

محمود صیدی، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شاهد، تهران، ایران (نویسنده اول)، m.saidiy@yahoo.com

محمد رضا فرهمندکیا، فارغ التحصیل دکتری، رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول)

mohammad.farahmandkia110@gmail.com

چکیده

در فلسفه اسلامی، بحث تجرد نفس یکی از بنیادی‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث مربوط به انسان‌شناسی فلسفی به شمار می‌آید که همواره مورد اهتمام فیلسوفان مسلمان بوده است. فلاسفه‌ای همچون ابن سینا با استناد به براهین مختلف، سعی در اثبات تجرد نفس داشته‌اند. با این حال، در دوران معاصر، برخی اندیشمندان از جمله آیت‌الله فیاضی با بازخوانی و تحلیل انتقادی این براهین، به بررسی مبانی و مقدمات استدلال‌های گذشته پرداخته و در صحت و تمامیت آن‌ها تشکیک کرده‌اند. پژوهش حاضر با رویکرد تحلیلی و انتقادی، به واکاوی مهم‌ترین نقدهای استاد فیاضی بر براهین تجرد نفس ابن سینا می‌پردازد. از جمله این نقدها می‌توان به مواردی چون: تردید در تقسیم‌ناپذیری صورت‌های معقول، انکار ملازمه‌ی میان تجرد از ماده و تقسیم‌ناپذیری، خدشه در بداهت تفاوت میان مراتب شدت و ضعف ادراک، انکار تمایز وجودی میان قوای حسی و عقلی بر اساس معیار تجرد، غیرواقعی دانستن برهان انسان معلق در هوا، اشکال بر نحوه‌ی تحقق تشخص صورت‌های علمی به دلیل انتساب آن‌ها به شخص جزئی، و در نهایت، رد ملازمه‌ی میان تجرد و وحدت از یک سو و مادی بودن و کثرت از سوی دیگر اشاره کرد. یافته‌های این تحقیق حاکی از آن است که بیشتر این نقدها دارای اشکالات جدی منطقی و معرفتی‌اند و از حیث دلالتی و استدلالی، توانایی ابطال براهین متقن ابن سینا در اثبات تجرد نفس را ندارند. در نتیجه، تحلیل نهایی پژوهش بر این نکته تأکید دارد که براهین کلاسیک فلسفه اسلامی در باب تجرد نفس، با وجود برخی چالش‌ها، همچنان از انسجام و قوت استدلالی لازم برخوردارند و نقدهای مطرح شده از سوی استاد فیاضی فاقد کفایت منطقی برای رد آن‌هاست.

کلیدواژگان: تجردنفس، براهین تجرد، نقد و نظر، فیاضی، ابن سینا

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائلی که همواره در طول تاریخ فلسفه مورد بحث و بررسی میان متفکران بوده، حقیقت وجودی انسان، آغاز و انجام اوست. آیا حقیقت انسان، منحصر در همین مرتبه بدن محسوس و مادی است که با مرگ و

از بین رفتن بدن، هویت وجودی انسان نیز از بین می‌رود یا این که علاوه بر مرتبه محسوس بدنی، دارای مرتبه‌ای غیر جسمانی و مجرد از ماده نیز هست که با مرگ و فانی شدن بدن از بین نمی‌رود بلکه باقی می‌ماند؟

فلاسفه بزرگ الهی در باقی بودن حقیقت انسانی بعد از مرگ و مجرد بودن نفس ناطقه اتفاق نظر دارند. بدین جهت در نظر اینان حقیقت انسانی منحصر در مرتبه بدن و ماده نیست و مرتبه نفس ناطقه او مجرد از ماده و لوازم مادی است. بنابراین استدلال‌های متعددی در اثبات این مجرد بودن نفس ناطقه اقامه می‌شود که طی آن باقی بودن نفس ناطقه نیز نتیجه‌گیری می‌شود.

ابن سینا یکی از بزرگترین فلاسفه مسلمان می‌باشد که استدلال‌های متعددی در اثبات مجرد بودن نفس ناطقه اقامه نموده است. حکیمان بعد از ابن سینا مانند ملاصدرا و حکیم سبزواری، نوعا استدلال‌های ابن سینا در اثبات مجرد بودن نفس ناطقه را پذیرفته‌اند و در مواردی نیز توضیحاتی را به آن افزوده یا اصلاحاتی در این مورد به عمل آورده‌اند. غلامرضا فیاضی یکی از مدرسان مشهور فلسفه و حکمت در سال‌های اخیر در شهر قم می‌باشد که در برخی از موارد سعی در ارائه نظریات جدیدی در این زمینه نموده است. یکی از قابل توجه‌ترین دیدگاه‌های ایشان را می‌توان انتقاداتی دانست که به براهین اثبات تجرد نفس ناطقه از دیدگاه ابن سینا وارد می‌داند. در پژوهش حاضر انتقادات ایشان به براهین تجرد نفس از دیدگاه ابن سینا مورد نقادی قرار گرفته است.

۲. تقسیم ناپذیری صورت‌های معقول

برخی از براهین ابن سینا در اثبات مادی نبودن نفس ناطقه و مجرد بودن، از جهت تقسیم‌ناپذیر بودن صورت‌های علمی است. توضیح این که اگر صورت‌های معقول در جسمی حلول نموده باشند، به دلیل تقسیم‌پذیر بودن جسم، صورت معقول نیز تقسیم‌پذیر می‌گردد. حال آن که صورت معقول، مجرد از ماده و ابعاد مادی فرض شده و لذا تقسیم‌پذیر نیست (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۲۸۸)؛ به ویژه این که در صورت حلول صورت عقلانی در محل جسمانی، به تبع محل و تقسیم‌پذیری آن، دارای جهت بوده و قابلیت اتصاف به آن را خواهد داشت و لذا تقسیم‌پذیر خواهد بود (ابن سینا، ۱۴۱۷: ص ۲۹۴ - ۲۹۵)، حال آن که صورت معقول مجرد از ماده و جهات جسمانی بوده و تقسیم‌پذیر نیست.

استاد غلامرضا فیاضی انتقاداتی را به شرح ذیل نسبت به این استدلال مطرح می‌نماید که به بررسی نقادانه آن‌ها پرداخته می‌شود:

[۱] این استدلال به وجود جسم از جهت محل نقطه بودن، نقض می‌گردد، زیرا که نقطه امتداد ندارد و لذا فاقد قابلیت تقسیم‌پذیری نیز می‌باشد، حال آن که محل نقطه یعنی جسم تقسیم‌پذیر است. توضیح این که نقطه در خط حلول می‌کند و خط در سطح، سطح در حجم و حجم نیز نهایتا در جسم حلول می‌یابد. بنابراین نقطه جسمانی می‌باشد و وجود آن تابع جسم می‌باشد، به گونه‌ای که با وجود جسم موجود می‌شود و با از بین رفتن آن نیز معدوم می‌گردد؛ مثلا سر سوزن

و هرم، نقطه دارد که فاقد طول، عرض و عمق است، ولی محل آن یعنی جسم، تقسیم‌پذیر است (فیاضی، ۱۳۹۳: ص ۲۰۲)، بنابراین ادعای مطرح شده در استدلال ابن سینا یعنی تقسیم ناپذیری محل صورت‌های عقلی، نقض می‌گردد و نمی‌توان مجرد بودن نفس ناطقه را از این جهت اثبات کرد.

نقد: اشکال مطرح شده از جهات متعددی قابل نقادی است که به آن اشاره خواهد شد:

الف. دو معنا را می‌توان برای نقطه بیان کرد که ظاهراً در اینجا این دو معنا خلط شده

است: ۱. نقطه‌ی هندسی نزد ابن سینا، که امر عدمی و صرفاً حدّ خط است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۸۶).

۲. نقطه در معنای رایج امروزی یا نزد متکلمین، که گاه به صورت موجودی بسیط و دارای نوعی وجود لحاظ می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ص ۴۵). برهان ابن سینا بر مبنای معنای نخست اقامه گردیده و اساساً فرض وجودی داشتن نقطه و حلول آن در خط نادرست است. نقطه از دیدگاه ابن سینا، انتهای خط یعنی پایان آن می‌باشد و لذا امری عدمی است؛ به بیان دیگر عقل انسانی با تحلیل، پایان یافتن خط، حد آخرین آن را نقطه تحلیل می‌کند که بدین جهت قابل اشاره حسی نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵: ص ۲۷۵). با نظر به این نکته، نقطه اساساً در خط حلول نمی‌کند، زیرا که امری عدمی و پایان یک چیز، قابلیت حلولی در محلی را ندارد. حلول در محلی مستلزم حقیقت وجودی داشتن است که در مورد نقطه به دلیل عدمی بودن آن منتفی است، بنابراین مقدمه نخست اشکال مطرح شده یعنی فرض حلول نقطه در خط صحیح نیست.

ب. با نظر به عدمی بودن نقطه و قابلیت اشاره حسی نداشتن آن، تقسیم‌پذیری نقطه بالذات یا به تبع جسم ممتنع است، زیرا که تقسیم‌پذیری مستلزم داشتن ابعاد خاصی (از انواع مقوله کم) می‌باشد که نقطه فاقد آن می‌باشد. ابن سینا می‌گوید: «إِنَّ النُّقْطَةَ لَا يَنْفَرِدُ بِذَاتِهَا وَ انَّمَا هِيَ طَرَفٌ ذَاتِي لِمَا هِيَ بِالذَّاتِ مُقَدَّارٌ.» (ابن سینا، ۱۹۵۳: ج ۲، ص ۱۲۷)؛ به ویژه این که امر وجودی متصف به ابعاد و مقدار می‌گردد که نقطه فاقد آن است، بنابراین نقطه به هیچ وجه بالذات یا به تبع جسم تقسیم‌پذیر نیست تا این که مورد نقضی به برهان ابن سینا در اثبات مادی نبودن نفس ناطقه باشد.

ج. مقایسه نمودن نقطه از دیدگاه فلسفی با سر سوزن یا رأس یک هرم صحیح نیست و قیاسی بدون جامع مشترک می‌باشد، زیرا که این موارد هر دو دارای ابعاد خاصی و لو بسیار اندک می‌باشند و قابلیت اشاره حسی یعنی در جهت خاصی بودن را دارند، زیرا که می‌توان به بودن آن‌ها در مکان و جهتی خاص اشاره نمود، حال آن که نقطه فاقد ویژگی‌های ذکر شده می‌باشد. ابن سینا می‌گوید: «اگر نقطه وجودی انفرادی داشته باشد [=قابلیت اشاره حسی]، حقیقتی مستقل خواهد داشت.» (ابن سینا، ۱۴۱۷: ص ۲۹۰)، حال آن که نقطه به دلیل نهایت خط و عدمی بودن، وجود استقلالی و متشخص ندارد.

[۲] تقسیم ناپذیر بودن ملازمه‌ای با مجرد بودن از ماده ندارد، زیرا که اموری مانند نقطه، ماده اولی، صورت، کیف و... تقسیم‌پذیر نیستند ولی مجرد نبوده بلکه مادی هستند (فیاضی، ۱۳۹۳: ص ۲۰۳). بنابراین مفروض این برهان یعنی مجرد بودن موجود تقسیم ناپذیر، صحیح نمی‌باشد. مشخص است که برهان مذکور ابن سینا بر پایه این مقدمه اقامه گردیده و با ابطال آن، اساس برهان نیز مخدوش می‌گردد.

نقد:

الف. آن گونه که از شقوق و فرض‌های مختلف و بسیاری که ابن سینا در این برهان مطرح نموده، مشخص می‌گردد مدعای این استدلال تقسیم ناپذیری صورت معقول می‌باشد. بدین بیان که صورت معقول به هیچ وجه تقسیم نمی‌گردد. از سوی دیگر، در میان مقولات، مقوله کم و انواع آن، بالذات تقسیم‌پذیر هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ص ۷۴) و باقی مقولات به واسطه متصف بودن به مقوله کم یعنی مقدار یا ابعاد خاصی داشتن تقسیم‌پذیر هستند، بنابراین در مورد مفهوم تقسیم‌پذیری می‌بایست میان دو نوع بالذات و بالعرض تفاوت گذاری نمود. مواردی که فیاضی در این اشکال جهت نقض استدلال ابن سینا بیان نموده یعنی ماده اولی، صورت، کیف و... به دلیل مقوله کم نبودن، بالعرض و به واسطه مقدار خاصی داشتن، تقسیم‌پذیر هستند، حال آن که صورت معقول به دلیل کم یا انواع آن نبودن بالذات تقسیم‌پذیر نیست و به دلیل مقدار نداشتن و عدم اتصاف به آن بالعرض نیز تقسیم نمی‌گردد. نتیجه این که در اشکال مذکور میان تقسیم بالعرض با تقسیم بالعرض خلط و مغالطه صورت گرفته است و صورت معقول **نه کم است و نه به کم متصف می‌گردد**، بنابراین تقسیم بالذات یا بالعرض نمی‌پذیرد؛ در مورد نقطه نیز بیان گردید که تقسیم‌پذیر نیست.

ب. **برهان ابن سینا نه بر «مجرد بودن هر امر تقسیم‌ناپذیر» بلکه بر «مجرد بودن صورت معقول به جهت عدم تقسیم‌پذیری ذاتی و عرضی» استوار است. بنابراین اشکال فیاضی از خلط مفهومی میان تقسیم‌ناپذیری مادی (مانند نقطه یا ماده اولی) و تقسیم‌ناپذیری غیرمادی (صورت معقول) ناشی می‌شود.**

۳. فقدان ویژگی‌های جسم در صورت‌های عقلانی

موجودات مادی خواص و ویژگی‌هایی دارند که نفس ناطقه متصف به آنها نمی‌گردد؛ مثلاً هنگامی که قوای جسمانی، امری شدید و قوی را ادراک کند، بلافاصله پس از آن، ادراکی ضعیف نخواهد داشت. همچون زمانی که انسان بعد از ادراک بوی شدید و قوی، بوی ضعیف را ادراک نخواهد کرد. نتیجه این که نفس ناطقه، جسم یا جسمانی نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۳۷۳).

استاد فیاضی انتقاداتی را به این استدلال مطرح می‌نماید که در ادامه مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت:

[۱] مقدمه نخست این استدلال یعنی تمایز میان ادراک شدید و ضعیف، بدیهی نبوده و برهانی نیز در اثبات آن اقامه نشده است. ابن سینا در این مورد صرفاً مثال‌هایی بیان نموده است و مدعای خویش را تبیین یا اثبات نکرده است (فیاضی، ۱۳۹۳: ص ۲۱۰).

نقد: در میان استدلال‌هایی که ابن سینا در جهت اثبات مجرد بودن نفس ناطقه اقامه می‌کند، بیاناتی تبیهی نیز هست که طی آن تفاوت ادراکات نفسانی با ادراکات جسمانی تبیین شده و طی آن مجرد بودن نفس ناطقه نتیجه‌گیری می‌شود. این استدلال که در همین جهت اقامه گردیده، مدعی تفاوت ادراکات جسمانی با ادراکات نفسانی است. بدین بیان که در برخی موارد هنگامی که قوای جسمانی، ادراکی شدید داشته باشند، بعد از آن توانایی ادراک امور ضعیف را ندارند؛ یا به بیان دیگر ضعیف در این هنگام مورد ادراک واقع نمی‌گردد: «قوای محسوس، ضعیف را بعد از قوی ادراک نمی‌کنند.» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ص ۲۶۵). مثلاً فرض نمایید که فردی در آب بسیار سردی افتاده است که درجه سرمایی بالایی مثلاً صد دارد سپس بعد از آن فوراً وارد آب سرد دیگری می‌گردد که درجه آن ده می‌باشد، در این هنگام چنین فردی، امر ضعیف را ادراک نخواهد کرد؛ یا مثلاً فردی که به زندگی در سرمای قطب شمال عادت نموده، سرمای سخت مناطق کوهستانی ایران او را آزار نخواهد داد و به تعبیری اساساً چنین سرمایی را ادراک نمی‌کند؛ یا مثلاً فردی که به زندگی در مناطق بسیار گرمی مانند عربستان عادت نموده، گرمای تابستان مناطق معتدل او را آزار نخواهد داد. با نظر به نکات گفته شده به نظر می‌رسد که استدلال ابن سینا مبنی بر ادراکات بدیهی و وجدانی انسان در برخی موارد می‌باشد. در این موارد شخص در مقام ذات خویش و بدهاها چنین اموری را ادراک می‌کند. نتیجه این که، مقدمات مورد مناقشه استاد فیاضی در این استدلال بدیهی می‌باشد و از ادراکات وجدانی انسان است که مثال‌های زیادی در جهت تبیین آن می‌توان آورد. همچنین باید گفت هدف شیخ الرئیس از مثال آوردن در این استدلال، اثبات برهانی با استفاده از نمونه و مثال زدن نیست، بلکه این گونه مثال‌ها در جهت تبیین و تنبیه مطلبی بدیهی آورده شده است، زیرا که بدیهی در مواردی به دلیل مخفی یا مجهول بودن موضوع نیاز به تبیین با مثال دارد.

[۲] قوای حسی مانند قوه عاقله مجرد از ماده بوده و استدلال‌های متعددی در اثبات تجرد مجرد بودن همه قوای ادراکی اقامه شده است. از این جهت تفاوتی میان ادراکات حسی، خیالی و عقلی در این زمینه وجود ندارد و تنها تفاوت قوای سه گانه ادراکی در نیازمندی به آلات حسی یا بی نیازی از آنهاست، بنابراین این که ابن سینا با استفاده از تمثیل و تمایز قوای حسی با عقلی به اثبات تجرد نفس ناطقه می‌پردازد، صحیح نیست: «ادله فراوانی در دست است که تجرد قوای حسی را همانند قوه عاقله اثبات می‌کند، بنابراین تمثیل عاقله به قوای حسی نتیجه‌ای به همراه ندارد.» (فیاضی، ۱۳۹۳: ص ۲۱۰-۲۱۱).

نقد: قوای حسی به هیچ وجه مجرد از ماده نیستند و هیچ کس نیز استدلالی بر اثبات مجرد بودن این قوا یعنی حواس پنج گانه اقامه نشده است، بنابراین چنین اشکالی صرفاً ادعای بدون دلیل می‌باشد. در طول تاریخ فلسفه، فلاسفه

مشایی و در رأس آنان ابن سینا، مجرد بودن قوه خیال را منکر بودند و دلایلی نیز در ابطال ادعای مادی نبودن این قوه اقامه می کردند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف ج ۲، ص ۸۶؛ همو، ۱۳۷۹ ج ۳، ص ۳۴۵). ملاصدرا نخستین فیلسوفی در تاریخ فلسفه اسلامی می باشد که براهینی در اثبات مجرد بودن قوه خیال اقامه نموده است (ملاصدرا، ۱۴۰۴ ج ۳، ص ۴۷۹). بنابراین فلاسفه بزرگ مسلمان در مورد مجرد بودن عقل یا همان نفس ناطقه اتفاق نظر داشتند و اختلاف آنان در مورد مادی یا مجرد بودن قوه خیال بوده است؛ همچنین همه اینان در مورد مادی بودن قوای محسوس اختلاف نظری نداشتند. نتیجه این که ادعای مجرد بودن قوای محسوس توسط هیچ یک از فلاسفه بزرگ در طول تاریخ فلسفه اسلامی مطرح نشده و دلیلی نیز بر اثبات آن اقامه نشده است. البته ممکن است چنین ادعایی متعلق به مستشکل یعنی خود استاد فیاضی باشد ولی دلیلی توسط ایشان در اثبات مدعا اقامه نگردیده است و مدعایی بدون دلیل می باشد. خلاصه این که با فرض و مطرح نمودن احتمالات و فرضیاتی بدون دلیل نمی توان نظریه ای علمی و برهانی فلسفی را مخدوش دانست.

در این مورد شایان توجه است که بسیاری از دلایل اثبات تجرد نفس ناطقه بر مادی نبودن قوه خیال نیز دلالت می کنند (ملاصدرا، ۱۴۰۴ ج ۳، ص ۴۷۹؛ حسن زاده آملی، ۱۴۰۰: ص ۱۹). استدلال مورد بحث نیز از جمله همین موارد می باشد، زیرا که قوه خیال، بعد از ادراک امور شدید، توانایی ادراک امور ضعیف را نیز دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱ ج ۳، ص ۳۰۱)؛ مثلاً می تواند بعد از تخیل کوهی بزرگ، سنگ ریزه ای را نیز تخیل و تصور نماید؛ همچنین می تواند بعد از تخیل گرمای سوزان یا سرمای سوزناک، گرما یا سرمای اندک را تخیل و تصور نماید. این گونه تصورات و تخیلات در ادراکات انسانی بسیاری اتفاق می افتد و وجدانا ادراک می شود. چنین امری در آثار ملاصدرا به خوبی تبیین شده است ولی ارتباطی به مجرد دانستن قوای محسوس و یا دلالت این براهین بر مادی نبودن قوای محسوس ندارد. به نظر می رسد استاد فیاضی از این نکته اساسی در حکمت متعالیه غفلت نموده و حکم تجرد قوه خیال را به قوای محسوس بدون هیچ دلیلی تسری داده و گرفتار مغالطه شده است.

دلایل اثبات تجرد قوه خیال و ادراکات آن، مادی نبودن صورت های محسوس انتزاع شده از خارج محسوس و مادی را نیز اثبات می نماید، زیرا که صورت های محسوس توسط قوه خیال ادراک می گردد. مشخص است که چنین امری ارتباطی به مادی بودن قوای حسی پنج گانه ندارد و نمی توان چنین لزومی را اثبات فلسفی نمود؛ از این رو به نظر می رسد استاد فیاضی در طرح این اشکال از جهت دیگری نیز گرفتار مغالطه شده است.

۴. دائمی بودن ادراک ذات در نفس ناطقه

انسان به گونه ای که در همه حالات از ذات و حقیقت خویش غفلت نمی کند و همواره به آن علم دارد؛ حتی انسانی که در خواب است یا در حالت مستی و عدم هوشیاری می باشد، از ذات خویش غافل نبوده و به آن عالم است. همچنین اگر فرض کنیم که در انسان در مکانی خالی از هر چیزی باشد و هیچ گونه ادراک حسی نیز نداشته باشد، از ذات

خود غافل نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۲۹۲)، بنابراین انسان نسبت به ذات خویش همواره علم دارد، ولی در موارد بسیاری از اعضا حسی خویش غفلت می‌کند، در نتیجه نفس ناطقه مادی نبوده و مجرد است.

استاد فیاضی انتقادی را نسبت به این برهان مطرح می‌نماید که در این قسمت مورد بررسی نقادانه قرار می‌گیرد: برهان انسان معلق در هوای ابن سینا فرضی غیر واقعی می‌باشد که هیچ‌گاه تحقق نمی‌یابد. از این جهت بهتر بود که ابن سینا خواب و رؤیا را به عنوان مثال و نمونه‌ای مطرح می‌گردد که امری کاملاً واقعی می‌باشد و انسان در عالم رویا از همه اعضاء بدنی و جسمانی خویش غافل است، ولی از حقیقت وجودی خویش غافل نمی‌باشد (فیاضی، ۱۳۹۳: ص ۲۲۰)؛ نتیجه این که برهان ابن سینا نیاز به اصلاح دارد و از این جهت تمام و کامل نیست.

این اشکال از جهات متعددی قابل نقادی است:

الف. نقد استاد فیاضی در بررسی برهان «انسان معلق در هوا» جنبه فلسفی برهان را در نظر نگرفته است. هدف اصلی ابن سینا از ارائه این برهان، اثبات استقلال قوه خیال از بدن و مادیات است، نه صرفاً توصیف یک وضعیت فیزیکی یا تجربی. برهان قصد دارد نشان دهد که قوه خیال می‌تواند بدون تأثیر مستقیم اعضای جسمانی فعالیت کند و انسان در برخی حالات ذهنی غافل از بدن اما هوشیار نسبت به ذات خود باشد. بنابراین، حتی اگر در جهان واقعی هیچ انسانی واقعاً «معلق در هوا» نباشد، اصل فلسفی برهان - استقلال و تجرد قوه خیال - همچنان معتبر است. نقد ایشان، با تمرکز صرف بر امکان تحقق فیزیکی، بخش اصلی هدف برهان و جنبه مفهومی آن را نادیده گرفته و به همین دلیل استدلال او کافی و جامع نیست.

ب. خواب و رؤیا مثال دیگری نیز می‌تواند برای مدعای برهان ابن سینا در نظر گرفته شود. ولی همه موارد خواب و رؤیا چنین نیست؛ مثلاً فردی که در خواب درد شدید یا لذت بسیار جسمانی را احساس می‌کند، نمی‌تواند مثالی برای برهان ابن سینا باشد، زیرا که فرد در این موارد دارای لذت یا درد جسمانی است؛ همچنین فردی که حمله حیوانات وحشی به خود یا نزدیکانش را در خواب می‌بیند، مثال صحیحی برای مدعای مذکور نیست. صرفاً خواب یا رؤیاهایی که شخص در آن متوجه ذات حقیقی خویش می‌باشد و توجهی به اعضاء بدنی ندارد، کاربرد دارد؛ مثلاً فردی که در رؤیا حضور در نزد ولی کامل خداوند یا مشاهد مشرفه را در خواب می‌بیند، می‌تواند نمونه خوبی برای این قسم باشد. نتیجه این که خواب و رؤیا نقض‌کننده مدعای ابن سینا در این زمینه نیست و برخی از موارد آن دلالت بر آن مدعا می‌کند. مدعایی که مثال‌های فراوانی دارد، هیچ یک نقض‌کننده دیگری نیست بلکه همه موارد تأییدکننده مدعای اصلی هستند.

با نظر به صحیح نبودن اشکالات وارده بر این برهان ابن سینا، این برهان نیاز به تکمیل و تنظیم ندارد، بلکه از استدلال‌های بسیار خوب در اثبات تجرد نفس ناطقه انسانی است.

ج. مدعای غیرواقعی بودن برهان، به طور مطلق صحیح نیست. فرض کنید فردی از شدت اندوه یا تمرکز ذهنی فراوان ساعاتی را غرق در افکار خود است و توجهی به نیازهای

جسمانی ندارد؛ یا فردی که ساعت‌ها مشغول بازی‌های فکری مانند شطرنج یا بازی‌های رایانه‌ای است^۱ و از شدت غرق شدن در افکار خود چیزی نمی‌خورد و نمی‌آشامد. در این موارد، فرد از ذات حقیقی و وجودی خود غافل نیست، ولی از اعضای بدنی و نیازهای جسمانی خود غفلت می‌کند. بنابراین، موارد واقعی و مصادیقی وجود دارند که با مفروضات برهان ابن‌سینا هم‌خوانی دارند و نقد فیاضی به دلیل مطلق انگاشتن امکان تحقق، صحیح نیست.

خواجه نصیر الدین طوسی در شرح برهان ابن‌سینا می‌گوید: «انسان در این حالت از هر چیزی به جزء ذات خویش از جمله اعضا ظاهری و باطنی، داشتن جسم با ابعادی خاص غفلت می‌کند، بنابراین ادراک ذات، اولین ادراکات انسانی است که با تعریف حدی یا رسمی اکتساب نمی‌گردد و با برهان اثبات نمی‌گردد.» (طوسی، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۲۹۳). مشخص است که شارح بزرگ کتاب اشارات، معیار کلی در مورد موارد و مصادیق این برهان ارائه می‌نماید.

۵. ادراک کلیات توسط نفس ناطقه

انسان صورت‌های کلی را که فاقد ماده و عوارض جسمانی یعنی ابعاد مادی (طول، عرض و ارتفاع) تصور می‌کند؛ مثلاً مفهوم کلی انسان را که هیچ‌یک از عوارض و ویژگی‌های مادی و جسمانی ندارد را تعقل می‌نماید. به بیان دیگر عقل انسانی، صورت‌های علمی را از ماده و عوارض مادی تجرید می‌نماید، حال آن‌که هر موجود مادی و جسمانی دارای عوارض و مشخصات مادی است. اگر صورت‌های علمی در ماده یا محل جسمانی حلول نموده بودند، به تبع محل دارای عوارض و مشخصات جزئی می‌بودند، در نتیجه محل صورت‌های علمی نیز فاقد ویژگی‌های مادی بوده و لذا مجرد از ماده است (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ص ۲۹۴-۲۹۵).

استاد فیاضی انتقادی را به شرح ذیل به این برهان وارد می‌نماید که در این قسمت مورد بررسی نقادانه قرار می‌گیرد: صورت‌های علمی را از دو لحاظ و جهت می‌توان مورد بررسی قرار داد: نخست صورت‌های علمی به لحاظ حکایت از خارج و مصادیق و خارجی که در این هنگام هر صورت علمی کلی بوده و قابلیت انطباق بر افراد کثیری را دارد. شکی نیست که هر صورت علمی از این جهت کلی بوده و قابلیت انطباق بر افراد کثیری را دارد، ولی هر صورت

۱. در زمان معاصر و با نظر به پیش رفت حیرت انگیز وسایل ارتباطی و دامنه آن‌ها مانند گوشی و کامپیوتر، بازی‌های کودکان مثال بسیار خوبی در این زمینه است که در صورت جلوگیری نکردن اطرافیان ممکن است ساعت‌ها مشغول بازی باشند و از خوردن، آشامیدن و رفع نیازهای جسمانی غفلت می‌کنند.

علمی توسط یک نفس شخصی و جزئی مورد ادراک واقع شده و قائم به آن نیز می‌باشد. در این هنگام هر صورت علمی نیز به دلیل قیام به شخص جزئی، متشخص بوده و کلی نیست. نتیجه این که استدلال از طریق کلی بودن صورت‌های علمی بر مجرد نفس ناطقه صحیح نمی‌باشد و از این جهت نمی‌توان مادی نبودن آن را اثبات نمود. بهتر بود ابن سینا به جای استدلال بر کلی بودن صورت‌های علمی به امری وجدانی و بدیهی استدلال می‌نمود. به این بیان که هر فردی در درون ذات و حقیقت خویش می‌یابد که صورت علمی کلی، فاقد ویژگی‌های جسمانی و ابعاد مادی است، بنابراین مجرد بوده و جسمانی نیست (فیاضی، ۱۳۹۳: ص ۲۲۲).

نقد: مفاد برهان ابن سینا آن است که انسان صورت‌های کلی را ادراک می‌کند و جوهر عاقل طی فرایند ادراکی یعنی تقشیر از ماده و لوازم آن اتفاق می‌افتد. نتیجه این که جوهر عاقل به دلیل توانایی بر ادراک کلیات مجرد از ماده، خود نیز مادی نیست (ابن سینا، ۱۴۱۷: ص ۲۹۴)، بنابراین در استدلال بر نکاتی چند تأکید می‌گردد:

الف. صورت علمی کلی با نظر به خارج کلی است و بر همه مصادیق جسمانی آن قابلیت انطباق دارد.

ب. حصول چنین ادراکی به دلیل توانایی جوهر عاقل می‌باشد.

ج. لحاظ صورت علمی در این برهان، مقایسه با مصادیق خارجی است نه قائم بودن به ذهن شخصی. در این برهان اساساً نحوه وجود صورت کلی در ذهن و چگونگی قیام آن به قوای ادراکی جزئی مورد نظر مستدل نبوده است بلکه جهت کلیت آن محل استدلال می‌باشد؛ از این رو نمی‌توان این برهان را نسبت به جهتی که در آن مورد نظر و استدلال نبوده، نقض کرد، زیرا که در هر حال صورت علمی مورد نظر، لحاظ یا جهتی کلی دارد.

نکته شایان توجه آن است که ابن سینا در این برهان به مجرد صورت علمی از عوارض و ابعاد مادی نیز تأکید می‌نماید (ابن سینا، ۱۴۱۷: ص ۲۹۴)؛ چنین امری به معنای لحاظ کلیت و صرافت صورت علمی است نه تحقق و قیام ذهنی به جوهر عاقل.

دیگر این که ادراک کلیات امری وجدانی و بدیهی در انسان‌ها می‌باشد. مؤید این دیدگاه نیز آن است که ابن سینا در این برهان، به اثبات چگونگی حصول کلیات در ذهن یا اساس وجود آن‌ها در قوای ادراکی نپرداخته است؛ به بیان دیگر چنین ادراکی را در انسان بدیهی دانسته است، بنابراین این که استاد فیاضی مدعی گردید که بهتر بود ابن سینا در این برهان به امری وجدانی و بدیهی تکیه می‌کرد، اخبار از خود استدلال می‌باشد و مورد نقضی برای آن نیست.

علاوه بر مطالب فوق استاد فیاضی معتقد است چون هر صورت علمی توسط نفس جزئی ادراک می‌شود، پس متشخص و غیرکلی است. این استدلال مغایر با فلسفه ابن سینا است. در فلسفه مشاء، قیام صورت علمی به نفس جزئی مانع کلی بودن آن نیست (ابن سینا، ۱۹۹۲: ص ۲۹۵-۲۹۴)؛ بلکه قیام نشان‌دهنده ارتباط عقل مجرد با نفس انسانی در مرحله ادراک است. بنابراین، نقد ایشان برداشت اشتباه از رابطه نفس فردی و کلیت صورت‌های علمی دارد.

۶. واحد بودن نفس ناطقه و ادراک وحدت

نفس انسانی موجود واحدی است که دارای قوای مختلف هست که با هر یک از قوی فعل خاصی را انجام می‌دهد، بنابراین نفس ناطقه در عین وحدت افعال مختلفی مانند احساس کردن، غضب نمودن، خوشحال شدن، غمناک گشتن و... را انجام داده و متصف به همه آن‌ها می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ص ۳۸۸)؛ از سوی دیگر انسان می‌تواند از موجودات خارجی مفهوم واحدی را انتزاع کرده و تعقل نماید، مثلاً از مصادیق کثیر خارجی انسان، مفهوم کلی انسان یا حیوان را انتزاع می‌نماید و آن را مورد تعقل قرار می‌دهد؛ چنین مفهومی واحد بوده و متصف به کثرت نمی‌گردد، بلکه صرفاً در خارج متصف به صفات گوناگون مصادیق می‌گردد؛ نتیجه این که قوه عقلانی انسان که مفاهیمی مانند وحدت را ادراک می‌کند، مادی نبوده و متصف به صفات جسمانی نمی‌گردد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ص ۱۰۰-۱۰۱).

استاد فیاضی انتقاداتی را نسبت به این برهان وارد می‌داند که در این قسمت مورد بررسی نقادانه قرار می‌گیرد:

[۱] نتیجه این برهان، واحد و مجرد بودن نفس ناطقه به دلیل ادراک مفاهیمی با وصف وحدت هست، حال آن که هیچ‌گونه ملازمه‌ای میان تجرد با وحدت از یک سوی و مادی بودن با کثرت از سوی دیگر نیست، هر چند موجود مادی دارای اجزاء متعددی است، ولی هر یک از این اجزاء متصف به وحدت می‌گردد (فیاضی، ۱۳۹۳: ص ۲۰۴)، بنابراین می‌توان این احتمال را مطرح کرد که نفس ناطقه مادی بوده و جزیی از بدن مثلاً سلولی از آن هست (فیاضی، ۱۳۹۳: ص ۲۰۵)؛ نتیجه این که طبق این استدلال می‌توان مادی بودن نفس ناطقه و جزیی از بدن بودن آن را مطرح نمود که مفاهیم متصف به وحدت را ادراک می‌کند.

نقد: مدعای این استدلال ادراک خود مفهوم وحدت می‌باشد. بدین بیان که انسان خود مفهوم وحدت را با قطع نظر از مصادیق آن می‌تواند ادراک کند؛ ۲ چنین معنای وجود خارجی یعنی در عالم محسوس وجود ندارد، در نتیجه تحقق آن در عقل انسانی بوده که مجرد از ماده می‌باشد، بنابراین اشکال مطرح شده نسبت به این استدلال ناشی از خلط در مفهوم اساسی آن یعنی ادراک خود مفهوم وحدت می‌باشد؛ **به عبارت دیگر ابن سینا قصد دارد نشان دهد که نفس ناطقه به لحاظ ماهوی و هستی‌شناختی مستقل از ماده است و قابلیت ادراک کلیت و وحدت را دارد. وحدت مفهومی تنها یکی از شاخصه‌های تجرد است، اما نفس ناطقه در مجموع وجودش از ماده مستقل است و قیام به اجزاء مادی باعث نفی تجرد نمی‌شود. بنابراین، نقد استاد فیاضی با تمرکز صرف بر امکان تحقق مادی، بخش اصلی استدلال فلسفی برهان را نادیده گرفته است.**

۲. حکیم سبزواری در مقام تقریر برهان ابن سینا می‌گوید: «و در کها للصور العقلیة البسیطة کالوحدة ... أن النفس تدرك المعقولات التي تستحيل علیها القسمة کالوحدة الحقیقة» (سبزواری، ۱۳۷۹: ۵/۱۳۷)؛ مشخص است که از دیدگاه حکیم سبزواری نیز تأکید اساسی برهان بر تعقل خود مفهوم وحدت می‌باشد.

بدین نظر موجود مادی و هر موجود دیگری به دلیل مساوقت مفاهیم وجود و وحدت متصف به معنای وحدت می گردند، ولی خود مفهوم وحدت نیستند؛ امری که در اشکال مطرح شده و از آن غفلت شده است. مضافاً این که واحد بودن موجودات مادی مورد انکار ابن سینا نیست تا این که اثبات یا ادعای چنین امری را مورد نقضی برای ابن برهان اقامه شده دانست.

مضافاً بر اینکه ابن سینا وحدت نفس ناطقه را در سطح وجودی و جوهری بررسی می کند، نه صرفاً به عنوان صفت جزئی اجزاء. وحدت در نفس ناطقه مربوط به کل وجود و ماهیت آن است، در حالی که وحدت در اجزاء مادی تنها در سطح ویژگی های جزئی و محدود هر جزء رخ می دهد. نقد استاد فیاضی بعد وجودی و فلسفی وحدت نفس را در نظر نگرفته است.

همچنین استاد فیاضی پیشنهاد می کند که نفس ناطقه می تواند مادی و جزئی از بدن باشد و همچنان مفاهیم کلی را ادراک کند. این پیشنهاد مغایر با فلسفه مشاء و استدلال منطقی ابن سینا است (ابن سینا، ۱۳۶۳ الف: ص ۱۰۰-۱۰۱)؛ زیرا ادراک کلیات و مفاهیم مجرد تنها از نفس ناطقه یا عقل مجرد برمی آید و نمی تواند محصول فعالیت سلول یا جزء مادی محدود باشد، بنابراین فرض مادی بودن نفس با قابلیت ادراک مفاهیم کلی ناسازگار است.

[۲] در این استدلال ادعا شده که در صورتی که نفس ناطقه واحد نباشد، به صفات مختلف متصف نمی گردد، در حالی که احتمالات دیگری نیز می توان در این مورد مطرح نمود که شیء واحد به صفات متعدد متصف شود (فیاضی، ۱۳۹۳: ص ۲۰۵). احتمال نخست آن است که شیء واحد با وصف وحدت به صفات مختلف متصف گردد، مثلاً بدن که با وجود کثرت اعضا و اجزایش ویژگی های گوناگونی دارد که متصف به کثرت مانند داشتن وزن و حجم خاص و... می گردد؛ یا عدد ده که متصف به صفاتی مانند زوج بودن، منقسم بودن به دو پنج تایی و... می گردد. احتمال دوم داشتن ویژگی خاصی توسط هر جسمی است، مثلاً جزیی از آن سفید بوده، در نتیجه همه بدن نیز سفید باشد؛ یا هر جزئی از موجود علم داشته و در نتیجه همه اجزاء آن علم داشته باشد و مجموع نیز عالم باشد؛ نتیجه این که ملازمه ای میان کثرت با مادی بودن نیست و استدلال مبتنی بر این مدعا نیز مخدوش است (فیاضی، ۱۳۹۳: ص ۲۰۶).

نقد: وحدت در نظر ابن سینا اقسام متعددی از جمله واحد بالعدد، بالنوع، بالجنس و... دارد و به دلیل مساوقت وحدت با وجود، هر موجودی متصف به گونه ای از اقسام آن می گردد، زیرا که هر موجودی واحد هست و در مقابل هر واحدی نیز موجود است، بنابراین واحد بودن همه موجودات (البته با تفاوت معانی) مورد اثبات ابن سینا می باشد و مورد انکار او نیست، در نتیجه اثبات این ادعا مورد نقضی برای برهان مذکور نمی باشد، ولی همان گونه که بیان گردید، نکته اساسی این برهان، تعقل مفاهیمی هستند که وجود خارجی محسوس ندارند مانند مفهوم صرف الشیء، خود مفهوم وحدت و...، بنابراین قوه ادراک کننده و محل این مفاهیم علمی، مادی نیست، زیرا که این گونه مفاهیم وجود خارجی محسوس ندارند، نتیجه این که اتصاف موجودات مادی به مفهوم وحدت، مورد نقضی برای برهان مورد بحث نیست.

همچنین استاد فیاضی از صفات اجسام مادی مانند وزن، حجم و رنگ برای نقد برهان استفاده می‌کند. این نوع صفات، صفات حادث و جزئی هستند و با صفات جوهری و کلی نفس ناطقه که در سطح تجرد و غیرمادی بودن مطرح می‌شوند تفاوت دارند. بنابراین قیاس فیاضی میان صفات مادی اجسام و صفات نفس ناطقه منطقی و فلسفی نیست.

۷. نتیجه‌گیری

تجرد نفس از مسائل مهم فلسفه اسلامی است که فیلسوفان اسلامی با دلایل متعدد در صدد اثبات عقلانی آن بوده‌اند و بسیاری از مباحث مرتبط به معاد را متوقف بر آن دانسته‌اند. ابن سینا یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه مشایی در عالم اسلام می‌باشد که با براهین متعدد سعی در اثبات تجرد نفس داشته‌است. ایشان با براهین متعددی همچون تقسیم ناپذیری صورت‌های معقول، فقدان ویژگی‌های جسم در صورت‌های عقلانی، دائمی بودن ادراک ذات در نفس ناطقه، ادراک کلیات توسط نفس ناطقه و واحد بودن نفس ناطقه و ادراک وحدت، تجرد نفس را اثبات می‌کند. استاد غلامرضا فیاضی با بیان انتقاداتی همچون نقض تقسیم ناپذیری صورت‌های معقول، عدم تلازم بین مجرد بودن از ماده و تقسیم ناپذیر بودن، بدیهی نبودن تمایز میان ادراک شدید و ضعیف، عدم وجود تمایز میان قوای حسی و عقلی از حیث تجرد، غیر واقعی بودن برهان انسان معلق در هوا، تشخیص صورت‌های علمی به دلیل قیام به شخص جزئی، عدم تلازم میان تجرد با وحدت از یک سو و مادی بودن با کثرت از سوی دیگر، براهین ابن سینا را در اثبات مطلوب کافی و تمام نمی‌داند و در برخی موارد تلاش دارد با اضافه کردن مقدمات یا تغییر در مقدمات، براهین تجرد نفس را تکمیل نماید و تقریر بهتری را از آن ارائه دهد. در این پژوهش با بررسی و تحلیل انتقادات مطرح شده توسط این استاد فلسفه روشن شد که انتقادات ایشان ناشی از خلط و مغالطه در مبانی ابن سینا می‌باشد که از مهم‌ترین این مبانی می‌توان به این موارد اشاره نمود: چگونگی رابطه نفس ناطقه با بدن (کیفیت تعلق نفس ناطقه به بدن)، اراده ازلی و وجود نامتناهی عقل در افاضه نفوس ناطقه به بدن‌های جسمانی، فعلیت بودن نفس ناطقه نسبت به بدن، باطل شدن تمامی اقسام تناسخ به واسطه این دو برهان و معطل ماندن نفس ناطقه از تدبیر بدن و انجام افعال در صورت تناسخ.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۷). النفس من كتاب الشفاء. (حسن حسن زاده آملی)، قم: مكتب الاعلام الاسلامی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیهات. قم: دفتر نشر الكتاب.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تصحيح عبدالله نورانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی..
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. تصحيح محمد تقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۵۳). رسائل. تصحيح ضياء حلمی، استانبول: دانشکده ادبیات.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق الف). التعليقات. تصحيح عبدالرحمان بدوی، قم: مكتب الاعلام الاسلامی.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). المباحثات. تصحيح محسن بيدار فر، قم: انتشارات بيدار.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۷). الالهيات من كتاب الشفاء. (حسن حسن زاده آملی)، قم: مكتب الاعلام الاسلامی.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). الشفاء: النفس (ج ۲). قاهره: دار الكتب المصرية.
۱۰. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۹۷م). الشفاء: الهيات. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق ب). الشفاء: الهيات. قم: منشورات المكتبة المرعشيه.
۱۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳ الف). رساله در نفس. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن. (۱۴۰۰). الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة. قم: موسسه علمی تربیتی آوای توحيد.
۱۴. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۹). شرح المنظومة. تصحيح مسعود طالبی، قم: نشر ناب.
۱۵. فیاضی، غلامرضا. (۱۳۹۳). علم النفس فلسفی. تحقيق محمد تقی یوسفی، قم: انتشارات موسسه آموزشى پژوهشی امام خمینی(ره).
۱۶. طوسی، نصیر الدین. (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیهات. قم: دفتر نشر الكتاب.
۱۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلية الأربعة. تصحيح ابراهیم امینی و امید نجف آبادی، بیروت: دار إحياء التراث العربي.

۱۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). الاسفار الاربعة. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

نسخه پیش از انتشار