

بررسی و تحلیل انتقادات فخر رازی به براهین ابن سینا در تجرّد نفس ناطقه*

□ سید محمد موسوی^۱

چکیده

ابن سینا براهین متعددی در اثبات مجرد بودن نفس ناطقه اقامه می‌کند و در طی آنها اثبات می‌نماید که قوه عقلی جسم یا جسمانی نیست. فخر رازی همه این براهین را نقد و بررسی می‌کند. برخی از انتقادات او به نظر صحیح نمی‌آید و ناشی از عدم تأمل کافی در مبانی ابن سیناست؛ زیرا او در طرح این اشکالات، حکم علم حضوری را با حصولی، اعتبار لابشرطی ماهیت را با بشرط لابی آن، و جهات فاعلی نفس ناطقه را با جهات قابلی آن خلط می‌کند و دچار مغالطه میان احکام آنها می‌گردد. با وجود این، برخی دیگر از این اشکالات مانند نقض به قوه خیال و مادی نبودن آن وارد است و مبانی ابن سینا فاقد توانایی پاسخ‌گویی به آنهاست؛ زیرا که برخی از براهین او تجرّد قوه خیال را نیز اثبات می‌کنند، ولی شیخ‌الرئیس آن را مادی می‌داند.

واژگان کلیدی: ابن سینا، فخر رازی، نفس ناطقه، مجرد.

مقدمه

یکی از مباحث مهمی که اندیشمندان همواره در طول تاریخ تفکر بشری بحث و بررسی کرده‌اند، مسئله بقا و فنا یا همان مجرد و مادی بودن نفس انسانی است و فلاسفه اسلامی اهمیت فراوانی برای آن قائل بوده‌اند. از دیدگاه آن‌ها نفس جسم یا جسمانی نیست (رازی، ۱۹۸۶: ۲/۲۷) و فعل خویش را با آلات بدنی و جسمانی انجام می‌دهد (لاهیجی، ۱۴۲۵: ۳/۴۵۵).

فلاسفه اسلامی براهین متعددی در اثبات تجرد نفس اقامه کرده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها توسط ابن سینا ارائه شده است. او با ارائه این براهین، جسم و جسمانی نبودن نفس ناطقه را اثبات می‌کند و باقی بودن و عدم فساد نفس بعد از مرگ را نتیجه می‌گیرد. از دیدگاه او نفس ناطقه به بقای عقل فعال باقی خواهد بود.

فخر رازی از مخالفان سرسخت مبانی فلسفی ابن سیناست به گونه‌ای که تقریباً در همه آن‌ها تشکیک می‌کند. او انتقادات زیادی به مبانی ابن سینا در اثبات تجرد نفس ناطقه وارد می‌کند و در نتیجه صحیح نبودن آن‌ها را نتیجه می‌گیرد (رازی، ۱۴۰۷: ۷/۷۳). رازی در مجرد بودن نفس ناطقه و مرتبه عقلی آن با ابن سینا همراه است، ولی براهین او را با انتقادات جدی مواجه می‌داند و خود استدلال‌های دیگری را در اثبات آن اقامه می‌کند (همو، ۱۴۲۳: ۸۸).

در پژوهش حاضر، نگارنده به بررسی و تحلیل انتقادات فخر رازی به براهین تجرد نفس ناطقه ابن سینا می‌پردازد و سعی در سنجش و داوری میان آن‌ها می‌کند. هرچند برخی از این انتقادات، ناشی از عدم دقت کافی در این براهین و مبانی آن‌هاست، پاره‌ای دیگر مانند دلالت بر تجرد مرتبه خیال، محل تأمل جدی بوده و به نظر مبانی ابن سینا توانایی پاسخ‌گویی به آن‌ها را ندارد. با توجه به نکات گفته‌شده، ترتیب مباحث پیش رو از این قرار خواهد بود: تقریر براهین ابن سینا و ارائه آن‌ها در چند بخش، توضیح انتقادات فخر رازی و سپس تحلیل و بررسی آن‌ها.

۱. اثبات تجرد نفس ناطقه از جهت مجرد بودن صورت‌های معقول

برخی از براهین ابن سینا در اثبات مجرد بودن نفس ناطقه، از جهت کلی بودن

صورت‌های معقول است. این براهین از جهت قابل انقسام نبودن معانی کلی و مجرد بودن آن‌ها از عوارض جسمانی، به اثبات مجرد بودن محل معقولات یعنی نفس ناطقه می‌پردازند. تقریر این براهین چنین است:

- اگر محل معقولات جسم باشد، صورت معقول در جهت منقسم یا بدون انقسام آن (نقطه) حلول می‌کند. نقطه طرف عدمی و غیر قابل تقسیم است و در مقابل صورت معقول، امری وجودی است و امر وجودی حلول در طرف عدمی نمی‌کند. صورت معقول در فرض حلول در جزء منقسم جسم، به تبع محل، تقسیم‌پذیر خواهد شد، حال آنکه صورت معقول تقسیم‌پذیر نیست. بنابراین محل آن (نفس ناطقه) مجرد است و مادی نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۸۸).

ابن سینا در این برهان، شقوق متعددی در ابطال تقسیم‌پذیری معقولات بیان می‌کند که از پرداختن تفصیلی به آن‌ها اجتناب می‌شود. او با مطرح نمودن این شقوق، هر گونه تقسیم‌پذیری صورت معقول و محل آن را ابطال می‌کند (همان).

- اگر صورت معقول در ماده حلول کند، به تبع آن دارای جهت خواهد بود، حال آنکه صورت معقول دارای جهت نیست و مجرد از آن است (همان: ۲۹۴-۲۹۵). به بیان دیگر، عقل معقولات را از کم، آین، وضع و سایر عوارض اجسام تجرید می‌کند. نتیجه اینکه محل صورت معقول جسم نیست و مجرد از آن است (همان: ۲۹۴).

۱-۱. انتقادات فخر رازی به مجرد صورت‌های معقول

مبانی سه برهان فوق در اثبات مجرد بودن نفس ناطقه، ادراک معانی کلی، قابل انقسام نبودن و مجرد بودن صورت‌های عقلی از عوارض جسمانی (جهت نداشتن) است. ادراک این گونه معانی از دیدگاه ابن سینا مبتنی بر حصول ماهیت اشیای خارجی در ذهن است تا اینکه ذهن با تقشیر و تجرید آن‌ها از ماده و لوازم جسمانی، معانی کلی و صورت‌های عقلی را ادراک کند. با توجه به این نکته، نقدهای فخر رازی به این براهین، در دو بخش کلی خلاصه می‌شود: امتناع حصول ماهیت اشیای خارجی در ذهن و جزئی بودن صورت‌های علمی. با اثبات این دو مطلب، رازی صحیح نبودن این براهین را نتیجه می‌گیرد.

۱-۱-۱. انتقادات فخر رازی به حلول صورت‌های علمی در ذهن

از دیدگاه فخر رازی، این گونه براهین مبتنی بر حصول و حلول ماهیت معلوم در ذهن عاقل است (رازی، ۱۴۰۷: ۷۳/۷). به عبارت دیگر، ثبوت این براهین مبتنی بر حلول صورت‌های علمی و ماهیت اشیای خارجی در ذهن است که آن‌ها را کلی و مجرد از عوارض جسمانی تعقل نماید.

فخر رازی براهین ذیل را در ابطال حلول صورت‌های علمی در ذهن اقامه می‌کند:
- اگر تعقل به حصول ماهیت معلوم خارجی در ذهن عاقل باشد، ادراک ذات انسان به دلیل لزوم اجتماع مثلین امکان نخواهد داشت، در حالی که ادراک ذات، امری بدیهی است؛ زیرا ماهیت انسان مساوی و مماثل آن است و در ذهن او حلول می‌نماید. همچنین قبل از ادراک چنین صورتی، خود ذات تعقل می‌شود (همو، ۱۴۱۱: ۳۲۳/۱)؛ زیرا که صورت علمی مغایرت با ذات عالم دارد و ادراک ذات، مقدم بر ادراک غیر است، در حالی که مفروض، تعقل ذات به واسطه صورت و ماهیت آن است.

- اگر تعقل عبارت از حصول ماهیت معلوم در ذهن عالم باشد، ماهیت و حقیقت جمادات هنگام ادراک آن‌ها در ذهن حاصل خواهد شد (همان: ۳۲۴/۱). ماهیت ذهنی آسمان، مساوی آسمان خارجی نیست. اگر ماهیت آسمان در ذهن حاصل شود، ماهیت سفیدی و سیاهی (ضدین) یکی خواهند شد؛ زیرا مناسبت این دو بیشتر از مناسبت صورت ذهنی آسمان با آسمان خارجی است (همو، ۱۳۸۴: ۵۲۲/۲). همچنین سفیدی و سیاهی در رنگ بودن و حلول در محل محسوس مشترک‌اند. ولی اثر نفسانی که هنگام تعقل حاصل می‌شود، محسوس نیست و در محل مجرد حاصل می‌گردد. خلاصه اینکه تساوی ماهوی معلوم بالذات با معلوم بالعرض صحیح نیست (همان: ۵۲۳/۲).

- اگر تعقل عبارت از حصول ماهیت معلوم در ذهن عاقل باشد، عقل، عاقل و معقول در تعقل ذات یکی خواهند شد؛ زیرا تعقل ذات به جهت حضور ذات نزد خویش است و به واسطه صورتی دیگر نیست، در حالی که اتحاد عاقل و معقول، به دلیل لزوم اتحاد دو شیء متباین، باطل است (همان: ۳۲۸/۱). از سوی دیگر، نفس تعقل ذات، تعقل ذات و تعقل چنین تعقلاتی را تا بی‌نهایت می‌کند. در این صورت

همه این تعلقات باید در ذات نفس، بالفعل حضور داشته باشند تا اینکه آن‌ها را ادراک کند (همان: ۳۲۳/۱). در حالی که همه این تعلقات در نزد ذات انسان بالفعل حاضر نیستند و چنین ادراکاتی با توجه و ادراک نفس موجودند و در صورت قطع توجه نفس وجود نخواهند داشت.

- از دیدگاه ابن سینا، قوه خیال خزانه حس مشترک است و صور جسمانی در نزد آن حاضر می‌شوند، ولی ادراک کننده آن‌ها نیست؛ زیرا که از نظر او خیال صرفاً خزانه است و مدرک صور جزئی، حس مشترک می‌باشد. همچنین شیخ اشپای خارجی در جلیدیة چشم حاصل می‌گردد. با وجود این، چشم ادراک کننده آن‌ها نیست (همو، ۱۴۰۷: ۸۲/۷).

این براهین، حلول صورت‌های علمی از اشپای خارجی در ذهن را ابطال می‌کنند. با توجه به این نکته، براهین تجرد نفس ناطقه که مبتنی بر این نظریه‌اند و با استفاده از حلول ماهیات اشپای خارجی، تجرد نفس ناطقه را اثبات می‌کنند، صحیح نیستند. به بیان دیگر، از دیدگاه فخر رازی علم از مقوله اضافه است (همان) که لازمه آن وجود یک طرف اضافه در ذهن می‌باشد؛ زیرا در صورت حصول علم به چیزی، بین عقل ما و معلوم آن، نسبت و اضافه خاصی برقرار می‌شود (همان: ۱۰۴/۳). در نتیجه، لازمه چنین اضافه و نسبتی، حلول و حصول ماهیات اشپای خارجی در ذهن نیست تا اینکه بر پایه آن به اثبات تجرد نفس ناطقه پرداخته شود.

۲-۱-۱. نقد اشکالات فخر رازی به حلول صورت‌های علمی در ذهن

بخشی از اشکالات فخر رازی به این دسته از براهین تجرد نفس ناطقه ابن سینا، در مورد حلول ماهیات اشپای خارجی در ذهن بود. نگارنده به ترتیب به بررسی و نقد اشکالات او می‌پردازد:

- علم به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. علم حصولی به واسطه حلول ماهیات اشپای خارجی در ذهن عاقل است، ولی علم حضوری چنین نیست و حضور خود ذات در ادراک آن کافی است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۰). از این رو از دیدگاه ابن سینا علم انسان به ذات خویش به واسطه حلول صورتی در ذهن نیست تا اینکه اجتماع مثلین

لازم آید. به بیان دیگر علم انسان به ذات خویش حضوری است و لذا نیازی به حصول ماهیت و اکتساب علم به ذات ندارد (همان: ۱۶۰). با توجه به نکات گفته شده، فخر رازی در طرح این اشکال میان دو قسم علم یعنی حضوری و حصولی تفاوت نمی‌گذارد و گرفتار مغالطه میان آن دو می‌شود. در نتیجه حکم علم حضوری را با حصولی خلط می‌کند.

- علم حصولی به واسطه حلول و حصول ماهیات اشیای خارجی در ذهن انسان است (همان: ۶۹). به بیان دیگر، ماهیت خارجی دارای آثار خارجی ولی ماهیت ذهنی، فاقد این گونه آثار است. از این رو، حصول ماهیت اشیای خارجی به معنای انتقال ذات و حقیقت خارجی آن‌ها به ذهن عاقل نیست بلکه تعقل و ادراک معنا و ماهیت آن‌هاست (همان: ۷۳). در نتیجه هنگام تعقل، ماهیت شیء خارجی در ذهن حاصل می‌شود نه عوارض خارجی آن. با توجه به این نکته، ماهیت آسمان خارجی با آسمان ذهنی در دارا بودن عوارض خارجی یا نداشتن آن‌ها متفاوت است، ولی هر دو در معنا و ماهیت آسمان مشترک‌اند (طوسی، بی‌تا: ۲۸۱/۳). ولی سفید و سیاه در جنس رنگ مشترک‌اند ولی هر یک فصلی جداگانه دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۹۱/۸). حاصل اینکه تفاوت آسمان ذهنی و خارجی در بشرط لا بودن از عوارض مادی یا بشرط شیء بودن نسبت به آن‌هاست. با توجه به نکات گفته شده، فخر رازی در بیان این اشکال میان عوارض وجود و ماهیت و اعتبار بشرط لا و بشرط شیء نسبت به عوارض مادی خلط می‌نماید و دچار مغالطه می‌شود.

- از دیدگاه ابن سینا، اتحاد عاقل و معقول در تعقل غیر ذات باطل است (ابن سینا، بی‌تا: ۲۹۲/۳). به همین جهت، براهین او در ابطال این نظریه و مثال‌هایش در بیان صحیح نبودن اتحاد عاقل و معقول در تعقل اشیای دیگر است. مثلاً اگر جوهر عاقل، معقولی مانند «ب» را تعقل کند، طبق نظریه اتحاد این دو یکی خواهند شد. با توجه به این نکته، این براهین شامل اتحاد عاقل و معقول در مقام ذات نمی‌شوند. علاوه بر این، ابن سینا به اتحاد علم، عالم و معلوم در ادراک ذات تأکید می‌کند؛ زیرا در چنین ادراکی، مغایرتی میان عالم و معلوم نیست و هر دو واحدند (همو، ۱۴۰۴: ۱۶۲). حاصل اینکه فخر رازی در بیان این اشکال میان اتحاد عاقل و معقول در مقام ذات و تعقل

اشیای دیگر تفاوتی نمی‌گذارد، میان احکام این دو خلط می‌کند و دچار مغالطه می‌گردد.

- از دیدگاه ابن سینا، شرط ادراک و تعقل، تجرد ذات از ماده و لوازم آن است. به بیان دیگر، ادراک حضور ذات مجرد در نزد ذات خویش است. از این رو، مجرد ذات خویش و اشیای دیگر را ادراک می‌کند (همان: ۷۷). اشیای مادی به دلیل فقدان این شرط، ذات خویش و به تبع اشیای دیگر را ادراک نمی‌کنند. با توجه به این نکته، قوای ادراکی جزئی مانند خیال، حس مشترک و جلدیه چشم، حضور ادراکی نزد ذات خویش ندارند؛ زیرا از دیدگاه ابن سینا مادی هستند (همو، ۱۳۷۵: ۲۵۸-۲۵۹). حاصل اینکه فخر رازی در بیان این اشکال دچار مغالطه میان احکام مجرد و مادی می‌گردد و میان آن‌ها خلط می‌کند.

در ادامه بیان خواهد گردید که هرچند می‌توان این گونه به نقد این اشکال با توجه به مبانی ابن سینا پرداخت، مقتضی برخی از این براهین به همان بیانی که فخر رازی تقریر و توضیح داد، مجرد بودن قوه خیال نیز هست؛ زیرا صور خیالی نیز در نزد قوه خیال حاضرند و خیال آن‌ها را ادراک می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۸۹/۸).

۳-۱-۱. انتقادات فخر رازی به کلی بودن صورت‌های علمی

فخر رازی با اقامه براهینی، حلول صورت‌های علمی و ماهیات اشیای خارجی در ذهن را ابطال می‌نماید. او انتقاداتی نیز به کلی بودن صورت‌های علمی وارد می‌کند و در طی آن‌ها جزئی بودن همه صورت‌های ذهنی را نتیجه می‌گیرد. اشکالات او به کلی بودن صورت‌های علمی چنین است:

- صورت‌های علمی دارای عوارض جزئی است (رازی، ۱۴۰۷: ۷۳/۷)؛ زیرا در ذهن شخصی حلول می‌کند و در زمان معین حاصل می‌شود. در نتیجه، چنین صورتی هرچند در جوهری مجرد حاصل می‌گردد، جزئی است و کلی نیست (همان: ۷۶/۷). به بیان دیگر، صورت علمی در نفس ناطقه حلول می‌نماید که موجودی جزئی و متشخص است. از این رو به دلیل تشخیص محل، حال آن یعنی صورت معقول نیز متشخص و جزئی می‌گردد و کلی نخواهد بود (همو، ۱۳۸۴: ۲۳۹/۱).

- مقصود از کلی بودن صورت علمی چیست؟ اگر مقصود حصول معلوم در ذات عالم باشد، هنگام تعقل واجب‌الوجود و معدوم‌های خارجی، ماهیت آن‌ها نیز در عقل ما حاصل خواهد شد (همو، ۱۴۰۷: ۷۵/۷). در حالی که واجب‌الوجود از دیدگاه ابن سینا ماهیت ندارد و وجود خارجی داشتن ممتنع نیز محال است. اگر مقصود حصول علم به معلوم در ذات عالم باشد، مطلبی صحیح است ولی مقصود ابن سینا را اثبات نمی‌کند؛ زیرا انسانیت مشترک بین اشخاص انسانی است نه علم به انسانیت (همان: ۷۶/۷). علم به انسانیت به دلیل داشتن وجود ذهنی و حلول در ذهن شخصی جزئی است. از جهت دیگر، مدعی ادراک عقل قدر مشترک میان اشیای کثیر است. در حالی که صورت عقلی جزء مشترک اشیای کثیر نیست؛ مثلاً چگونه صورت عقلی موجود در ذهن زید جزء افراد انسانی است، با وجود اینکه افراد انسانی بسیاری قبل و بعد از او موجود بوده‌اند؟ (همو، ۱۳۸۴: ۲۳۹/۱).

با توجه به این دو برهان، از دیدگاه فخر رازی همه صورت‌های علمی جزئی‌اند و کلی نیستند. از این رو، برخی از براهین تجرد نفس ناطقه که مبتنی بر کلی بودن صورت‌های علمی‌اند، صحیح نیستند. از جهت دیگر، علم از دیدگاه فخر رازی از مقوله اضافه است. از این رو، صورت‌های علمی همیشه نسبت و اضافه‌ای با معلوم خارجی و بالعرض دارند. داشتن نسبت و اضافه نیز به معنای جزئی بودن آن‌هاست؛ زیرا ملاک تشخیص شیء، وضع داشتن آن است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۹۷). صورت‌های کلی، مجرد از عوارض مادی از جمله نسبت و اضافه هستند. نتیجه اینکه با اضافی بودن علم، جزئی بودن و کلی نبودن صورت‌های علمی و لذا صحیح نبودن براهین تجرد نفس ناطقه مبتنی بر آن، اثبات می‌گردد.

۴-۱-۱. نقد اشکالات فخر رازی به کلی بودن صورت‌های علمی

بیان شد که بخشی از انتقادات فخر رازی به این دسته از براهین تجرد نفس ناطقه متوجه جزئی بودن و کلی نبودن صورت‌های علمی است. نگارنده به ترتیب، به بررسی و نقد این اشکالات می‌پردازد:

- صورت‌های علمی دو اعتبار دارند: کلیت و وجود ذهنی داشتن یا به بیان دیگر

بشرط لا از عوارض ذهنی و لابشرط نسبت به این گونه عوارض. صورت‌های علمی در اعتبار بشرط لا از عوارض ذهنی، کلی هستند و جزئی نیستند. به بیان دیگر، صورت‌های علمی از جهت حمل اولی ذاتی (مفهوم) کلی، و از جهت حمل شایع صناعی (وجود ذهنی داشتن) جزئی هستند؛ زیرا در موجود متشخص و جزئی حلول نموده و لذا دارای عوارض جزئی‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۰۵/۱). از جهت دیگر، صورت‌های ذهنی از جهت مقایسه با خارج و با مصادیق خود، کلی‌اند و بر مصادیق متعدد صدق می‌کنند و از جهت کیفیت نفسانی بودن، تشخص و تعیین دارند و جزئی هستند (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۶۵/۱). حاصل اینکه کلی بودن صورت‌های علمی، منافاتی با جزئی بودن آن‌ها ندارد. فخر رازی به دلیل خلط و اشتباه در اعتبارات ذهنی و تفاوت حمل اولی ذاتی و شایع صناعی، این اشکال را مطرح می‌نماید.

- از دیدگاه ابن سینا، نفس اشیای مادی را با تجرید و تقشیر از ماده و لوازم آن ادراک می‌کند؛ مانند اینکه در تعقل ماهیت کلی انسان، آن را با قطع نظر از عوارض جزئی و محسوس آن ادراک می‌نماید (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۶). از این رو، نفس در تعقل اشیای مادی محتاج تقشیر و تجرید است (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۱). اما اشیای غیر مادی مانند واجب‌الوجود این گونه ادراک نمی‌شوند؛ زیرا تعقل او به دلیل مادی نبودن نیازی به پوست‌گیری و تقشیر از ماده و لوازم آن ندارد. ممتنع‌الوجود نیز وجود خارجی ندارد، در نتیجه دارای عوارض و لوازم مادی نیست. حاصل اینکه ادراکات نفس دو گونه‌اند و خلط میان آن‌ها سبب طرح این اشکال از سوی فخر رازی گشته است.

شایان ذکر است که نظریه اضافه فخر رازی با اشکالات جدی مواجه است؛ زیرا اضافه، نسبت میان دو شیء است. میان یک شیء و خودش و نیز میان یک شیء موجود و یک امر معدوم، اضافه و نسبتی نیست؛ زیرا در ادراک ذات دو طرف نیست و معدوم وجودی ندارد تا اینکه طرف اضافه واقع شود (سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۲۸/۲). بنابراین نظریه اضافه، به ادراک ذات نفس و ادراک معدوم خارجی نقض می‌شود.

۲. قدرت نامتناهی نفس ناطقه در ادراک صور معقول

یکی دیگر از براهین ابن سینا در اثبات تجرد نفس ناطقه از جهت نامتناهی بودن افعال

مجرد و متناهی بودن افعال اشیای مادی و جسمانی است. نفس ناطقه معقولات را یکی پس از دیگری تعقل می‌کند و نتایج برخی از براهین را مقدمهٔ براهین دیگر قرار می‌دهد. موجودی که قدرت بر امور نامتناهی دارد، جسم و یا قوهٔ جسمانی نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۶)؛ زیرا افعال موجود جسمانی متناهی است. با توجه به این نکته، افعال ویژهٔ نفس ناطقه که در آن‌ها نیاز به قوای جسمانی ندارد، نامتناهی است. ولی افعالی که نفس در انجام آن‌ها نیازمند قوای جسمانی است، محدود و متناهی‌اند؛ زیرا فاعلیت نفس از این جهت، توسط جسم و آلات جسمانی است.

۱-۲. اشکالات فخر رازی به قدرت نامتناهی نفس ناطقه در ادراک

صور معقول

یکی از براهین ابن‌سینا در اثبات تجرد نفس ناطقه از جهت نامتناهی بودن افعال و ادراکات آن بود. فخر رازی با مطرح نمودن انتقاداتی در صدد ابطال این برهان برمی‌آید. برخی از اشکالات او به نامتناهی بودن افعال نفس ناطقه و برخی دیگر ناظر به متناهی بودن افعال جسمانی است.

انتقادات فخر رازی به نامتناهی بودن افعال نفس ناطقه چنین است:

از دیدگاه ابن‌سینا، ادراک حصول ماهیت معقول در نزد عاقل است. طبق این دیدگاه، جوهر عاقل، قابل صور عقلی است نه فاعل آن‌ها؛ زیرا پذیرندهٔ صورت و ماهیت اشیای خارجی است. از جهت دیگر، داشتن افعال نامتناهی ممتنع است ولی انفعالات نامتناهی ممتنع نیست بلکه ممکن است؛ مانند اینکه هیولی قابلیت صور نامتناهی را دارد (رازی، ۱۴۰۷: ۷۸/۷). بنابراین از دیدگاه فخر رازی با توجه به مبانی فلسفی ابن‌سینا یعنی حصول ماهیت اشیای خارجی در ذهن و امکان انفعالات نامتناهی، این برهان بر اثبات تجرد نفس ناطقه دلالت نمی‌کند.

از دیدگاه ابن‌سینا، مدرک صور جزئی، حس مشترک، و مدرک معانی جزئی، وهم است. خزانهٔ حس مشترک خیال، و خزانهٔ وهم حافظه است. این قوه از جهت حفظ معانی موجود در آن، حافظه و از جهت توانایی بازگردانی معانی محسوس، متذکره نامیده می‌شود. در صورتی که وهم به قوهٔ خیال روی آورد و تک تک صور موجود در

آن را حاضر کند، تذکر (یادآوری) روی می‌دهد. قوه متصرفه، تصرف در محتوای دو خزانه می‌کند و آن‌ها را ترکیب یا تفصیل می‌نماید؛ مثلاً کوهی از زمرد را با دریایی از حیوه در هم می‌آمیزد. اگر وهم متصرفه را به کار گیرد، متخیله، و اگر قوه ناطقه آن را در اختیار گیرد، مفکره نامیده می‌شود (همان: ۲۳۱/۷). قوای تفکر و تذکر، قادر به حاضر نمودن معلومات خویش به طور نامتناهی هستند و صور محسوس نامتناهی را بازیابی می‌کنند. با وجود این، از دیدگاه ابن سینا مادی هستند (همان: ۷۸-۷۷/۷). ابن سینا براهینی در اثبات مادی بودن قوه خیال اقامه می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۵۸-۲۵۹). همان‌گونه که نفس ناطقه قادر به افعال نامتناهی از جهت ادراک نامتناهی است، قوای تخیل، تفکر و تذکر (حواس باطنی) نیز قادر به افعال نامتناهی از جهت ادراکات نامتناهی صور محسوس و جزئی هستند. از این رو ابن برهان، مجرد قوای تخیل، تفکر و تذکر را نیز اثبات می‌کند، حال آنکه ابن سینا آن‌ها را مادی می‌داند (رازی، ۱۴۰۷: ۷۸-۷۷/۷). در نتیجه، نامتناهی بودن افعال نفس ناطقه با این قوای سه‌گانه نقض می‌شود. بیان فخر رازی در اثبات نامتناهی بودن افعال قوای جسمانی چنین است: باقی بودن افعال قوه جسمانی ممکن است، در صورت باقی نبودن از امکان ذاتی به امتناع ذاتی منقلب خواهد شد. در نتیجه، قوه جسمانی همیشه باقی بوده و این مطلب نشان‌دهنده دوام افعال آن است. با توجه به دائمی بودن افعال قوه جسمانی، اگر این دلیل نامتناهی بودن ادراکات نفس ناطقه را اثبات کند، قوه جسمانی نیز چنین خواهد بود. در نتیجه، این استدلال دلالتی بر مجرد نفس ناطقه از طریق نامتناهی بودن ادراکات آن نخواهد نمود (همان: ۷۷/۷).

۲-۲. نقد اشکالات فخر رازی به قدرت نامتناهی نفس ناطقه در ادراک

صور معقول

استدلال ابن سینا مبتنی بر دو مبنا بود: نامتناهی بودن افعال نفس ناطقه و متناهی بودن افعال قوای جسمانی. فخر رازی با مطرح نمودن اشکالاتی سعی در باطل نمودن این دو نمود و در نتیجه صحیح نبودن این برهان را نتیجه گرفت. نگارنده به ترتیب به بررسی و نقد اشکالات او می‌پردازد:

- بیان شد که ابن سینا با تفسیر صورت‌های علمی نحوه ادراک نفس صور علمی را تحلیل و اثبات می‌کند. طبق نظریه تفسیر، نفس در مراحل مختلف تجرید به ادراک صورت‌های خیالی، وهمی و عقلی نائل می‌شود. از این رو، نفس در مراحل مختلف، افعال گوناگونی در صورت‌های علمی انجام می‌دهد. در نتیجه با اینکه نفس در مرحله اول پذیرنده و قبول‌کننده صورت‌های علمی است، با وجود این، در مراحل بعدی نسبت فاعلی به آن‌ها دارد: «... أَنْ يَقُولَ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ فِي كَثِيرٍ مِنْ أَشْيَاءٍ... قبول بعد تصرف فعلی» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۶). از جهت دیگر نفس با استفاده از مقدمات براهین به نتایج آن‌ها می‌رسد. از این رو، ادراک نفس دارای جهت فعلی نیز هست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۸۶/۸). حاصل اینکه فخر رازی در طرح این اشکال، از جهات فاعلی نفس نسبت به صور علمی غفلت می‌کند و ادراک نفس را منحصر در جهت قابلی می‌نماید.

در مورد نقض به هیولی نیز باید بیان کرد که هیولی واحد بالعموم است، ولی نفس ناطقه وحدت عددی دارد. در نتیجه، این اشکال فخر رازی ناشی از مغالطه میان اقسام واحد است (همان) و حکم واحد بالعموم را با واحد بالعدد خلط می‌نماید.

- از دیدگاه ابن سینا، قوه خیال از آلات و فروع نفس ناطقه است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۵۵). از این رو، نفس به واسطه آن، افعال مختلفی مانند ادراک صور جزئی و خیالی را انجام می‌دهد. با توجه به این نکته، نامتناهی بودن افعال قوه خیال، نشان‌دهنده نامتناهی بودن افعال نفس ناطقه در ادراک صور خیالی با واسطه قوه خیال است و قوه خیال فعل استقلالی ندارد ولی نفس ناطقه افعالی مانند ادراک ذات خویش دارد که در آن‌ها بی‌نیاز از قوه خیال است. در نتیجه، ابن سینا افعال نامتناهی را دلیل اثبات تجرد نفس ناطقه می‌داند و نامتناهی بودن افعال قوه خیال را دلیل تجرد آن نمی‌داند (همان: ۲۹۶). حاصل اینکه فخر رازی در بیان این اشکال میان افعال باواسطه و بی‌واسطه نفس ناطقه خلط می‌نماید و حکم یکی را به دیگری نیز سرایت می‌دهد.

نهایت مطلبی که در پاسخ از این اشکال و نظایر آن می‌توان با توجه به مبانی فلسفی ابن سینا بیان نمود، همین است. ولی باید بیان نمود که این اشکال به نظر صحیح می‌آید و این برهان، تجرد قوه خیال را نیز اثبات می‌نماید، هرچند ابن سینا آن را مادی می‌داند.

از این جهت از نظر ملاصدرا قوه خیال نیز قدرت تخیل صور نامتناهی را دارد و دائماً از تخیل صورتی به تخیل صورت دیگر منتقل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۴۴/۱).

- مقایسه هر ماهیتی با مفهوم وجود، سه حالت وجوب، امکان و امتناع دارد. بنابراین امکان و امتناع ذاتی، از عوارض تحلیلی ماهیات‌اند، در حالی که نفس و قوای آن موجودات متشخص‌اند و حالت امکان یا امتناع ذاتی ندارند. نحوه وجود خاصی، ضروری یک موجود متشخص زمانی است و نحوه وجود دیگری، ممتنع نسبت به آن است؛ زیرا زمان از لوازم تشخیص است. ضروری بودن نحوه وجود خاصی (بودن در زمان خاص خویش) و امتناع نحوه وجود دیگری (بودن در غیر زمان خاص خویش) ماهیت آن را از حالت امکان ذاتی به امتناع ذاتی خارج نمی‌کند (همان: ۲۸۶/۸). در نتیجه، فخر رازی در طرح این اشکال، میان عوارض ماهیت و وجود خلط می‌نماید و گرفتار مغالطه می‌شود. از جهت دیگر، نامتناهی بودن افعال قوای جسمانی نسبت به واحد شخصی است؛ یعنی هر یک از این گونه قوا چنین حکمی دارند، ولی برهان فخر رازی در مورد واحد نوعی است؛ زیرا با استفاده از دوام نوعی افعال قوای جسمانی، نامتناهی بودن افعال آن‌ها را اثبات می‌کند (همان). حکم واحد نوعی و شخصی متفاوت است. در نتیجه فخر رازی در بیان اشکال خویش میان احکام این دو خلط و مغالطه می‌کند.

۳. اثبات تجرد نفس ناطقه از جهت ادراک

برخی دیگر از براهین ابن سینا در اثبات تجرد نفس ناطقه، از جهت بی‌نیازی آن در برخی از ادراکات خویش از بدن و آلات جسمانی است. بی‌نیازی نفس در این گونه ادراکات، بیانگر مجرد بودن و عدم نیاز به بدن و آلات آن است. تقریر این گونه براهین چنین است:

- اگر قوه عقلی در ماده حلول کرده باشد، فعل آن توسط آلات مادی خواهد بود. در این صورت نفس ناطقه، ذات خویش، ادراک ادراک آن و آلت ادراکش را ادراک نمی‌نماید؛ زیرا آلتی جسمانی میان نفس و این گونه ادراکات، واسطه نیست. نتیجه اینکه نفس ناطقه مادی نیست و مجرد است (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۶۲). با توجه به این برهان،

نفس ناطقه در برخی از افعال خویش بی‌نیاز از ماده است و این مطلب نشان‌دهنده بی‌نیازی از آلات جسمانی و در نتیجه مجرد بودن آن است.

- اگر انسان از همه چیز غفلت کند، از ذات خویش غفلت نمی‌کند، هرچند گاهی علم به علم ندارد. در صورت مادی بودن، غفلت از بدن و آلات آن ممکن نبود (همو، بی‌تا: ۲۹۲/۲). در نتیجه، نفس ناطقه مجرد از جسم و آلات جسمانی است.

- قوای بدنی با تکرار افعال دچار خستگی می‌شوند. به ویژه هنگامی که فعلی ضعیف در پی فعلی شدید انجام شود. در چنین حالی، ضعیف ادراک نمی‌شود؛ مانند بویی ضعیف که به دنبال بویی قوی درآید (همان: ۳۷۳/۳). ولی چنین نیست که هر گاه خستگی، عارض آلات بدنی گردد، نفس ناطقه نیز چنین شود، بلکه در این صورت گاهی خستگی عارض آن می‌شود و گاهی نیز قوه عاقله در تعقل خویش خسته نمی‌شود، حتی تعقل آن قوی‌تر نیز می‌گردد؛ چنان که در سن پیری چنین است (همان: ۲۶۷/۳).

- در صورت حلول نفس ناطقه در جسمی مانند قلب یا مغز، یا همواره آن را تعقل می‌کند (در صورت کافی بودن حضور آن جسم در تعقل) یا هرگز آن را تعقل نخواهد کرد (در صورت عدم کفایت آن جسم در تعقل). ولی برخی اوقات، نفس بدن خویش را تعقل می‌کند و در نتیجه همیشگی بودن یا هیچ گاه بودن ادراک او نسبت به بدن صحیح نیست (همان: ۲۷۵-۲۷۶/۳).

این گونه براهین، بیانگر بی‌نیازی نفس ناطقه از آلات جسمانی در برخی از ادراکات خویش، مادی نبودن و مجرد بودن آن است. این موارد عبارت‌اند از: ادراک ذات، غفلت از آلات جسمانی و عدم غفلت از ذات، خستگی آلات جسمانی و خسته نشدن نفس در تعقل خویش و دائم نبودن تعقل نفس نسبت به اعضای بدنی.

۳-۱. انتقادات فخر رازی به اثبات تجرد نفس ناطقه از جهت ادراک

ابن سینا براهین فوق را در اثبات تجرد نفس ناطقه از جهت ادراکات آن اقامه می‌نماید. فخر رازی انتقادات متعددی به این براهین وارد می‌داند. انتقادات او به چند بخش تقسیم می‌شود: مبتنی بودن این براهین به حلول صورت‌های علمی در ذهن و جریان یافتن

این گونه براهین در قوه خیال و صفات و لوازم نفس ناطقه.

از دیدگاه فخر رازی، نفس در افعال و ادراکات خویش نیازمند بدن است؛ زیرا در بدن حلول می‌کند و عرض نسبت به آن است. دیگر اینکه علم از مقوله اضافه است (رازی، ۱۳۸۴: ۵۲۰/۲)؛ زیرا حلول نفس در بدن و اضافی بودن علومش، بیانگر نیازمندی نفس در همه افعال و ادراکات به بدن و آلات بدنی است که به واسطه آنها نسبتی با معلومات خویش داشته باشد. کمال نفس ناطقه در بقای بدن در حد معینی از صحت و سلامتی (اعتدال) است که زیادی یا نقصان آن موجب اختلال در افعال و ادراکات آن می‌شود مانند زمان پیری و کهولت (همان: ۵۱۷/۲). با توجه به این نکته، این گونه براهین نیز مبتنی بر حصول ماهیت اشیا خارجی در ذهن هنگام حصول علم است (همان: ۵۲۲/۲).

همچنین قوای جسمانی مدرک مانند خیال، ضعیف را بعد از شدید ادراک می‌کنند. این قوه بعد از ادراک دریا، کوه و خورشید، اشیا ریز مانند دانه گندم را نیز ادراک می‌کند (همان: ۵۱۹/۲). از این رو، تفاوتی میان قوه خیال و عقل از این جهت وجود ندارد و در صورتی که این مطلب دلالت بر تجرد نفس ناطقه نماید، مادی نبودن قوه خیال را نیز اثبات می‌کند. از این رو، از دیدگاه فخر رازی قوای مدرکه جسمانی نیستند (همان). به بیان دیگر با توجه به این گونه براهین، حیوانات نیز به دلیل ادراک ذات قائم بالذات و مجرد خواهند بود (رازی، ۱۴۰۷: ۸۵/۷)، حال آنکه ابن سینا، نفس حیوانات و قوه خیال را مادی می‌داند.

نفس انسانی صفات و لوازمی دارد. در صورتی که حصول این لوازم در ادراک نفس کفایت نماید، همیشه آنها را تعقل خواهد کرد. ولی اگر حصول آنها در ادراک نفس کفایت نکند، نفس هیچ گاه آنها را تعقل نخواهد کرد (همان: ۵۲۴/۷). از این تقریر، برهان ابن سینا در صفات و لوازم نفس نیز جاری می‌شود. از این رو، مقتضی این گونه براهین، علم همیشگی نفس به صفات و لوازم خویش است؛ زیرا همیشه در نزد ذات نفس حضور دارند، در حالی که نفس برخی اوقات و نه همیشه آنها را تعقل می‌کند. با توجه به این اشکالات، فخر رازی از برهانی دانستن این مطالب تعجب می‌کند (همان: ۸۳/۷).

۲-۳. نقد انتقادات فخر رازی به اثبات تجرد نفس ناطقه از جهت ادراک

نگارنده به ترتیب به بررسی و نقد اشکالات فخر رازی می‌پردازد:

- نفس از دیدگاه ابن سینا مجردی است که فعل خویش را به واسطهٔ آلات انجام بدنی انجام می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۱). با توجه به این تعریف، نفس در افعال خویش به طور کلی بی‌نیاز از جسم و آلات جسمانی نیست، ولی در ذات خویش بی‌نیاز از آن‌هاست. در مقابل، موجود مجرد محض در ذات و فعل بی‌نیاز از آن‌هاست. با توجه به این نکته، این براهین بیانگر بی‌نیازی نفس در برخی از ادراکات خویش، مانند تعقل ذات، تعقل تعقل ذات و تعقل آلات از قوای بدنی است. همهٔ افعال و ادراکات نفس ناطقه به واسطهٔ این گونه قوا نیست و در نتیجه قوهٔ عقلی در ذات خویش مجرد است. حاصل اینکه نیازمندی نفس به قوای بدنی مورد انکار ابن سینا نیست. در بخش‌های قبل به بررسی و نقد نظریهٔ اضافه و اشکالات فخر رازی به حصول ماهیت اشیای خارجی در ذهن پرداخته شد.

- این گونه براهین، دلالت بر تجرد قوهٔ خیال نیز می‌کنند؛ به این بیان که قوهٔ خیال افعال و ادراکاتی مانند تخیل ذات خویش و تخیل این تخیل را دارد که در آن‌ها محتاج بدن نیست و این نشان‌دهندهٔ مادی نبودن آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۹۴/۸).

همچنین قوهٔ خیال، اشیای بزرگی مانند کوه را همراه اشیای کوچکی مانند یک دانه تخیل می‌کند (همان: ۲۹۹/۸). اگر خیال قوه‌ای مادی باشد، باید بعد از تخیل اشیای بزرگ، خستگی و فرسودگی عارض آن شود و نتواند اشیای کوچک را تخیل کند. حاصل اینکه این گونه اشکالات فخر رازی به براهین تجرد نفس ناطقه به نظر صحیح می‌آید و مورد تأیید ملاصدرا نیز هست. با اثبات تجرد قوهٔ خیال، تجرد نفوس حیوانات نیز اثبات می‌گردد (همو، ۱۳۶۰: ۲۱۳). با وجود این، فخر رازی به تحلیل و توضیح بیشتر این گونه مطالب نمی‌پردازد و به طرح اشکالاتی اکتفا می‌نماید.

- صفات و لوازم نفس به بالذات، مانند ادراک ذات، و بالقیاس، مانند مجرد بودن از ماده و موضوع نداشتن تقسیم می‌شوند. نفس ناطقه به تبع ادراک ذات، ادراک‌کنندهٔ ذات خویش نیز هست اما ادراک‌کنندهٔ قسم دوم مقایسه‌ای است (طوسی، بی‌تا: ۲۸۴/۳). بنابراین فخر رازی در طرح این اشکال میان این دو قسم صفات تفاوتی نمی‌گذارد و حکم آن‌ها را با هم خلط می‌نماید.

نتیجه‌گیری

انتقادات فخر رازی به براهین اثبات تجرد نفس ناطقه به چند بخش کلی تقسیم می‌شوند:

- حلول ماهیات اشیای خارجی در ذهن: فخر رازی در طرح این اشکال میان علم حضوری و حصولی تفاوت نمی‌گذارد و گرفتار مغالطه میان آن دو می‌شود. با توجه به این غفلت، حکم به حلول حقیقت اشیای خارجی در ذهن می‌کند.

- کلی بودن صورت‌های علمی: فخر رازی به دلیل اشتباه در اعتبارات ذهنی و تفاوت حمل اولی ذاتی و شایع صناعی این اشکال را مطرح می‌نماید. صورت‌های علمی در اعتبار بشرط لا از عوارض ذهنی کلی هستند و جزئی نیستند. به بیان دیگر، صورت‌های علمی از جهت حمل اولی ذاتی (مفهوم) کلی هستند و از جهت حمل شایع صناعی (وجود ذهنی داشتن) جزئی هستند.

- نامتناهی بودن افعال نفس ناطقه: ابن سینا با تفسیر صورت‌های علمی نحوه ادراک نفس صور علمی را تحلیل و اثبات می‌کند. طبق نظریه تفسیر، نفس در مراحل مختلف تجرید به ادراک صورت‌های خیالی، وهمی و عقلی نائل می‌شود. از این رو، نفس ناطقه جهت فاعلی نیز به صور علمی دارد.

- دلالت بر تجرد قوه خیال: قوه خیال افعال و ادراکاتی مانند تخیل ذات خویش دارد که در آن‌ها محتاج بدن نیست. همچنین خیال اشیای بزرگ را همراه اشیای کوچک تخیل می‌کند. اگر خیال قوه‌ای مادی بود، بعد از تخیل اشیای بزرگ، خستگی عارض آن می‌شد. اشکالات فخر رازی به براهین تجرد نفس ناطقه از جهت نقض آن‌ها با افعال و ادراکات قوه خیال به نظر صحیح می‌آید و مورد تأیید ملاصدرا نیز هست. با اثبات تجرد قوه خیال، مادی نبودن نفوس حیوانات نیز اثبات می‌شود. با وجود این، رازی به تحلیل و توضیح بیشتر این گونه مطالب نمی‌پردازد و به طرح اشکالاتی اکتفا می‌کند.

کتاب شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیہات*، قم، دفتر نشر کتاب، بی تا.
۲. همو، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۳. همو، *المباحثات*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۴. همو، *المبدأ والمعاد*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳ ش.
۵. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۶. همو، *رسالة نفس*، تصحیح موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳ ش.
۷. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *الاربعین فی اصول الدین*، تصحیح حسین محمد امبابی، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه، ۱۹۸۶ م.
۸. همو، *الرسالة الکمالیه فی الحقائق الالهیه*، تحقیق علی محی الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۳ ق.
۹. همو، *المباحث المشرقیه*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۱۰. همو، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، تصحیح سقا احمد حجازی، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۱. همو، *شرح الاشارات والتنبیہات*، تصحیح علیرضا نجف زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.
۱۲. سبزواری، هادی، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تصحیح امینی و امید، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۳ ش.
۱۴. همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهاية الحکمه*، تصحیح عباس علی زراعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۱۶. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، *شرح الاشارات والتنبیہات*، قم، نشر البلاغه، بی تا.
۱۷. لاهیجی، عبدالرزاق، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۵ ق.