

# بررسی تحلیلی مسأله تجرد نفس نزد سه فیلسوف بزرگ

مسلمان (ابن سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا)<sup>۱</sup>

وحیده عامری

پژوهشگر

## چکیده

پی بردن به حقیقت نفس و درک ناشناخته‌های آن، همواره از دغدغه‌های فیلسوفان مسلمان بوده است. از میان صفات نفس ویژگی تجرد یکی از مهمترین آنهاست چرا که اگر وجود نفس به عنوان یک جوهر مجرد که بعد از زوال بدن باقی است ثابت نشود، بحث از معاد بی‌معنا خواهد بود.

این مقاله به بررسی آراء سه فیلسوف بزرگ مسلمان (ابن سینا، شیخ اشراق و صدرالمتالهین) در باب تجرد نفس می‌پردازد. ابن سینا بحث نفس را در طبیعیات آورده زیرا به نظر وی نفس کمال اول برای جسم طبیعی است و مجرداً حادث می‌شود. البته در این صورت این سؤال به وجود می‌آید که رابطه موجودی مادی مثل بدن با موجودی مجرد چون نفس چگونه قابل توجیه است؟ وی سپس دلایل مختلفی بر تجرد نفس ارائه می‌دهد که مهمترین آنها در این مقاله آمده است.

بر خلاف حکمای مشاء که از علم‌النفس در طبیعیات بحث کرده‌اند، شیخ اشراق به مسأله نفس صورتی الهی بخشیده است. از نظر وی نفس نوری از انوار حق تعالی است که در زندان تن گرفتار شده و در جهت رهایی او از دام تن و نجاتش از تاریکی جهان مادی باید کوشید. برخی از دلایل سهروردی بر تجرد نفس برگرفته از آراء مشایبان و برخی مختص به خود اوست.

۱- کار ارزیابی مقاله در تاریخ ۸۴/۴/۸ آغاز و در تاریخ ۸۴/۴/۳۱ به اتمام رسید.

از دیدگاه ملاصدرا تعریف نفس به کمال اول برای جسم طبیعی ناظر به ذات نفس است، نه حیثیت تعلقی آن و نفس حقیقتی جز سرپرستی و تدبیر بدن ندارد. وی بر خلاف ابن سینا از نفس در الهیات بحث کرده و معتقد است نفس «جسمانیة الحدوث» و «روحانیة البقا» است. به عبارت دیگر، نفس از بستر ماده برمی‌خیزد و مراتب تجرد را یکی پس از دیگری می‌پیماید تا اینکه به مقام تجرد تام عقلی نائل می‌شود.

## واژگان کلیدی

نفس ناطقه، تجرد، حرکت جوهری، کمال اول، کمال ثانی، جسمانیة الحدوث

در میان مخلوقات خداوند تبارک و تعالی، انسان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ چنان که خداوند پس از آفرینش آن خود را احسن الخالقین و بهترین آفرینندگان خطاب نمود. اما آنچه هویت انسان را تشکیل می‌دهد، همان روح جاودانه اوست که همواره در طول تاریخ تفکر بشر مورد توجه و مذاقه اندیشمندان و متفکران بوده است. اینکه روح انسان یا به تعبیر فلاسفه اسلامی «نفس ناطقه» چیست، تعریف آن کدام است، چه خصوصیات و ویژگی‌هایی دارد، مادی است یا مجرد، باقی است یا فناپذیر، از جمله اموری است که در هر برهه‌ای از زمان، ذهن صاحبان خرد را به خود مشغول داشته است. کتب، رساله‌ها، مقالات و تحقیقات بی‌شماری که تاکنون نگارش یافته ثمره همین تفکر و دقت است. اما گویی این مخلوق عظیم خداوندی از چنان ابعاد وسیع و عمیقی برخوردار است که هر چه بیشتر در مورد آن تحقیق شود، مسائل بیشتر و مجهولات بیشتری فرا رویمان نمایان می‌گردد. به عبارت دیگر، با کشف هر مجهولی مجهول تازه‌ای سر برآورده و ذهن انسان خردمند را به پاسخگویی فرا می‌خواند. به همین دلیل با وجود انبوه تحقیقاتی که در این باب صورت پذیرفته، هنوز ناگفته‌های بسیاری در مورد این مخلوق شگفت‌آور خداوندی باقی است که ضرورت تحقیق موشکافانه و بررسی نقادانه در این زمینه را ایجاب می‌نماید.

واضح است که از میان صفات نفس، وصف تجرد مهم‌ترین است چرا که امور مهمی چون جاودانگی نفس، معاد و حشر و نشر موجودات (که از ارکان دین است) بر آن استوار می‌گردد. از این رو این مقاله سعی دارد با نگاهی انتقادی آراء فلاسفه بزرگی مانند ابن‌سینا، شیخ‌اشراق و صدرالمألهین را در باب نفس و تجرد آن مورد مذاقه قرار دهد تا در پرتو مقایسه نظرات آنها نقاط ضعف و قوت هر کدام روشن گردد.

## نفس و تعریف آن

ظاهراً اولین فیلسوفی که برای نخستین‌بار تعریف مشخص و روشنی از «نفس» ارائه نمود، ارسطو است. وی در کتاب «درباره نفس» نفس را به «کمال اول برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است، یعنی برای جسم آلی» تعریف کرده است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۸).

نفس کمال اول است یعنی کمالی است که اقدام بر کمالات دیگر برای جسم طبیعی آلی حاصل می‌شود. توضیح این نکته لازم است که حیات و زنده بودن از نظر ارسطو صفت ذاتی بدن است. لذا با تعبیر بالقوه به آن اشاره نموده تا گمان نشود که حیات صفتی خارج از جسم است، بلکه صفتی است که به صورت استعداد در آن موجود می‌باشد. به بیان دیگر، نفس جامه حیات را بر بدن نمی‌پوشاند و این حیات است که از حالت بالقوه به بالفعل می‌رسد یعنی از حالت کمون بیرون آمده و به حالت ظهور می‌رسد.

**دیدگاه ابن‌سینا - وی به پیروی از ارسطو نفس را کمال اول برای جسم طبیعی آلی تعریف کرده، سپس در توضیح مؤلفه‌های آن می‌گوید «کمال بر دو نوع است کمال اول و کمال ثانی. کمال اول آن است که نوع با آن بالفعل می‌شود؛ مانند شکل برای شمشیر. اما کمال ثانی وجودش تابع کمال اول و افعال و انفعالات آن است؛ مانند بریدن برای شمشیر و تمییز و احساس و حرکت برای انسان. نفس کمال اول است برای جسم و این جسم به معنای جنسی است نه به معنای مادی و هر گونه جسمی را شامل نمی‌شود، زیرا نفس کمال اول برای جسم صناعی چون تخت و صندلی نیست، بلکه کمال جسم طبیعی است و نه برای هر جسم طبیعی. مثلاً نفس، کمال برای آتش و زمین و هوا نیست، بلکه نفس**

کمال آن گونه جسم طبیعی است که کمالات ثانویه به وسیله آلات از آنها صادر می‌شود، پس نفس، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است (ابن‌سینا، ۱۳۹۵هـ، ص ۱۰).

همان طور که مشاهده می‌کنید ارسطو و ابن‌سینا هر دو نفس را کمال اول برای جسم طبیعی تعریف نموده‌اند. اما ارسطو کمال و صورت را مرادف هم دانسته که در این صورت لازم می‌آید با از بین رفتن ماده (بدن)، صورت (نفس) هم نابود شود و این مطلب با بقای نفس منافات دارد.

ابن‌سینا به این مسأله توجه داشته و برای رفع این اشکال، توضیح می‌دهد که معنای کمال، اعم از صورت است و بین کمال و صورت رابطه، عام و خاص مطلق برقرار است؛ چرا که هر صورتی کمال است ولی هر کمالی صورت نیست (همو، ص ۷). بنابراین، آن کمالی که مفارق الذات است و در ماده منطبع نیست صورت برای ماده نمی‌باشد؛ مانند ناخدا برای کشتی و پادشاه برای کشور. لذا تعریف ابن‌سینا بر نفوس مفارق از ماده هم منطبق است.

با توجه به آنچه گفته شد، نفس در دیدگاه ابن‌سینا از ابتدای امر مجرد است. اما در این صورت رابطه نفس مجرد با بدن مادی چگونه قابل تصور است؟ همچنین اگر ذات نفس را جوهر مجردی بدانیم که تعلق به جسم (بدن) در ذات آن نهفته نیست، چگونه از ترکیب یک جوهر مجرد و یک جوهر مادی، یک نوع مادی حاصل می‌شود؟

خلاصه آنکه درست است که ظاهر تعریف بوعلی از نفس با تعریف ارسطو در این باب مطابقت دارد، اما تفسیری که بوعلی از نفس ارائه می‌دهد تا حد زیادی به نظر افلاطون- مبنی بر ثنویت جسم و روح - نزدیک است.

بهترین شاهد این مدعا قصیده عینیه ابن‌سینا است که در آن نفس انسانی به کبوتر بلند پروازی تشبیه شده که از جایگاه رفیع خود به این زمین خاکی هبوط کرده و در دام تن گرفتار آمده است<sup>۱</sup> (همو، ص ۱۵).

---

۱- «هبطت الیک من المحل الرفع و رقاء ذات تعزز و تمنع ...» (الاهوائی، ص ۱۵)

**دیدگاه شیخ اشراق - نفس ناطقه در حکمت اشراق از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.** طبقه‌بندی خاص شیخ اشراق از موجودات و مراتب هستی موجب شده تا مسأله نفس نزد او با آراء حکمای مشاء در این باب تفاوت اساسی داشته باشد. لذا تعریف نفس به کمال اول برای جسم طبیعی که منتخب مشائیان است در آثار شیخ اشراق به چشم نمی‌خورد. وی در مقاله اول از بخش دوم «حکمة الاشراق»، مراتب مختلف هستی را طبقه‌بندی نموده و بر اساس آن، اشیائی که نور و ضوء هستند به دو قسم نور عارض و نور مجرد تقسیم می‌شوند. انوار مجرد به ترتیب شرافت عبارتند از: نور الانوار، انوار قاهره اعلون (طولی)، انوار قاهره عرضی (ارباب انواع) و انوار مدبّره. مرتبه انوار مدبره که خود از انوار قاهره صادر می‌شوند، همان نفوس ناطقه هستند که تدبیر جسم را بر عهده دارند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۷). سهروردی در بعضی موارد این مرتبه را انوار اسپهبدیه نامیده و از حقیقت نفس ناطقه تحت عنوان «نور اسفهد» یا «اسفهد ناسوت» سخن گفته است<sup>۱</sup>، چرا که اسفهد به معنی «فرمانده سپاه» بوده و نفس ناطقه همانند فرمانده سپاه وظیفه تدبیر و تصرف در بدن را بر عهده دارد.

بنابراین، نزد شیخ اشراق حد نفس ناطقه آن است که «نفس جوهری است نه جسم و نه در جسم، بلکه جسم را تدبیر می‌کند و معقولات را ادراک می‌نماید» (همو، ۱۳۴۸، ص ۲۱). وی در جای دیگر، نفس را جوهری زنده تعریف می‌کند که قائم به ذات خویش و بری از محل و ماده است (همو، ص ۱۴۰). روشن است که شیخ اشراق، تعریف منطقی از نفس ارائه نکرده، بلکه صرفاً مشخصه‌ای از آن را ذکر نموده است.

**دیدگاه ملاصدرا - صدرالمآلهین** همانند ابن سینا نفس را کمال اول برای جسم طبیعی آلی تعریف می‌کند<sup>۲</sup> چرا که نوعیت انواعی که دارای نفس‌اند (یعنی نبات، حیوان و انسان) به نفس آنهاست؛ به گونه‌ای که بدون نفس نباتی نوع گیاه قوام نمی‌یابد و بدون نفس

۱- «ویحصل من بعض الانوار القاهره ... نور مجرد هو النور المتصرف فی الصیاصی الانسیه و هو النور المدبر الذی هو «اسفهد الناسوت» و هو المشیر إلى نفسه بالإنائیة» (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۰).

۲- «ان النفس کمال الاول لجسم طبیعی...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۶).

حیوانی نوع حیوان حاصل نمی‌شود و بدون نفس ناطقه انسانی، وجود نخواهد داشت. اما ممکن است گفته شود نفس نسبت به جسم، کمال اول نیست؛ این صورت جسمیه است که کمال اول جسم را تشکیل می‌دهد. پس درست نیست که نفس را به «کمال اول جسم» تعریف کنیم. ملاصدرا در پاسخ می‌گوید نفس برای جسم لاشرط، کمال اول است نه برای جسم بشرطلا. جسم لاشرط همان طبیعت جنسی جسم است، حال آنکه جسم بشرطلا امری متحصّل است که در قوام خود نیاز به فصل دیگری ندارد. همان طور که در مباحث ماهیت گذشت، جنس و فصل مفاهیمی «لاشرط» هستند و ماده و صورت مفاهیمی «بشرطلا». لذا می‌توان جنس را بر نوع حمل کرد ولی ماده قابل حمل نیست. در بحث ما نیز اگر مقصود از جسم، جسم بشرطلا یا ماده باشد، اشکال مذکور وارد خواهد بود، زیرا جسم بشرطلا نه انسان است نه حیوان و نه نبات. واضح است که در این صورت نفس نمی‌تواند کمال اول آن باشد. اما اگر منظور از جسم اعتبار لاشرطی آن باشد، چنین طبیعی در ضمن انسان و حیوان و نبات موجود است و نفس (ناطقه یا حیوانی یا نباتی) کمال اول آن خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹ هـ، ج ۱، ص ۱۵).

اما، برای تکمیل تعریف مذکور باید قید «آلی» را به تعریف اضافه کنیم. پس نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است. به عبارت دیگر، جسم مزبور باید به گونه‌ای باشد که کمالات ثانی به وسیله آلات از او صادر شوند. با افزودن قید «آلی» اجسامی که کمالات ثانی بی‌واسطه از آنها حاصل می‌شوند (مانند آتش و زمین) از تعریف خارج می‌گردند (همو، ص ۱۶).  
توجه به این نکته ضروری است که مقصود از آلت در تعریف نفس اعضای جسمانی نیست، بلکه مراد قوایی نظیر غذایی، نامیه و مولده در نفس نباتی و قوایی هم چون حس و خیال در نفس حیوانی است. با این وصف، این تعریف بر نفس فلکی هم منطبق است، چرا که نفس فلکی نیز دارای قوای متعددی مانند ادراک، احساس و تحریک می‌باشد.<sup>۱</sup>

۱- «... لیست المراد بالآلة المذكورة فی تحديد النفس ما هو كالأعضاء بل ما هو كالقوى...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹ هـ، ج ۱، ص ۹)

## تفاوت اساسی ملاصدرا و دیگر فلاسفه در تعریف نفس

نکته بسیار مهمی که ملاصدرا را از فلاسفه پیش از خود متمایز می‌کند، آن است که تعریف نفس در نظر دیگر فلاسفه به ذات نفس مربوط نیست، بلکه به نفسیت نفس مربوط است. در حالی که از نظر ملاصدرا تفاوتی میان ذات نفس و نفسیت نفس وجود ندارد.

جمهور فلاسفه می‌گویند «وقتی ما نفس را به کمال تعریف می‌کنیم در واقع نفس را «**من حیث می**» تعریف نکرده‌ایم، بلکه آن را از حیث تعلقش به بدن تعریف کرده‌ایم. چنان که وقتی در تعریف بنا، بنا به کار می‌رود از حیث انسان بودن آن نیست. توضیح آنکه در مورد نفس، ما جوهری جسمانی (بدن) در یک سو و جوهری مجرد در سوی دیگر و اضافه‌ای میان آن دو داریم. بنابراین، اضافه ذات نفس (جوهر مجرد) به بدن، ذاتی آن نیست، بلکه امری است عرضی که بر آن عارض می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۳۹۵هـ، ص ۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹هـ، ج ۱، ص ۱۷).

حاصل مبنای حکما این است که نفس دارای یک ذات جوهری و وجود لافسه است که از آن در الهیات بحث می‌شود و دارای یک ماهیت عرضی است که داخل در مقوله اضافه بوده، وجود لغیره دارد و بحث از آن در زمره علوم طبیعی خواهد بود. صدرالمتألهین انتقاد خود را تحت عنوان «حکمة مشرقیة» چنین بیان می‌کند:

«بنا بودن بنا و پدر بودن پدر با نفس بودن نفس متفاوت است. در آن جا دو ماهیت و دو وجود است. یک ماهیت جوهری که به ذات بنا و پدر (یعنی انسان) مربوط است و ماهیت دیگر که عرض است؛ یعنی بنا بودن و پدر بودن. وقتی بنا و پدر را تعریف می‌کنیم به ذات نظر نداریم، بلکه به مفاهیم عرضی توجه کرده‌ایم حال آنکه نفس بودن این چنین نیست. نفس دو ماهیت و دو وجود ندارد، بلکه یک وجود و یک ماهیت است و نفس بودن عین ذات نفس است و حقیقت نفس چیزی جدا از سرپرستی و تدبیر نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹هـ، ج ۱، ص ۱۱).

با این وصف، اشکال مهم رابطه نفس و بدن که بر نظر ابن‌سینا در باب نفس وارد است، مرتفع می‌شود. زیرا با این بیان نفس ذاتاً متعلق به ماده و متحد با آن است. اما اشکال

دیگری که پیش می‌آید آنکه اگر نفس مادی و متعلق به بدن است، باید با زوال بدن از بین برود و با زوال بدن بحث از معاد بی‌معنا خواهد بود.<sup>۱</sup>

## تجرد و معنای آن

مجرد در لغت به معنی خالی می‌باشد<sup>۲</sup> و به طور کلی حکما به امری مجرد می‌گویند که روحانی محض بوده و مخلوط با ماده نباشد. به طور مثال، نفوس و عقول مجردند که البته عقول مجرد محض‌اند ولی نفوس ذاتاً و وجوداً مجردند و لکن در فعل، متعلق به ماده‌اند (سجادی، ۱۳۶۱، ص ۵۲۸). اما به نظر می‌رسد این مقدار از تعریف برای روشن شدن منظور از تجرد کافی نیست. از میان سه فیلسوف بزرگ مورد بحث، هیچ کدام تعریف واضح و مشخصی برای تجرد یا موجود مجرد ذکر نکرده‌اند و صرفاً به تعریف سلبی آن بسنده نموده و تجرد را همان مادی نبودن دانسته‌اند.

اما می‌دانیم که تعاریف سلبی بیانگر ماهیت و چیستی شیء نیستند، بلکه صرفاً خصوصیات سلبی آن امر را بیان می‌کنند. حال آنکه ما برای شناخت موجودات مجرد که دارای واقعیت عینی و خارجی‌اند نیاز به تعریفی ایجابی داریم. تعریفی که حتی‌الامکان همه اقسام مجردات را در بر گیرد و شمول لازم را نیز داشته باشد. لذا باید مؤلفه‌هایی را جستجو کرد که موجب تمایز فی‌الجمله موجود مجرد از امور مثبتیه و متشابهه با آن می‌شود. بر این اساس، اولین مؤلفه‌ای که باید در تعریف تجرد اخذ شود جوهریت است. چرا که باید امری وجود لافسه و مستقل داشته باشد تا بتوان در مورد تجرد یا عدم تجرد آن بحث کرد. ممکن است گفته شود این گزاره که «هر مجردی جوهر است» به نحو کلی صادق نیست، زیرا اموری مانند علم و عاطفه مجردند و در عین حال کیف نفسانی و مندرج در مقوله عرض می‌باشند. بنابراین، کلیت گزاره به وسیله مواردی مانند علم، اراده، عاطفه و... نقض می‌شود.

۱- پاسخ این اشکال ذیل دلایل ملاصدرا در این مقاله خواهد آمد.

۲- «التجرد فی اللغة الخلو»، (التهانوی، ۱۸۶۲م، ج ۱، ص ۱۹۵)



در پاسخ باید گفت روشن است که عرض حال در موضوع است حال آنکه مجردات نه حال‌اند و نه محل. همچنین طبق مبنای ملاصدرا عرض از مراتب و شئون جوهر است. بنابراین، کیفیات نفسانی شئون نفسند و قائم به آن و اطلاق مجرد بر آنها به تبع مجرد نفس است.

مؤلفه دیگری که مجردات را از مادیات متمایز می‌سازد بعد و امتداد است که ذاتی ماده و مقوم جسمیت اجسام است و در مقابل، مجردات هیچ گونه ابعادی در جهات سه‌گانه ندارند و از آن جا که مکان داشتن لازمه بعد داشتن است پس مجردات، مکانمند هم نیستند. این ویژگی همان صفت بساطت است. به عبارت دیگر، مجردات از آن جا که بسیط‌اند در خارج هیچ گونه جزئی ندارند. لذا بعد و امتداد برایشان متصور نیست. حاصل آنکه «بساطت» مؤلفه دیگری است که باید در تعریف مجردات اخذ شود، زیرا موجب تمایز آن از امور مشتبه و متشابه می‌گردد.

ویژگی دیگری که مختص مجردات است و به وسیله آن می‌توان موجود مجرد را از غیر آن باز شناخت «علم به ذات» است. اخذ این مؤلفه در تعریف مجردات باعث تمایز آنها از اجسام می‌شود چرا که هیچ جسمی «بما هو جسم»، «علم به ذات» ندارد. بنابراین، «جوهریت»، «بساطت» و «علم به ذات» سه مؤلفه‌ای هستند که مجرد را از امور مشتبه با آن جدا ساخته و تمایز فی الجمله آن را موجب می‌گردند. با این وصف مجرد، جوهر بسیطی است که علم به ذات دارد.

### نفس انسان: مجرد یا مادی

تجرد یا مادیت نفس از مباحث سابقه‌دار در فلسفه است. این مسأله فیلسوفان را در دو گروه متقابل قرار داده، گروهی صفاتی را به نفس نسبت داده‌اند که لازمه آن مادیت نفس است و عده‌ای دیگر آن را مجرد دانسته‌اند و هر کدام بر نظر خود استدلالهایی نموده‌اند. از میان فلاسفه ابن‌سینا، شیخ‌اشراق و ملاصدرا به طور مسلم نفس را مجرد می‌دانند. اما ارسطو در این باره سخنان متعارض و مبهم بر جای گذاشته است.

وی نفس را صورت بدن دانست و صورت در تفکر ارسطویی جوهری غیر مستقل است که همراه با ماده موجود می‌باشد. بنابراین، نفس به عنوان صورت بدن با آن متحد است. اما اینکه در صورت اتحاد نفس با بدن مادی، مجرد آن چگونه قابل توجیه است در بیانات ارسطو پاسخ روشنی ندارد و همین امر سبب اختلاف نظر مفسران گشته است، به گونه‌ای که افرادی چون اسکندر افرویدیسی و ابن رشد، مادیت نفس و تاسطیوس و ابن سینا مجرد نفس را به وی نسبت داده‌اند. ملاصدرا نیز قول به مجرد را به وی نسبت داده ولی مستند او کتاب «اثولوجیا» است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۹ هـ، ج ۱، ص ۳۰۷) و امروز روشن شده که این کتاب از او نیست.

### دیدگاه ابن سینا در باب مجرد نفس و دلایل آن

اعتقاد به مجرد نفس ناطقه و بقای آن پس از مرگ، اصلی مسلم در دیدگاه بوعلی و نیز شالوده مهم‌ترین مباحث اعتقادی (مانند معاد) می‌باشد. وی در برهانی ساختن مجرد نفس اهتمام ورزیده و ابتکارات ارزنده‌ای بر جای گذاشته است که در این مقاله به اهم آنها اشاره می‌شود.

**برهان اول -** نخستین برهان بر امتناع انطباق صور معقول در جسم استوار است. که بر اساس آن، انطباق صورت عقلی در جسم ممکن نیست؛ اعم از اینکه در جزء بخش‌ناپذیر یا جزء بخش‌پذیر آن باشد. جزء بخش‌ناپذیر جسم، نقطه است و از خود استقلالی ندارد، زیرا نقطه، پایان و نهایت خط است. حال اگر آن را محل صورت عقلی تلقی کنیم، دارای دو جهت می‌شود و از این رو بخش‌پذیر و خلاف فرض خواهد بود. زیرا از یک جهت نهایت خط و از جهت دیگر محل صورت قلمداد می‌شود.

اما اگر جزء بخش‌پذیر جسم، محل صور معقول پنداشته شود، باز هم محال خواهد بود. زیرا با فرض انقسام آن جزء به دو بخش، صورت عقلی منطبق در آن نیز بالعرض به دو بخش تقسیم خواهد شد. حال این دو بخش صورت، متشابه یا غیر متشابه خواهند بود. اگر متشابه باشند این پرسش پیش می‌آید که چگونه از دو امر متشابه امری مغایر آنها حاصل گردیده است. چون روشن است که جزء با کل متفاوت است. پس این فرض، غیر

ممکن خواهد بود. ممکن است کسی در این فرض تفاوت کل با اجزاء را در مقدار یا عدد بدانند نه از جهت صورت. در چنین حالتی نیز پاسخ درست به دست نمی‌آید، زیرا اختلاف در مقدار و عدد به صور خیالی مربوط است نه صور عقلی.

در صورتی که دو بخش این صورت عقلی غیر متشابه باشند باید دید که چگونه چنین چیزی امکان دارد. ممکن نیست که صورت عقلی، غیر از اجزاء حدی (یعنی جنس و فصل) اجزاء غیر متشابه داشته باشد. و سخن از اجزاء حدی برای هر بخش از جسم محالاتی را در پی دارد. از جمله اینکه در چنین صورتی لازم می‌آید که هر جزء جسم دارای اجزاء حدی نامتناهی باشد، زیرا هر پاره جسم بالقوه بی‌نهایت جزء دارد و این غیر ممکن است که جسم دارای بی‌نهایت جنس و فصل باشد. پس به هر تقدیر جسم نمی‌تواند محل معقولات باشد و از این رو محل معقولات جوهری، مجرد خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۹۵ هـ، ص ۱۸۷).

**برهان دوم** - ابن‌سینا در برهان دیگری با تکیه بر ضعیف و فرسوده نشدن نفس در جریان دریافت مکرر معقولات بلکه فزونی یافتن قوت آن، بر مجرد نفس ناطقه حکم می‌کند. صورت منطقی برهان از این قرار است:

«قوای جسمانی در اثر تکرار فعل، ضعیف و خسته می‌شوند. حال آنکه قوه عاقله ضعیف نشده بلکه قوی‌تر می‌شود. نتیجه آنکه قوه عاقله مادی نیست» (همو، ص ۱۰۵). ممکن است در برابر این استدلال گفته شود هنگام پیری و کسالت، نفس معقولات خود را فراموش می‌کند و از تعقل باز می‌ماند و این امر حاکی از آن است که فعل نفس جز با بدن تمام نمی‌شود، پس نفس مجرد نیست. ابن‌سینا در پاسخ به این توهم می‌گوید «چنین توهمی ناصواب و از حقیقت دور است. زیرا این مطلب به مدعای مذکور آسیبی نمی‌رساند. اگر برای نفس مانعی پیش نیاید، فعل خود را انجام می‌دهد و گاهی به واسطه حالتی که عارض بدن گردیده نفس فعل خاص خود را رها می‌کند. به عبارت دیگر، افعال نفس دو گونه است، بعضی در قیاس با بدن (که بدن را تدبیر می‌کند) و بعضی دیگر در قیاس با ذات (که خودش را ادراک و تعقل می‌کند). این دو کار با هم جمع نمی‌شوند، به

گونه‌ای که اشتغال به یکی از این دو، مانع توجه نفس به دیگری می‌گردد. بنابراین، نفس صرف نظر از بدن هرگز ذات خود را فراموش نمی‌کند» (ابن‌سینا، ۱۳۹۵ هـ، ص ۱۹۵).

**برهان سوم -** شیخ‌الرئیس، در سه تنبیه نخستین نمط سوم کتاب «الاشارات و التنبیها» دلیلی را بر وجود نفس اقامه می‌کند که تجرد آن را نیز ثابت می‌نماید (همو، ص ۲۹۲).

استدلال وی بر سه مقدمه اصلی مبتنی است:

مقدمه اول - هر انسانی ذات خود را درک می‌کند.

مقدمه دوم - مدرک در ادراک انسان نسبت به خود امری غیر از بدن و امور بدنی (حواس ظاهر و باطن) است.

مقدمه سوم - مدرک در ادراک انسان نسبت به خود، امری غیر از بدن و امور بدنی است.

نتیجه - مدرک و مدرک‌اموری غیر مادی و مجرد هستند.

صحت مقدمه اول را شهودی که هر فرد نسبت به خود دارد، تضمین می‌کند. هنگامی که هر یک از انسانها به خود رجوع می‌کند خود را در می‌یابد و از آن غافل نیست.

شیخ‌الرئیس، سپس مطالبی را در صحت مقدمه دوم می‌آورد که از این قرار است:

۱- انسانی که از حواس ظاهری خود غافل است، خود را ادراک می‌کند. وی برای این مورد شخص خواب را مثال می‌زند. قطب‌الدین رازی در شرح خود ارتباط این دو را در این مطلب می‌داند که اگر شخص خواب را صدا کنیم بیدار می‌شود و این نشان دهنده عدم غفلت او از خود می‌باشد (همو، ص ۲۹۲).

۲- انسانی که از حواس ظاهر و حواس باطن خود غافل است، خود را ادراک می‌کند. مثال وی در این مورد انسان مست است. انسان مست از کلیه حواس ظاهری و باطنی خود غافل است و در عین حال خودش را ادراک می‌کند.

۳- اگر هر یک از ما خود را در ابتدای خلقتش در نظر آورد به گونه‌ای که با عقل سالم در هوایی آرام در جایی، معلق باشد طوری که اعضای بدنش تماسی با هم نداشته باشند و حواسش تحت تأثیر تحریکات محیطی قرار نداشته باشد، در چنین حالتی خود را ادراک

می‌کند، حال آنکه از همه اعضای بدن، همه حواس ظاهر و همه حواس باطن غافل است. همچنین روشن است امری که مورد غفلت است غیر از امری است که مورد غفلت نمی‌باشد.

نتیجه‌ای که از این مقدمات بر می‌آید آن است که مدرک در ادراک انسان نسبت به خود، اعضای بدن، حواس ظاهر یا حواس باطن نیست. توجه به این نکته لازم است که حالت سوم، حالتی فرضی است و همین حالت فرضی است که سبب شده کل استدلال ابن‌سینا، برهان «انسان معلق» نامیده شود.

اما دقت در استدلال مذکور نشان می‌دهد که این استدلال گرفتار اشکالات متعددی است:

الف - فرض انسان معلق، صرفاً یک فرض است و به هیچ وجه تحقق خارجی ندارد تا بر اساس آن بتوان امری وجودی را اثبات کرد. بنابراین، مسأله مذکور قضیه‌ای شرطی است که صدق آن متوقف بر صحت مقدم آن است و راهی برای اثبات صحت مقدم وجود ندارد.

ممکن است ابن‌سینا یا طرفداران اندیشه او ادعا کنند که مسأله وجود نفس امری بدیهی است و سخنان ابن‌سینا همان گونه که عنوان «تنبیه» نشان می‌دهد صرفاً تنبیهی برای ذهن‌های غافل است و این امری معلوم است که بداهت امور بدیهی می‌تواند مورد غفلت قرار گیرد. بر این اساس، اشکال مذکور وارد نیست، چرا که در واقع اصلاً استدلالی وجود ندارد.

ب- به صرف این که مدرک و مدرک امری غیر از بدن باشند، لازم نمی‌آید که معتقد به وجود جوهری مجرد شویم که هیچ گونه صفت مادی نداشته باشد. شاید نفس آن گونه که برخی از متکلمین گفته‌اند، جسمی لطیف و متفاوت از جسم دنیوی باشد.

ج - مثال انسان خواب یا انسان مست نشان نمی‌دهد که آنان از حواس ظاهری و باطنی خود غافل‌اند، زیرا اینکه من در چنین حالاتی احساس می‌کنم که از حواس ظاهری و باطنی خود غافل‌م، ثابت نمی‌کند که واقعاً چنین است. به عبارت دیگر، «من چنین باطنی

از این است که «واقعاً چنین است».

**برهان چهارم-** برترین برهان تجرد نفس نزد بوعلی که از آن در «المباحثات» به عنوان اجل البراهین یاد کرده، برهانی است که بر تعقل حضور ذات انسان در نفس بدون وساطت مفهوم متکی است. زیرا هر آنچه ذاتش نزدش حاضر باشد قائم به ذات و غیر جسمانی است (ابن سینا، ۱۳۲۱، ص ۱۵۵-۱۵۶).

شاید وجه رجحان این برهان آن باشد که بر انطباق صور معقول در محل مبتنی نیست و فقط با نظر به ذات نفس صورت گرفته است.

### دلایل سه‌وردی بر تجرد نفس

دیدگاه شیخ اشراق در باب نفس با آراء مشائیان متفاوت است. وی معتقد است نفس همراه با بدن حادث می‌شود و با بدن رابطه شوقی و تدبیری دارد و از بدن در جهت دستیابی به کمالاتش استفاده می‌کند. اما بر خلاف بدن موجودی مجرد و فنا ناپذیر است و همراه با بدن از بین نمی‌رود. وی برای آنکه نشان دهد نفس مجرد است دلایل مختلف عقلی و نقلی در آثارش آورده است.

تذکر این نکته ضروری است که در آثار شیخ اشراق دو نوع مطلب به چشم می‌خورد، برخی از آثار وی مانند «حکمة الاشراق»، بر مبنای جهان‌بینی اشراقی او نگاشته شده و در بعضی از آثار مانند «الواح عمادی»، به سبک مشائیان مشی نموده و با شیوه آنها مطالب را نقل و بررسی کرده است.

**برهان اول-** سه‌وردی در «حکمة الاشراق» در مقام اثبات نفس و تجرد آن می‌گوید آنچه می‌تواند موجب بروز نفس گشته و مظهر آن به شمار آید گاهی جسم است و گاهی مثال معلق. آن جا که جسم، مظهر نفس به شمار می‌آید نفوس متعلق و وابسته به تن‌های آدمیان را باید نام برد ولی آن جا که مثال معلق مظهر نفس واقع می‌شود در مورد نفوسی که در عالم خواب ظاهر می‌شود مصداق پیدا می‌کند. اعم از اینکه مظهر نفس اجسام باشند یا مثل معلق، آنچه مسلم است اینکه نفس در هر دو حالت هرگز خود را فراموش

نمی‌کند. اکنون باید با توجه به اینکه نفس در هر دو حالت همواره خود را در می‌یابد ولی جسم بودن یا مثال معلق شدن را گاهی ممکن است به دست فراموشی سپرد می‌توان ادعا کرد که حقیقت نفس نه جسم است و نه مثال معلق. بلکه آنچه حقیقت نفس را تشکیل می‌دهد چیزی است که با هر دو مغایر می‌باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ص ۵۶۶).

**برهان دوم** - برهان دیگر شیخ اشراق که خود آن را عرشیه نامیده، از این قرار است «هنگامی که انسان به طور مثال عدد چهار را ادراک می‌کند صورت ادراکی عدد چهار که از مقوله کم منفصل است، در ذات مدرک موجود می‌شود. حال اگر نفس یک امتداد جسمانی باشد و صورت ادراکی نیز به تبعیت از نفس یک امتداد جسمانی به شمار آید، آن گاه صورت کم منفصل با کم متصل منطبق خواهد شد و این امری محال و ممتنع محسوب می‌گردد. به این ترتیب چاره‌ای جز این نیست که گفته شود ذات ادراک کننده، یک موجود جسمانی نمی‌باشد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۷).

**برهان سوم** - سهروردی در برهانی با استناد به این مطلب که انسان مفهوم وحدت را درک می‌کند تقسیم ناپذیری نفس را نتیجه می‌گیرد.

«و برهانی دیگر بر نفس آن است که تو معنی واحد مطلق می‌دانی که چیزی است که به هیچ وجه قسمت نپذیرد. حال اگر صورت وحدت در جسم باشد و جسم قسمت پذیرد، صورت وحدت نیز به تبعیت از جسم قسمت خواهد پذیرفت. پس دیگر صورت وحدت نباشد. بنابراین، آنچه از تو که این صورت وحدت در اوست، چیزی در جسم و چیزی جهت پذیر نباشد» (همو، ۱۳۴۱، ص ۲۴).

### تجرد نفس از ماهیت

مطلب مهمی که در دیدگاه شیخ اشراق لازم است بدان توجه شود آنکه وی نفس را ائیت محض و وجود صرف معرفی نموده و یکی از فصول آخر کتاب «تلویحات» خود را که تحت عنوان «مرصاد عرشی» به رشته تحریر درآورده، به این مسأله اختصاص داده و توضیح می‌دهد که «هویت انسان همان نفس است و نفس ناطقه ائیت محض است و

انسان، خویش را به وسیله صورت زاید بر ذات نمی‌شناسد، بلکه با علم حضوری خویشتن را در می‌یابد. هنگامی که انسان به ذات خود نظر می‌کند خود را جز انیت محض و هستی صرف نمی‌یابد. پس هویت انسان عین هستی اوست، زیرا آنچه غیر وجود است از مشهد حضور و هستی بیرون است». بنابراین، نفس انسان، مجرد از ماهیت است پس به طریق اولی، مجرد از ماده هم هست.

### دیدگاه صدرالمتألهین درباره تجرد نفس

در تعریف نفس گفتیم که صدرا نفس را متعلق به ماده و متحد با آن می‌داند. اما در این صورت تجرد آن چگونه قابل توجیه است؟

در واقع صدرا با بیان اصل «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» به گره‌گشایی این مشکل پرداخته است. طبق این اصل نفس در بدو حدوث، مادی است ولی در این مرتبه باقی نمانده و به مرحله تجرد نائل می‌شود (برخلاف حکمای مشاء که قائلند نفس از همان ابتدا مجرد است).

### چگونگی حصول تجرد نزد ملاصدرا

صدرالمتألهین با تکیه بر چهار اصل «اصالت وجود»، «تشکیک وجود»، «حرکت جوهری» و «اشتداد وجود» به تبیین چگونگی حصول تجرد در نفس می‌پردازد. بدین ترتیب که آنچه در خارج اصیل است وجود است (اصالت وجود) و این وجودات حقایق متباین نیستند بلکه حقایق ذو مراتبند (تشکیک وجود). میان مراتب وجود گسیختگی و انقطاع نیست، بلکه پیوندی وجودی برقرار است و نفس می‌تواند مراحل نازله وجود را طی کرده به مراتب عالیه برسد (حرکت جوهری). مرتبه نازله وجود «ماده» و مرتبه عالیه آن «تجرد تام عقلی» نام دارد. بنابراین، نفس انسان مقام معینی ندارد و مانند سایر موجودات که در هستی درجات معینی دارند، نیست. یعنی وجود ضعیف در بستر حرکت جوهری به وجود شدید تبدیل می‌شود (اشتداد وجود).

با توجه به این اصول، درباره کیفیت حصول تجرد باید گفت نفس در طلیعه امر، مادی



است. سپس از بستر ماده بر می‌خیزد و با حرکت جوهری به صورت نباتی نائل می‌شود که هنوز درکی در او نیست و فقط کارهای هماهنگ انجام می‌دهد. بعد از آن به مرحله‌ای می‌رسد که علاوه بر کارهای هماهنگ ادراک هم می‌کند. این مرحله، مرحله نفس حیوانی است که در واقع نازل‌ترین مرتبه تجرد است و «تجرد مثالی یا برزخی» نام دارد. نزد صدرا نفوس حیوانی واجد این نوع تجردند. نفس سپس به حرکت خود ادامه داده به درک کلیات عقلی نائل می‌گردد که این مرحله، مرحله نفس انسانی است. با صعود به این مرتبه، در واقع نفس به مرتبه تجرد عقلی نائل می‌آید، اما در این مرحله هم متوقف نمی‌ماند و می‌تواند به حرکت خود ادامه داده به تجرد تام عقلی نائل شود.

حاصل آنکه نفس یک حقیقت ذو مراتب است که ما از هر مرتبه‌ای از آن نامی انتزاع می‌کنیم و از آن جا که میان این مراتب گسیختگی و انقطاع وجود ندارد لذا هر مرتبه به مرتبه دیگر متصل است و نفس یک وجود واحد متصل را تشکیل می‌دهد. پس این گونه نیست که نفس دفعتاً مجرد شود، بلکه مراتب گسترده تجرد را یکی پس از دیگری می‌پیماید تا به مرتبه تجرد تام عقلی می‌رسد. به عبارت دیگر، نفس با حرکت جوهری مراتب تشکیکی وجود را طی کرده و ضعف وجودی‌اش به شدت وجود مبدل می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹هـ، ج ۹، ص ۹۴). قابل ذکر است که هدف ملاصدرا در براهین تجرد نفس ناطقه اثبات این مطلب است که نفوس انسانی تجردی فوق مرتبه تجرد مثالی و برزخی دارند که همان «تجرد تام عقلی» نام دارد.

### براهین تجرد نفس از دیدگاه ملاصدرا

صدرالمتألهین در علم النفس اسفار اهم براهین گذشتگان مبنی بر تجرد نفس را نقل کرده و سپس نظر خود را راجع به آنها بیان می‌دارد.

**برهان اول-** ملاصدرا اولین برهان ابن‌سینا را که بر انقسام ناپذیری صور عقلی استوار است، ذکر نموده<sup>۱</sup>، سپس نظر خود را چنین اعلام می‌دارد:

---

۱- این برهان ذیل برهان اول ابن‌سینا آورده شده است.

«این برهان برای اثبات تجرد همه نفوس انسانی کافی نیست. چرا که صغرای این برهان بر ادراک کلی عقلی توسط نفس ناطقه تکیه دارد. حال آنکه ادراک صور عقلی از آن نفوس فعلیت یافته است نه نفوس بالقوه. پس بر اساس این برهان تنها نفوس معدودی از تجرد برخوردارند که به معرفت جواهر عقلی نائل شده‌اند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۲۶۴-۲۶۵).

توضیح بیشتر آنکه اکثر مردم تنها می‌توانند صور خیالی را که مشوب به برخی احکام ماده است، تصور کنند. حال از آن جا که طبق نظر ملاصدرا صور خیالی مجردند می‌توان تجرد مثالی یا برزخی این نفوس را نتیجه گرفت. اما نزد دیگر حکما صور خیالی مجرد نمی‌باشند. لذا نمی‌توان محل این صور یعنی نفس را مجرد دانست. پس طبق مبنای جمهور حکما این برهان از اثبات تجرد اکثر نفوس ناتوان می‌باشد حال آنکه آنان خواسته‌اند تجرد کلیه نفوس انسانی را ثابت نمایند.

**برهان دوم** - دومین برهانی که ملاصدرا بر تجرد نفس ناطقه می‌آورد، از سخنان ابن سینا در کتاب «المباحثات» اقتباس شده است (همو، ۱۳۱۰، ج ۸، ص ۲۷۰؛ ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۵۶-۱۵۵). صورت منطقی برهان از این قرار است:

صغری - شکی نیست که هر یک از ما ذات خود را درک می‌کند و به «خود» علم دارد، پس ذات ما برای ما حاصل است.

کبری - هر چه ذات و ماهیتش برای خودش حاصل باشد و برای درک آن نیازی به اخذ صورت نداشته باشد امری «قائم به ذات» است. بطالعات فریبگی  
نتیجه - نفس ما قائم به ذات خویش است.

از سوی دیگر می‌دانیم که اجسام و امور جسمانی قائم به ذات خود نیستند، بنابراین، نفس انسانی جسم یا جسمانی نیست، بلکه جوهری است مجرد.

فلاسفه بر این برهان اعتراضاتی وارد کرده‌اند که ملاصدرا پس از نقل آنها و پاسخ‌های ابن سینا، خود به پاسخگویی آنها پرداخته است.

از جمله این اعتراضات آن است که «این مقدمه استدلال که انسان ذات خود را درک

می‌کند، در مورد حیوانات هم جاری است. زیرا حیوان امور ملائم - مانند غذا - و منافر با ذات خویش - مانند دشمن - را درک می‌کند و لذا در جستجوی غذا بر می‌آید و از دشمن می‌گریزد. بنابراین، حیوان به اضافه امر ملائم یا منافر به ذات خود علم دارد و از آن جا که ادراک اضافه شیئی به شیء دیگر مقتضی ادراک طرفین اضافه است، لازم می‌آید حیوان ذات خود را درک کند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹ هـ، ج ۱، ص ۲۷۶). بنابراین، لازمه این برهان ابن‌سینا، مجرد نفوس حیوانی است. حال آنکه از نظر او و سایر حکمای مشاء مجرد صرفاً به نفس ناطقه انسانی اختصاص دارد و حیوانات از آن بهره‌ای ندارند (همو).

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

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

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

**برهان سوم** - «قوه عاقله قادر بر انجام افعال نامتناهی است. نیروهای جسمانی قادر بر انجام افعال نامتناهی نمی‌باشند. بنابراین، قوه عاقله جسمانی نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹هـ، ج ۱، ص ۲۱۸).

این استدلال از دو مقدمه تشکیل شده است:

صغری - نفس انسانی می‌تواند افعال نامتناهی داشته باشد. مثلاً ما قادریم مراتب نامتناهی عدد را تعقل کنیم. نفس پس از ادراک هر عددی می‌تواند عددی بزرگتر از آن را نیز درک کند. پس نفس قادر بر ادراکات نامتناهی است و چون ادراک، نوعی فعل است می‌توان نتیجه گرفت که قوه عاقله می‌تواند مبدأ افعال نامتناهی گردد.

کبری - قوای جسمانی نمی‌توانند افعال نامتناهی داشته باشند.

نتیجه - قوه عاقله قوه‌ای غیر جسمانی و مجرد است.

ملاصدرا پس از نقل این برهان به بیان اعتراضات وارد بر آن می‌پردازد. از جمله معترضین فخر رازی است که این استدلال را تام ندانسته، می‌گوید «تحریکات نامتناهی افلاک اساس این برهان را متزلزل می‌سازد، چرا که اگر بگویید نفس فلکی - به عنوان یک قوه جسمانی - نمی‌تواند منشأ حرکات نامتناهی گردد ولی در اثر افاضه قوای متجدد جسمانی از سوی عقل مفارق این کار ممکن می‌شود، ما همین سخن را در مورد نفس انسانی می‌گوییم. به عبارت دیگر، می‌توان ادعا کرد که نفس ناطقه قوه‌ای است جسمانی و صدور افعال نامتناهی از آن به اعتبار آن است که از سوی عقل فعال قوای متجددی به آن افاضه می‌گردد که هر یک منشأ فعلی خاص می‌شود» (همو).

بدین ترتیب، باید گفت که صرف صدور افعال نامتناهی از نفس ناطقه مستلزم تجرد آن نیست. صدرالمতألّهین نه تنها این ایراد را رد نمی‌کند بلکه با آوردن شهادی آن را تأیید می‌نماید «مؤید این مطلب آنکه قوه خیال با آنکه تجرد عقلانی ندارد با این حال با استمداد از عقول مجرد بر صور خیالی توانا است. بنابراین، همان گونه که نامتناهی بودن صور خیالی مستلزم تجرد عقلانی قوه خیال نیست، نامتناهی بودن مدرکات عقلی نیز دال بر تجرد عقلانی قوه عاقله و نفس ناطقه نخواهد بود» (همو، ص ۲۱۷).

بر این اساس این برهان نزد ملاصدرا برهان تامی نیست.  
**برهان چهارم-** برهان دیگری را که صدرالمتهلین در این باب ذکر می‌کند می‌توان در قالب یک قیاس استثنایی چنین صورت‌بندی نمود:

«اگر قوه عاقله قوه‌ای جسمانی باشد، آن گاه همواره در سن پیری ضعیف می‌گردد؛ لیکن چنین نیست که قوه عاقله همواره در سن پیری ضعیف شود؛ بنابراین قوه عاقله، قوه‌ای جسمانی نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹ هـ، ج ۱، ص ۲۹۳).

در این جا ممکن است گفته شود که در بسیاری از موارد عروض اختلال یا ضعفی بر اعضای بدن موجب اختلال در تعقل شخص می‌گردد و قوه عاقله او را مختل می‌سازد؛ حال آنکه اگر قوه عاقله قوه‌ای مجرد و غیر جسمانی باشد، نباید تحت تأثیر اختلالات مادی بدن قرار گیرد و از آن متأثر شود. صدرالمتهلین پاسخ می‌دهد «این مطلب به منزله استثنای عین تالی است. و در قیاس استثنایی، استثنای عین تالی منتج نیست» (همو، ص ۲۸۷).

توضیح بیشتر آنکه قیاس استثنایی تنها در دو صورت منتج است:

اول آنکه عین مقدم را استثنا کنیم که در این صورت، عین تالی را نتیجه می‌گیریم.  
دوم آنکه با استثنای نقیض تالی، نقیض مقدم را به دست آوریم.

اما اگر عین تالی استثنا شود نمی‌توان عین مقدم را نتیجه گرفت، زیرا این امکان وجود دارد که صدق تالی اعم از صدق مقدم باشد. چنین استثنائی در منطق، مغالطه «وضع تالی» خوانده می‌شود. در این اعتراض هم، مستشکل عین تالی را یعنی عبارت «در بسیاری از موارد قوه عاقله در سن پیری ضعیف می‌گردد» را استثنا کرده و دچار مغالطه «وضع تالی» شده است.

صدرالمتهلین، سپس در تبیین اختلالات مادی بدن در قوه عاقله می‌گوید «هرگاه اختلالی در قوا و اعضای بدن پدید می‌آید اشتغال نفس به تدبیر بدن جهت اصلاح و جبران اختلالات پدید آمده شدیدتر می‌گردد و همین شدت توجه و اشتغال باعث می‌شود که نفس ناطقه از کار اصلی خود - تعقل - باز ماند یا آنکه در فعل آن اختلالاتی به وجود آید» (همو، ص ۲۹۳).

در پایان صدرا تحت عنوان «حکمة عرشية» نظر نهایی خود را در مورد برهان فوق چنین اعلام می‌کند «نتیجه این برهان اخص از مدعاست، زیرا این برهان مجرد تام عقلی تمام نفوس انسانی را ثابت نمی‌کند بلکه فی‌الجمله بیانگر غیر جسمانی بودن قوه عاقله است و این مطلب که مجرد قوه عاقله، تجردی تام و عقلی است یا تجردی مثالی، به وسیله این برهان ثابت نمی‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹ هـ، ج ۱، ص ۲۹۴).

البته می‌دانیم که حکمای مشاء اعتقادی به تجرد مثالی نداشتند و امور مجرد را منحصر در مجردات عقلی می‌دانستند، لذا این اشکال بر آنان وارد است که برهان حاضر همان گونه که در مورد قوه عاقله جاری است در مورد قوه واهمه و متخیله نیز جریان دارد.

**سخن پایانی صدرا در این باب - ملاحظه در خاتمه می‌گوید «این براهین برای اثبات نفس ناطقه صرف نظر از اینکه به حد عقل بالفعل رسیده یا نه، یقین آور است»<sup>۱</sup>.** مطلب در خور توجه که نظر ملاصدرا را از دیگر آراء متمایز می‌کند اینکه نزد صدرالمتألهین برهان صرفاً می‌تواند تجرد نفس را فی‌الجمله برای ما ثابت کند و اگر کسی بخواهد به عمق حقیقت و کیفیت تجرد نفس پی برد و بالجمله بدان معرفت حاصل نماید، می‌باید به کشف و شهود پناه برده و از اولیاء الهی مدد جوید.

این حکیم الهی می‌گوید «براهین تجرد نفس بسیار است و آثار حکما را بحث از حالات نفس فرا گرفته ولی با این وجود، حقیقت نفس پشت پرده ابهام قرار دارد و کسی نتوانسته آن گونه که سزاوار است حقیقت آن را بیابد؛ جز اولیاء الهی که به عالم مجردات راه یافته‌اند» (ممو، ۱۴۱۹ هـ، ص ۵۲۵-۵۲۶).

پس کسی که خواهان آگاهی از حالات نفس است بهتر است به آنان اقتدا نماید و از انوار و برکات آنان بهره جوید. چنین انسانی باید از اغراض دون و مادی پرهیز نماید و باطن خویش را از شواغل پست پاک سازد تا ذات خویش را مجرد از قیود مادی مشاهده

---

۱- «فهذه عشرة براهین موقعة للیقین بان النفس الانسانية مجردة عن المادة و لواحقها سواء كانت بالغة الى حد العقل بالفعل ام لا...»، (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹ هـ، ج ۱، ص ۳۰۳).

نماید. این همان روشی است که ملاصدرا آن را «کشف» می‌خواند. نزد او کشف حقیقی جز در پرتو پیروی از اولیاء الهی ممکن نیست.

**حاصل سخن** - مجموعه براهین حکمای اسلامی مبنی بر تجرد نفس را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

یک دسته براهینی که بر محال بودن انطباق صور عقلی در جسم پایه‌گذاری شده است. دسته دوم آنهایی هستند که سنخ کار و عملکرد جوهر نفس را مغایر با عملکرد عوامل جسمانی دانسته و بر این اساس نفس را غیر جسمانی می‌شناسانند. دسته سوم که باید آنها را محکم‌ترین دلایل دانست، آنهایی هستند که با تکیه بر علم حضوری نفس به ذات خود سامان یافته است.

راجع به برهان‌های قسم نخست، این ایراد وارد است که چگونه امری مجرد چون نفس، ممکن است محل معقولات واقع شود. آیا این امر (یعنی محل بودن) ملازم با استعداد و قوه و در نتیجه ملازم با مادیت نیست؟ مگر ممکن است نفس قبل از اینکه صورتی را بپذیرد فاقد استعداد پذیرش آن صورت باشد؟ بنابراین با توجه به برهان‌های دسته دوم و مخصوصاً دسته سوم می‌توان بر تجرد نفس ناطقه حکم کرد و آن را غیر مادی دانست.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع و مأخذ

- ✓ ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران، انتشارات حکمت، چاپ پنجم، ۱۳۷۹
- ✓ ابن سینا، حسین بن علی، *الاشارات و التنبيهات*، دفتر نشر الكتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۳ هـ
- ✓ همو، *رسالة الاضحوية في امر المعاد*، ترجمه: سلیمان دنیا، بیروت، دارالفکر العربی، بی تا
- ✓ همو، *الشفاء*، تحقیق: جورج فنواتی و سعید زاید، القاہرہ، المكتبة العربية، ۱۳۹۵ هـ
- ✓ همو، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق ترجمه: محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول، ۱۳۷۱
- ✓ ارسطو، *درباره نفس*، ترجمه و تحشیه: علیمراد داودی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ چهارم، ۱۳۷۸
- ✓ الاهوانی، احمد فواد، *ابن سینا*، مصر، دارالمعارف، بی تا
- ✓ التهانوی، محمدعلی بن علی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، بی جا، کلکته، ۱۸۶۲ م
- ✓ رازی، قطب الدین، *شرح الاشارات و التنبيهات*، تهران، نشر الكتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۳ هـ
- ✓ سجادی، سیدجعفر، *فرهنگ علوم عقلی*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱
- ✓ سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق*، تصحیح: سید حسین نصر، بی جا، انستیتوی پژوهش‌های علمی در ایران، ۱۳۴۸
- ✓ همو، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه: هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۸۰
- ✓ صدرالدین شیرازی، محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۷۹ هـ
- ✓ همو، *مفاتیح الغیب*، تعلیقات: للمولی علی النوری، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، چاپ اول، ۱۴۱۹ هـ