

تجرد مدرک مفاهیم کلی؛

برهانی بر غیر مادی بودن نفس*

- احمدرضا کفراشی^۱
- حسن یوسفیان^۲

چکیده

انسان‌شناسی یکی از مباحث مهمی است که در فهم، تبیین و تفسیر ما از آموزه‌های دینی تأثیرگذار است. یکی از بنیادی‌ترین بخش‌های آن، بحث از ماهیت انسان است. فلاسفه اسلامی و عده‌ای از متکلمان، به تجرد نفس اعتقاد دارند. برخی از متکلمان، منکر تجرد نفس بوده، آن را مادی می‌دانند. از ابتدای شکل‌گیری مکاتب کلامی تا کنون، گاه مادی‌انگاری و گاه تجردگرایی نظریه غالب بوده است. در سده اخیر نیز هرچند دیدگاه تجردگرایی نظریه غالب می‌باشد، اما متکلمان مکتب تفکیک از مادیت نفس دفاع می‌کنند. تجردگرایان برای اثبات تجرد نفس، ادله متعددی اقامه می‌کنند. یکی از مهم‌ترین آن‌ها،

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۲۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی قم (نویسنده مسئول)
(kafraishi1390@gmail.com)

۲. عضو هیئت علمی گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی قم
(hasanusofian@gmail.com)

دلیلی است که از طریق ادراک مفاهیم کلی توسط نفس، به اثبات تجرد نفس می‌پردازد. در این برهان، گاه از طریق انقسام مفاهیم ادراک شده و گاه از طریق فاقد عوارض مادی بودن معقولات ادراک شده، تجرد نفس را به عنوان محل این صور و معقولات نتیجه می‌گیرند.

این پژوهش با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، این دلیل را بررسی کرده است. پس از تبیین آن، صحت و میزان دلالت آن بررسی شده و روشن گردیده است اشکالات متعددی که به هر دو تقریر این دلیل عقلی وارد شده‌اند، نمی‌توانند خدشه‌ای به اعتبار این برهان وارد کنند.

واژگان کلیدی: نفس، تجرد نفس، ادراک کلیات، مفاهیم کلی، انقسام‌ناپذیری معقولات.

مقدمه

تجرد نفس، یکی از مسائلی است که فلاسفه اسلامی و عده‌ای از متکلمان، از آن دفاع می‌کنند. در عین حال، برخی متکلمان منکر تجرد نفس انسانی بوده، نفس انسان را مادی به معنای چیزی که جسم یا جسمانی است، می‌دانند. از ابتدای شکل‌گیری مکاتب کلامی تا کنون، همواره هر دو دسته برای اثبات عقیده خود، ادله متعددی اقامه نموده‌اند. تجردگرایان از طریق «ادراک مفاهیم کلی توسط نفس»، دو برهان «قریب المأخذ» برای اثبات تجرد نفس اقامه می‌کنند.^۱ این استدلال‌ها مورد توجه و ارزیابی تجردگرایان و منکران تجرد نفس قرار گرفته‌اند. از آنجایی که تقریر این دو دلیل و نیز اشکالاتی که به هر دو وارد شده، شبیه به هم است، هر دو را در کنار یکدیگر و ذیل عنوان واحد بررسی و ارزیابی خواهیم کرد.

مجرد و مادی

واژه «مجرد» در لغت، اسم مفعول از تجرید است. لغویان تجرید را به معنای برهنه و عریان کردن از لباس یا هر گونه پوشش و پوسته‌ای می‌دانند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱۶/۳).

۱. برخی معتقدند تفاوت این دو برهان در این است که در یکی از ویژگی غیر قابل انقسام بودن مفاهیم کلی استفاده شده و در دیگری از فاقد عوارض مادی بودن آن‌ها بهره گرفته شده است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۹/۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۸۴/۲).

حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۹/۴). بنابراین مجرد به چیزی گفته می‌شود که از پوسته، جلد یا لباس خود جدا شده باشد؛ اما این واژه در فلسفه به معنای مقابل «مادی» به معنای غیر مادی و غیر جسمانی به کار می‌رود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۱۵۹/۲). بنابراین مجرد در اصطلاح به چیزی گفته می‌شود که اولاً به ماده وابسته نبوده و بدون ماده امکان بقاء داشته باشد؛ ثانیاً مانند اجسامی که مرکب از ماده و صورت هستند، در ترکیبش ماده به کار نرفته باشد؛ ثالثاً مانند اعراض جسمانی و صور نوعیه (باواسطه یا بی‌واسطه) در ماده حلول نکرده باشد (عبودیت، ۱۳۸۸: ۸۳/۳). چنین موجودی نه ذاتاً و اصالتاً ویژگی‌های ماده و جسم را دارد و نه به تبع چیز دیگری این ویژگی‌ها را می‌پذیرد.

تقریر دلیل

کمک گرفتن از ادراک مفاهیم کلی برای اثبات تجرد نفس، یکی از مهم‌ترین ادله کسانی است که به وجود نفس به عنوان جوهر مجرد مستقل از بدن اعتقاد دارند. این دلیل را می‌توان با دو تقریر ذیل ارائه کرد.

یکم: انقسام‌ناپذیری معقولات

در عالم، موجودات بسیط و غیر قابل قسمتی همچون واجب‌الوجود، نقطه و وحدت وجود دارند که انسان به آن‌ها علم دارد^۱ (فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۵۷/۷؛ علامه حلی، ۱۴۲۶: ۱۲۳؛ ابن قیم جوزیه، ۱۹۹۶: ۲۷۸؛ سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۳۸۶؛ اسفراینی، ۱۳۸۳: ۲۴۵-۲۴۶). ویژگی علم مذکور این است که به تبع معلوم، غیر قابل انقسام است.^۲ پس انسان دارای معقولات و مدرکاتی است که بسیط بوده، قابل قسمت به اقسام و اجزاء مختلف نیست (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۴۲؛ فخرالدین رازی، ۱۹۸۶: ۲۸/۲-۳۰؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۰۰).^۳ از طرفی چون حقیقت ادراک، ارتسام صور اشیاء در نفس و قیام حلولی معلوم به آن است (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۳۴۵/۲؛ مروارید، ۱۴۱۸: ۲۳۰-۲۳۱)، لذا نفس انسان محل معقولات مذکور محسوب

۱. فخر رازی برای اثبات وجود موجودات غیر قابل قسمت در خارج، چهار دلیل ارائه می‌دهد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۵۷/۷).

۲. برای مطالعه ادله غیر قابل قسمت بودن چنین علمی، ر.ک: همان: ۵۸/۷-۶۰؛ سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۳۸۷.

۳. فخر رازی در *الاربعین فی اصول الدین* تمام مقدمات این استدلال را با ادله متعدد اثبات می‌کند (فخرالدین رازی، ۱۹۸۶: ۲۸/۲-۳۰).

می‌شود (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۰۱). از طرف دیگر، چون بین حال و محل در انقسام یا عدم انقسام تلازم وجود دارد، محل معقولات یعنی نفس نیز به تبع حال قابل قسمت به اقسام و اجزاء مختلف نیست.^۱ هر چیزی که بسیط و غیر قابل قسمت باشد، غیر جسمانی و مجرد است. پس نفس انسانی که محل مدرکات و معقولات غیر قابل قسمت است نیز جسم نبوده، مجرد می‌باشد.^۲

دوم: فاقد عوارض مادی بودن معقولات

انسان مفاهیم کلی را که بر بیش از یک فرد صدق می‌کنند، درک می‌کند (جرجانی، ۱۳۲۵: ۲۴۹/۷؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۲۱). این مفاهیم کلی وجود خارجی نداشته، فقط در ذهن وجود دارند (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۳۶۴/۲؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۲۱) و مجرد از وضع، شکل، اندازه و سایر ویژگی‌های امور جسمانی هستند (شعرانی، بی‌تا: ۲۵۲؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۲۱)؛ زیرا اگر مجرد نباشند، مشترک بین افراد و قابل صدق بر کثیرین نیستند (همان). پس صدق بر کثیرین، نشانه تجرد این مفاهیم است (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۲۴۴؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۲۵؛ همو، ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۱۲۸/۵). محل این امر مجرد نیز باید مجرد باشد؛ زیرا اگر محل آن‌ها جسم باشد، مفاهیم مذکور به تبع محل خود، دارای وضع، شکل و کمّ بوده، جسمانی می‌باشند (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۳۶۴/۲؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۲۱)؛ در حالی که قبلاً

۱. برای این تبعیت حال از محل و انقسام‌ناپذیری محل شیء انقسام‌ناپذیر، چنین استدلال شده است: «اگر چنین تلازمی وجود نداشته باشد، یعنی علم بسیط باشد و محل آن مرکب باشد، چنین علم بسیطی یا به تبع محل خود تقسیم شده و هر بخشی از آن در یک جزء از محل قرار گرفته است، که این صورت باطل است؛ زیرا که با بسیط بودن علم که قبلاً اثبات شد، منافات دارد. و یا اینکه علم بساطت خود را حفظ نموده است که در این صورت دو حالت متصور است: یا علم در یک جزء غیر منقسم حلول کرده است که این صورت نیز به معنای تلازم حال و محل است، و یا اینکه علم با حفظ بساطت در بیش از یک جزء از اجزای مرکب حلول کرده است، یعنی در جزء «الف» تمام علم حلول کرده است و در جزء «ب» نیز تمام علم حلول کرده است که باطل بودن چنین چیزی نیز آشکار است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۶۰-۶۲؛ عبیدلی، ۱۳۸۱: ۳۸۵؛ سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۳۸۷؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۰۱).

۲. این دلیل که اولین برهان نفس شفاء و اسفار است، از سوی دیگر اندیشمندان نیز با بیان‌های متفاوتی مطرح شده است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۸۸/۲-۱۹۰؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۳۸۱-۳۸۰؛ عبیدلی، ۱۳۸۱: ۳۸۶-۳۸۵؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۲۴۷/۷-۲۴۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۰-۲۶۲؛ تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۳؛ قزوینی، ۱۳۸۳: ۱۶۵).

اثبات شد که آن‌ها مجرد هستند.^۱ پس نفس که مدرک این مفاهیم کلی است، مجرد می‌باشد.^۲

بررسی و نقد دلیل

این دلیل مورد توجه بسیاری از اندیشمندان مسلمان قرار گرفته است. برخی به این دلیل نقدهایی وارد نموده‌اند. در ادامه به بیان و بررسی این اشکال‌ها خواهیم پرداخت.

۱. جزئی و متشخص بودن مفاهیم ادراک شده

مفاهیمی که نفس درک می‌کند، هرچند به لحاظ حکایت از خارج و حیث مرآتیت، کلی و فاقد عوارض مادی هستند، ولی فی نفسه با نگاه استقلالی و بدون در نظر گرفتن حیث مفهومی و حکایتگری آن‌ها از خارج (چون وجودی متشخص و قائم به نفس ادراک کننده دارند)، جزئی، شخصی و دارای عوارض مادی همچون وضع، شکل و کم هستند (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۲۲). بر این اساس، وجود چنین مفهوم کلی مجردی که فاقد عوارض و مشخصه‌های مادیات باشد، غیر مسلم است. آنچه در عقل حلول می‌کند، همان مفهوم جزئی است که در حس نیز وجود دارد؛ با این تفاوت که در حس بدون تفصیل وجود دارد و همه خصوصیات جزئی آن مدنظر قرار گرفته می‌شود، ولی در ادراک عقلی برخی خصوصیات مدرک نادیده گرفته می‌شود (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۵۸-۲۵۹؛ مروارید، ۱۴۱۸: ۲۳۰؛ تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۲). حلول صورت‌های ادراکی در زمان معین در نفس انسان، که موجودی جزئی و متشخص است، نشانه دیگری بر عدم کلیت صورت‌های ادراکی است (فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۷۶/۷؛ همو، ۱۴۱۱: ۳۶۵/۲؛ نیز برای مطالعه بیشتر ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۱-۲۸۰/۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۸۸-۸۵/۲؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۲۲).

۱. در باب تجرد مدرک صور عقلیه و اینکه چرا جسم نمی‌تواند مدرک صور عقلیه باشد، ملاصدرا به طور مفصل به توضیح این مطلب می‌پردازد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۰-۲۶۲).

۲. افراد دیگری نیز این برهان را که دومین برهان نفس شفاء و سومین برهان اسفار برای تجرد نفس است، برای تجرد نفس اقامه نموده‌اند (برای مطالعه بیشتر ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۹۰-۱۹۱/۲؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۶۴-۳۶۱؛ سهروردی، ۱۳۷۹: ۷۲-۷۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: الف/۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۱۸۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۰۸-۳۰۷/۳؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۲۴۹/۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۰-۲۶۱/۸؛ مروارید، ۱۴۱۸: ۲۳۰؛ تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۲-۲۵۱).

نقد و نظر

کسانی که نفس را مجرد می‌دانند، در مواجهه با این اشکال، پاسخ ذیل را مطرح می‌کنند.

تفاوت میان جنبه حکایتگری و وجود ذهنی مفاهیم

مفاهیم ادراک شده دو جنبه دارند؛ یکی جنبه حکایتگری از خارج و مرآتیت آن‌ها نسبت به خارج است که چون از افراد متعددی حکایت می‌کنند، قابل صدق بر کثیرین هستند و هر چیزی که قابل صدق بر کثیرین باشد، مجرد است؛ جنبه دیگر این مفاهیم، جنبه وجودی آن‌ها و مصداق و وجود ذهنی آن‌هاست. طبق این جنبه، چون مفاهیم در ذهن موجود هستند و هر موجودی جزئی و مشخص است، پس مفاهیم نیز جزئی و مشخص هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۵/۱-۳۰۶). بنابراین مفاهیم ادراک شده از جهت حمل اولی کلی هستند و از جهت حمل شایع صناعی و وجود ذهنی، جزئی و شخصی هستند. به علاوه، اساساً جزئی بودن یک مفهوم، مانع مجرد بودن آن نیز نیست. لذا بر فرض که پذیرفته شود این مفاهیم جزئی هستند، اما باید توجه داشت که مفاهیم جزئی نیز مجرد هستند.

کسانی که وجود یا کلیت مفاهیم کلی را انکار می‌کنند، در واقع دچار خلط بین این دو جنبه مذکور شده‌اند. هرچند مصداق این مفاهیم ادراک شده، با نگاه غیر حکایتگری و به صورت استقلالی دارای وجود ذهنی جزئی و شخصی هستند، ولی به لحاظ حکایتگری، مفاهیمی کلی و قابل صدق بر کثیرین هستند. همین حیث برای مجرد محل آن‌ها کافی است. کلی بودن مفاهیم مذکور از حیث حکایتگری و مرآتیت، منافاتی با جزئی و شخصی بودن وجود آن‌ها در نفس ادراک کننده ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۸۵/۱).

۲. تشکیک در ارتسام صورت معلوم در ذات مدرک

این استدلال مبتنی بر وجود رابطه حلولی میان صور معقوله و نفس و حلول مفاهیم کلی در نفس بوده، با کمک تبعیت حال و محل، تجرد نفس را نتیجه می‌گیرد. منتقدان این برهان، چنین رابطه‌ای را انکار کرده، نظرات جایگزین متفاوتی در این باب

ارائه داده‌اند. برخی معتقدند که این رابطه از سنخ رابطه صدوری بوده، صور معقوله حال در نفس نیستند (اسفرائینی، ۱۳۸۳: ۲۴۴-۲۴۵)؛ یعنی نفس، مفاهیم و صورت‌های ادراکی را ایجاد و افاضه می‌کند (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۴۸/۵؛ سجادی، ۱۳۷۳: ۱۵۵۶/۳؛ همو، ۱۳۷۹: ۴۴). برخی مدعی‌اند که امکان دارد علم، انکشاف اشیاء برای نفس یا مجرد اضافه و رابطه میان عالم و معلوم باشد؛ بدون اینکه ارتسام، حلول و عروضی در نفس رخ دهد (فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۱۰۱/۳-۱۰۵؛ همو، ۱۴۱۱: ۳۲۴/۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۱۰/۳؛ طالقانی، ۱۴۱۱: ۲۱۶/۲؛ نراقی، ۱۴۲۳: ۱۶-۱۵/۳؛ استرآبادی، ۱۳۸۲: ۳۴۸/۱). عده‌ای دیگر معتقدند که هرچند رابطه نفس و معلوم از نوع حلولی و ارتسامی است، ولی همیشه ارتسامی بودن به این معنا نیست که صورت مدرک در ذات عالم حلول کند. بلکه ممکن است ارتسام و حلول صورت معلوم، در موجود دیگری غیر از نفس اتفاق افتد و نفس صورت مرتسم‌شده را از طریق شیء سوم مشاهده کند؛ یعنی همچنان که نفس با کمک و واسطه شدن آلات جسمانی صورت‌های جزئی را درک می‌کند، یک شیء سومی نیز واسطه در ادراک صورت‌های کلی برای نفس می‌شود (طالقانی، ۱۴۱۱: ۲۱۶/۲؛ نراقی، ۱۴۲۳: ۱۶-۱۵/۳؛ استرآبادی، ۱۳۸۲: ۳۴۸/۱). متکلمان مکتب تفکیک نیز معتقد به وجود واسطه هستند و ادعا می‌کنند که ادراک کلیات ممکن است با کمک نور مجردی باشد؛ یعنی نفس که مظلّم بالذات است، در اثر ارتباط با انوار مجردی که خارج از مقام ذات نفس وجود دارند، توان درک کلیات را پیدا می‌کند (مروارید، ۱۴۱۸: ۲۳۰؛ تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۲). بنابراین، تفسیر علم و ادراک به حلول صور معقوله در نفس، به دلیل غیر مسلم بودن، داشتن ایرادهای متعدد،^۱ و وجود تفاسیر بدیل، مخدوش بوده، نمی‌توان آن را مبنای استدلال قرار داد.

نقد و نظر

جایگزین‌های نظریه حلول دچار مشکل بوده، با نقدهای متعددی مواجه هستند. در ادامه به بررسی این نظریه‌ها می‌پردازیم.

۱. فخر رازی سه اشکال به این تفسیر وارد می‌کند (ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۳۲۴-۳۲۳/۱).

یکم: عدم تنافی رابطه صدوری و تجرد نفس

نظریه صحیح در باب علم، این است که رابطه بین حال و محل حلولی است؛ اما بر فرض که بپذیریم چنین رابطه‌ای صدوری است، صدوری دانستن این رابطه، منافاتی با تجرد نفس ندارد؛ زیرا صدوری دانستن این رابطه بدین معناست که نفس علت صدور و ایجاد مفاهیم ادراک شده و علم است. از آنجایی که میان علت و معلول در تجرد و عدم تجرد، تلازم و سنخیت وجود دارد، اگر معلول مجرد باشد، علت آن نیز مجرد خواهد بود. بنابراین چون مفاهیم ادراک شده که صادر از نفس بوده، همگی مجرد هستند، لذا حکم به تجرد نفس به عنوان علت صدور و ایجاد این مفاهیم می‌شود.

دوم: عدم پذیرش رابطه اضافی صرف بین عالم و معلوم

ادعای کسانی که علم را به اضافه میان عالم و معلوم تعریف می‌کنند و معتقدند که صرف اضافه میان آن دو باعث علم و ادراک می‌شود، باطل است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۲۹۰؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۲۲)؛ زیرا اولاً ایشان یا اساساً دلیلی بر ادعای خود اقامه نکرده‌اند و صرفاً مدعی وجود این نوع رابطه هستند یا همچون فخر رازی به ادله، غیر قابل قبول و مخدوش ناشی شده از عدم تفسیر صحیح از حضور صور معقوله نزد نفس^۱ متمسک شده‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۲۱). ثانیاً از آنجایی که اضافه، وجود

۱. از جمله دلایلی که فخر رازی برای تأیید نظریه اضافه بیان می‌کند، این است که اگر تعقل به معنای حصول ماهیت معلوم در ذهن باشد، امکان تعقل ذات انسان توسط خودش وجود نداشته، اشکال‌هایی از جمله اجتماع مثلین رخ می‌دهد. همچنین لازم می‌آید که ماهیت جمادات هنگام تعقل آن‌ها در ذهن حاضر شوند؛ در حالی که چنین چیزی باطل است. در پاسخ بیان می‌شود که اشکالات مذکور صحیح نبوده، ناشی از عدم تفسیر صحیح حضور صور معقوله نزد نفس می‌باشد؛ زیرا فخر رازی در دلیل اول خود دچار مغالطه میان علم حضوری و حصولی شده است و بدون اینکه میان انواع علوم تمایزی قائل شود، مدعی است که علم ما به ذات خودمان، مستلزم حصول صورتی از ذات خود در نفس است. در حالی که چنین نبوده و علم انسان به ذات خود از نوع علم حضوری می‌باشد، که نیازی به حصول ماهیت و اکتساب علم به ذات ندارد. به علاوه در مواردی نیز که صورت معلوم در نزد نفس حاضر می‌شود، تمام ماهیت و آثاری که وجود خارجی دارد، در ذهن نیز حاضر نمی‌شود. بلکه فقط ماهیت شیء خارجی بدون همراهی عوارض خارجی آن، در ذهن حاضر می‌شود. همچنین برداشت فخر رازی از اتحاد عاقل و معقول نیز صحیح نیست؛ زیرا اتحاد عاقل و معقول در تعقل غیر ذات باطل است و مثال‌های مذکور همگی در تعقل اشیای دیگر و نه تعقل در مقام ذات می‌باشد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۱/۳۲۳ و ۲/۳۷۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۰۸-۱۰۱؛ موسوی، ۱۳۹۵: ۱۵۶).

مستقلی از طرفین اضافه ندارد، لذا برای موجود شدن لازم است که طرفین اضافه نیز وجود داشته باشند. حال مدرک، یا وجود ذهنی دارد یا دارای وجود خارجی است؛ اما نمی‌تواند دارای وجود ذهنی باشد، زیرا این قسم برای ایشان پذیرفتنی نیست.^۱ بنابراین باید مدرک در خارج وجود داشته باشد. در این صورت هر چیزی که «فقط در خارج وجود داشته باشد»، قابل ادراک است. پس ما نباید به معدومات و اشیایی که در خارج وجود ندارند، علم داشته، آن‌ها را درک کنیم؛ زیرا معدومات وجود خارجی ندارند تا بتوان میان آن‌ها اضافه‌ای در نظر گرفت. در حالی که بالوجدان می‌یابیم که به بسیاری از اشیایی که معدوم بوده، در خارج وجود ندارند، علم داریم. همچنین علم شخص به خودش هم حاصل نمی‌شود و هیچ کسی نمی‌تواند به خودش علم داشته باشد؛ زیرا هیچ‌گاه بین شیء و معدوم و نیز بین شیء و خودش، رابطه اضافی وجود ندارد و نمی‌توان گفت که شیء به خودش یا معدوم اضافه شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۰/۳ و ۱۲۱/۴؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ب/۲: ۳۱۴/۲)؛ مگر اینکه به حسب اعتبار و مقایسه، بین عالم و معلوم تمایز قائل شده، یک مرتبه نفس را عالم قلمداد کنیم و در مرتبه دیگر و به اعتباری دیگر، آن را معلوم قلمداد نماییم، آنگاه حکم به وجود رابطه اضافی میان آن دو کنیم. چنین چیزی نیز صحیح نمی‌باشد؛ زیرا ما همواره به ذات خود عالم هستیم، بدون اینکه چنین دوگانگی و اعتباری را برای نفس خود در نظر بگیریم. در حالی که بر اساس رابطه اضافی محض، اگر دو طرف اضافه حاضر نباشند، علم و ادراک هم تحقق نمی‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۰/۳). ثالثاً فخر رازی به عنوان بزرگ‌ترین مدافع این نظریه، مشی واحدی نداشته، گاه تعریف علم به اضافه محضه را نمی‌پذیرد و چنین می‌نویسد:

«العلم فقد بیّننا أنّ حقیقته لیست مجرد إضافة فقط بل إنّما یتّم بحصول صورة مساویة لماهية المعلوم فی العالم» (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۳۵۱/۲)؛ حقیقت علم، مجرد اضافه میان عالم و معلوم نیست، بلکه علم به معنای حصول صورتی در عالم است، که این صورت مساوی با معلوم می‌باشد.

۱. مقصود از وجود ذهنی در اینجا این است که خود شیء با تمام خصوصیاتش در ذهن حاضر شده است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ب/۲: ۳۱۳).

سوم: عدم ارتسام در شیء سوم

عده‌ای معتقدند که هرچند رابطه نفس و معلوم از نوع حلولی است، ولی چیز دیگری واسطه میان نفس و معلوم قرار می‌گیرد و صورت معلوم در شیء واسطه مرتسم می‌شود. نفس به کمک آن شیء واسطه، معلوم را ادراک می‌کند. متکلمان مکتب تفکیک نیز معتقدند نفس که مظلّم بالذات است، به کمک ارتباط با انوار مجردة موجود در خارج از مقام ذات نفس، توان درک کلیات را پیدا می‌کند.^۱ حال در این مجال به بررسی این دیدگاه می‌پردازیم.

در مقام بررسی این دیدگاه، نخست باید گفت که فرض پذیرش چنین واسطه‌ای، خللی به مدرک بودن نفس وارد نخواهد کرد؛ زیرا هرچند شیء سوم واسطه است، اما مدرک واقعی نفس است. نهایت چیزی که در مورد آن واسطه می‌توان مدعی شد، این است که آن را علت اعدادی و فراهم‌کننده زمینه ادراک توسط نفس بدانیم؛ همچنان که در مورد ادراک جزئیات گفته می‌شود هرچند در فرایند ادراک، آلات ادراکی محسوس واسطه هستند، ولی مدرک آن‌ها را نفس می‌دانیم. در اینجا نیز بر فرض پذیرش چنین واسطه‌ای، مدرک حقیقی نفس خواهد بود.

در مورد ادعای مکتب تفکیک نیز باید گفت که نقدهای متعددی به این دیدگاه وارد شده است که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. اولاً اصل ادعای تفکیکی‌ها، که تمایز میان «عقل و علم»^۲ و نفس و مظلّم بالذات دانستن نفس است، دارای اشکال‌های متعددی می‌باشد. ایشان با تکیه بر نفی رابطه حلولی بین نفس و کمالات آن، تغایر و دوگانگی بین نفس و عقل (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۳۸۷)، نفس را موجودی جسمانی و مظلّم بالذات، که فی حد ذاته فاقد صفاتی همچون علم، ادراک و شعور می‌باشد، محسوب می‌کنند (مروراید، ۱۴۱۸: ۱۸؛ قزوینی، ۱۳۸۹: ۵۹/۱-۵۸). بر این

۱. البته اندک تفاوتی میان این دو دیدگاه وجود دارد. دیدگاه نخست تأکیدی بر مجرد یا مادی بودن واسطه ندارد، ولی اهل تفکیک بر مجرد بودن واسطه تأکید دارند (برای مطالعه بیشتر ر.ک: طالقانی، ۱۴۱۱: ۲/۲۱۶؛ نراقی، ۱۴۲۳: ۳/۱۵-۱۶؛ استرآبادی، ۱۳۸۲: ۱/۳۴۸؛ مروراید، ۱۴۱۸: ۲۳۰؛ تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۲).
 ۲. متکلمان مکتب تفکیک معتقدند: «حقیقت علم و عقل یکی است و اختلاف آن دو به این است که آن حقیقت نوریه را از جهت کاشفیت حسن و قبح اشیاء تعبیر به عقل می‌کنند... و آن (حقیقت نوریه) را از جهت ظهور به ذات و مظهریت اشیاء علم می‌نامند» (ر.ک: قزوینی، ۱۳۸۹: ۱/۱۷۲-۱۷۳).

اساس، برخورداری انسان از اوصاف علم، ادراک و شعور را به خاطر وجود موجود سومی به نام عقل می‌دانند. از نظر اهل تفکیک، عقل چیز جداگانه‌ای از نفس و موهبتی از مواهب خداوند به انسان است (مروارید، ۱۴۱۸: ۱۳۲) که در سایه آن، نفس انسان که همواره جسمانی، مادی و ذاتاً ظلمانی است، واجد ادراک، شعور و علم می‌گردد. ایشان برای اثبات این ادعای خود و تغایر میان نفس و کمالات آن، استدلال‌های متعددی نیز اقامه می‌کنند. در این استدلال‌ها با کمک حالت فقدان و وجدان نفس به کمالاتی همچون علم و ادراک، به این نتیجه دست می‌یابند که اگر نفس، عین علم و آگاهی باشد، فقدان و وجدان برایش معنا ندارد. بلکه همواره نفس باید نسبت به کمالات خود حالت وجدان داشته باشد؛ در حالی که برخورداری انسان از حالاتی همچون غفلت از خود، بیهوشی، خواب و... دلالت دارد بر اینکه همواره انسان به کمالات خود حالت وجدان ندارد. پس بین نفس و علم و عقل، تمایز و تغایر وجود دارد (همان: ۲۸؛ ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۳۸۷-۳۸۸). بنابراین باید یک فاعل خارجی وجود داشته باشد تا کمالات را به انسان بدهد.

در مقام بررسی ادعای اهل تفکیک باید خاطر نشان کرد که این قبیل استدلال‌ها با اشکال‌های متعددی مواجه بوده، فاقد اعتبار می‌باشند؛ از جمله اینکه بر فرض صحت این ادعا که تجرد، مساوی آگاهی محض است و شیء مجرد هیچ‌گاه نباید از علوم خود غافل باشد، چنین ادعایی فقط در مورد مجردات تام صادق است، نه نفس که به خاطر تعلق به بدن، مجرد ناقص محسوب می‌شود. همچنین میان تجرد و آگاهی بالفعل و دائمی به علوم حصولی و ذهنی ملازمه‌ای وجود ندارد. ممکن است عدم حضور دائمی این آگاهی‌ها و غفلت از آن‌ها یا فراموشی آن‌ها با تجرد عالم، هیچ منافاتی نداشته باشد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۴۲۹-۴۳۶؛ همو، ۱۳۸۶: ۴۲۶). خلاصه اینکه در باب تجرد نفس به حالاتی استناد شده که با تجرد ناقص نفس و یا جسمانیة الحدوث بودن آن سازگار است. نمی‌توان با استناد به حالات مذکور که فقط با مجرد تام بودن نفس ناسازگار است، مطلق تجرد را از نفس انکار نمود. بنابراین نفی مطلق تجرد نفس با کمک حالات مذکور، مغالطه میان درجات تجرد است (همو، ۱۳۸۶: ۴۲۰). همچنین این نظریه، لوازم و پیامدهای غیر قابل پذیرشی همچون بطلان تکلیف،

ارسال رسل و وحی الهی، بیهوده بودن معاد، ثواب و عقاب، دعوت انسان به تفکر و تعقل و... را نیز به همراه دارد. اهل تفکیک عقل را به نور معصومی بالذات تعریف می‌کنند که از ماوراء نازل شده، سبب عالم شدن انسان‌ها می‌شود. حال سؤال این است که آیا همه انسان‌ها از این عقل برخوردارند یا فقط بخشی از آن‌ها واجد چنین چیزی هستند. اگر گفته شود که همگان از آن برخوردارند، در این صورت نیازی به وحی و پیام‌های وحیانی پیامبران نیست. اگر گفته شود که فقط بخشی از مردم از آن برخوردارند، نیز با ظاهر متون دینی که همگان را به تعقل دعوت می‌کنند، سازگاری ندارد (همو، ۱۳۸۲: ۶۹). همچنین بنا بر مبانی مکتب تفکیک، مخاطب دستورهایی که از ناحیه دین به انسان داده شده است، یا عقل انسان است یا نفس او. اما با توجه به اینکه اهل تفکیک، عقل را خارج از حقیقت انسان می‌دانند، عقل نمی‌تواند مخاطب باشد؛ زیرا مخاطب قرار دادن عقل، مشکلاتی به همراه داشته، باعث می‌شود اولاً خطاب‌هایی که انسان را مخاطب خود می‌دانند، مجازی باشند. ثانیاً تکلیف عقل به عنوان موجود مجرد و معصوم از خطا و اشتباه و امر و نهی کردن آن، لغو و بیهوده باشد. طبق این دیدگاه، نفس نیز نمی‌تواند مخاطب دستورات دینی و خطاب‌های شرع باشد؛ زیرا نفس نیز بنا بر مبانی مکتب تفکیک، سراسر جهالت و ظلمت بوده، جسمی در کنار سایر اجسام می‌باشد. حال چگونه چنین چیزی می‌تواند مخاطب دستورات و خطاب‌های شرع مقدس واقع شود؟ (برای مطالعه بیشتر ر.ک: همان: ۶۸-۶۹؛ ملابری، ۱۳۸۳: ۹۵-۱۱۵) گذشته از اینکه اگر این معنا از عقل صحیح باشد و خود تفکیکی‌ها از این عقل نوری برخوردار باشند، نباید در ابواب مختلف، سخنان متناقضی بیان نمایند؛ در حالی که در مباحث متعدد، حتی گاه در یک مسئله، برخی از آن‌ها دو نظر متناقض بیان می‌کنند (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۶۷)؛ مثلاً گاه مدعی می‌شوند که جسم قابل مخاطبه نیست و آنچه مخاطب واقع شده، روح است. در جای دیگر می‌گویند که حقیقت روح جسمی لطیف است، و این تناقضی آشکار است (ملابری، ۱۳۸۳: ۹۵-۱۱۵). اشکال دیگر به مکتب تفکیک اینکه بر فرض که چنین دوگانگی میان نفس و عقل را بپذیریم و نفس را موجودی مادی و مظلم بالذات محسوب کنیم، حال سؤال می‌شود که چگونه ممکن است چنین موجود مادی و مظلم بالذات، قابلیت ادراک و پذیرش انوار مجرد را دارا

باشد؟ زیرا بدیهی است که تا روح خود آگاهی نداشته باشد، توان ادراک هیچ چیزی دیگری از جمله انوار مجرد را نیز نخواهد داشت (یعقوبیان، ۱۳۹۶: ۱۸۲). همچنین اگر قرار است که نفس نیز همانند بدن مادی باشد و کمالاتی همچون علم و آگاهی را از بیرون کسب نماید، چه نیازی به وجود نفس هست؟ چرا خود بدن این کمالات را از شیء سوم دریافت نکند؟ اساساً چه نیازی به وجود چنین نفسی است؟ (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۴۳۶-۴۲۹).

همچنین باور تفکیکی‌ها به اینکه نفس به واسطه نور خارجی عالم می‌شود، با اشکال مواجه است؛ زیرا واسطه قرار دادن چیز سوم، فقط موجود اضافه‌ای را در تحلیل علم وارد کرده، هیچ فایده دیگری ندارد. به علاوه در مورد چگونگی درک نور مجرد توسط نفس، اگر ادعا می‌شود نفس دارای قوه درآگاه‌ای است که به کمک آن می‌تواند نور را درک نماید، این احتمال به معنای مدرک دانستن نفس است، در حالی که اشیاء مادی نمی‌توانند مدرک باشند؛ پس نفس طبق این احتمال مادی نیست. و اگر گفته شود که نفس توان چنین ادراکی را ندارد و ادراک نور مجرد توسط نفس به کمک واسطه شدن نور مجرد است، موجب تسلسل و تکرار پرسش تا بی‌نهایت می‌شود (شاکرین، ۱۳۹۶: ۵۳). گذشته از اینکه صحت نظریه بدیهی این اعتقاد اهل تفکیک، یعنی وجود رابطه اتحادی میان عالم و معلوم، با براهین متعددی اثبات می‌شود (برای مطالعه بیشتر ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۱۲/۳).^۱

۳. عدم تلازم حال و محل

برخی به استدلال مذکور چنین اشکال وارد کرده‌اند که این استدلال مبتنی بر قاعده «المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء، محتاج إلى هذا الشيء»، تلازم میان حال و محل را اثبات می‌کند؛^۲ در حالی که چنین قاعده و پیش‌فرضی باطل است. ما قبول نداریم که اتصاف محل به عوارض و صفات و احتیاجش به آنها، موجب احتیاج و

۱. نقدهای دیگری نیز به تفسیر اهل تفکیک از وجود ذهنی وجود دارد که به جهت رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری می‌نمایم (برای مطالعه بیشتر ر.ک: موسوی، ۱۳۸۹: ۲۴۰-۲۴۳؛ شاکرین، ۱۳۹۶).
 ۲. طبق این قاعده، اگر محل نیازمند به «الف» باشد، حال نیز که نیازمند محل است، علاوه بر نیازمندی به خود محل، به «الف» نیز نیازمند است.

اتصاف چیزی که در آن محل حلول می‌کند، به آن اوصاف و عوارض باشد؛ مثلاً اگر جسمی که محل حرکت است، متصف به سفیدی شود، حرکت که حال در آن محل است، متصف به سفیدی نمی‌شود (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳/۳۱۰؛ طالقانی، ۱۴۱۱: ۲/۲۱۷؛ نراقی، ۱۴۲۳: ۳/۱۵؛ استرآبادی، ۱۳۸۲: ۱/۳۴۸). عدم اتصاف حال به اوصاف محل، حاکی از بطلان قاعده مذکور است. به عبارت دیگر، اینکه حرکت متصف به سفیدی نمی‌شود، دلالت دارد بر اینکه تلازم و تبعیتی بین حال و محل وجود ندارد. پس نمی‌توان از حلول مفاهیم کلی مجرد در نفس، مجرد محل آن صور را که نفس باشد، اثبات نمود.

نقد و نظر

در پاسخ به اشکال فوق گفته می‌شود که این قاعده قابل تخصیص نیست. اتصاف و احتیاج محل به عوارض و صفات، موجب احتیاج و اتصاف حال به آن اوصاف و عوارض می‌باشد. مثالی که برای نقض آن مطرح شده است، توان اثبات مدعا را ندارد؛ زیرا اولاً عدم اتصاف حرکت به سفیدی، به خاطر عدم تبعیت حال از محل نیست، بلکه به این دلیل است که حرکت به هیچ وجه متصف به سفیدی نمی‌شود و اساساً نمی‌توان این صفت را نه به صورت مستقل و بالذات و نه به صورت تبعی و بالعرض، به حرکت نسبت داد (طالقانی، ۱۴۱۱: ۲/۲۱۸). ثانیاً بر فرض که حرکت را بتوان متصف به سفیدی کرد، اما قاعده مذکور و تبعیتی که از آن به دست می‌آید، در صورتی جریان می‌یابد که محل نیازمند صفات بوده، صفات نیز غیر قابل انفکاک از محل باشند. در این صورت، حال تابع محل و متصف به صفات آن می‌شود. اما در مواردی که محل نیازمند صفت نباشد و صفت قابل انفکاک از محل باشد، همانند صفت سفیدی برای جسم، تبعیت حال از محل لازم نمی‌باشد. پس با ابطال مثال، قیاسی که مستشکل بر اساس مثال مذکور اقامه نموده نیز باطل می‌شود (نراقی، ۱۴۲۳: ۳/۱۵).

۴. حلول بسیط در محل غیر بسیط

در این استدلال ادعا شده است که بین مجرد حال و محل تلازم وجود دارد. اگر بسیطی در چیزی حلول کرد، لزوماً محل هم بسیط است؛ در حالی که چنین تلازمی وجود ندارد. مواردی یافت می‌شود که شیء حال بسیط است، اما در محل‌های غیر

بسیط حلول می‌کند. اموری از جمله نقطه، وحدت، سطح، خط، اضافه، مدرکات قوای وهمیه و... وجود دارند که علی‌رغم انقسام‌ناپذیر بودن، محلشان انقسام‌پذیر و جسمانی است (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۴۴-۲۴۵؛ فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۶۲/۷-۶۵؛ همو، ۱۴۱۱: ۳۵۰/۲-۳۵۲؛ علامه حلّی، ۱۴۲۶: ۱۲۴؛ ابن قیم جوزیه، ۱۹۹۶: ۲۸۳-۲۸۴؛ عبیدلی، ۱۳۸۱: ۳۸۶؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۲۴۸/۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۸/۸؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۰۳). نقطه به دلیل نداشتن امتداد، قابل انقسام نمی‌باشد، ولی محل آن جسم و قابل انقسام است (فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۶۲/۷-۶۳؛ همو، ۱۴۱۱: ۳۵۰/۲-۳۵۱؛ ابن قیم جوزیه، ۱۹۹۶: ۲۸۳-۲۸۴؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۰۲)؛ زیرا که نقطه در خط حلول می‌کند، خط در سطح حلول می‌کند، سطح در حجم حلول می‌کند، حجم حالّ در جسم است، پس نقطه حالّ در جسم است^۱ (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۰۲). همچنین در مورد وحدت، سطح، خط و اضافه نیز به همین منوال است که علی‌رغم اتصاف و حلول در جسم، منقسم نمی‌شوند.^۲ با این بیان روشن می‌شود که محل شیء انقسام‌ناپذیر، می‌تواند منقسم باشد. پس این ادعا که میان حالّ و محل در انقسام‌پذیری تلازم وجود دارد، پذیرفتنی نیست.

نقد و نظر

برخی معتقدند که اساساً مواردی همچون نقطه، خط، سطح، وحدت و اضافه،

۱. البته برخی برای اثبات حلول نقطه در جسم، از محال بودن انقسام نقطه به تبع انقسام محل استفاده نموده‌اند، که به نظر می‌رسد این روش، مصادره به مطلوب باشد (ر.ک: حسامی فر، ۱۳۸۳: ۲۷۳).
۲. در مورد وحدت، سطح، خط و اضافه نیز به همین منوال است؛ زیرا که علی‌رغم اتصاف و حلول در جسم، منقسم نمی‌شوند؛ چون با توجه به اینکه اجسام متصف به وحدت می‌شوند و اتصاف به معنای حلول وصف در موصوف است، پس وحدت در اجسام حلول می‌کند؛ اما در عین حال که به محل منقسم و غیر بسیطی همچون جسم قائم است، به تبع محل خود منقسم نمی‌شود. سطح و خط نیز حالّ در جسم است و با اینکه جسم از تمام جهات، انقسام‌پذیر است، اما سطح از حیث عمق انقسام نمی‌پذیرد، خط نیز که حالّ در سطح است، از حیث عرض انقسام نمی‌پذیرد. اضافه نیز با توجه اینکه در جسم حلول می‌کند، اما قابل انقسام نمی‌باشد؛ مثلاً نمی‌توان گفت که پدری، فوقیت و تحتیت، دارای نصف و ثلث و ربع است. در مورد دشمنی و دوستی نیز که توسط قوای وهمیه از گرگ معین درک می‌شود نیز قابل تقسیم نیست (برای مطالعه بیشتر ر.ک: غزالی، ۱۳۸۲: ۲۴۴-۲۴۵؛ فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۶۴/۷-۶۵؛ همو، ۱۴۱۱: ۳۵۰/۲-۳۵۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۳۸۰-۳۸۱؛ ابن قیم جوزیه، ۱۹۹۶: ۲۸۴-۲۸۶؛ عبیدلی، ۱۳۸۱: ۳۸۵-۳۸۶؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۲۴۸/۷؛ سیوری حلّی، ۱۴۰۵: ۳۸۶-۳۹۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۸/۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۴۸/۲-۵۰).

وجود خارجی ندارند تا عرض محسوب شده، عارض بر جسم شوند یا حال در آن باشند. بلکه امور یادشده همگی جزء مفاهیم انتزاعی و مقولات ثانیه‌اند، که با فعالیت ذهنی و مقایسه اشیاء با یکدیگر انتزاع می‌شوند. صحیح نیست این امور را ماهیتی عرضی بدانیم که در جسم حلول می‌کند، تا سخن از انقسام یا عدم انقسام آن‌ها به میان آید (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۵۱/۲-۵۳). اما بر اساس مبنای رایج در فلسفه، که امور مذکور را مقولات عرضی، حال یا عارض بر اجسام می‌داند، ملاصدرا به اشکال نقطه چنین پاسخ می‌دهد که هرچند نقطه در جسم حلول می‌کند، اما حلول آن در جسم از حیث قابلیت انقسام جسم نیست، بلکه از جهت متناهی بودن امتداد آن است. به عبارت دیگر، جسم از آن جهت که امتداد آن در جایی پایان می‌یابد، محل نقطه قرار می‌گیرد.

همچنین در مورد وحدت نیز چنین پاسخ می‌دهد که وحدت در اجسام بر خلاف مجردات، قابل انقسام است. وحدت در اجسام، وحدت اتصالی و بلکه عین اتصال و امتداد جسمانی بوده، وجود آن نیز عین جسمیتش است. از آنجا که وجود جسم قابل انقسام است، وحدت آن نیز قابل انقسام خواهد بود. نکته قابل توجه این است که انقسام در وحدت، نه به شکل انقسام سایر اعراض، انقسامی تبعی و عرضی و متأخر از انقسام خود جسم می‌باشد، همچنان که انقسام عرضی مثل سفیدی به تبع انقسام خود جسم و یک مرتبه متأخر از آن صورت می‌گیرد، بلکه انقسام وحدت از سنخ ذاتی و غیر عرضی است؛ یعنی این انقسام، تابعی از انقسام جسم نیست، بلکه عین آن است؛ زیرا که وحدت جسم، عین وجود شخص آن می‌باشد. پس با انقسام وجود جسم، وحدت آن نیز منقسم می‌شود. بنابراین نمی‌توان حلول وحدت در جسم را ناقض برهان مجرد نفس قرار داد.

ملاصدرا در خصوص اضافات عارض بر جسم، با تقسیم آن‌ها به دو نوع متفاوت و بیان حکم مخصوص هر کدام، به اشکال مذکور پاسخ می‌دهد. وی معتقد است که امور مضاف به جسم دو دسته‌اند: برخی از آن‌ها به جسم از آن جهت که جسم بوده و دارای امتداد است، اضافه می‌شوند. برخی دیگر به لحاظ حیثیت بسیطی که به جسم نسبت می‌دهند، به آن اضافه می‌شوند. دسته نخست به تبع انقسام جسم قابل انقسام هستند. اما دسته دوم به تبع انقسام جسم منقسم نمی‌شوند. مواردی که در اشکال به

آن‌ها اشاره شده است، از همین سنخ دوم هستند. لذا به تبع انقسام جسم منقسم نمی‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۹/۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۵۱/۲-۵۳).

در مورد مدرکات قوای واهمه نیز باید گفت نظر صحیح در مورد «قوة واهمه» این است که این قوه، هرچند نوعی تعلق به قوه خیال دارد، اما ذاتاً مجرد است. بنابراین مدرکات آن نیز ذاتاً مجرد خواهند بود. بر این اساس، حضور این اعراض نزد قوه واهمه، حضور مجرد در نزد مجرد است. پس چون این مورد از قبیل حلول امری بسیط در قوه‌ای جسمانی نیست، اشکال مذکور به برهان صحیح نمی‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۵۳/۲-۵۴).^۱

۵. درک امور مرکب

همان طور که شما از درک امور بسیط، استدلال بساطت و تجرد نفس را نتیجه می‌گیرید؛ می‌توان با کمک درک امور غیر بسیط و مرکب توسط نفس، نتیجه گرفت که درک امور مرکب توسط نفس، نشان از مرکب و غیر بسیط بودن نفس دارد؛ زیرا بر اساس لزوم تبعیتی که در مورد حال و محل گفته شد، اگر نفس غیر بسیط نباشد، توان درک امور غیر بسیط و مرکب را ندارد (مروارید، ۱۴۱۸: ۲۳۰-۲۳۱؛ تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۳).

نقد و نظر

تصور مرکبات به معنای حضور خود مرکب همراه با تمام خواص و آثار خارجی آن از جمله ترکیب نیست. بلکه مقصود از حضور مرکبات، نه حضور عینی آن شیء خارجی در ذهن، بلکه حضور تصویر و صورتی بسیط از آن در ذهن می‌باشد. بنابراین هرچند انعکاس دهنده مرکب باشد، ولی تصور یک چیز مرکب به معنای حلول مرکب در ذهن نیست. به عبارت دیگر، یک شیء می‌تواند دو نوع وجود داشته باشد: گاه شیء دارای وجود خارجی است و گاه دارای وجود ذهنی می‌باشد. بر اساس اصالت

۱. البته به نظر می‌رسد به جای این موارد ذکرشده، مورد دیگری وجود دارد که پاسخ بدان سخت‌تر است و آن، صورت نباتی حال در ماده آن است که بسیط بوده و با تقسیم آن، تقسیم نمی‌شود. همچنین برخی از فلاسفه معاصر همچون غلامرضا فیاضی، که قائل به تجرد نفس نیز می‌باشند، اشکال مذکور را به دلیل وارد دانسته، بر همین اساس معتقدند که این دلیل توان اثبات تجرد نفس را ندارد؛ هرچند تجرد آن با کمک ادله دیگری اثبات می‌شود (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۰۲).

وجود و تشکیکی بودن مراتب وجود، وجود ذهنی و خارجی یک شیء، هرچند در ماهیت یکسان هستند و از یک شیء خارجی واحد حکایت می‌کنند، اما به لحاظ وجود و حمل شایع صناعی، دارای دو وجود با دو موطن خاص خود هستند. هر کدام از موطن‌ها ویژگی مخصوص خود را به دنبال دارند. موطن عین و خارج، ترکیب را به همراه دارد، ولی موطن ذهن چنین نبوده و موجود ذهنی بسیط است (خسروشاهی، ۱۳۸۷: ۱۳۶/۲؛ ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۲۶۸).

به علاوه صورتی که از مرکبات ادراک می‌شود، یا تصویری و ادراکی عقلی یا خیالی و یا حسی است. هر سه قسم ادراکات و تصاویر مذکور بسیط هستند؛ زیرا ادراکات عقلی به دلیل فقدان امتداد غیر قابل تقسیم هستند. ادراکات خیالی نیز به دلیل اینکه صورت اصلی بعد از تقسیم باقی می‌ماند، بسیط محسوب می‌شوند. ادراکات حسی نیز بسیط هستند؛ زیرا که ادراک حسی همان صورتی است که به واسطه آن خارج را می‌بینیم. این صورت نیز با تقسیم زایل نمی‌شود (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۰۱).

۶. همگانی نبودن ادراک مفاهیم کلی عقلی

این استدلال مبتنی بر این است که همه انسان‌ها قادر بر ادراک مفاهیم کلی عقلی هستند. در حالی که چنین سخنی صحیح نبوده، تنها تعداد کمی از انسان‌ها وجود دارند که از حد عقل بالقوه عبور کرده و به عقل بالفعل رسیده، توان ادراک کلیات و مفاهیم عقلی را فارق از هر گونه خواص مادی و جسمانی دارند؛ چون امکان ادراک مفاهیم کلی عقلی به معنای واقعی کلمه، برای بیشتر انسان‌ها وجود ندارد و مفهومی که اکثر مردم به عنوان مفهوم کلی درک می‌کنند، اصلاً مجرد نیست؛ بلکه صورتی خیالی و جزئی است که همراه با احکام، جوانب و حیثیات حسی و ماده است. این صورت‌های خیالی، نیازمند وجود عاملی هستند که آن‌ها را کاملاً از عوارض و خصوصیات جزئی و مادی تجرید کرده، به صورت مشترک قابل صدق بر کثیرین تبدیل کند. بنابراین نمی‌توان ادعا کرد که چون چنین مفهوم کلی مجردی در نفس وجود دارد، پس محلس هم باید مجرد باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۶-۲۶۵/۸).

نقد و نظر

اولاً این اشکال برخاسته از تفسیر خاص ملاصدرا از ادراک کلیات است. وی ادراک کلیات را مشاهده حقایق مجرد و مثل عقلانی از راه دور می‌داند. در حالی که اشکال‌هایی به این مبنا وارد شد؛ از جمله اینکه بسیاری از مفاهیم کلی، همچون مفهوم معدوم و محال، مثال عقلانی و صورت مجرد ندارند. نظر صحیح در باب ادراک کلیات، این است که آن را نوع خاصی از ادراکات ذهنی بدانیم که به وسیله عقل انجام می‌شود. ثانیاً بر پذیرش اینکه ادراک کلیات، همان مشاهده صور عقلی مجرد و مثال‌های عقلانی است و عده اندکی توان ادراک و مشاهده این صور مجرد را دارند، اما همین که حتی برخی از انسان‌ها توانایی ادراک کلیات را داشته باشند، اصل ادعای تجردگرایان در مورد مجرد بودن نفس اثبات می‌شود، هر چند نتوان مجرد بودن نفس همه انسان‌ها را اثبات نمود. حداقل مجرد بودن برخی نفوس اثبات می‌شود. ملاصدرا نیز فی‌الجمله چنین ادراکی را برای برخی انسان‌ها ثابت می‌داند. همین اثبات وجود فی‌الجمله چنین ادراکی برای اثبات تجرد نفس کافی است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۴۱-۳۸/۲؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۸۲/۱-۱۸۷).

نتیجه‌گیری

اختلاف نظر در مورد حقیقت انسان همواره در بین متکلمان و اندیشمندان اسلامی وجود داشته است. برخی نفس را مجرد و برخی آن را مادی می‌دانند. هر دو گروه نیز برای اثبات ادعای خود به ادله متفاوتی متمسک شده‌اند. در این پژوهش پس از بررسی یکی از مهم‌ترین ادله‌ای که تجردگرایان با کمک ادراک کلیات توسط نفس، برای اثبات مجرد بودن نفس انسانی اقامه نموده‌اند، روشن شد که استدلال مطرح‌شده معتبر بوده و تجرد نفس انسانی را اثبات می‌کند. هیچ کدام از نقدهایی که از سوی برخی از تجردگرایان و نیز منکران تجرد نفس به این استدلال وارد نموده‌اند، خدشه‌ای به دلالت این استدلال نداشته و هر یک از آن‌ها با پاسخ‌های متعددی مواجه هستند. در نتیجه با توجه به اسقاط اعتبار اشکال‌های مذکور، دلالت این استدلال بر تجرد نفس اثبات می‌شود.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الشفاء، الطبيعيات*، تحقیق سعید زائد و دیگران، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲. همو، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۳. ابن قیم جوزیه، شمس‌الدین ابوعبدالله محمد بن ابی‌بکر بن ایوب بن سعد، *الروح*، تعلیق ابراهیم رمضان، بیروت، دار الفکر العربی، ۱۹۹۶ م.
۴. ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، تحقیق و تصحیح جمال‌الدین میردامادی، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۵. ارشادی‌نیا، محمدرضا، *از مدرسه تا معارف تا انجمن حجّیه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۶. همو، *نقد و بررسی نظریه تفکیک*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۷. استرآبادی، محمدجعفر، *البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه*، تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۸. اسفراینی، ملا اسماعیل، *انوار العرفان*، تحقیق سعید نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۹. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.
۱۰. جرجانی، میرسیدشریف علی بن محمد، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نغانی، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
۱۱. حسامی فر، عبدالرزاق، «ادله غزالی و رازی در ردّ و اثبات تجرد نفس»، *نشریه مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۷۶ (۲) فلسفه، پاییز و زمستان ۱۳۸۳ ش.
۱۲. حسن‌زاده آملی، حسن، *الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۱۳. حسینی زبیدی، سیدمحمد مرتضی بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق و تصحیح علی هلالی و علی سیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۴. خسروشاهی، سیدهادی، *مجموعه رسائل علامه طباطبایی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۵. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *اسرار الحکم*، مقدمه صدوقی، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۱۶. همو، *شرح منظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران، ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ ش.
۱۷. سجادی، سیدجعفر، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدر*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۸. همو، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۱۹. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *هیاكل النور*، تصحیح محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، نقطه، ۱۳۷۹ ش.
۲۰. سیوری حلّی (فاضل مقداد)، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۲۱. شاکرین، حمیدرضا، «مادیت نفس در نگره مکتب تفکیک، بررسی و نقد»، *نشریه کلام اسلامی*، سال

- بیست و ششم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۶ ش.
۲۲. شعرانی، ابوالحسن، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، تهران، اسلامیه، بی تا.
۲۳. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، حاشیه علامه طباطبایی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۴. همو، مفتاح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۵. طالقانی، محمد نعیم، منهج الرشاد فی معرفة المعاد، تحقیق رضا استادی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ ق.
۲۶. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، چاپ سوم، تهران - قم، سمت - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.
۲۷. عبیدلی، سیدعمیدالدین، اشراق اللاهوت فی نقد شرح الباقوت، تصحیح علی اکبر ضیایی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ش.
۲۸. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تسلیک النفس الی حظیة القدس، تحقیق فاطمه رمضان، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۴۲۶ ق.
۲۹. همو، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و مقدمه و تحقیق و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ چهارم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۳۰. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، تهافت الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، انتشارات شمس تبریزی، ۱۳۸۲ ش.
۳۱. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، الاربعین فی اصول الدین، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه، ۱۹۸۶ م.
۳۲. همو، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۳۳. همو، المطالب العالیة من العلم الالهی، تحقیق احمد حجازی سقا، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۳۴. فیاضی، غلامرضا، علم النفس فلسفی، تدوین و تحقیق محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹ ش.
۳۵. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان فی توحید القرآن، تعلیق سیدجعفر سیدان، تحقیق بخش پژوهشی مدرسه علوم دینی حضرت ولی عصر (علیه السلام)، قم، دلیل ما، ۱۳۸۹ ش.
۳۶. لاهیجی، ملاعبدالرزاق، گوهر مراد، مقدمه زین العابدین قربانی، تهران، سایه، ۱۳۸۳ ش.
۳۷. مروارید، حسنعلی، تزیینات حول المبدأ و المعاد، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۸ ق.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۱، ۱۳۸۹ ش. و ج ۲، ۱۳۹۰ ش.
۳۹. همو، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳ ش.
۴۰. ملاپری، موسی، «هویت انسان در مکتب تفکیک»، نشریه پژوهش دینی، شماره ۷، پاییز ۱۳۸۳ ش.
۴۱. موسوی، سیدمحمد، آیین و اندیشه (بررسی مبانی و دیدگاه‌های مکتب تفکیک)، تهران، حکمت، ۱۳۸۲ ش.
۴۲. همو، «بررسی و تحلیل انتقادات فخر رازی به براهین ابن سینا در تجرد نفس ناطقه»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.

۴۳. نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر، *جامع الافکار و ناقد الانظار*، تصحیح و تقدیم مجید هادی زاده، تهران، حکمت، ۱۴۲۳ ق.

۴۴. نصیرالدین طوسی، ابوجعفر محمد بن محمد، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.

۴۵. همو، *شرح الاشارات و التنبیہات*، قم، نشر البلاغہ، ۱۳۷۵ ش. (الف)

۴۶. همو، *شرح الاشارات و التنبیہات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغہ، ۱۳۷۵ ش. (ب)

۴۷. یعقوبیان، محمد حسن، «نقد و بررسی دیدگاه مکتب تفکیک در مادیت روح»، *نشریه حکمت اسراء*، سال نهم، شماره ۱ (پیاپی ۲۹)، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.