبنای وی نفس انسانی محل صور معقوله خود نیست بلکه نفس مصدر یا مظهر آنهاست؛ بنابراین این برهان بر مبنای ایشان نمی تواند تجرّد نفس

۱- البته در شرح هدایه فقط همین یک دلیل آمده است.

خواجه (علیه الرحمه) هم در تجرید الاعتقاد همین برهان را به اختصار بیان می کند می گوید: وهی [ای النفس] جوهر مجرد لتجرّد عارضها و عدم انقسامه. و علامه در .ر.ک: کشف المراد، المقصد الثانی، الفصل الرابع، المسأله الخامسه.

را اثبات کند.

دلیل دوم: از راه قائم به ذات بودن نفس

دومین برهانی را که ملاصدرا بر تجرّد نفس ناطقه می آورد، اقتباس شده از بیان ابن سینا در کتاب «المباحثات» (۱۳۷۱، ص ۱۵۵ و ۱۵۶) و فخر رازی در المباحث المشرقیه (۱۹۶۶، ج ۲، ص ۳۵۳) است.

صورت منطقی برهان به این شکل است:

نفس انسان جوهر قائم بذات است (صغری) و هیچ جسم و جسمانی قائم بذات نیست (کبری) پس نفس جسم و جسمانی نیست (ملاصدرا، همان، ص ۲۷۰ و مو، ۱۳۸۱، ص ۴۷۸).

اثبات صغری: شکی نیست که هر یک از ما ذات خود را بنحو حضوری درک می کنیم (بنحو حصولی اجتماع مثلی ن لازم می آمد که باطل است) و ذات ما برای ما حاصل است و هر چه ذات و ماهیتش برایش بنحو حضوری حاصل باشد امری «قائم به ذات» است. پس نفس ما قائم به ذات خویش است.

از سوی دیگر می دانیم که اجسام و امور جسمانی قائم به ذات خود نیستند؛ بنابراین نفس انسانی جسم یا جسمانی نیست بلکه جوهری است مجرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۲۷۰). فلاسفه بر این برهان اعتراضاتی وارد کرده اند که ملاصدرا پس از بیان ده ای براد و پاسخ های ابن سینا، خود به پاسخگویی آنها پرداخته است که در این مقال مجال ذکر آنها نیست.

از جمله این اعتراضات آن است که «این مقدمه استدلال که انسان ذات خود را درک می کند، در مورد حیوانات هم جاری است. زیرا حیوان امور ملائم - مانند غذا - و منافر با ذات خویش - مانند دشمن - را درک می کند و لذا در جستجوی غذا بر می آید و از دشمن می گریزد. بنابراین، حیوان به اضافه امر ملائم یا منافر به ذات خود علم دارد و از آن جا که ادراک اضافه شیئی به شیء دیگر مقتضی ادراک طرفین اضافه است، لازم می آید

حیوان ذات خود را درک کند» (همان، ص ۲۷۶). بنابراین، لازمه این برهان ابن سینا، تجرّد نفوس حیوانی است. حال آنکه از نظر او و سایر حکمای مشاء تجرّد صرفاً به نفس ناطقه انسانی اختصاص دارد و حیوانات از آن بهره‌ای ندارند.

ابن سینا در پاسخ به این اعتراض می‌گوید «گرچه حیوان نیز نفس خود را درک می‌کند، اما این ادراک با ادراک انسانها نسبت به نفس خود متفاوت است. حیوانات ذات خود را به وسیله قوه واهمه و در پی حصول صورتی از نفس در آلت واهمه ادراک می‌کنند. به عبارت دیگر، همان طور که محسوسات را با حواس خود و معانی جزئی متعلق به محسوسات را با واهمه خویش درک می‌کنند از نفس خویش نیز به وسیله واهمه آگاهی می‌یابند» (همان، ص ۲۷۷). روشن است که صور و همی نزد ابن سینا مادی است، لذا تجرّد نفوس حیوانی را موجب نمی‌شود.

صدرالمتألهین پس از نقل این اعتراض و جواب ابن سینا رأی ویژه خود را در این باب چنین بیان می‌کند: «حیوان نیز نفس خود را به وسیله خود نفس (و نه با قوه واهمه) درک می‌کند. به عبارت دیگر، نفس حیوانی از تجرّد مثالی (برزخی) برخوردار است و با همان مرتبه تجرّد مثالی، ذات خود را درک می‌کند و نفوس برخوردار از تجرّد مثالی از صور و ادراکات خیالی مجرد نیستند اما از ماده و عالم طبیعت مجردند» (همان، ص ۲۷۸).

وی سپس متذکر می‌شود که عموم انسانها نیز در همین مرتبه تجرّد مثالی به سر می‌برند و لذا از ادراک حقایق مجرد عقلی محروم‌اند. این گروه مانند حیوانات، نفس خود را در قالب صورتی مثالی و همراه با خواص مثالی هم چون شکل و مقدار درک می‌کنند. تنها اندکی از خواص هستند که می‌توانند نفس خویش را به صورت کاملاً مجرد از احکام و خواص مادی و مثالی درک نمایند و به مرتبه تجرّد عقلی نائل گردند.

دلیل سوم: از طریق تجرّد مفاهیم کلی

این دلیل همانند دلیل اول است با این تفاوت که در آنجا از این مطلب استفاده شد که صور کلی غیر منقسم است ولی در اینجا تکیه برهان بر مجرد بودن کلیات از عوارض

معین مادی است (همان، ص ۲۷۹ پاورقی سبزواری؛ مصباح، ص ۸۴). تقریر آن چنین است که: نفس می‌تواند کلیات عقلی، که مجرد از وضع و شکل معین و مشترک بین اشخاص اند، را درک کند پس محل این صور کلی هم باید ضرورتاً مجرد باشد و الا لازم خواهد آمد که بتبع محل دارای کم و وضع معین باشند و در نتیجه مجرد و مشترک نباشند و این خلف است؛ بنابراین نفس که محل آنهاست مجرد است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص و هکوا ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۷۵؛ فخررازی، ۱۹۶۶، ج ۲، ص ۳۶۴؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۹۴).

نقد تلازم بین کلیت و تجرد آن:

ایراد این است که چه قائل به حلول مفاهیم کلی در نفس مجرد باشیم و چه محل این مفاهیم را جوهر جسمانی بدانیم راهی به اثبات کلی بودن این مفاهیم به صورت مطلق نداریم؛ چراکه در این صورت این مفاهیم به لحاظ وجود شخصی خود نمی‌توانند کلی باشند؛ بلکه یک موجود مشخص و متعین هستند، پس برای تبیین کلیت آنها نیاز به طرح اعتبار و حثیت دیگری داریم و این حثیت هر چه که باشد بنابر فرض جسمانی بودن این مفاهیم و محل آنها قابل تمسک خواهد بود و لذا برهان مورد بحث در اثبات تجرد نفوس توفیقی نخواهد داشت.

ملاصدرا با تمسک به نظریه خاص خود در باب کلیات به این مشکل پاسخ می‌دهد؛ بنابر نظر وی کلیت یک مفهوم تابع اعتبار ما نیست بلکه سر کلیت در مسأله تجرد عقلانی نهفته است که مفهوم مجرد بخاطر سعه وجودی خود بالاتر از افق مادیات قرار دارد و بر کثرتهای مادی احاطه دارد و بین افراد مادی مشترک می‌باشند در حالیکه شخص مادی بخاطر عوارض مادی از قبیل وضع و شکل و... نمی‌تواند شامل موجودات دیگر شود. به تعبیری دیگر در مجردات عقلی همان وجودی که ملاک تشخیص عقلی است بعینه به جهت وسعت و شدتش مناط کلیت آنها هم هست و اعتبار تشخیص و جزئیت با اعتبار کلیت یکی است (مصباح یزدی، ص ۸۹ و ص).

بنظر ملاصدرا همان ایرادی که بر برهان اول وارد بود بر این برهان هم وارد است و

این برهان هم نمی تواند تجرّد همه نفس انسانی را اثبات کند بلکه تنها تجرّد نفوسی را که به مرتبه ادراک کلیات رسیده اند را اثبات می کند که معدودند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۲۸۳). علاوه بر این باید توجه داشت که این دلیل نیز بر مبنای حلول صور معقوله در نفس است و با مبنای ملاصدرا که صور قیام صدوری به نفس دارند، سازگار نیست و نمی تواند از نظر وی دلیل صحیحی بر اثبات مدعا باشد.

دلیل چهارم: مبنی بر صدور افعال نامتناهی از نفس

«قوه عاقله قادر بر انجام افعال نامتناهی است. نیروهای جسمانی قادر بر انجام افعال نامتناهی نمی باشند. بنابراین، قوه عاقله جسمانی نیست (همان، ص ۲۸۴؛ فخررازی، ۱۹۶۶، ج ۲، ص ۳۶۰؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۹۶ و علامع حلّی، ص ۱۳۹). این استدلال از دو مقدمه تشکیل شده است:

صغری: نفس انسانی می تواند افعال نامتناهی داشته باشد. مثلاً ما قادریم مراتب نامتناهی عدد را تعقل کنیم. نفس پس از ادراک هر عددی می تواند عددی بزرگتر از آن را نیز درک کند. پس نفس قادر بر ادراکات نامتناهی است و چون ادراک، نوعی فعل است می توان نتیجه گرفت که قوه عاقله می تواند مبدأ افعال نامتناهی گردد. کبری: قوای جسمانی نمی توانند افعال نامتناهی داشته باشند. نتیجه اینکه قوه عاقله قوه ای غیر جسمانی و مجرد است.

ملاصدرا پس از نقل این برهان به بیان اعتراضات وارد بر آن می پردازد. از جمله معترضین فخر رازی است که این استدلال را تام ندانسته، می گوید: «تحریکات نامتناهی افلاک اساس این برهان را متزلزل می سازد، چرا که اگر بگویید نفس فلکی - به عنوان یک قوه جسمانی - نمی تواند منشأ حرکات نامتناهی گردد ولی در اثر افاضه قوای متجدد جسمانی از سوی عقل مفارق این کار ممکن می شود، ما همین سخن را در مورد نفس انسانی می گوئیم. به عبارت دیگر، می توان ادعا کرد که نفس ناطقه قوه ای است جسمانی و صدور افعال نامتناهی از آن به اعتبار آن است که از سوی عقل فعال قوای متجددی به

آن افاضه می‌گردد که هر یک منشأ فعلی خاص می‌شود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۲۸۵).
بدین ترتیب، باید گفت که صرف صدور افعال نامتناهی از نفس ناطقه مستلزم تجرُّد آن نیست. صدرالمتألهین نه تنها این ایراد را رد نمی‌کند بلکه با آوردن شاهدهی آن را تأیید می‌نماید «مؤید این مطلب آنکه قوه خیال با آنکه تجرُّد عقلانی ندارد با این حال با استمداد از عقول مجرد بر صور خیالی توانا است. بنابراین، همان گونه که نامتناهی بودن صور خیالی مستلزم تجرُّد عقلانی قوه خیال نیست، نامتناهی بودن مدرکات عقلی نیز دال بر تجرُّد عقلانی قوه عاقله و نفس ناطقه نخواهد بود» (همو، ۱۹۸۱، ص ۲۸۷).
بنابراین این برهان از نظر ملاصدرا برهان تامی نیست

دلیل پنجم: مبتنی بر آگاهی قوه عاقله به بدن در برخی مواقع

این دلیل در شفا (۱۳۷۵، ص ۲۸۵) و مباحث المشرقیه (۱۹۶۶، ج ۲، ص ۳۶۲) آمده است و به این بیان است که چون قوه عاقله گاهی مواقع به ماده (بدن) آگاه است پس مجرد است و اگر مجرد نبود لازم می‌آمد که یا همیشه ماده (بدن) را درک کند و یا هیچ وقت آنرا درک نکند در صورتی که بدین نحو نیست. این دلیل مبتنی بر مقدماتی است:

- ۱- ادراک عبارت است از حصول مدرک برای مدرک (در مقابل کسانی که می‌گویند ادراک عبارت است از اضافه بین عالم و معلوم).
- ۲- مدرک یا بالذات و بدون آلت مدرک را درک می‌کند و یا اینکه در ادراک نیاز به آلت دارد؛ در صورت اول با حصول صورت مدرک در ذات مدرک ادراک حاصل می‌شود و در صورت دوم مدرک برای آلت ادراک حاصل می‌شود.
- ۳- فاعل جسمانی فعل خود را بواسطه محل جسمانی و با مشارکت وضع و ماده انجام می‌دهد.

- ۴- دو فرد از یک نوع فقط در خصوصیات مادی با هم تفاوت دارند و اگر در هیچ یک از خصوصیات مادی تفاوت نداشته باشند مماثل خواهند بود و اجتماع آنها ممتنع است و بنابراین دو صورت برای شیء واحد دو صورت مماثل اند و اجتماع آنها محال است.

صورت برهان در شکل قیاس استثنائی بدین نحو است:

اگر قوه عاقله منطبع در بخشی از بدن باشد می بایست محل انطباع خود را یا همیشه تعقل کند و یا اینکه هیچ وقت تعقل نکند در حالی که تالی باطل است؛ یعنی اینگونه نیست که همیشه آنرا تعقل کند و اینگونه هم نیست که هیچ وقت تعقل نکند بنابراین مقدم هم باطل است و نفس ناطقه و قوه عاقله منطبع در جسم و جسمانی نیست و مجرد است (نیز ر.ک.: علامه حلی، ص ۱۳۹).

در استدلال فوق باید ملازمه بین مقدم و تالی اثبات گردد تا نتیجه مبین گردد. بیان ملازمه اینکه اگر نفس منطبع در ماده باشد با توجه به اینکه نفس می تواند فی الجمله اموری را تعقل کند، تعقل محل جسمانی اش هم برای نفس ممکن خواهد بود و خواهد توانست آنرا تعقل کند. حال این سؤال پیش می آید که آیا علم نفس به محل جسمانی خود حضوری است یا حصولی؟ به عبارت دیگر آیا برای تعقل نفس محل خود را، فقط حضور خارجی محل برای نفس کفایت می کند یا نه باید صورتی از آن در نزد نفس حاصل گردد؟ (بنابر مقدمه دوم) اگر علم نفس به محلش حضوری باشد لازم می آید که همیشه به محلش عالم باشد زیرا حضور محل برای نفس دائمی است و شرط لازم برای ادراک محل همواره وجود دارد؛ پس بایستی نفس همیشه به آن عضوی از بدن که در آن حلول کرده است عالم باشد.

در صورتی که علم نفس به محلش حصولی باشد از آنجا که در علم حصولی باید صورتی از معلوم در نزد عالم حاصل گردد، باید از محل جسمانی صورتی در نزد نفس حاصل گردد و چون خود نفس منطبع در ماده است آن صورتی هم که از معلوم نزدش حاصل می گردد باید حال در آن ماده باشد؛ بنابر این لازم می آید از محل صورتی حال در خود محل باشد و این یعنی اجتماع دو صورت از شیء واحد (یکی صورت اصلی و خارجی و دیگری صورتی که برای تعقل نفس حاصل شده است) و اجتماع مثلین باطل است. صورت استدلال در اثبات بطلان فرض دوم چنین است که: اگر علم نفس به محلش حصولی باشد آنگاه اجتماع مثلین لازم خواهد آمد و تالی باطل است پس مقدم نیز باطل

است. پس لازمه اش این است که اصلاً علم حصولی برای نفس محقق نشود و هیچوقت نفس محل خود را ادراک نکند. و نیز مفسده ترجیح بلا مرجح لازم می آید بدین نحو که می گوئیم هیچ کدام از آن دو صورت نسبت به عاقل و معقول بودن اولویتی ندارند و چرا صورت دوم معقول باشد نه صورت اولی؟ و چون اولویتی در کار نیست اگر صورت دومی معقول باشد ترجیح بلا مرجح است.

ابطال تالی:

برای ابطال تالی باید ثابت شود که اینگونه نیست که نفس دائم التعقل به محل خود است و نیز اینگونه نیست که هیچ وقت هم عاقل به محل خود نباشد و یا اینکه نقیض آنرا اثبات کنیم تا گزاره اصل باطل گردد. در اثبات نقیض تالی می گوئیم که ما بالوجدان می یابیم که نفس ما به محل مفروض (= هر عضوی که باشد) همیشه شعور و آگاهی ندارد و نیز آنگونه نیست که هیچ وقت هم به آن عاقل نباشد بلکه گاهی آنرا تعقل می کند و گاهی هم تعقل نمی کند؛ پس با اثبات نقیض تالی اصل قضیه باطل خواهد گردید.

ملاصدرا می گوید اعتبار این برهان در گرو مقدمات آن است و اگر یکی از مقدمات را قبول نداشته باشیم برهان کامل نخواهد بود. و ایشان مقدمه دوم را قبول ندارد و می گوید اینطور نیست که هر قوه ای که بواسطه آلت ادراک کند صورت مدرک در آن آلت حاصل گردد؛ مثلاً قوه باصره بواسطه آلت (چشم) ادراک می کند ولی صورت امر مرئی در چشم منطبق نمی گردد. پس چون یکی از مقدمات برهان باطل گردید، برهان تمام نیست.^۱

دلیل ششم: مبتنی بر عدم ضعف نفس قوای جسمانی

تقریر برهان: اگر قوه عاقله نفس جسمانی بود و یا در عضوی از اعضای بدن حلول کرده بود ادراکات خود را با مشارکت محل جسمانی انجام می داد و واضح است که اگر

۱- بر این برهان از جانب فخر رازی ایراد وارد شده است و خواجه پاسخ داده است (ر.ک: شرح اشارات، ج ۳، ص ۴-۲۸۱).

انجام فعلی وابسته به آلت جسمانی باشد با ضعیف شدن آن آلت قوه انجام دهنده آن فعل نیز ضعیف خواهد شد و لازم می آید که قوه عاقله با ضعیف شدن بدن در سن پیری ضعیف گردد در حالی که واقعیت خلاف آنرا گواهی می‌دهد؛ زیرا افرادی پیری هستند که برخلاف بدنشان که ضعیف گشته است قوه عاقله آنها حتی از جوانی نیز قویتر شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۲۹۳ و نیز ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۰۰ و ۳۰۱، و فخر رازی، ج ۲، ص ۳۶۶). صورت قیاسی این دلیل بدین شکل است که:

اگر قوه عاقله جسمانی باشد آنگاه هر قوه عاقله‌ای در هر شخصی از اشخاص در زمان پیری ضعیف خواهد شد لکن تالی باطل است پس مقدم نیز باطل است قوه عاقله جسمانی نیست.

شاید ایراد شود که برخی از افراد در سن پیری عاقله آنها نیز مختل می‌گردد پس عاقله آنها جسمانی است. جواب این است که همین اندازه که ثابت گردید که برخی افراد با اینکه مرضی عارض آلت ادراکی شان شود و یا اینکه پیر شوند ولی عاقله آنها ضعیف نگردد در اثبات مطلوب ما کافست چرا که نقیض قضیه کلیه (= تالی قضیه متصله استدلال) سالبه جزئیه است نه کلیه. البته از آنجا که نفس و بدن در یکدیگر تأثیر متقابل دارند گاهی می‌شود که بموازات ضعف آلت جسمانی عاقله ضعیف می‌گردد. علت این امر این است که تعقل نیاز به مقدماتی دارد که آن مقدمات محتاج آلت‌اند و چون آلت ضعیف شده است تعقلی که وابسته به مقدمات مربوطه است نیز ضعیف می‌گردد. گاهی هم شدت اشتغال نفس به تدبیر بدن جهت اصلاح و جبران اختلالات و آفات پدید آمده باعث می‌شود که عاقله از کار اصلی خود بازماند و این منافاتی با مدعای ما ندارد.

ملاصدرا بر این است که این دلیل^۱ علاوه بر اینکه تجرّد عقلی را اثبات می‌کند تجرّد خیالی نفس و قوه خیال را هم اثبات می‌کند؛ چرا که در صورتی که قوای بدن ضعیف شده‌اند باز هم شخص ادراکات خیالی قوی‌ای دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۲۹۴).^۲

۱- البته مثل این برهان می‌توان برای اثبات تجرّد خیالی قوه عاقله اقامه کرد نه اینکه عیناً همین برهان را.
۲- با توجه به این که مشائین قائل به تجرّد خیالی نفس نیستند این ایراد که با اینکه آلات جسمانی ضعیف گشته ولی شخص ادراکات خیالی قوی دارد بر آنها وارد است هر چند هم که بر این شوند که

دلیل هفتم: مبتنی بر عدم صدور دو اثر متضاد از فاعل جسمانی

مقدمات:

۱- گفته‌اند که تفکر زیاد باعث ضعف و کاستی بدن می‌شود و از طرف دیگر همین تفکر باعث رشد و تکامل نفس ناطقه می‌شود زیرا که بر اساس تعقلات است که نفس از قوه به فعل می‌رسد. ۲- از سوی دیگر در جای خود اثبات شده است که شیء واحد نمی‌تواند منشاء دو اثر متضاد باشد؛ مثلاً هم موجب ضعف و نقصان و هم موجب قوت و کمال گردد چه اینکه این دو فعل متضادند.

حال می‌گوییم اگر نفس جسمانی و قائم به بدن باشد لازم می‌آید آنچه که باعث ضعف و مرگ بدن می‌شود موجب ضعف و مرگ نفس هم گردد در حالی که طبق مقدمه اول می‌بینیم که تعقل باعث کمال و شدت نفس می‌گردد؛ پس نفس مجرد است. ایراد: علاوه بر اینکه این برهان مبتنی بر طبیعیات قدیم است که اکنون بطلان آن ثابت شده است، و بقول شاعر:

بر لحاف فلک افتاده شکاف پنبه می‌بارد از آن کهنه لحاف،

ملاصدرا ایرادی وارد می‌کند مبنی بر اینکه مقدمه دوم درست نیست؛ چراکه در صورتی صدور دو فعل متضاد از شیء واحد محال است که از جهت واحد و آن واحد باشد و در صورتی که در اعتبار و جهت اشتراک نداشته باشند محذوری لازم نخواهد آمد؛ پس می‌توان بر این بود که نفس جسمانی باشد و تعقل موجب ضعف بدن از جهتی و شدت و تکامل نفس از جهتی دیگر شود و یا اینکه در همان وقت تعقل باعث ضعف بدن و در وقت دیگری موجب قوت نفس گردد و این محال نخواهد بود. بنابراین این دلیل هم با این تقریر، از دیدگاه ملاصدرا ناتمام است.

دلیل هشتم: از طریق بی‌نیازی نفس از بدن

نفس در فعل خود بی‌نیاز از بدن و محل جسمانی است و هرچه که در فعل خود از

ضعف قوه خیال با ضعف آلات را اثبات کنند بازهم واقعیت خلاف آنرا گواهی می‌دهد.

محل بی‌نیاز باشد در ذات خود نیز از آن محل بی‌نیاز خواهد بود پس نفس در ذات خود از محل جسمانی بی‌نیاز و مجرد است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۲۹۵ و ر.ک: فخررازی، ص ۳۷۱ و علامه حلی، ص ۱۴۰).

اثبات صغری: لازم به ذکر است که مراد از بی‌نیازی نفس از بدن و محل جسمانی در افعال خود بی‌نیازی فی الجمله است یعنی اینکه در برخی افعال خود نیاز به بدن ندارد. برای اثبات این مطلب کافی است که مواردی از افعال را ذکر کنیم که نفس در انجام آنها نیاز به ماده و بدن نداشته باشد از آن جمله‌اند:

۱- ادراک ذات؛ نفس در ادراک ذات خود به بدن و آلت جسمانی نیازمند نیست.

۲- علم به اینکه به ذات خود عالم است.

۳- علم نفس به آلات و قوای خود؛ اگر نفس در علم به آلات خود نیازمند بدن و آلت بود تسلسل در آلات لازم می‌آمد و تسلسل باطل است پس علم نفس به آلات و وای خود مجرد از آلت است.

اثبات کبری: کبرای استدلال این بود که هرچه که در فعل خود از محل و ماده بی‌نیاز باشد در ذات خود هم از آن بی‌نیاز خواهد بود. این مقدمه مبنی بر این اصل است که فاعل بودن شیء فرع وجود آن است. اگر وجود شیء ای وابسته به ماده بود فعلش نیز مادی خواهد بود و به تعبیری دیگر اگر وجود شیء ای محتاج چیزی باشد در فعل هم محتاج آن خواهد بود؛ بنابراین اگر شیء ای در برخی افعال خود مادی و نیازمند به ماده نباشد دالّ بر این است که آن شیء در ذات خود نیز نیازمند به ماده نیست. با این توضیح روشن می‌گردد که محال است از وجود مادی فعل مجرد صادر گردد. و چون از نفس افعال مجرد صادر می‌گردد پس نفس از ماده مجرد است.

بنابر عقیده ملاصدرا این برهان علاوه بر اینکه تجرّد نفس ناطقه (قوه عاقله) را اثبات می‌کند تجرّد قوه خیال را هم اثبات می‌کند؛ چه اینکه قوه خیال هم افعال مجرد از ماده انجام می‌دهد؛ مثلاً ذات و آلات خود را ادراک می‌کند و یا اینکه می‌تواند اموری که در خارج معدوم‌اند را تخیل کند و در این تخیل به بدن و آلات مادی نیاز ندارد؛ پس قوه

خیال مجرد است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۲۹۹).

دلیل نهم: از طریق تجرّد قوه عاقله

در این برهان تاکید بر تجرّد قوه عاقله است و با بررسی برخی ویژگیهای قوای جسمای شروع می شود و با بیان اینکه این خصوصیات در قوه عاقله وجود ندارد تجرّد آنرا نتیجه می گیرد (همو، ۱۹۸۱، ص ۲۹۷ و همو، ۱۳۸۱، ص ۴۸۶ و ابن سینا، کتاب نفس، ص ۳۷۲). این برهان از دو مقدمه تشکیا شده است بدین بیان که:

مقدمه اول:

ویژگیهای قوای جسمانی عبارتند از: ۱- به تناسب مقدار آثار و افعالی که از آنها صادر می شود دچار ضعف و سستی می گردند. ۲- دارای تغییرات تدریجی اند و از اینرو نمی توانند بلافاصله بعد از فعل قوی فعل ضعیف را یا برعکس انجام دهند. به تعبیری دیگر قوه باید با اثر متناسب باشد و طبق این تناسب صدور فعل ضعیف از قوه ای قوی و برعکس ممکن نیست.

مقدمه دوم:

خصوصیات قوای غیر جسمانی:

۱- نسبت آنها به همه اجسام یکسان است و اموری چون قرب و بعد و وضع خاص در تأثیر آنها دخالتی ندارد.

۲- محدودیت قوای جسمانی را ندارند و بنابراین در اثر کثرت افعال دچار ضعف و سستی نمی گردند و بعد از تخصص استعدادی قوایل خود می توانند بلافاصله پس از فعل ضعیف منشاء فعل قوی و یا برعکس شوند.

صورت استدلال با توجه به دو مقدمه فوق بدین شکل است: اگر قوه عاقله جسمانی باشد آنگاه در اثر کثرت تعقل ضعیف گشته و تعقل ضعیف بدنبال تعقل قوی و یا برعکس محال بود لکن تالی باطل است و در اثر کثرت تعقل ضعیف نگشته و می تواند بعد از تعقل قوی تعقل ضعیف کند و برعکس؛ پس جسمانی بودن قوه عاقله م باطل است.

ملاصدرا بر این باور است که این استدلال تجرّد قوه خیال را هم اثبات می کند

چونکه قوه خیال هم مثلاً می‌تواند اشیای بزرگ را بدنبال اشیاء کوچک تخیل کند و بر اثر کثرت تخیلات ضعیف نمی‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۲۹۹).

دلیل دهم: از طریق تجرّد قوای ادراکی

قبلاً بیان شده است که مدرک حقیقی همه ادراکات، نفس است و قوای ادراکی بمنزله آلات و ابزار نفس هستند؛ حال این مدرک یا:

۱- از سنخ اجسام است. ۲- صورت یا عرضی است که در محل جسمانی حلول کرده است. ۳- موجودیست مجرد که نحوه‌ای تعلق به ماده دارد.

فرض اول باطل است؛ زیرا اولاً لازم می‌آید که همه اجسام مدرک باشند و این باطل است. ثانیاً چون علم حضور شیء برای شیء است و چون جسم وجود وحدانی ندارد و اجزایش پراکنده‌اند و نه برای خود و نه برای شیء دیگر حاضر نیست و بنابراین جسم نه معلوم است و نه عالم، پس نفس نمی‌تواند جسم باشد (همان، ص ۳۰۰).

فرض دوم هم باطل است زیرا؛ اولاً یا نفس در تمامی بدن حلول می‌کند و لازمه‌اش این است که کل بدن دارای همه ادراکات باشد و این بالبداهه باطل است. یا در عضو خاصی حلول کند که لازمه‌اش این خواهد بود که عضو خاصی در بدن ما وجود داشته باشد که همه ادراکات را انجام دهد در حالی که علاوه بر اینکه در بدن چنین عضوی وجود ندارد بین مدرک و مدرک سنخیت وجود دارد و اگر یک عضو همه ادراکات را انجام دهد لازم می‌آید که این اصل سنخیت بین مدرک و مدرک نقض شود و این محال است؛ پس این فرض هم باطل است.

با ابطال فرض ۱ و ۲ از طرفی و از سویی وجود مدرکی واحد که همه ادراکات را انجام می‌دهد، احتمال سوم مبنی بر اینکه نفس مجرد است اثبات می‌گردد.

دلیل یازدهم: از طریق عدم نیاز نفس به واسطه در بازیابی کمالات زایل شده

صورت استدلال بدین شکل است: (صغری) نفس در بازیابی کمالات زایل شده خود مکلفی بذات است و به اسباب دیگری (علت حصول کمال) نیاز ندارد (صغری) ولی اجسام

چنین نیستند و در بازیابی کمالات زایل شده خود به اسباب نیازمندند (کبری) پس نفس از سنخ اجسام نیست بلکه جوهری مجرد است (همو، ۱۹۸۱، ص ۳۰۲ و همو، ۱۳۸۲، ص ۳۰۳).
 مثال نقضی برای کبری: آب سرد است و بعد توسط آتش گرم می‌شود و سردی را از دست می‌دهد و بعد از گرما دوباره سرد می‌شود بدون اینکه به چیزی دیگر نیازمند باشد؛ پس مکلفی بذات است در اعاده سردی.

جواب این است که بحث ما در باب صفات و کمالات عارضی است نه ذاتی و در مثال شما سردی جزو صفات ذاتی و طبیعی آب است و گرما است که عارض آن شده و برای اعاده گرما نیاز به علت دارد (همو، ۱۳۸۲، ص ۳۰۳).

این بود دلایلی که ملاصدرا در اسفار بر اثبات تجرد نفس ناطقه در یک فصل بیان کرده است. البته براهین دیگری هم دال بر این مطلب است که ایشان در این فصل و تحت این عنوان نیاورداند؛ از جمله، براهینی است که در جلد ۸ اسفار برای اثبات تجرد نفس حیوانی اقامه کرده است از جمله اینکه جسم عوض و کم و زیاد می‌گردد ولی شخصیت و «من» شخص عوض نمی‌شود پس اگر نفس مادی بود می‌بایست با دگرگونی و تغییر بدن «من» شخص هم عوض شود در حالی که چنین نیست. و نیز دلیل «انسان معلق در هوا» را، که در باب تجرد نفس حیوانی بکار برده اند (ص ۴۲ و ۱۳۸۲، ص ۳۰۲) در حالی که دلالت آن بر تجرد نفس ناطقه بیشتر است. و نیز برهانی مبتنی بر اینکه انسان در همه مواقع بذات خود عالم است حتی در خواب و مستی در حالی که از اعضاء و جوارح خود غافل است (همو، ۱۳۸۲، ص ۳۰۱ و ۳۰۲ و همو، ۱۹۸۱، ص ۴۴). اینها براهین تام و کاملی اند بر اثبات تجرد نفس ناطقه اند ولی در اسفار در ذی‌عنوان براهین تجرد نفس بیان نشده است.

نتیجه‌گیری:

ملاصدرا از فلاسفه-ای است که قائل به تجرد نفس انسان است و بر آن استدلال می‌کند. هرچند براهینی که ذکر شد در کتب پیشینیان هم آمده بود منتها ملاصدرا همه آنها را تمام نمی‌داند و بر آن است که ایت دلایل را جرح و تعدیل کند اما در مطاوی کلامش به

دلایلی غیر از آنه هم اشاره می کند. وی برهان اول وسوم را از اثبات تجرّد تمام نفوس انسانی عاجز دانست و برهان دوم، چهارم، پنجم و هفتم را هم ناتمام می داند ولی براهین ششم، هشتم، دهم، نهم و یازدهم را درست دانست و در برخی از آنها بر این بود که علاوه بر اثبات تجرّد قوه عاقله، تجرّد قوه خیال را هم اثبات می کنند. برهان یازدهم در کتب پیشینان نیامده و بنظر می رسد که ابتکار خود ایشان است.

Archive of SID

فهرست منابع

- ۱- ابن سینا، ۱۳۷۱، المباحثات، تصحیح و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
- ۲- _____، ۱۳۷۵، کتاب نفس، تصحیح علامه حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۳- اردبیلی، عبدالغنی، ۱۳۸۱، تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- ۴- ارسطو، ۱۳۶۹، کتاب نفس، ترجمه علیمراد دادوودی، تهران، حکمت.
- ۵- اکبریان، رضا و...، سفری از جسمانیه الحدوث تا روحانیه البقا، فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم، سال نهم، شماره دوم.
- ۶- جرجانی، سید شریف، ۱۹۰۷، شرح مواقف، مصر، مطبعه السعاده، ج ۷.
- ۷- جعفری، محمد تقی، ۱۳۶۳، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، انتشارات دفتر فرهنگ اسلامی، ج ۱۴.
- ۸- حسامی فر عبدالرزاق، ماهیت نفس در کلام اسلامی، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۱۸.
- ۹- همو، پاییز و زمستان ۸۳، ادله غزالی و رازی در رد و اثبات تجرّد نفس، مقالات و بررسیها شماره ۷۶).
- ۱۰- حلی، علامه، بی تا، کشف المراد، قم، مکتبه المصطفوی.
- ۱۱- سبزواری، حاج ملاهادی، شرح المنظومه، انتشارات دارالعلم.
- ۱۲- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۹ق، شرح الاشارات و التنبیها، مکتبه الحیدری، جلد ۳.
- ۱۳- طهماسبی، سمیه، پاییز ۷۶، نظریه تجرّد خیال در حکمت متعالیه، فصلنامه دانشور، ش

- ۱۴- غزالی، امام محمد، ۱۳۶۳، المقاصد الفلاسفه ترجمه محمد خزائلی، تهران، امیرکبیر.
- ۱۵- فارابی، ۱۳۵۹، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه دکتر سید جعفر سجادی، تهران.
- ۱۶- فخر رازی، ۱۹۶۶م، المباحث المشرقیه، مکتبه الاسدی بطهران.
- ۱۷- قوام صفری، مهدی، ۱۳۸۲، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، تهران، حکمت.
- ۱۸- مصباح یزدی، ۱۳۸۰، محمد تقی، شرح اسفار، جلد هشتم، نگارش محمد سعیدی مهر، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج. ۲.
- ۱۹- ملاصدرا، اسرارالایات، به کوشش محمد خواجوی، موسسه مطالعات و تحقیقات
- ۲۰- _____، ۱۳۸۱، المبدأ و المعاد، چاپ بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج. ۲.
- ۲۱- _____، ۱۳۸۲، الشواهد الربوبیه، تصحیح استاد آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- ۲۲- _____، بی تا، شرح هدایه اثیری، چاپ سنگی، بی جا.
- ۲۳- _____، مفاتیح الغیب، به کوشش محمد خواجوی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- ۲۴- _____، اسفار، ۱۹۸۱م، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ج. ۸.