

تجرّد نفس

در مقام تصور و تصدیق

محسن ایزدی

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد فسا

چکیده

کلیدواژگان

تجرّد	نفس	انسان یا از طریق علم حصولی به شناخت موجودات
تصدیق	تصور	نایل میشود، یا از طریق علم حضوری. علم حصولی
برهان	شهود	شامل تصور و تصدیق و تصور شامل حس، خیال (وهم)
	ملاصدرا	و عقل میشود. دستیابی به تصورات حسی و خیالی
	مقدمه	نسبت به موجودات جسمانی برای همه انسانها میسر است، اما بعقیده بعضی از فلاسفه اکثر انسانها نمیتوانند
		به مرتبه تصور عقل (کلی) واصل شوند. از موجودات مجرد - مانند نفس - نمیتوان علمی حسی یا خیالی کسب نمود، لذا تنها تصور ممکن از موجودات مجرد - آنها فقط برای عده محدودی - تصور عقلی (کلی) است. انسان از طریق مفاهیم کلی نمیتواند تجرّد عینی نفس را دریابد.
		فلاسفیه‌یی مانند ملاصدرا که معتقدند علم حصولی نمیتواند انسان را به درک حقیقت نفس برساند، ضمن ارائه براهینی برای اثبات تجرّد نفس، آن براهین را یقین‌آور میدانند. با توجه به اینکه برهان، مولود و مولّد علم حصولی است، لذا مقصود آنها یقین عقلی است نه یقینی که از راه علم شهودی میتوان به آن رسید. براهین اقامه شده برای اثبات تجرّد نفس را میتوان براساس مبانی آنها دسته‌بندی نمود.

۱. الزاریات/ ۲۱.

۲. ر.ک. الآمدی، عبد الواحدین محمد، غرر الحکم و درر الکلم، به اهتمام رسولی محلاتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۱۳.

۳. ر.ک. ابن عربی، محی‌الدین، فصوص الحکم، شرح حسن‌زاده آملی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۳۷۸، ص ۵۹۹.

۴. ر.ک. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۹، ۱۳۸۳، ص ۳۸۵.

از میان مسائل متعددی که میتوان درباره نفس مطرح نمود، مسئله تجرد نفس از اهمیت ویژه‌ی برخوردار است، چرا که کیفیت پاسخ به مسائل مختلف نفس دایر مدار نحوه‌ی پاسخگویی به مسئله تجرد یا عدم تجرد نفس است. در فلسفه اسلامی ادله‌ی متعددی در اثبات تجرد نفس اقامه و مورد نقض و ابرام قرار گرفته است.

در فلسفه غرب، دکارت باروش و رویکردی خاص تمایز مفردی بین نفس و بدن قائل شد و بمنظور تأکید بر این تمایز، اصطلاح «ذهن»^۵ را جایگزین «روح»^۶ نمود، چرا که از نظر او، «ذهن» هرچند به کل روح اشاره داشت اما بیش از هر چیز به بعد ادراکی روح، که مبین تجرد آنست، دلالت میکرد. بکارگیری «ذهن» بجای «روح» در فلسفه غرب رواج یافت و بتدریج «فلسفه ذهن» بعنوان یکی از مهمترین گرایشهای فلسفه تحلیلی مطرح گشت. هم اکنون در «فلسفه ذهن» معاصر نظریه‌ی «تجرد نفس» که به دوگانه‌گرایی مشهور است، با نظریه‌های رقیبی مواجه است که اهم آنها عبارتند از رفتارگرایی،^۷ اینهمانی، کارکردگرایی^۸ و هوش مصنوعی^۹ (مدل کامپیوتری ذهن). در این مقاله، تجرد نفس در دو بخش مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت، یکی در مقام تصور و دیگری در مقام تصدیق، بخش اول به این سؤال پاسخ خواهد داد که آیا مباحث فلاسفه در مسئله نفس میتواند تجرد آن را بدرستی بنمایاند؟ در بخش دوم، میزان توفیق فلاسفه در ارائه براهینی کارآمد برای اثبات تجرد نفس را بررسی میکنیم. هر چند مطالب مطرح شده در این مقاله - از جهت محتوا - مقتبس از کتب متداول فلسفی است، اما نحوه طرح مباحث و نتایج مأخوذ از آنها، بویژه مباحث بخش اول، خالی از نوآوری نیست.

■ اگر انسان بتواند درباره نفس، بویژه تجرد نفس، به معرفتی درست و منطبق با واقع دست یابد، در رسیدن به معرفت درست نسبت به خداوند، معاد، عوالم غیب، سعادت خویش و همچنین در معارفی نظیر معرفت‌شناسی، اخلاق، فلسفه اخلاق و روانشناسی موفقتر خواهد بود.

۱. تجرد نفس در مقام تصور

در این بخش برآنیم تا نحوه‌ی درک و فهم (تلقی) انسان از تجرد نفس را بررسی کنیم. بطور کلی درک و فهم انسان از موجودات از دو طریق میسر است: ۱- ادراک حصولی ۲- ادراک حضوری. در ادراک حصولی، انسان از طریق صورت و مفهوم شیء به آن علم پیدا میکند و به خود شیء مدرک دسترسی مستقیم و بیواسطه ندارد. اما در ادراک حضوری، انسان مستقیماً با خود شیء مدرک متصل و مرتبط است و واسطه‌یی بین عالم و معلوم وجود ندارد. اکثر قریب به اتفاق مباحثی که فلاسفه برای تبیین و اثبات مسائل مختلف فلسفی، از جمله مسئله تجرد نفس مطرح مینمایند، هم مولود و هم مولد علم حصولی است. تصوراتی که از طریق علم حصولی در ذهن انسان حاصل میشوند به چهار قسم تقسیم میگردند.

۱-۱. اقسام تصورات

تصوّر حسی: تصویری که از طریق حواس پنجگانه

5. mind

6. soul

7. Behaviourism

8. Functionalism

9. Artificial intelligence(AI)

■ در فلسفه

سه نوع تعریف برای نفس ارائه می‌گردد که هر یک از این تعاریف واجد کارکرد خاص خود است: الف) تعریف نفس به کمال، ب) تعریف نفس به قوه، ج) تعریفی در بخش مقولات عشر که نفس بعنوان نوعی از انواع جوهر معرفی میشود.

باشیم که تصور انسان از نفس مجرد چگونه حاصل می‌گردد و در کدامیک از این چهار قسم قرار می‌گیرد. با توجه به اینکه تصور حسی و خیالی مأخوذ از موجود جسمانی و تصور وهمی مربوط به معانی است، تصور انسان از نفس مجرد نمیتواند از سنخ تصور حسی، خیالی و وهمی باشد، لذا انسان فقط میتواند تصویری عقلی از نفس مجرد داشته باشد. بنابراین لازم است اقسام تصورات عقلی را بیان کنیم.

اقسام تصورات عقلی (اقسام معقولات): در فلسفه و منطق تصورات عقلی را به سه قسم تقسیم مینمایند: معقولات اولی، معقولات ثانیه فلسفی و معقولات ثانیه^{۱۰} - بعضی از فلاسفه تصور وهمی را قسم مستقلی ندانسته بلکه آن را یک نوع تصور عقلی که از کلیت ساقط شده است میدانند (ر.ک. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۹۴؛ و نیز الرازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ ق.، ج ۲، ص ۳۴۳). بنظر میرسد آنچه بعنوان تصور خاصی بنام تصور وهمی در ذهن انسان حاصل میشود عبارتست از مفهومی که انسان از طریق یادآوری حالات نفسانی قبلی خود تصور مینماید، مانند یادآوری فلان حالت خوشحالی که در زمان قبل واجد آن بوده است و لذا میتوان آنرا تبدیل علم حضوری به علم حصولی جزئی دانست.

۱۱. ر.ک. ابن سینا، مبدأ و معاد، ترجمه محمودشاهی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۲، ص ۱۱۸.

۱۲. ر.ک. همانجا؛ الطوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، تهران، مطبعة الحیدری، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۳۲۴.

بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساوی حاصل میشود، تصوّر حسی است. حصول تصور حسی در ذهن مشروط است به ارتباط اندامهای حسی (چشم، گوش، مشام، ذائقه و پوست) باشیء محسوس.

تصور خیالی: تصویری که از طریق حواس پنجگانه در ذهن حاصل میگردد میتواند حتی بعد از قطع ارتباط اندامهای حسی با اشیاء محسوس، در ذهن باقی بماند. این نوع تصور که مسبوق به ارتباط حواس پنجگانه با اشیاء محسوس و محصول این ارتباط است اما مشروط به ارتباط اندامهای حسی با آن اشیاء نیست، را تصور خیالی مینامند.

تصور وهمی: تصور انسان از معانی جزئی را تصور وهمی مینامند، مانند تصویری که یک شخص از محبت زید نسبت به عمرو دارد.^{۱۱} در هر سه قسم تصور حسی، خیالی و وهمی، متعلق تصور عبارتست از یک شیء خاص جزئی. در تصور حسی و خیالی آن شیء جزئی جسمانی است اما در تصور وهمی یک معنا (حالت نفسانی) میباشد.

تصور عقلی: ذهن انسان میتواند مفهومی را تصور نماید که این مفهوم مختص به یک شیء خاص نبوده بلکه از همه عوارض و خصوصیات فردی و جزئی مجرد و مجزا باشد. بگونه‌یی که بر بینهایت مصداق قابل صدق باشد. چنین مفهومی که دارای حیثیت حکایتگری است، مفهومی کلی است و به این قسم از تصور، تصور عقلی گفته میشود.^{۱۲} فلاسفه معتقدند هر یک از این اقسام چهارگانه تصورات، بوسیله قوه‌یی از قوای نفس ادراک میشود: قوه حاسه، قوه متخیله، قوه واهمه و قوه عاقله.^{۱۳}

۱-۲. تصوّر انسان از «نفس مجرد»

هم اکنون بایستی بدنال پاسخگویی به این سؤال

منطقی. معقولات اولی همان مفاهیم ماهوی، معقولات ثانیه فلسفی همان مفاهیم فلسفی و معقولات ثانیه منطقی نیز همان مفاهیم منطقی میباشند. با توجه به اینکه نفس، ماهیتی از ماهیات است لذا مفهوم آن نیز از مفاهیم ماهوی است.

کیفیت حصول مفاهیم عقلی ماهوی در ذهن: باعتبار بسیاری از فلاسفه، ذهن انسان از طریق حواس پنجگانه افراد ماهیات محسوسه را ادراک میکند، آنگاه قوه عاقله با تجرید خصوصیات و عوارض فردی آنها، حقیقت مشترک همه افراد آن ماهیت را انتزاع مینماید و بدین ترتیب مفهوم کلی عقلی ماهوی در ذهن حاصل و تصور میگردد.^{۱۳} اما مسلماً مفاهیم مربوط به ماهیات غیرمحسوس و غیرجسمانی، مانند نفس مجرد، با روش مذکور ساخته نمیشوند. یکی از روشهای پیدایش تصویری عقلی از یک ماهیت، عبارتست از ارائه خصوصیات اصلی آن ماهیت بعنوان تعریف حقیقی یا شرح الاسمی آنها. با توجه به اینکه نفس انسان یک ماهیت غیرمحسوس است، به نظر میرسد تنها راه حصول تصویری عقلی از آن، عبارتست از تفتن یافتن به تعاریف ارائه شده از آن.

۱-۲-۱. تعاریف نفس در فلسفه

در فلسفه سه نوع تعریف برای نفس ارائه میگردد که هر یک از این تعاریف واجد کارکرد خاص خود است: الف) تعریف نفس به کمال، ب) تعریف نفس به قوه، ج) تعریفی در بخش مقولات عشر که نفس بعنوان نوعی از انواع جوهر معرفی میشود. در اینجا با تقریر این تعاریف، میزان کارایی آنها در ایجاد تصویری روشن از «تجرد» نفس را بررسی میکنیم.

الف) تعریف نفس به کمال: به نظر میرسد تعریف

نفس به کمال، اولین بار در کتاب درباره نفس ارسطو آمده است.^{۱۴} فلاسفه دیگر نیز معمولاً همین تعریف را تقریر و تبیین نموده‌اند: «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه تعقل الکلیات و تستنبط الآراء؛ نفس کمال اول است برای جسم طبیعی دارای آلت که بالقوه واجد حیات است و امور کلی را تعقل و نتایج را استنتاج مینماید.»^{۱۵}

ب) تعریف نفس به قوه: در فلسفه نفس را به قوه نیز تعریف مینمایند. بنابر این تعریف، نفس

۱۳. ر.ک. طوسی، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۲۷.
۱۴. ر.ک. ارسطو، درباره نفس، ترجمه و تحشیه علیمراد داودی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶، ص ۷۵.

۱۵. طوسی، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۲۹۱. فلاسفه بعد از بیان این تعریف به توضیح هر یک از مفاهیم بکار رفته در آن میپردازند. منظور از کمال فعلیت است و هر نوع فعلیتی را شامل میشود، لذا برای اینکه به تعریف مورد نظر دست یابند قیودی را به آن اضافه نموده‌اند. کمال اول عبارتست از فعلیتی که نوعیت و قوام نوع به آن وابسته است (در مقابل کمال ثانی که به نوعیت نوع وابسته است). مثلاً صورت نباتیه برای نبات و صورت حیوانیه برای حیوان کمالهای اول بشمار میروند اما آثاری نظیر تغذیه و تولید مثل کمال ثانی اند. با توجه به اینکه نفس به بدن تعلق دارد در ادامه تعریف گفته میشود: کمال اول برای جسم، اما نه هر جسمی بلکه جسم طبیعی آلی. قید «طبیعی» مانع ورود جسم صناعی در تعریف است؛ چراکه اجسام صناعی - مانند ساعت - ماهیت حقیقی نیستند و صورت آن، نفس آن محسوب نمیگردد. قید «آلی» بمنظور اختصاص یافتن تعریف به ماهیاتی است که افعال خود را بوسیله آلت (قوه) انجام میدهند و لذا جسم طبیعی که افعال خود را بدون آلت انجام میدهد - مانند آتش در سوزاندن - از تعریف خارج میگردد. ماهیاتی مانند نباتات، حیوانات و انسان افعال خود را بوسیله قوایی مانند غاذیه، نامیه، عاقله... انجام میدهند. با افزودن قید «ذی حیوة بالقوه» به تعریف نفوس فلکی از تعریف خارج میشوند چراکه نفوس فلکی - بر خلاف نفوس ارضی (نباتی حیوانی و انسانی) - دائماً واجد آثار حیات هستند. آخرین قید بکار رفته در تعریف یعنی «تعقل الکلیات و تستنبط الآراء» باعث میشود که تعریف، به نفس انسان اختصاص یابد و نفوس نباتی و حیوانی مشمول تعریف نباشند. (ر.ک. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۱۳).

عبارتست از قوه‌یی که در جسم وجود دارد یا به جسم تعلق میگیرد و منشأ آثار گوناگون و متعددی میگردد.^{۱۶} با توجه به اینکه «قوه» در فلسفه معانی متعددی دارد بایستی معنای مورد نظر در تعریف نفس مشخص شود. صدرالمتألهین در اینباره میگوید: «انّ النفس لها حیثیات متعدده فتسمی بحسبها باسام مختلفه فهی لکونها تقوی علی الفعل الذی هو التحریک، و علی الانفعال من صور المحسوسات و المعقولات الذی هو الادراک، تسمی قوه.»^{۱۷}

ج) تعریف نفس بعنوان نوعی از انواع جوهر: در بخش مقولات عشر، هر یک از مقولات، از جمله مقوله جوهر، مورد بحث و بررسی قرار میگیرد. در بررسی مقوله جوهر آن را به پنج نوع تقسیم مینمایند: عقل، نفس، ماده، صورت و جسم. در تعریف نفس گفته میشود جوهری که دارای ابعاد ثلاثه (امتداد) نیست و بطور مباشر در جسم (بدن) تصرف مینماید. عبارت دیگر نفس جوهری است که ذاتاً غیر جسمانی است اما در مقام فعل به بدن تعلق و وابستگی دارد.^{۱۸}

۱-۲-۲. دلالت تعاریف نفس بر تجرد آن

هر سه تعریفی که از فلاسفه نقل شد، از قبیل تعاریف شرح الاسمی هستند نه حقیقی، چرا که اصولاً نمیتوان برای نفس تعریف حقیقی ارائه نمود، چون نفس جوهر بسیطی است که دارای جنس و فصل نیست و از آنجایی که تعریف به حدّ و رسم، مرکب از این اجزاء است لذا نفس فاقد چنین تعاریفی است.^{۱۹}

در تعریف اول که نفس بعنوان کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه و مدرک کلیات معرفی میشود، هیچ اشاره مستقیمی به مجرد (غیر جسمانی) بودن نفس نشده است و حتی نفس را کمالی برای جسمی دانسته که دارای حیات بالقوه است و آثار

حیات از آن صادر میشود. منظور از آثار حیات، درباره نفس انسانی، عبارتست از تغذیه، رشد و نمو، تولید مثل، احساس، حرکت ارادی و ادراک کلیات.

از بین این آثار، فقط «ادراک کلیات» مختص نفس انسان است، اما بقیه در نفوس حیوانی و بعضی از آنها در نفوس نباتی هم وجود دارد. دلالت «ادراک کلیات» بر تجرد نیز، مشروط به اقامه برهان است. لذا تعریف اصلی و مشهور فلاسفه از نفس، بطور مستقیم دلالتی بر مجرد (غیر جسمانی) بودن آن ندارد. در تعریف نفس به «قوه» که در آن نفس را عامل آثار و افعال ناهمگون دانسته‌اند، تجرد مدلول مطابق نفس نیست و حتی با برهان سبر و تقسیم اثبات میگردد که عامل این آثار و افعال نمیتواند صورت جسمی باشد.

در تعریف نفس بعنوان نوعی از انواع جوهر، بنحو سلبی به مجرد بودن نفس تصریح میشود: «جوهری که ذاتاً دارای ابعاد سه‌گانه نیست و در افعالش به بدن محتاج است.» در این تعریف، نفس «جوهری غیر جسمانی متعلق به بدن» معرفی شده است. اگر کسی بتواند چنین مفهومی را از نفس در ذهن خود تصور کند، به یک مفهوم کلی سلبی درباره نفس مجرد دست خواهد یافت؛ اما در اینجا یک سؤال اساسی رخ مینماید و آن اینکه آیا همه انسانها میتوانند به ادراک مفاهیم کلی نایل شوند؟

باعتماد بعضی از فلاسفه، از جمله ملاصدرا، اکثر انسانها در تمام مدت عمر خود نمیتوانند به مرحله ادراک عقلی ارتقاء یابند و این مرحله در آنها به فعلیت

۱۶. ر.ک. الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۹.

۱۷. ر.ک. همان، ج ۸، ص ۷.

۱۸. ر.ک. همان، ج ۴، ص ۴۰۸.

۱۹. ر.ک. الطباطبائی، محمدحسین، نه‌ایة الحکمة، مؤسسه

النشر لجامعة المدرسین قم، ۱۴۱۶ ق، ص ۸۳.

■ هر سه تعریفی که از فلاسفه نقل شد، از قبیل تعاریف شرح الاسمی هستند نه حقیقی، چرا که اصولاً نمیتوان برای نفس تعریف حقیقی ارائه نمود، چون نفس جوهر بسیطی است که دارای جنس و فصل نیست و از آنجایی که تعریف به حد و رسم، مرکب از این اجزاء است لذا نفس فاقد چنین تعاریفی است.

صرفاً یک شناخت ذهنی – مفهومی است. در چنین شناختی انسان فقط واجد مفهومی کلی است و به مصداق و واقعیت عینی آن مفهوم دسترسی مستقیمی ندارد.

بنابراین هیچ انسانی نمیتواند از طریق فرایند ذهنی و تصورات عقلی (علم حصولی) به درک حقیقت تجرد نفس نایل گردد. تنها راه وصول به چنین درکی علم شهودی به نفس است، کما اینکه هیچ انسانی از طریق علم حصولی نمیتواند حقیقت وجود خداوند (نه فقط مفهومی از او) را درک نماید و تنها راه درک خداوند عینی – شخصی (نه خداوند مفهومی – ذهنی) علم شهودی است.

۲. تجرد نفس در مقام تصدیق

در کتب فلسفی، براهین متعددی برای اثبات تجرد نفس اقامه شده است. این براهین را از جهات مختلفی میتوان بررسی نمود. در این قسمت از مقاله

۲۰. ر. ک. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۳۳.

۲۱. دکارت نیز که در پی رسیدن به شناخت واضح و متمایزی از نفس است، این نکته را تذکار میدهد که انسان عادت کرده است همیشه خود را در غالب یک بدن تصور کند و این چیزی نیست جز پرداخته تخیل. ر. ک. دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت، ۱۳۸۱، ص ۳۹ و ۴۱.

نمیرسد. در چنین انسانهایی – بعلت کثرت اشتغالات مادی و سرگرمی با امور محسوس – قوه حس و خیال، بر قوه عقل غلبه دارد. آنها افراد ماهیت را در ذهن خود تصور نموده و حداکثر به یک ادراک خیالی از آنها دست میابند. چنین تصویری بهیچوجه همان مفهوم عقلی کلی که در فلسفه از آن بحث میشود، نیست.^{۲۰}

با توجه به اینکه نمیتوان از موجود مجرد تصویری حسی و خیالی داشت، بنابراین افرادی که به مرحله تصور عقلی نایل نمیشوند و حداکثر میتوانند به تصویری خیالی از موجودات دست یابند، هرگاه بخواهند نفس را تصور کنند لاجرم چیز دیگری را بجای آن تصور مینمایند، مثلاً نفس را در قالب یک بدن تصور میکنند.^{۲۱} اما اگر کسی بتواند مفاهیم کلی عقلی را ادراک نماید، آیا با تصور «جوهری غیر جسمانی متعلق به بدن» که حاکی از «نفس مجرد» است، میتواند حقیقت نفس و چیستی تجرد آن را دریابد؟

حتی اگر تصور عقلی کلی برای بعضی از انسانها مقدور باشد، برای دسترسی به یک شناخت شخصی نسبت به مصادیق مفهوم کلی، لازم است بین مفهوم کلی و مصادیق آن مطابقت و رابطه اینهمانی برقرار شود. در مفاهیم کلی بی که دارای مصادیق محسوس جسمانیند، این فرایند از طریق حواس پنجگانه انجام میشود و لذا انسان میتواند نسبت به مصادیق و افراد اینگونه مفاهیم کلی، شناختی شخصی و حسی نیز پیدا نماید؛ اما در مفاهیم کلی بی که دارای مصادیق مجردند برای نیل به شناخت شخصی و عینی، با چنین فرایندی نمیتوان بین اینگونه مفاهیم و مصادیق آنها مطابقت و رابطه اینهمانی برقرار کرد. از طرف دیگر نباید از این نکته غافل بود که شناختی که فقط از طریق تصور مفاهیم کلی، برای انسان حاصل میشود

سعی میکنیم ضمن ارائه طرحی جدید در دسته‌بندی این براهین، نقاط قوت و ضعف آنها را بررسی نمائیم. براهین تجرد را میتوان، براساس مبانی اصلی آنها و از طریق استقراء بصورت زیر دسته‌بندی نمود: الف) براهین مبتنی بر تجربه نظری، ب) براهین مبتنی بر تجربه حسی، بعلاوه درون‌نگری، ج) براهین مبتنی بر قواعد فلسفی، بعلاوه درون‌نگری، د) براهین مبتنی بر تحلیل ادراک عقلی و دیگر قواعد فلسفی، بعلاوه درون‌نگری.

۲-۱. براهین مبتنی بر تجربه نظری

در اینگونه براهین، برای اثبات یک ادعا، حالات و شرایطی در نظر گرفته میشود که به فرض وقوع این حالات و شرایط، ادعای موردنظر اثبات میگردد و امکان وقوع چنین شرایطی - نه اصل وقوع آن - برای اثبات مطلوب کافی است، اگر مانعی برای تحقق آن شرایط وجود نمیداشت نتیجه برهان عملاً قابل تجربه بود. این نوع از براهین، در فلسفه ذهن معاصر بسیار مورد توجهند.^{۲۳}

۲-۱-۱. برهان «انسان معلق» ابن‌سینا: ابن‌سینا در نمط سوم الاشارات والتنبیهاات این برهان را توضیح داده است. بنابر توضیح ابن‌سینا، هر انسانی به ذات و حقیقت خودش علم دارد، بگونه‌یی که اگر فرض کنیم کسی در ابتدای تولدش چنان باشد که اولاً از لحاظ عقلی سالم باشد، ثانیاً بدن او هیچ دردی نداشته باشد، ثالثاً چشمان او بسته باشد تا چیزی را نبیند، رابعاً انگشتان او گشاده و پاهای او باز و دور از بدن و دور از یکدیگر باشند تا قسمتی از بدن قسمت دیگر را لمس نکند، خامساً بصورت معلق در هوای مطلق و معتدل و هم حرارت با بدن قرار گیرد تا بدنش هوای دیگری را حس نکند و فی‌الجمله متوجه هیچ چیزی

از بدن و خارج از بدن نشود. با این فرض انسان نسبت به حقیقت و ذات خودش علم دارد که این ذات و حقیقت را نفس مینامند.^{۲۴}

عمده فلاسفه‌یی که بعد از ابن‌سینا به بررسی تجرد نفس پرداخته‌اند، برهان «انسان معلق» او را تقریر و تحسین نموده‌اند. فخر رازی، علیرغم اینکه بر بسیاری از براهین تجرد نفس اشکال وارد کرده و آنها را مقنع نیافته است، سه برهان را مقنع میدانند که یکی از آنها «انسان معلق» ابن‌سینا است.^{۲۵} بعقیده بعضی از نویسندگان علت معروف شدن این برهان در جهان غرب، تجربی بودن آنست.^{۲۶}

۲-۲. براهین مبتنی بر تجربه حسی، بعلاوه درون‌نگری
۲-۲-۱. اجزای بدن ما در طول زندگی همواره در معرض تغییر و تبدل است. سلولهای بدن هر انسانی بتدریج عوض میشوند و حتی سلولهای مغز نیز، که گفته میشود از بین نمیروند، تحولاتی دارند و مواد سازنده آنها تغییر میکنند. بنابراین تردیدی نیست که اعضاء و قوای جسمانی بدن در معرض تغییرند. از سوی دیگر، ما در طول حیات خود وحدت شخصی

22. Swinburne, Richard, "The soul" in *Philosophy of Mind Contemporary readings*, ed. by Timothy O'connor and Diavid Robb, New York, Routledge, 2003, pp. 33-34 .

۲۳. ر.ک. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیهاات، تهران، مطبعه حیدری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۹۲.

۲۴. ر.ک. الرازی، المباحث المشرفیة، ج ۲، ص ۳۷۷.

۲۵. ر.ک. حائری یزدی، مهدی، سفر نفس، به اهتمام عبدالله نصری، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۰، ص ۴۷.

۲۶. انسان میتواند از طریق درون‌نگری ذات خود و حالات صادره از ذات خود را بیابد. هرچند چنین تأمل درون‌نگرانه‌یی نوعی علم حضوری به نفس و حالات آن است، اما بخاطر اینکه معمولاً چنین تأملی موقت و گذراست، لزوماً مقتضی علم شهودی به نفس - که مقصود عرفاست - نیست.

«نفس» را با علم حضوری درک میکنیم و آنچه را که ما هم اینک بعنوان «خود» یا «من» میشناسیم همانست که در گذشته میشناختیم. بنابراین، انحفاظ وحدت شخصی نفس - علیرغم تبدل و تحوّل دائمی ماده بدن - یکی از دلایل قوی مغایرت نفس با بدن و تجرّد آن از امور مادی است. این برهان نیز از براهین محکمی است که حتی فخر رازی که بر بسیاری از براهین ایراد وارد نموده است، آن را منتج به نتیجه میدانند.^{۲۷}

۲-۲-۲. اگر قوه عاقله یکی از قوای جسمانی باشد باید همواره با ضعف بدن رو به ضعف رود، حال آنکه میبینیم از حدود چهل سالگی قوه عاقله رو به کمال و قوت، اما بدن رو به ضعف و ناتوانی است. پس قوه عاقله مغایر با بدن است.^{۲۸}

بنابر شرح خواجه نصیرطوسی، انسان در زمان پیری یا در مسیر تعقل قویتر میشود یا حداقل ثابت میماند. اما اگر احیاناً دیده شود کسی در سن کهولت دچار اختلال تعقل شود، نمیتوان نتیجه گرفت که پس تعقل نفس بوسیله آلات جسمانی است چرا که اولاً در قیاس استثنایی از وضع تالی نمیتوان وضع مقدم را نتیجه گرفت و این مغالطه محسوب میشود. ثانیاً در اینگونه موارد علت ضعف تعقل، اشتغال نفس به امور دیگر است.^{۲۹} شیخ الرئیس در الشفاء برای رفع این توهم میگوید:

نفس دوگونه فعل دارد یک قسم از فعل او «بالقیاس الی البدن» است که عبارتست از سیاست، و یک قسم از فعل او «بالقیاس الی ذاته» است که عبارتست از ادراک. اشتغال نفس به یکی از این دو قسم باعث انصراف او از قسم دیگر میشود.^{۳۰}

خواجه نصیر میگوید خود ابن سینا معترف است

که این دلیل اقماعی است، بنابراین مفید ظن است نه یقین.^{۳۱} ملاصدرا معتقد است این دلیل تجرّد قوه عاقله را اثبات نمیکند بلکه فقط اثبات کننده تغایر قوه عاقله با بدن است، کما اینکه مغایرت قوه تخیل و بدن را نیز اثبات میکند، چون بعضی از افراد در سن کهولت و زمان بیماری از قوه تخیل شدیدی برخوردار میشوند.^{۳۲}

۲-۲-۳. هر قوه ادراکی که جسمانی است بعد از مدتی تداوم در ادراک و نیز بعد از ادراک مدرکات شدید دچار خستگی میشود، بگونه‌یی که از ادراک مدرکات ضعیف ناتوان میگردد، مثلاً باصره بعد از دیدن نور شدید از دیدن نور ضعیف و سامعه بعد از شنیدن صدای شدید از شنیدن صدای ضعیف ناتوان میشود. برخلاف این قوا، قوه عاقله بعد از تعقل و ادراک یک مطلب دشوار از ادراک یک مطلب غیردشوار عاجز نیست بلکه قویتر نیز میشود. حال اگر در مواردی خلاف این ادعا مشاهده شود علتش اینست که قوه تخیل در آن ادراک دخالت داشته است و فی الواقع این قوه تخیل است که بعد از تخیل یک مطلب مشکل از تخیل یک مطلب ساده خسته و ناتوان میشود.^{۳۳} خواجه نصیر در شرح الاشارات میگوید ابن سینا این برهان را مانند برهان قبلی، اقماعی و مفید ظن دانسته نه مفید یقین.^{۳۴}

۲۷. ر.ک. الرازی، المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۳۷۸.
۲۸. ر.ک. الفارابی، ابونصر، فی اثبات المفارقات، حیدرآباد، دائرةالمعارف العثمانية، بیتا، ص ۷.
۲۹. ر.ک. الطوسی، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۲۶۹.
۳۰. ابن سینا، الشفاء، الطبیعیات، النفس، فن ششم.
۳۱. ر.ک. الطوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲۷۲.
۳۲. ر.ک. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۳۴۶.
۳۳. ر.ک. ابن سینا، الشفاء، الطبیعیات، النفس، ص ۱۹۴.
۳۴. ر.ک. الطوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲۷۲.

..... ◊

■ ملاصدرا نیز همین برهان را دومین برهان از یازده برهان خود در الاسفار الاربعة قرار داده است. ایشان نیز راجع به این برهان میگوید: «الحجة الثانية و هي التي عوّل عليها الشيخ في كتاب المباحثات و اعتقد انها اجل ما عنده في هذا الباب. ثم ان تلامذته اکتروا من الاعتراضات عليها و الشيخ اجاب عنها و تلك الاسئلة و الاجوبة رأيتها متفرقة في مجموعة مشتملة على مراسلات وقعت بين الشيخ و تلامذته، فنوردها هنا على الترتيب مع زوائد سانحة لنا في الاتمام.»

..... ◊

غزالی بر برهان مذکور ایرادی وارد کرده است که محصل آن را میتوان اینگونه بیان کرد: اولاً جسمانی بودن قوای جسمانی دلالت نمیکند که همه قوای جسمانی باید در تمام خصوصیات مشترک باشند بلکه ممکن است یک قوه در عین جسمانی بودن خاصیتی مغایر با قوه جسمانی دیگر داشته باشد. ثانیاً با مشاهده چند مورد از موارد یک مجموعه نمیتوان یک حکم کلی برای همه مجموعه صادر نمود؛ چراکه این روش استقراء ناقص است و عدم اتقان آن بر آشنایان به فن منطق پوشیده نیست.^{۳۵} این رشد در پاسخ به غزالی میگوید با توجه به اینکه حلول یک صورت در جسم موجب تأثر آن جسم میشود اما حلول صورت عقلی در محل خود باعث تأثر آن محل نمیشود، مشخص میگردد که صور عقلی در جسم حلول نمیکند.^{۳۶}

۲-۲-۴. هرگاه صورت یا صفتی که بوسیله علتی برای یک جسم حاصل گردید، از آن جسم زایل شود، برای حصول مجدد آن صفت یا صورت به علیّت جدیدی نیاز است؛ مانند آب که بعد از گرم شدن اگر سرد شد، برای گرم کردن مجدد آن لازم است دوباره علتی دخالت نماید. اما هرگاه نفس انسان که بوسیله تفکر یا تعلیمات یک معلم واجد صورت علمی شده

است، آن صورت علمی را فراموش نماید، نفس ذاتاً خودش میتواند آن صورت علمی را بخاطر بیاورد و نیازی به علیّت جدیدی نیست. بنابراین نفس مکتفی بذات است در حالی که هیچ جسمی نمیتواند مکتفی بذات باشد.^{۳۷}

ملاصدرا در فصل مربوط به اثبات تجرد نفس کتاب الاسفار الاربعة، یازده برهان اقامه نموده است، اما در پایان این فصل میگوید: «فهذه عشر براهين موقعة لليقين بان النفس الانسانية مجردة عن المادة و لواحقها...»^{۳۸} از یازده برهانی که ملاصدرا تقریر نموده، ده برهان منطبق با براهین فخر رازی در المباحث المشرقیه است. فقط برهان فوق (۲-۲-۴) در کتاب فخر رازی نیامده است؛ اگرچه فخر رازی نیز اکثر براهین را از کتب دیگران (مانند ابن سینا) اخذ کرده، اما سعی نموده آنها را مرتبتر و منقحتر از عباراتی نظیر عبارات الشفاء تقریر نماید. بنظر میرسد ملاصدرا نیز تقریر فخر رازی را پسندیده باشد چرا که در بعضی از مباحث، از جمله اثبات «تجرد نفس» و «النفس فی وحدتها کل القوی» بسیاری از عبارات را از کتاب او اقتباس نموده است، هرچند بعد از تقریر براهین به تحلیل و نقض و ابرام آنها پرداخته و به اشکالات فخر نیز پاسخ داده است.

- ۲-۳. براهین مبتنی بر قواعد فلسفی، بعلاوه درون‌نگری
۲-۳-۱. ما میتوانیم ذات خود را تعقل کنیم و هرکس که ذاتش را تعقل کند ماهیت آن ذات برایش حاصل
۳۵. ر.ک. الغزالی، ابو حامد محمد، تهافت الفلاسفة، مصر، انتشارات خیریه، ۱۳۱۹ ق، ص ۷۳.
۳۶. ر.ک. ابن رشد. تهافت التهافت، مصر، دار المعارف، ۱۹۱۷ م، ج ۲، ۸۶۰.
۳۷. ر.ک. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۳۵۵.
۳۸. ر.ک. همان، ص ۳۵۶.

است، پس ماهیت ذات ما برایمان حاصل است. نحوه این امر از دو حال خارج نیست یا بوسیله صورتی از ذاتمان ماهیت آن برایمان حاصل است و یا بوسیله حضور خود ذاتمان نزد ذاتمان. شقّ اول باطل است چراکه مستلزم اجتماع مثلین است؛ پس لاجرم شقّ دوم صادق است و هرچیزی که ذاتش نزد خودش حاضر باشد قائم بذات است. پس قوه عاقله قائم بخودش است در حالی که هیچ موجود جسمانی قائم بخودش نیست. پس قوه عاقله جسم و جسمانی نیست.^{۳۹}

فخر رازی این برهان را دومین برهان برای اثبات تجرد نفس در کتاب المباحث المشرقیة قرار داده است. او راجع به این برهان میگوید: «الدلیل الثانی و هو دلیل عوّل الشیخ علیه فی کتاب المباحثات و زعم ان اجلّ ما عنده فی هذا الباب هذا الدلیل. ثم ان تلامذته اکثروا من الاعتراضات علیه و الشیخ اجاب عنها الا ان الاسئلة والاجوبة كانت متفرقة و انارتبناها و اوردناها علی الترتیب الجید.»^{۴۰}

ملاصدرا نیز همین برهان را دومین برهان از یازده برهان خود در الاسفار الاربعة قرار داده است. ایشان نیز راجع به این برهان میگوید: «الحجة الثانية و هی التي عوّل علیها الشیخ فی کتاب المباحثات و اعتقد انها اجلّ ما عنده فی هذا الباب. ثم ان تلامذته اکثروا من الاعتراضات علیها و الشیخ اجاب عنها و تلك الاسئلة والاجوبة رأيتها متفرقة فی مجموعة مشتملة علی مراسلات وقعت بین الشیخ و تلامذته، فنوردها هنا علی الترتیب مع زوائد سانحة لنا فی الاتمام.»^{۴۱}

همانگونه که اشاره گردید، ملاصدرا بعضی از مطالب حتی عبارات و الفاظ را از المباحث المشرقیة فخر رازی اقتباس کرده است. در آنجا استحسان راقم این اسطور این بود که احتمالاً نحوه تقریر فخر رازی مقبول ملاصدرا بوده است، اما اینکه در اقتباس

عبارتی نظیر «رأيتها متفرقة فنوردها علی الترتیب» اشتباهی رخ داده است یا خیر، بایستی صاحب نظران متبحر در الاسفار الاربعة اظهار نظر نمایند.

از بین شش ایراد وارد شده بر این برهان ایراد دوم که در آن ملاصدرا نظر خود را نیز بیان میکند، چنین است: اینکه در این برهان گفته شد ما ذات خودمان را تعقل میکنیم قابل قبول، اما چرا هرکس ذاتی را تعقل کرد باید ماهیت آن ذات نزد او حاضر شود؟ اگر چنین بود با تعقل خداوند و عقول فعّاله باید ذات آنها برای ما حاصل میشد. پاسخ اینکه اگر تعقل عقل فعّال برای ما ممکن باشد، آنچه از عقل فعّال برای ما حاصل میگردد عبارتست از عقل فعّال از جهت نوع و طبیعت، نه از جهت شخص، چراکه هر یک غیر از دیگری است. اما صورت معقول از حقیقت ما مغایر حقیقت ما از لحاظ ماهیت و نوعیت نیست و در عوارض و از لحاظ شخص هیچ فرقی با آن ندارد. در حالیکه عقل فعّال با آنچه که از ماهیت آن تعقل میکنیم از جهت معنا واحدند ولی از جهت شخص مغایر هستند.

مستشکل میگوید اگر در عقل ما ماهیتی مساوی خداوند ترسیم شود، لازم است که ماهیت خداوند از جهت عدد قابل صدق بر کثیرین باشد. مجیب پاسخ میدهد با برهان اثبات گردیده که ماهیت خداوند از لحاظ خارج بر کثیرین قابل صدق نیست، اگرچه از لحاظ ذهن چنین برهانی اقامه نشده است.^{۳۲} ملاصدرا در پاسخ به ایراد مذکور میگوید:

۳۹. ابن سینا، المباحث، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۱۷ ش، ص ۱۵۶.

۴۰. الرازی، المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۵۲.

۴۱. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۳۲۰.

۴۲. همان، ص ۲۷۱، الرازی، المباحث المشرقیة، ج ۲،

ص ۳۵۳.

■ آنچه از عقول مفارقه در نفس ما حاصل میشود کینه حقیقت آنها نیست بلکه مفهومی عام است، مانند مفهوم جوهر مفارق و مفهوم عقل و...، اما درباره خداوند حاشا و کلاً که خداوند ماهیت داشته باشد که بر کثیرین صادق باشد. پس در جواب باید گفت ما حقیقت کینه خداوند را نمیشناسیم بلکه فقط میتوانیم به لوازم اضافی و سلبی او علم پیدا کنیم.

نمیشود، پس ادراک آلت نیز بدون آلت است. اما قوایی که جسمانی هستند (مانند حواس) نه خود را و نه ادراک خود را و نه آلت ادراک خود را درک نمیکند.^{۴۵}

فخر رازی به این استدلال اشکال میکند که اعراض و صور که به محل خود محتاج هستند، برای این «احتیاج داشتن» به محل و آلتی دیگر نیازمند نیستند، مع الوصف در اینجا حکم نمیکیم به اینکه پس آنها در ذات خود نیازمند به محل نیستند. پس نمیتوان از استغناء چیزی در فعلش به محل، نتیجه گرفت که آن چیز در ذاتش هم به محل نیازمند نیست.^{۴۶}

ملاصدرا در پاسخ به این اشکال فخر رازی میگوید: «احتیاج داشتن» و «ممکن الوجود بودن» و مفاهیمی نظیر آنها اموری عقلی و احکامی ذهنی هستند که با ملاحظه و اعتبار ذهن عارض ماهیت میشوند. آنچه در برهان مذکور راجع به افعال و احکام

۴۳. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۲۲.

۴۴. ر.ک، الطباطبایی، محمدحسین، «تعلیقه علی الاسفار الاربعه» در الاسفار الاربعه، بیروت، دار الحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۲۱.

۴۵. ر.ک. ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ۱۹۲.

۴۶. ر.ک. الرازی، المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۷۲.

طبیعت نوعیه عقل فعال نه در خارج قابل تعدد است و نه در ذهن، چون برهان قائم است بر اینکه جواهر مفارقه منحصر در فردند، چرا که در غیراینصورت به عوارض مفارق نیاز خواهند داشت که با مجرد آنها ناسازگار است. پس جواب بهتر اینست که گفته شود آنچه از عقول مفارقه در نفس ما حاصل میشود کینه حقیقت آنها نیست بلکه مفهومی عام است، مانند مفهوم جوهر مفارق و مفهوم عقل و...، اما درباره خداوند حاشا و کلاً که خداوند ماهیت داشته باشد که بر کثیرین صادق باشد. پس در جواب باید گفت ما حقیقت کینه خداوند را نمیشناسیم بلکه فقط میتوانیم به لوازم اضافی و سلبی او علم پیدا کنیم.^{۴۳}

علامه طباطبائی درباره آنچه ملاصدرا راجع به کیفیت حصول ماهیت عقول در ذهن انسان بیان کرده است، میگوید: «نظر شیخ نیز همین است نه چیزی غیر از آن»^{۴۴}

۲- ۳- ۲. نفس در بعضی از افعال خود از بدن بینیاز است و هرچیزی که در فعلش از محلش بینیاز باشد در ذات خود نیز از محلش بینیاز است؛ اما اینکه نفس در فعل خود نیازی به بدن ندارد باین سبب است که اولاً، ذات خود را ادراک میکند در حالی که برای ادراک ذات خود بین ذات و خودش آلتی نمیتواند واسطه گردد، پس ادراک ذات بدون آلت صورت میگیرد. ثانیاً نفس «ادراک» خود را نیز درک میکند در حالی که برای درک «ادراک» خود نیز به آلت نیازی نیست و آلتی نمیتواند واسطه گردد. ثالثاً، نفس آلات خود را نیز درک میکند در حالی که بین آلت و نفس، آلت دیگری جهت ادراک واسطه

آمده است منظور واقعیت خارجی است نه اعتبارات ذهنی. «احتیاج داشتن» صور و اعراض به مواد و موضوعات امری زاید بر ذات آنها نیست بلکه عین وجودشان است و وجودشان متقوم به محل است، پس چگونه میتوان حکم به استغناء آنها از محل نمود.^{۴۷} باعتقاد ملاصدرا این دلیل اثبات کننده تجرد قوه خیال نیز هست، چرا که قوه خیال نیز بدون نیاز به آلتی ذات خود و آلت خود را تخیل میکند و فعل خود را بدون مشارکت بدن انجام میدهد.^{۴۸}

۲-۳-۳. هماهنگونه که اثبات شده است، مدرک همه انواع ادراکات انسان شیء واحدی است. این مدرک از سه حال خارج نیست؛ یا جسم است، یا صفتی قائم بر جسم و یا نه جسم است و نه صفتی قائم به جسم. شق اول بطور بدیهی باطل است چون جسم از آن جهت که جسم است نمیتواند مدرک باشد. شق دوم نیز باطل است چون صفت قائم به جسم (بدن) یا قائم است به تمام اجزاء جسم (بدن) و یا قائم است به برخی از اجزاء بدن. قیام صفت ادراک به تمام اجزاء بدن باطل است چون در اینصورت لازم می آید که همه اجزاء بدن شنوا، بینا، متخیل، متفکر و عاقل باشند در حالیکه انگشتان انسان و اکثر اعضاء انسان تخیل نمیکند، نمی بینند، نمیشنوند و تعقل نمیکند. قیام صفت ادراک به برخی از اعضاء نیز باطل است چون لازم می آید که عضوی در بدن باشد که این عضو واحد شنوا، بینا، متخیل، متفکر، عاقل و فهیم باشد در حالی که چنین چیزی را در خود نمیابیم. بنابراین مدرک در وجود انسان امری غیر جسمانی است. این برهان نیز از جمله سه برهانی است که بعقیده فخر رازی، در اثبات تجرد نفس کارآمدند.^{۴۹}

۲-۳-۴. یکی از براهینی که در اثبات تجرد نفس

کارآمد بنظر میرسد، عبارتست از تبیین حالات ذهنی (کیفیات نفسانی) و بیان تفاوت این حالات با حالات جسمانی. اهم حالات ذهنی عبارتند از احساسها (مانند دردها)، شناختها (مانند اعتقادات)، عواطف (مانند ترسها)، ادراکات حسی (مانند دیدن) و حالات کنشی (مانند قصد کردن). ویژگیهای اساسی حالات ذهنی سه ویژگی است: الف) آگاهانه بودن، ب) التفاتی بودن،^{۵۰} ج) شخصی بودن. ویژگی آگاهی مقوم حالات ذهنی است، بطوری که حالت ذهنی ناآگاهانه متناقض است، مثلاً «درد» اگر آگاهانه نباشد، در واقع وجود هم ندارد. بعضی حالات ذهنی معطوف و متوجه امور دیگر هستند، حالاتی مانند قصد کردن، دوست داشتن و معتقد بودن از این قبیلند. از این ویژگی به «حیث التفاتی» تعبیر میکنند. براساس ویژگی سوم، هر انسانی فقط خودش به حالات ذهنیش دسترسی مستقیم دارد، بعبارت دیگر شخص واجد حالات ذهنی به آن حالات علم حضوری دارد.^{۵۱}

حالات جسمانی (مانند بزرگ شدن مردمک چشم، حرکات سلسله عصبها و عملکرد سلولهای مغز) هیچیک از ویژگیهای فوق را ندارند. هر انسانی

۴۷. ر.ک. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۴۹.

۴۸. ر.ک. همانجا.

۴۹. الرازی، المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۷۸؛ ملاصدرا،

الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۵۳.

۵۰. ویژگی التفاتی بودن ذهن که از آن به «حیث التفاتی، intentionality» نام میبرند، در «فلسفه ذهن» معاصر غرب کاربرد و اهمیت ویژه‌ی دارد. به اعتقاد بعضی از صاحب نظران منشأ این اصطلاح، فلسفه اسلامی است که از طریق ترجمه‌های ابن رشد وارد فلسفه غرب گردید. (ر.ک. حائری یزدی، سفر نفس، ص ۱۱۸).

51. Maslin. K. T., *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Blackwell Publishing, 2004, pp.7-22.

■ پاسخهای متعددی به نظریه «بسته‌بی» هیوم داده شده است، از جمله اینکه اگر نظریه هیوم درست باشد پس هر حالت ذهنی (مثلاً یک درد منفرد) میتواند بطور مستقل و مجزا از ذهن موجود باشد. علاوه بر آن، نظریه هیوم با اصل «وحدت آگاهی» منافات دارد و براساس این نظریه، تجربه‌ها و حالات درونی یک فرد در زمانهای مختلف و نیز تجربه‌ها و حالاتهای ذهنی مختلف او در یک زمان، منسوب به آن فرد نخواهند بود.

از طریق درون‌نگری میتواند این حقیقت را دریابد که حالات ذهنی (کیفیات نفسانی) وابسته به ذات او هستند. علاوه بر آن، براساس قواعد منطقی وجود این حالات و صفات درونی مستلزم فاعلی است که واجد این حالات باشد. بعبارت دیگر اولاً حالات ذهنی، صفات و اعراضند. ثانیاً هر صفت و عرضی متکی به یک موصوف و معروض است. بنابراین حالات ذهنی متکی به ذات شخص واجد این حالاتند. دیوید هیوم بر این برهان اشکال کرده است که حالات ذهنی اگر چه غیرجسمانیند اما نیازی به یک فاعل و موضوع ندارند. پس ذهن بسته‌بی از حالات ذهنی است.^{۵۲}

پاسخهای متعددی به نظریه «بسته‌بی» هیوم داده شده است، از جمله اینکه اگر نظریه هیوم درست باشد پس هر حالت ذهنی (مثلاً یک درد منفرد) میتواند بطور مستقل و مجزا از ذهن موجود باشد. علاوه بر آن، نظریه هیوم با اصل «وحدت آگاهی» منافات دارد و براساس این نظریه، تجربه‌ها و حالات درونی یک فرد در زمانهای مختلف و نیز تجربه‌ها و حالاتهای ذهنی مختلف او در یک زمان، منسوب به آن فرد نخواهند بود.^{۵۳}

۲-۴. براهین مبتنی بر تحلیل ادراک عقلی و دیگر قواعد فلسفی، بعلاوه درون‌نگری

۲-۴-۱. انسان میتواند در ذهن خود صور و مفاهیم کلی ماهیات را تعقل و تصور نماید، مثلاً همه ما در ذهن خود مفهومی از «انسان» داریم. حال سؤال اینست که محل این مفاهیم کلی کجاست؟ اگر ادعا شود که قوه عاقله جسم و جسمانی است معنایش اینست که محل مفاهیم کلی نظیر «انسان» جسم است. پس این پرسش پیش می‌آید که آیا جزء منقسمی از جسم، محل آنست یا جزء غیرمنقسم (که عبارتست از نقطه). با توجه به اینکه نقطه، یک امر عدمی است پس نمیتوان محل مفاهیم کلی را جزء غیرمنقسم جسم (نقطه) دانست.

اما اگر فرض کنیم محل حلول صور عقلی، جزء منقسم جسم است، در این صورت بانقسام جسم، صور عقلی نیز منقسم خواهد شد. بعد از انقسام صور عقلی اجزاء آن از دو حالت خارج نیستند: یا متشابه هستند یا متشابه نیستند. باید توجه نمود که در انقسام یک کل به اجزاء، بنابر اینکه کل موردنظر چه چیزی باشد، یا کل مشابه هر یک از اجزاء است یا متفاوت با آنها. اگر کل مربوط به اموری نظیر مقدار و تعداد باشد از مجموع اجزاء یک کل تشکیل میشود که با هر یک از اجزاء متفاوت است اما در امور غیرمادی مانند صور عقلی محال است.

از طرف دیگر کل باید با جزء تفاوت داشته باشد، پس متشابه بودن اجزاء صور عقلی محال است. حال فرض کنیم اجزاء صور عقلی غیرمتشابه هستند. با توجه به اینکه جسم و آنچه حال در جسم

52. Carruthers, Peter, *The Nature of the Mind*, London, Routledge, 2004, pp. 52-62.

53. *Ibid*, pp. 63-65.

است تا بینهایت قابل انقسام هستند و از آنجایی که اجزاء غیرمتشابه صور عقلی همان جنس و فصل هستند، پس باید یک ماهیت بینهایت جنس و فصل داشته باشد و این امری محال است. این برهان چکیده^{۵۴} برهانی است که ابن سینا در الشفاء و النجاة اقامه کرده^{۵۴} و هیچ ایراد و اشکالی نیز بر آن وارد ننموده است. ابن سینا در نمط سوّم الاشارات فقط یک برهان آورده است که قریب المأخذ به همین برهان است.^{۵۵} غزالی بر برهان ذکر شده اشکال میکند:

همانگونه که فلاسفه مشاء از جمله خود ابن سینا معتقدند قوه واهمه جسمانی است نه مجرد، با وجود این مدرکاتی که حال در قوه واهمه هستند، منقسم نمیشوند. لذا چنین نیست که هر امر حال در جسم یا قوه جسمانی قابل انقسام باشد.^{۵۶}

فخر رازی با تقریر منقّحی از این برهان چند اشکال بر آن وارد کرده است، از جمله اینکه نقطه و اضافه و وحدت که اموری بسیط و غیر قابل انقسام هستند در جسم حلول میکنند. آیا نقطه در قسمت غیر منقسم جسم حلول میکند یا در قسمت منقسم آن؟ اگر نقطه که خودش غیر منقسم است در قسمت منقسم جسم حلول کند پس علم نیز جایز است که در جسم حلول نماید و اگر نقطه در قسمت غیر منقسم جسم حلول کند با توجه به اینکه قسمت غیر منقسم جسم عبارتست از نقطه، پس نتیجه این خواهد بود که نقطه، در نقطه حلول نماید و این خلاف فرض است، ضمن اینکه سؤال درباره نقطه دوّم نیز مانند سخن درباره نقطه اوّل است. وحدت نیز با وجود اینکه هیچ قرابتی با کثرت ندارد در جسم حلول میکند، کما اینکه اضافه هم در جسم حلول میکند، در حالی که انقسامی نمیپذیرد و مثلاً ابوت نصف و ثلث و ربع ندارد.^{۵۷}

ملاصدرا بعد از تقریر این برهان ایرادی اصولی بر آن وارد میکند که تجرد عقلی برای همه انسانها حاصل نمیشود. بنابراین برهان مورد نظر فقط برای کسانی که از لحاظ تعقل به مرحله تجرد کامل نایل شده‌اند قابل اجراء است. توضیح اینکه آنچه در این برهان حدّ وسط اثبات مدّعی قرار گرفت، مفهوم کلی بود. منظور از مفهوم کلی در اینجا، مفهومی است که بالفعل در نفس الامر کلی باشد، چه خود کلی باشد و چه اینکه بوسیله تجرد مجرد و نزع منزع، کلی و معقول شده باشد. اکثر انسانها صورتی متخیّل از طبایع کلیه را در ذهن دارند که این صورت به یک اعتبار شخصیّه و جزئیّه است، چون در قوه ادراکی جزئی موجود است و صورتی متخیّل و جزئی است و به یک اعتبار مبهم و مطلق است و به یک اعتبار مشترک بین کثیرین. لذا صورت ذهنی از طبایع کلی بالفعل مجرد نیست تا اینکه مانند وجود مفارقات مستلزم محل مجردی باشد.^{۵۸}

علامه طباطبائی معتقد است ملاصدرا با این بیان خود، منکر تجرد عقلی اینگونه مفاهیم شده است. اگرچه بنابر نظر ملاصدرا اینگونه مفاهیم مجرد به تجرد تام نیستند، اما وی تجرد آنها در مرحله ضعیفتر را پذیرفته است. پس برای چنین مفاهیمی نیز برهان مورد نظر منتج است.^{۵۹}

۵۴. ر.ک. ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ۱۸۷؛ همو، النجاة، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۴، ص ۱۷۵.
۵۵. ر.ک. همو، الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۶۸.
۵۶. ر.ک. الغزالی، تهافت الفلاسفة، ص ۷۳.
۵۷. ر.ک. الرازی، المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۴۵.
۵۸. ر.ک. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۱۰.
۵۹. ر.ک. الطباطبائی، «التعلیقة علی الاسفار الاربعه» در الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۶۶.

دیگری به جسم اضافه میگردند، مثل ابوت که این قسم لازم نیست منقسم باشد.^{۶۱}

۲-۴-۲. قوه عاقله بالقوه توانایی ادراک و تعقل بینهایت صورت عقلی را دارد، اما جسم و صورت منطبق در جسم قدرت درک امور نامتناهی ندارد و در اینباره کسی نمیتواند ادعا کند که قوه تخیل نیز قدرت ادراک و تخیل بینهایت صورت خیالی دارد، در حالی که مجرد نیست. در پاسخ به این ادعا گفته میشود قوه تخیله تعداد محدودی از صور خیالی را

ملاصدرا بعد از آنکه نظر خود راجع به این برهان را بیان میکند به رفع اشکالات غزالی و فخر رازی میپردازد. وی در رفع اشکال غزالی میگوید: «قبلاً گفتیم که قوه وهمیه مجرد از ماده است اما به ماده اضافه میشود و نیز حکم مدرکات و هم همینگونه است.»^{۶۰} در پاسخ به اشکالهای فخر رازی ملاصدرا پاسخ میدهد که نقطه به جسم از آن حیث که منقسم است، قائم نیست بلکه قیام نقطه به جسم، از جهت تناهی امتداد آن و انقطاع آنست. پس محل نقطه جسم

■ در پاسخ به اشکالهای فخر رازی ملاصدرا پاسخ میدهد که نقطه به جسم از آن حیث که منقسم است، قائم نیست بلکه قیام نقطه به جسم، از جهت تناهی امتداد آن و انقطاع آنست. پس محل نقطه جسم است، از آن حیث که متصف به تناهی است و بهمین لحاظ گفته میشود اطراف عدمی هستند چرا که محل اطراف از آن حیث که محل اطرافند، مشتملند بر معنای عدمی - یعنی اتمام و انقطاع - برخلاف علم که کمال است برای ذات موصوف به آن.

میتواند تخیل کند، مگر اینکه عقل در آن تصرف نماید. همچنین کسی نمیتواند دلیل مزبور را با هیولای اولی مورد نقض قرار دهد و بگوید هیولای اولی نیز میتواند بینهایت صورت را بپذیرد در حالی که مادی است نه مجرد. چه اینکه پاسخ داده میشود ادراک صورت عقلی صرف انفعال و قبول نیست بلکه تعقل صورت عقلی همراه است با فاعلیت و تصرف نفس در صور.^{۶۲}

۲-۴-۳. اگر قوه عاقله منطبق در جسم باشد (مثلاً در مغز یا قلب) آنگاه یا باید آن جسم را دائماً تعقل کند یا اصلاً تعقل نکند. اما چنین نیست که قوه عاقله جسم مورد نظر را یا دائماً تعقل کند یا اصلاً تعقل نکند. بنابراین قوه عاقله منطبق در جسم نیست.^{۶۳}

است، از آن حیث که متصف به تناهی است و بهمین لحاظ گفته میشود اطراف عدمی هستند چرا که محل اطراف از آن حیث که محل اطرافند، مشتملند بر معنای عدمی - یعنی اتمام و انقطاع - برخلاف علم که کمال است برای ذات موصوف به آن.

و اما درباره نقضی که فخر رازی بوسیله وحدت بیان کرده است، قبلاً مکرراً گفته شد که وحدت جسم، انقسام رامیپذیرد چرا که آن وحدت عین اتصال و امتداد جسم است، مانند وجودش که عین جسمیت آنست. نقض بعدی او که بوسیله اضافه است، اینست که ما نمیپذیریم که هیچ اضافه‌یی بالطبع منقسم نیست، بلکه اضافاتی که عارض جسم میشوند، دنگونه‌اند. قسمی عارض جسم میشوند، از آن حیث که جسم، جسم است، مانند محاذات و مماسات. این قسم از اضافات بتبع خود جسم منقسم میشوند. قسم دیگر عارض جسم میشوند نه از آن حیث که جسم، جسم است بلکه از حیث معنای

۶۰. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۱۵.

۶۱. همان، ص ۳۱۹.

۶۲. ر.ک. ابن سینا، النجاة، ص ۱۷۸.

۶۳. ر.ک. الرازی، المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۶۰.

■ اگر قوه عاقله در جسم منطبع باشد، با توجه به اینکه علم قوه عاقله به آن جسم از طریق حضور خود آن جسم در نزد قوه عاقله تحقق نمیپذیرد، (چون لازم می‌آید دائماً به آن علم داشته باشد در حالی که چنین نیست) پس باید از طریق حصول صورت آن جسم نزد قوه عاقله تحقق پذیرد. حال آنکه با توجه به مقدمات مذکور حصول صورت جسمی که قوه عاقله در آن منطبع است نزد قوه عاقله مستلزم اجتماع مثلین است و اجتماع مثلین محال است.

اختلافشان بواسطه نوعیت آنهاست. اختلاف بعضی از امور در اینست که عده‌ی مقرون به چیزی میشوند و عده‌ی نمیشوند.

با تمهید این مقدمات مشخص میگردد اگر قوه عاقله در جسم منطبع باشد، با توجه به اینکه علم قوه عاقله به آن جسم از طریق حضور خود آن جسم در نزد قوه عاقله تحقق نمیپذیرد، (چون لازم می‌آید دائماً به آن علم داشته باشد در حالی که چنین نیست) پس باید از طریق حصول صورت آن جسم نزد قوه عاقله تحقق پذیرد. حال آنکه با توجه به مقدمات مذکور حصول صورت جسمی که قوه عاقله در آن منطبع است نزد قوه عاقله مستلزم اجتماع مثلین است و اجتماع مثلین محال است.^{۶۴}

فخرالدین رازی بر این برهان نیز چند اشکال وارد کرده است که بوسیله خواجه نصیر و ملاصدرا پاسخ داده شده است. از جمله این اشکالات، نظریه معروف او درباره علم است که بنابر این نظریه، ایشان مقدمه اول خواجه را نمیپذیرد و مدعی میشود که علم عبارتست از برقراری اضافه بین عالم و معلوم نه

۶۴. ر.ک. الطوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳،

همانطور که مشخص است این استدلال در قالب یک قیاس استثنایی رفع تالی تنظیم شده است. آنچه در قیاس استثنایی نقش اساسی دارد عبارتست از بیان تلازم بین مقدم و تالی، یعنی در این استدلال باید روشن گردد که به چه دلیل اگر قوه عاقله در جسم منطبع باشد لازم می‌آید یا همیشه آن جسم را تعقل کند یا اصلاً آن را تعقل نکند؟

دلیلش اینست که برای ادراک جسم توسط قوه عاقله که منطبع در آنست، به حصر عقلی سه حالت قابل فرض است: ۱- قوه عاقله همیشه آن جسم را تعقل کند؛ ۲- قوه عاقله اصلاً آن جسم را تعقل نکند؛ ۳- قوه عاقله بعضی اوقات آن را تعقل کند و بعضی اوقات تعقل نکند. در برهان موردنظر، بطلان حالت سوم ملحوظ و مفروض است؛ چون مستلزم اجتماع مثلین است. خواجه نصیر در شرح الاشارات و التنبیها، بعد از آنکه این برهان را «اوضح الحجج علی هذا المطلوب» دانسته، میگوید این برهان مبتنی بر چهار مقدمه است. این مقدمات عبارتند از:

۱- ادراک فقط از طریق حصول و مقارنت صورت مدرک نزد مدرک تحقق مییابد؛
۲- اگر مدرک بدون نیاز به آلت چیزی را ادراک کند صورت آن چیز نزد ذات مدرک حاصل میشود و اگر مدرک بوسیله آلتی چیزی را ادراک کند صورت آن چیز نزد آلت حاصل میشود؛

۳- امور جسمانی چون در موضوع مادی حلول و انطباع دارند هر فعلی را فقط بواسطه موضوع مادی خود که آلت آنان است، انجام میدهند؛

۴- اموری که در ماهیت اتحاد دارند اختلاف آنها در چیزهایی است که به ماهیاتشان اقتران مییابد، مانند افراد یک ماهیت نوعیه که اختلافشان در عوارض شخصیه است و انواع یک ماهیت جنسیه که

حصول صورت معلوم نزد عالم.^{۶۵} اشکال دیگر فخر اینست که اگر قوه عاقله منطبع در جسم از طریق حصول صورت آن جسم در قوه عاقله به آن علم پیدا کند، اجتماع مثلین نیست، چون یکی از دو صورت حال و دیگری محلّ قوه عاقله است.^{۶۶} خواجه نصیر در پاسخ میگوید اگر صورت جسم در قوه عاقله حلول کند ولی در محلّ قوه عاقله (جسم) حلول نکند لازم می آید یک قوه جسمانی فعلش را بدون استفاده از موضوعش (محلّش) انجام دهد در حالی که چنین چیزی محال است.^{۶۷}

ملاصدرا مقدمه دوم از چهار مقدمه‌یی را که خواجه نصیر در تقریر برهان چهارم بیان نموده نمیپذیرد و معتقد است قوه باصره مبصرات را ادراک میکند اما نه از طریق ارتسام صورت مبصرات در چشم، کما اینکه قوه خیال صور و اشباح را ادراک میکند اما نه از طریق انطباق آن صور و اشباح در مغز.^{۶۸}

۳. نتیجه

۱-۳. از مباحث بخش اول این نتیجه بدست می آید که فقط از راه علم شهودی به نفس، میتوان حقیقت مجرد آن را درک نمود. با عنایت به اینکه اغلب انسانها به این مرتبه از علم واصل نمیشوند، بنابراین نمیتوانند چستی نفس و مجرد آن را در یابند. شاید بتوانیم آیه شریفه «یسئلونک عن الرّوح قل الرّوح من امر ربی و ما اوتیتم من العلم الا قليلاً»^{۶۹} را ناظر به همین مطلب بدانیم.

۲-۳. عرفاء که فلسفه را در نیل به معرفت نفس ناتوان دانسته و تصریح میکنند:

هیچیک از حکماء و علماء بر معرفت نفس و حقیقت آن اطلاع نیافتند، مگر رسل الهی و اکابر صوفیه، اما اصحاب نظر و ارباب فکر از

قدماء و متکلمان هیچیک برحقیقت معرفت نفس مطلع نشدند و هیچگاه نظر فکری این معرفت را عطا نمیکند. پس هر کس علم به حقیقت نفس را از طریق نظر فکری طلب کند چنانست که آماس کرده، خود را فربه پندارد و هر کس امری را از غیر راهش طلب کند در نیل به حقیقتش ظفر نیابد.^{۷۰}

منظور عرفا ناتوانی علم حصولی در کشف حقیقت نفس است. ملاصدرا نیز، گویی بر این مطلب صحه مینهد آنگاه که میگوید: «آنچه که قوم از حقیقت نفس درک کرده‌اند، چیزی نیست مگر لوازمی از وجود نفس از آن جهت که به بدن تعلق دارد.»^{۷۱}

۳-۳. علم حضوری، شخصی است و فقط برای شخص واجد آن مفید و مؤثر است. بنابراین، اولاً برای تفسیر و تعبیر حقایق مکشوف در علم حضوری و ثانیاً برای تعلیم و تعلّم مسائل نفس، گریز و گریزی از بهره‌گیری از علم حصولی نیست، اگرچه:

الا ان ثوباً خیط من نسج تسعة

و عشرین حرفاً عن معالیه قاصر^{۷۲}

xxx

گر بریزی بحر را در کوزه‌یی

چند گنجد، قسمت یک روزه‌یی^{۷۳}

۶۵. ر.ک. الرازی، المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۶۳.

۶۶. همو، شرحی الاشارات و التنبیها، المطبعة الخيرية، ۱۳۲۵ ق، ص ۶۴.

۶۷. الطوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ص ۲۸۲.

۶۸. ر.ک. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۳۴۰.

۶۹. اسراء / ۸۵.

۷۰. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۳۱۱.

۷۱. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۳۹۸.

۷۲. السبزواری، ملاحادی، شرح غرر الفوائد، باهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۰، ص ۳۶.

۷۳. مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۰.

۳-۴. ناتوانی علم حصولی در رساندن انسان به درک حقیقت نفس و چیستی تجرد آن، مستلزم این نیست که از طریق استدلال و برهان فلسفی - که نوعی علم حصولی است - نتوان اثبات نمود که علاوه بر بدن جسمانی، یک حقیقت غیرجسمانی در انسان وجود دارد. عقل انسان میتواند از طریق برهان به موجودیت چیزی واقف شود، هر چند نتواند با وجود شخصی و عینی آن چیز متصل و مرتبط گردد و اصولاً محصول کارکرد عقل و ذهن انسان علم حصولی است نه علم حضوری. ملاصدرا علیرغم قاصر دانستن علم حصولی در رساندن انسان به درک حقیقت نفس، براهینی که برای اثبات تجرد نفس اقامه نموده است را یقین آور میداند.^{۷۴} مسلماً منظور ایشان از چنین یقینی، یقین عقلی است نه یقین شهودی. ناکارآمدی علم حصولی در ادراک حقیقت موجود مجرد و کارآمدی آن در اثبات عقلی آن، درباره خداوند نیز صادق است. علیرغم اینکه اکثر انسانها نمیتوانند وجود شخصی و عینی خداوند را درک نمایند، مع الوصف میتوانند با اقامه برهان موجودیت او را اثبات کنند.

۳-۵. بعضی از فلاسفه‌یی که قائل به تعدد قوای نفس هستند، نفس را فقط در مرتبه عقلی مجرد میدانند.^{۷۵} اما عده دیگر با اذعان به تعدد قوای نفس دارند اولاً همه این قوا را مجرد دانسته، ثانیاً معتقدند «النفس فی وحدتها کل القوی».^{۷۶} این فلاسفه بعضی از ادله اقامه شده برای اثبات تجرد عقلی نفس را اثبات‌کننده تجرد قوای دیگر نفس - مانند قوه خیال - نیز میدانند. آنها ادله مخصوصی نیز برای اثبات تجرد قوای دیگر نفس اقامه کرده‌اند.^{۷۷}

۳-۶. دسته‌یی از فلاسفه که نفس را قدیم^{۷۸} یا

روحانیة الحدوث^{۷۹} میدانند، بر این باورند که نفس از همان آغاز آفرینش مجرد است و استکمال آن بر تجرد و جوهرش نمی‌افزاید بلکه فقط آنرا معروض اعراض جدیدی مینماید.^{۸۰} اما فلاسفه‌یی که بر اساس نظریه حرکت جوهری نفس را جسمانیة الحدوث میدانند، معتقدند نفس میتواند از طریق استکمال بتدریج جسمانیت را ترک و به مراتب بالاتر تجرد صعود کند تا به مرحله عقل فعال نایل آید. از منظر این فلاسفه تجرد نفس - بویژه تجرد عقلی آن - تدریجی الحصول است.^{۸۱}

۳-۷. از آنجائی که مسئله تجرد نفس با درون‌نگری ارتباط وثیقی دارد، عمده براهین اقامه شده برای اثبات تجرد نفس مبتنی بر درون‌نگری است. بعقیده راقم این سطور، آن دسته از براهینی که بر «تجربه حسنی بعلاوه درون‌نگری» مبتنیند، از جهت سهل‌الفهم و مقنع بودن کارآمدترند و براهین مبتنی بر «قواعد فلسفی بعلاوه درون‌نگری» از استحکام بیشتری برخوردارند.

۷۴. ر.ک. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۵۷.

۷۵. ر.ک. ابن سینا، الشفاء، الطبیعیات، النفس، ص ۲۹ و ۱۶۷.

۷۶. ر.ک. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۶۱. ملاصدرا

برای اثبات اصل «النفس فی وحدتها کل القوی» از ادله‌یی استفاده نموده که امام فخر رازی جهت اثبات «ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات هو النفس» اقامه نموده است. (ر.ک. الرازی، المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۴۴).

۷۷. ر.ک. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۶۸.

۷۸. ر.ک. افلاطون، دوره آثار افلاطون (رساله تیمائوس)، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۸۴۳.

۷۹. ر.ک. ابن سینا، الشفاء، الطبیعیات، النفس، ص ۱۹۸.

۸۰. انکار اصل «اتحاد عاقل و معقول» بوسیله ابن سینا مستلزم این نظریه میباشد (ر.ک. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲۹۲).

۸۱. ر.ک. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۴۳۲.