



نظریه فوق مجرد عقلانی نفس در حکمت سینوی

دکتر عین‌الله خادمی^۱
سیدعلی رضی‌زاده^۲

چکیده

فوق مجرد عقلانی نفس، در واقع تجرد از ماهیت است، و نیز گسترش ظرفیت وجودی نفس و نداشتن حدّ یقف در مراحل قوس صعود و قرب الی الله. نفس انسان علاوه بر مرتبه تجرد، حائز مقام لایقفی و فوق تجرد است؛ مرتبه‌ای که انسان عاری از ماهیت بوده و هویت و انانیت از وی، چنان باز ستانده می‌شود که بی اسم و رسم شده و مقام معلومی ندارد که بتوان بدان اشاره کرد. نخستین بار فلوطین و بعد سهروردی و همچنین صدرالمتالهین، از آن سخن گفته‌اند. اما بررسی نقش ارسطو در فوق تجرد شیخ الرئیس، موهوم آن است که وی ظاهراً نه از فوق مجرد نفس و نه تجرد آن از ماهیت، سخنی به میان نیاورده است. شیخ الرئیس در رساله نفس به محدود بودن قوای نفس در غایتی مشخص (در مرتبه عقل) و نیز محدودیت عقل نظری (در مرتبه عقل مستفاد) باور دارد. نیز در اعتقاد شیخ، جوهریت نفس - بر مبنای تأثیرپذیری وی از ارسطو - سبب گرفتار شدن نفس انسانی در شوب ماهیت (جنس و فصل، حد و ترکب داشتن) و نهایتاً موجب تقید آن تحت مقوله است؛ در حالی که این عقیده با فوق مقوله بودن نفس در این مرتبه ناسازگار است. این نوشتار مدعی است که گرچه نمی‌توان ادله قطعی و یقینی برای اعتقاد شیخ به نظریه فوق مجرد عقلانی ارائه داد، اما شاید بتوان شواهد و قرائن محدودی به نفعی نظریه فوق مجرد نفس، در آثار شیخ یافت.

کلید واژه‌ها: نفس، تجرد، فوق مجرد، عقل، جوهریت نفس، شیخ الرئیس.

۱. دکتر عین‌الله خادمی عضو هیئت علمی و دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی.

۲. سید علی رضی‌زاده، دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فلسفه و حکمت دانشگاه تربیت دبیر شهید

رجایی. دریافت: ۱۳۹۰/۷/۱۰ پذیرش: ۱۳۹۰/۸/۱۵

بیان مسأله

بحث و گفت‌وگو درباره شناخت ماهیت نفس انسانی و تجرد و مراتب آن، از دیر باز تا امروز، از مهم‌ترین مسائل در دانش نفس‌شناسی، بوده است. از این رو نفس و قوای آن، وجهه مطالعات و همت فیلسوف قرار گرفته و علم النفس، پیوسته فصلی از فصول فلسفه یا حکمت به‌شمار رفته است. همچنین هر حکیمی آن را تابعی از منظومه فکری و فلسفی خود بر شمرده است. بنابراین فیلسوفان، نفس انسان را به عنوان قوه‌ای مستقل از بدن که قوا و مراتبی دارد، مسلم می‌دانند. بدین ترتیب بررسی فوق تجرد عقلانی نفس، سبب شناخت مرتبه‌ای از مراتب نفس انسانی است، که از منظر و محل بحث و تضارب آرای بسیاری از ایشان، مغفول مانده است. اما چون یکی از مسائل مهم علمی، شناخت ویژگی‌ها، اوصاف و احوال انسان و احصای حالات و ابعاد مادی و روحانی وی است، همواره به عنوان مسئله‌ای تازه و نیازمند مطالعه در دستور کار دانشمندان بوده است.

این مرتبه، در واقع رفیع‌ترین مرتبه از مراتب کمالات نفس انسانی و همچنین سبب عروج و ارتقای بیش از پیش انسان، در سیر صعودی و وجودی‌اش در مراحل قرب به حق متعال است. به بیان دیگر فوق تجرد عقلانی، تجرد نفس از ماهیت است؛ به اضافه تجرد از ماده و لواحق آن. نفس تا بدانجا که مجرد از ماده است، در حکم و معنا با سایر مجردات (عقول) شریک است. بنابراین آنجا که تجرد نفس را حد یقف نیست، مقام فوق تجرد است و این حکم و معنایی اختصاصی برای نفس انسانی است. همچنین نفس، فوق مقوله است و جوهریت و جنس و فصل به او راه ندارد. بنابراین نفس در این اعتلای وجودی، از مقام وحدت حقیقیه ظلیه که مقام خلیفه الهی است، فراتر رفته، به فوق مقام خلافت نایل می‌شود. (گنجینه گوهر روان، ص ۲۱۴ - ۲۱۵)

بنابراین از نظر ابن سینا، می‌توان سه مرتبه برای تجرد در مراتب وجود برشمرد: یک. تجرد مرتبه خیال که همان تجرد غیرتام نفس یا تجرد برزخی است. اگرچه ابن سینا در این زمینه نخست با تردید سخن گفت، اما بعد آن را پذیرفت. (طبیعیات شفا (سماع طبیعی، النفس)، ج ۲، ۲۵۵ - ۲۶۶؛ رساله نفس، ۱۳۸۳، ۲۲) دو. مرتبه تجرد عقلانی نفس یا تجرد تام که همه فلاسفه اسلامی درباره آن اتفاق نظر دارند. (گنجینه گوهر روان، ص ۲۱۴ - ۲۲۰) سه. مرتبه فوق تجرد عقلانی یا تجرد از ماهیت که در واقع تجرد اتم است. البته شیخ الرئیس این مرتبه را

منحصر در حق متعال می‌داند، و احدی از عقول را در آن شریک نمی‌داند. همچنین جز در اقوال اندکی از فلاسفه متأخر و متقدم به آن تصریح نشده است. (الشواهد الربوبیه، ج ۸، ص ۳۴۳؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ص ۱۱۲ - ۱۱۷؛ اسرار الحکم، ص ۲۱) نفس در این مقام از ماهیت و هویت خود و از انانیت متعین و مفروضه رسته، به شدیدترین وجودات (یعنی حق تعالی) در مراحل قرب نزدیک می‌شود.

اما نفس انسانی به دلیل تکامل‌پذیری و همچنین تحصیل کمالات، می‌تواند از مرتبه قوه محض حرکت کرده، به فعلیت راه یابد؛ زیرا انسان غیر از بدن عنصری که مرتبه متنزل او است، صاحب قوه‌ای نورانی و معنوی است که نفس نامیده می‌شود. از ویژگی‌های این قوه، تجرد از ماده و احکام آن است. بدین معنا که نفس در این مرتبه، دارای ماهیتی تعین‌یافته، مشخص و از سایر اشیا متمایز است. البته ماهیت، حکایت از ضیق و حد و حصر چیزی است و نفس در این مرتبه به حدود ماهیت گرفتار است. (کنجینه گوهر روان، ص ۲۱۴ - ۲۲۰؛ عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون، ص ۱۲۸ - ۱۳۰؛ الحجج البالغه علی تجرد نفس الناطقه، ص ۲۶۹ - ۲۷۳) گفتار حاضر در پی تبیین فوق تجرد، نزد شیخ رئیس بوعلی سینا است: آیا وی به وجود این مرتبه معتقد بوده است؟ اگر آری، به چه دلایلی و اگر نه نیز چه دلایلی در میان است؟ همچنین اگر شیخ چنین اعتقادی دارد، آیا همچون حکمای مشاء آن را در حق منحصر و محدود می‌داند یا اینکه انسان را به عنوان بزرگ‌ترین جدول بحر وجود و بزرگ‌ترین مظهر واجب الوجود، حائز مقام لایققی و مقام معلوم نداشتن، معرفی می‌کند؟ همچنین اگر شیخ معتقد است که نفس را حد یققی است، آن حد توقف چه مرتبه‌ای است؟ نیز تأثیرات آرای ارسطو بر اعتقاد و عدم اعتقاد شیخ چگونه بوده است؟

تجرد و فوق تجرد نزد فلاسفه

تجرد در لغت، یعنی برهنگی و پیراستگی از تمامی علایق و لواحق متصل به یک شیء. از آنجا که در فلسفه، موجودات به مجرد و مادی تقسیم می‌شوند، پیش از توضیح مفهوم مجرد، به تبیین معنای مادی می‌پردازیم تا مفهوم تجرد، روشن‌تر گردد. موجود مادی ویژگی‌هایی چون تغییر، وقوع در زمان و مکان، حرکت، تحیز، وضع و محاذات دارد؛ اما موجود مجرد، فاقد این‌گونه قیود بوده و در معرض تغییر و دگرگونی، مکانمندی و زمانمندی نیست. همچنین در دانش فلسفه، به اموری «مادی» گویند که با ماده اولی نسبت

داشته و مستقل از آن نباشد.

تهانوی در کشف اصطلاحات درباره مجرد می‌گوید: «در اصطلاح حکما و متکلمان مجرد عبارت است از ممکنی که نه متحییز باشد و نه حال در متحییز باشد. مجرد را مفارق نیز می‌نامند.» (کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲، ص ۱۴۷۲) این اصطلاح در مقابل مادی و آنچه دارای ویژگی‌های مادی است، به کار می‌رود؛ چنانکه گفته‌اند: مجرد آن چیزی است که نه ماده باشد و نه مقارن ماده‌ای که صورت و اعراض داشته باشد. (کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲، ص ۳۸۲)

جرجانی در تعریفات می‌نویسد: «تجرد، عبارت است از آنچه محل جوهر نباشد، و حال در جوهر دیگر نباشد، و مرکب از این دو هم نباشد.» (التعریفات، ص ۸۷)

ملاصدرا هم درباره واژه مجرد گوید: «یعنی بدون لواحق و ضمایم، تنها و برهنه». در دیدگاه وی، مجردات بر دو قسم است: یکی مجرداتی که ذاتا و فعلا مجردند، مانند عقول، و دیگر مجرداتی که ذاتا مجردند نه فعلا، مانند نفوس انسانی و فلکی. (فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ص ۴۴۱)

ابن سینا در بسط معنای اصطلاحی تجرد، در بخش طبیعیات کتاب شفا می‌گوید: آنچه محل معقولات واقع شود، نه جسم است و نه قائم به جسم. (التعلیقات، ص ۱۸۷) تجرد در معنای مشهور، به دو قسم تجرد در مقام ذات و تجرد در مقام فعل، تقسیم می‌شود. همچنین محور همه این تعاریف، چه در مقام ذهن و چه در مرتبه عین، جدایی ماده و عوارض آن از امور غیر مادی و مجرد است. در حقیقت آنچه فاقد لوازم و عوارض جسمانی باشد، مجرد یا مفارق به‌شمار می‌رود؛ زیرا آنچه محل معقولات واقع گردد، باید از اموری مادی و جسمانی و عوارض آن بری باشد.

فوق تجرد چیست

فوق تجرد، در واقع تجرد نفس است از ماهیت، غیر از تجرد آن از ماده و لواحق آن. نیز به معنای عبور و فراتر رفتن از مرحله تجرد و عقلانیت (با تمام مراتب و ابعاد آن، از عقل هیولانی تا عقل مستفاد) و ورود به مرتبه‌ای دیگر به‌نام فوق تجرد است. این مقام در واقع اتساع و گسترش بی‌نهایت و بی‌مانند مقامات و ظرفیت کمالات وجودی نفسانی انسان در مراتب و منازل وجود است. بنابراین در این مرتبه، ظرفیت و گنجایش نفس انسانی و مراتب کمال آن، به دلیل اکتساب علوم، تناهی و پایانی نداشته، مدام فعلیت بر فعلیت می‌افزاید.

(شرح رساله علم و دین، ص ۲۹) چنانکه علی علیه السلام می‌فرماید: «کل وعاء یضیق بما جعل فیہ الا وعاء العلم فانه یتسع به؛ هر ظرفی را مضروفش تنگ و ضیق می‌کند، مگر ظرف علم که نفس انسانی است.» ابن ابی الحدید در شرح جمله فوق می‌گوید: «هذا الکلام تحته سر عظیم و رمز الی معنی شریف غامض و منه اخذوا مثبتوا النفس الناطقه الحجة علی قولهم.» در حکمت دیگری از نهج البلاغه آمده است: «یا کمیل ان هذه القلوب اوعیة فخيرها او عاها»: یعنی بهترین دل‌ها آن است که ظرفیت و گنجایش او بیشتر باشد. همچنین درباره ظرفیت نامحدود علم‌جویی انسان می‌فرماید که «منهومان لا یشبعان طالب علم و طالب دنیا؛ دو گرسنه هرگز سیر نمی‌شوند جوینده علم و طالب دنیا.» (نهج البلاغه، حکمت ۴۵۷)، پس به این معنا او را حد ثابتی نیست.

زیرا نفس انسانی حد و حصری خاص و نیز مقامی معلوم در استکمال، که در آن متوقف شود، ندارد. نمونه آن، طلب مداوم ترفیع درجه و صعود و عروج در مراحل قرب، در تشهد نماز برای رسول ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و سلم است. عظمت این مرتبه از نفس چنان است که اگرچه از بزرگ‌ترین عناوین برای نفس انسانی در قوس صعود، مقام خلافت الهی است اما نفس در مرتبه فوق تجرد به فوق مقام خلافت الهی راه می‌یابد. اما موجودات عقلی - که حالت منتظره ندارند - در قوس صعود، حرکت استکمالی جوهری و اشتداد وجودی ذاتی، ندارند پس ایشان به مجرد از ماهیت نایل نشده، از حد مبرا نمی‌گردند. بنابراین فوق تجرد، مرتبه‌ای است که نیل به آن، سبب از بین رفتن ماهیت، انیت، هویت و انانیت آدمی می‌شود، تا بدانجا که نتوان به او اشاره کرد. بنابراین نفس در این مقام از جنس و فصل که از لوازم ماهیت است، عاری و بری است. نفس انسانی در این مقام، همچون قطره‌ای، به بحر وجود بازگشته و پس از غرق، اتصال و اتحاد و یکسانی، اشاره را نیز نمی‌پذیرد. به عبارتی دیگر این مرتبه، مقام «لا اسمی و لارسمی» است.

۱. در شب معراج، جبرئیل خطاب به رسول الله (ص) گفت: «لو دنوت انملة لاحترقت؛ اگر به اندازه سر انگشتی نزدیک شوم، می‌سوزم.» این، همان مقام عقل فعال در نظام هستی است، و در لسان قرآن، مرتبه معلّم پیامبر محسوب می‌شود ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (سوره نجم، آیه ۵) اما رسول الله (ص) از این مقام فراتر رفت و به جایی رسید که فرشته شدید القوی را به آن راه نبود.

۴. پیشینه بحث

پیشینه بحث در فوق تجرد عقلانی نفس، به فلسفه یونان در مغرب زمین، به ویژه فیلسوفان نوافلاطونی بازگردد. افلوپین فیلسوف بزرگ نوافلاطونی، پیش از دیگران، از فوق تجرد نفس، سخن گفته است؛ اما برخی نویسندگان (اسرار الحکم، ص ۲۱؛ تجرد از دیدگاه سهروردی، شماره ۳۱، ص ۵۹) سخنان شیخ اشراق را در کتاب تلویحات را نخستین گفته‌ها در این باب دانسته‌اند. ملاصدرا، سهروردی را مبدع این بحث نمی‌داند. به این ترتیب قول صواب آن است که همچون صدرالمتالهین در الشواهد الربوبیه (۱۳۶۰، ۲۱۸، ۲۱۹)، پیشینه بحث را در کتاب اثولوجیا افلوپین بجویم.^۱

مضمون کلام فلوپین درباره مرتبه فوق تجرد، چنین است: «بسا اوقاتی که با نفس خویش خلوت و بدن را از آن جدا کرده، و در کناری نهادم. در این حال دیدم جوهری عاری و مجرد از بدن می‌باشم. پس خویشتن را در ذات خود یافته و از هر چه جز ذاتم بود، عاری دیدم... در این هنگام ذات خود را در چنان بها و جمالی مشاهده کردم که همواره از آن در بهت و حیرت فرو رفته و خویش را فعال مایشاء و دارای حیات و قدرت یافتم... ذات خویش را با ریاضات و مجاهدات نفسانی، از این عالم مادی و نیز وابستگی به علایق جسمانی آن، به عالم الهی سوق داده تا سرانجام خویش را در عالم علوی و متعلق به جهان الهی و فوق عالم عقلی یافتم.» (اثولوجیا، ص ۲۲)

شیخ اشراق در اواخر کتاب تلویحات، در بخشی به نام «مرصاد عرشی»، تقریباً همین مطلب را از افلاطون و ارسطو نقل کرده است. (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ص ۱۱۲ - ۱۱۷) در دیدگاه وی چون تجرد از ماهیت، منحصر در واجب است، موجودات ممکن شوب ماهیت حد و ترکیب و جوهریت دارند. بنابراین بحث در فوق تجرد نفس، از ابتکارات و ابداعات فلسفی شیخ اشراق نیست؛ بلکه وی تنها ناقل کلام فلوپین است. ملاصدرا نیز این بحث و مبانی آن را در آثار خود، خصوصاً در اسفار اربعه، به طور پراکنده مطرح کرده است. استاد حسن‌زاده آملی، در فصل

۱. نکته مهمی که نباید از آن غفلت کرد که تا زمان ملاصدرا کتاب اثولوجیا به اشتباه به ارسطو منسوب بود. کتاب اثولوجیا (یاتولیکا) در دانش الهیات، که منسوب به ارسطو بود، بنا به کندوکاو والتین روزه در سال ۱۸۸۳م، آشکارا نمایان گشت که این اثر از فلوپین اندیشمند بزرگ و فیلسوف نامدار و بنیانگذار فلسفه نوافلاطونی اسکندرانی و بخشی از کتاب تساعات او بوده است. (ملکشاهی، حسن، ۱۳۸۸، ۵) و البته خطای ملاصدرا تنها در عنوان کردن نام صاحب کتاب است و نه خود کتاب.

و بابی مجزا به بحث فوق تجرد، پرداخته و نقیصه گذشتگان را جبران کرده است. همچنین با بیان اصولی کارگشا، کار محققان را در مسیر تحقیق آسان کرده‌اند.

ایشان در کتاب‌های گنجینه گوهر روان (ص ۱۹۹ - ۲۴۱) و الحجج البالغه علی تجرد نفس الناطقه (ص ۲۶۷) و عیون مسایل النفس و شرح آن شرح العیون فی شرح العیون (ج ۱، عین ۲۴، ص ۵۳۷) و معرفت نفس (ج ۱، ص ۸۷ - ۸۹) و اتحاد عاقل و معقول (ص ۳۰ - ۳۵) و نیز در شرح و تعلیقات بر آغاز و انجام خواجه طوسی، و در رساله انه الحق (ص ۱۲۸ - ۱۳۶) بحث را بر ممشای حکمت متعالیه شرح و بسط بیشتری داده و نیز علاوه بر اقامه ادله و براهین فلسفی بر اثبات این مرتبه از نفس، پیوندی به نقل زده و آیات و روایاتی را نیز به پیوست آورده‌اند.

ارسطو و تجرد نفس

گرچه آرای ارسطو درباره تجرد نفس، متعارض و ناهمگون است، و از همین رو شاهد برداشت‌های گوناگون شارحان وی هستیم، اما در مجموع می‌توان او را متمایل به نظریه تجرد دانست، در عین حال، وی نتوانست پایه‌های استدلالی قول خویش را در این باره استوار کند. (نفس و قوای آن، ص ۳۳۵) کاپلستون در کتاب تاریخ فلسفه، از نظریه مراتب هستی یا نردبان هستی ارسطو سخن به میان آورده است که پله اول آن هیولای اولی (ماده اولیه) است. «پله‌های این نردبان به تدریج بالا می‌رود، تا اینکه می‌رسد به عقل فعال، که با ماده آمیخته نیست، و نیز به عقول مفارق افلاک.» (تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۵۶ - ۳۵۷) همچنین بر اساس آنچه در کتاب درباره نفس آمده است، وی سخنی درباره فوق تجرد عقلانی نفس ندارد. بنابراین ارسطو غایت مراتب نفس را مرتبه عقل می‌داند. (درباره نفس، ص ۲۲۵ - ۲۲۶)

ابن سینا و تجرد نفس

در اندیشه ابن سینا درباره تجرد نفس، دو جریان به هم می‌پیوندد: یکی پرورش و تکمیل و ترمیم فکر فلسفی یونانی، و دیگری ایجاد هماهنگی میان این فکر با تعالیم اصولی و کلی دین. (نفس و قوای آن، ص ۹۷) البته وی پیش از پرداختن به موضوع تجرد نفس، اثبات جوهریت نفس را وجهه همت خویش ساخت، تا از این طریق کاستی‌های دیدگاه ارسطو را ترمیم کند. ابن سینا که در مباحث گوناگون فلسفی، هنگام استدلال بر مطالب، به شیوه‌ای جامع و منحصر به فرد، همه شقوق محتمل را طرح و بررسی می‌کند، در برهانی ساختن مسئله تجرد نفس نیز، ابتکارات ارزنده‌ای بر جا گذاشته است.

مجموعه براهین شیخ را سه قسم است: ۱. براهینی که انطباق صور عقلی را در جسم محال می دانند؛ ۲. براهینی که عملکرد جوهر نفس را مغایر با عملکرد عوامل جسمانی دانسته‌اند و بر اساس آن، نفس را غیر جسمانی می‌شمارند؛ ۳. براهینی که با تکیه بر علم حضوری نفس سامان یافته‌اند. ابن سینا از میان قوای نفس، تنها به مجرد قوه عاقله باور داشت و اگرچه در بحث مجرد نفس حیوانی و مجرد خیال با تردید سخن گفته است، اما برخی^۱ برآنند که در نهایت وی به مجرد نفس حیوانی و خیال معتقد شده است.

جایگاه عقل و مراتب آن در نفس، از دیدگاه ابن سینا

آیا جایگاه عقل و مراتب متعالی آن در علم النفس ابن سینا در قوس صعود، غایت حرکت و کمالات نفسانی انسان به سوی قله سعادت است؟ و آیا فوق مجرد عقلانی به عنوان اوج منحنی صعود و عروج انسان نزد وی مطرح بوده است؟

عقل و جایگاه مراتب آن در نفس انسانی، به این دلیل مورد بحث است که روشن شود - نزد ابن سینا - نفس انسان، دقیقاً دارای چه مختصات، ابعاد و مراتب وجودی است، و شیخ ارتقا و صعود به قله کمالات نفس را تا چه محدوده و قلمروی برای انسان، قابل حدس و پیش‌بینی می‌داند. نیز اگر بخواهیم تأثیر اندیشه‌های معلم اول (ارسطو) را بر شیخ رئیس بررسییم و بدانیم که آیا مراتب نفس نزد حکیمان مشایی دارای انحصار و توقف می‌باشد یا نه، بحث حاضر جایگاه ویژه‌ای می‌یابد.

گفتنی است که ارسطو تنها به دو عقل باور داشت.^۲ با وجود این، ابن سینا افزون بر آنچه ارسطو ذکر کرده بود، موارد دیگری را نیز مطرح کرد که عبارتند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، و عقل مستفاد (التعلیقات، ص ۲۸۶ - ۲۸۷؛ النجاة من الفرق فی بحر ضلالت، ج ۵، ص ۳۹۵؛ رساله نفس، ص ۲۵) از نظر شیخ، مرتبه عقل، آن جزء از نفس انسانی

۱. استاد حسن‌زاده در کتاب *عیون مسائل النفس*، بر مجرد نفس حیوانی و خیال نزد شیخ رئیس تصریح دارد. (۱۵۵ - ۱۵۶)

۲. یکی عقل منفعل که تنها یکبار در کتاب درباره نفس، از آن سخن گفته و دیگری عقل فعال، که البته وی در هیچ کتابی این اصطلاح را به کار نبرده است. (درباره نفس، ص ۲۱۲) نظریه عقل فعال از اهم اندیشه‌های ارسطو است و پیش از او در فلسفه مطرح نبود. تسمیه و تمییز یکی از آن‌دو به «عقل فعال» از جانب شارحان و مفسران آثار ارسطویی است. ر.ک: (درباره نفس، ص ۲۱۲؛ درباره نفس ارسطو، ص ۳۳۵)

است که به تعقل کلیات و استنباط صنایع و تمییز نیک و بد که نبات و حیوان از آنها عاری است، می پردازد. (همو، ۱۴۰۴، ۴۷، ۴۸) از مهم ترین خواص عقل برای نفس انسانی، نزد ابن سینا، تصور معانی کلی با تجرید تام آنها از ماده و وصول به مجهولات از راه معلومات تصویری و تصدیقی است. همچنین این، قوه معانی مجرد یا صور منتزعه از ماده و آنچه را که انسان به تجربه از احکام کلی به دست می آورد ادراک می کند. (همو، ۱۹۸۹، ۷۹) ابن سینا نیز قوه عقل را دارای دو قسم نظری و عملی می داند. (طبیعیات شفا (سمع طبیعی)، النفس، ج ۱، ۲۰۶ - ۲۰۸) به این ترتیب چون ابن سینا به طور کامل از مفهوم اسلامی ارتباط مخلوقات با حق آگاه بود، پیوسته می کوشید در مابعد الطبیعه خود و تصویر جهان شناسانه ای که از حلقه های منظومه هستی، ارائه می دهد، جنبه امکانی موجودات را آشکار سازد. به همین دلیل وی در وصف از صدورهای متوالی عقول از حق، به نظریه فلسوفینی تکیه می کند. همچنین وی عقل اول را - که از مقرب ترین ملائک است - و سایر عقول عشره^۱ (ر.ک: نظام فیض از دیدگاه حکیمان مسلمان، ص ۸۳ - ۱۱۸) تا عقل دهم یا عقل فعال را - که واهب الصور و افزار آفرینش و میانجیگر اشراق وحی و هر معرفتی به انبیا و به شکل محدودتری به اولیا و عارفان و نیز روشن کننده عقل آدمی است - متنزل از سرچشمه وجود حق می داند. (المبدأ و المعاد، ص ۹۷ - ۹۸؛ سه حکیم مسلمان، ص ۳۲ - ۳۵، ۴۶) در نظر حکمای مشاء، عقل فعال بر عقل عاشر (دهم) در سلسله طولیه اطلاق می شود. (المبدأ و المعاد، ص ۹۸) همچنین از عقل دهم به عنوان عقل عالم ارض و مفیض آن نیز یاد می کنند.^۲ (همان، ص ۹۸) نقش عقول دهگانه مشائیان در هستی بخشی به جهان و تدبیر حیات بشری، توسط عقل فعال در فلسفه سینوی، امری انکار ناشدنی است. (فلسفه مشاء، ص ۲۹۳) بنابراین ابن سینا مراتب عقل را از جهت ادراک معانی چهار گونه می داند:

عقل هیولانی: ابن سینا این مرتبه از عقل نظری را نسبت به صور معقول، قوه ای خالی و مستعد، برای قبول کمالات می داند. (رساله نفس، ص ۲۴؛ رساله احوال نفس، ص ۳۰؛ المبدأ و المعاد، ص ۹۶ - ۹۷) عقل هیولانی در واقع همان نفس ناطقه در مرحله آغازین وجود خود برای همه افراد نوع انسانی است. (رساله احوال نفس، ص ۳۰) صور نفس در این مرحله، هیچ فعلیت

۱. شیخ در الهیات شفا می گوید: «وكان عددها عشرة بعد الاول تعالى...» (التعلیقات، ص ۴۰۱)

۲. «و هو عقل العالم الارضی...» (التعلیقات، ص ۴۰۱)

جهت یافته و مشخص و نیز هیچ‌گونه تحقق و حصولی برای دریافت معقولات نداشته و مانند هیولای اولی است که ذاتا عاری از هرگونه صورتی است ولی موضوع برای هر صورتی واقع می‌گردد. (رسائل، رساله فی النفس و بقائها و معادها، ص ۱۱۹) در واقع این بخش از عقل، توانمندی ویژه نفس انسانی برای ادراک و دریافت معقولات است. (نفس و قوای آن، ص ۲۹۱) ابن سینا این مرتبه از عقل را به مثابه «مشکات» (سوره نور، آیه ۳۵) در آیه نور می‌داند (الاشارات و التنبیها، ص ۷۵)

عقل بالملکه: نسبت به صورت معقول در حکم قوه ممکنه است. (رساله احوال نفس، ص ۶۶) این مرتبه استکمال قوه هیولانی است، زمانی که اولیات را دریابد. (رساله نفس، ص ۲۵ - ۲۷) نیز به معقولات اولی (همانند بدیهیاتی که در آن حاصل است)، توجهی نکرده، آنها را نمی‌طلبد؛ ولی هر گاه بخواهد، آن صور معقوله نزد او حاضر و موجود است و آنها را تعقل می‌کند. البته ابن سینا این مرحله از عقل را بالملکه یا بالفعل می‌نامد؛ زیرا نسبت به مرحله پیشین، فعلیت یافته و از میزانی از معقولات برخوردار است. ابن سینا فکر را مانند درخت زیتون (شجرة زیتونة) (سوره نور، آیه ۳۵)، و حلس را به روغن زیتون (زیت) (همان) و نفس آدمی را به دلیل اکتساب معقولات ثانیه به «زجاجه» (همان) تشبیه کرده است. همچنین درباره کسی که از طریق حلس، به قوه قدسیه نایل می‌شود، فقره «یکاد زیتها یضیء» (همان) صادق است. (الاشارات و التنبیها، ص ۷۵)

عقل بالفعل: در تعریف ابن سینا، آنگاه که عقل هیولانی، معقولات اولیه را ملکه و مطالعه کند تا از طریق آنها به مرتبه بعد واصل گردد، این حالت، نسبت به مرتبه قبل از آن، عقل بالفعل است. (رساله نفس، ص ۲۵ - ۲۷) بنابراین عقل بالفعل استکمال نفس است؛ به طوری که اگر صورت معقولی را تعقل کند، آن صورت را بالفعل در نفس حاضر می‌نماید. (رساله فی النفس و بقائها، ص ۱۱۹ - ۱۲۰ و ۱۴۰؛ رساله احوال نفس، ص ۱۱۱ - ۱۳۱) عقل عاشر را جوهر عقلی مفارق یا خزانه معقولات نیز می‌خوانند. (صمدی آملی، داوود، ۱۳۸۱، ۲۰) ابن سینا این مرتبه را که خود به خود روشن می‌باشد، مصباح و چون عقول برای عالم حس نمی‌باشند «لاشرقیة ولا غربیة» (سوره نور، آیه ۳۵) را بر آن مطابق می‌داند. (الاشارات و التنبیها، ص ۷۶)

عقل مستفاد: مرتبه‌ای از عقل نظری است که در آن نفس، به مطالعه و مشاهده معقولات ثانیه پرداخته، از ماده و لواحق آن مبرا و مجرد می‌گردد. (رساله احوال النفس، ص ۳۰؛ التعليقات، ص ۱۸۶؛ رساله فی النفس و بقائها، ص ۱۱۹، ۱۲۰ و ۱۴۰) عقل مستفاد، جوهری بسیط است که خودبه‌خود

از مرحله بالقوه به فعلیت نرسیده، عقل تام نمی‌گردد، مگر به وسیله عقلی مفارق، که عقل فعال است. (المبدأ و المعاد، ص ۳۱۷) زمانی که درجه عقل انسانی به مرتبه عقل مستفاد رسید، جهان هستی در وی، حالت تحقق یافته، انسان نسخه‌ای از جهان معقول می‌شود.

همچنین شیخ در رساله نفس، عقل مستفاد را غایت کمال انسانی دانسته، می‌گوید: «زمانی که نفس انسانی بدین غایت در علم و اخلاق رسید، صاحب فضایل و هم‌قطار ملائک خواهد بود، و در قوت بشر بیرون از این غایت نیست و توکل بر بلوغ این غایت، بر توفیق اله است؛ زیرا نفس انسانی جوهر است و جوهر دو روی دارد: یک روی به سوی عقل فعال، که عقل نظری است و از آنجا اقتباس علم می‌کند و روی دیگر آن به سوی بدن می‌باشد و آن عقل عملی است که در بدن تصرف می‌نماید.» (رساله نفس، ص ۲۶) البته ابن سینا عقل مستفاد را، حایز مراتب دانسته است؛ به نحوی که بالاترین مرتبه آن را «عقل قدسی» یا «عقل مستفاد بالفعل بلاواسطه» است. از این رتبه در آثار او با عنوان «عقل قدسی» نیز یاد شده است.^۱ (طبیعیات شفا (سماع طبیعی)، النفس، ج ۲، ۲۱۲) بنابراین شیخ بر خلاف ارسطو، از عقل (روح) قدسی نیز سخن به میان آورده است. البته وی این ویژگی را از خصوصیات انبیا بر شمرده و معتقد است که این قوه، بالاترین مرتبه قوای نفس بشری است. از دیدگاه وی، برترین مرتبه معرفت و شناخت بشری برای یافتن مجهولات، حدس است؛ زیرا در این مرحله، ادراک همه مطلوبات در کمترین زمان ممکن، و به نحو غیر تقلیدی، یعنی با التفات به حد وسط امکان‌پذیر می‌باشد. (الاشارات و التنبيهات، ص ۸۶ - ۸۷) همچنین ابن سینا در اشارات برای توضیح اوصاف این عقل، نخستین بار به تدوین مفهوم «حدس»^۲ و تفاوت‌های آن با فکر می‌پردازد. وی این نیرو و قدرت را «قوه یا عقل قدسی» و

۱. به گمان او جنس این عقل، به عقل بالملکه و مراتب بالاتر از آن تعلق دارد و فقط کسی از آن بهره‌مند است که قوه حدس در او بسیار قوی باشد؛ یعنی پیوسته حدس را به کار برد تا از شدت صفا و اتصال به عقل فعال و مبادی عقلی آن، صور عقل فعال، به یکباره در نفسش نقش بسته و به او اضافه شود. (نفس و قوای آن، ۳۴۸)

۲. شیخ استدلال می‌کند که چون پایین‌ترین درجه حدس در میان مردم وجود دارد، پس بالاترین درجه آن نیز باید وجود داشته باشد. پس حدس دارای مدارج شدت (فطانه) و ضعف (غبی) است و افراد انسانی بهره‌های متفاوتی از آن دارند. نیز ابن سینا به این نکته باور دارد که برخی از انسانها از قوه حدس برخوردارند؛ زیرا ایشان بدون تفکر، آمادگی دریافت جمیع علوم را دارند. (کرد فیروزجایی، یارعلی، ۱۳۸۶، ۴۸۲، ۴۸۳)

نوعی از نبوت، بلکه برترین مرتبه نبوت می‌شمارد. (همان) از این‌رو است که شگفتی‌ها و خوارق عاداتی همچون کشف باطن امور، کرامات، وحی، الهام و اخبار غیبی از نفس انسانی سر می‌زند. در دیدگاه ابن سینا، حتی نفس غیر نبی نیز ممکن است بر اثر تحصیل علم و عمل به حدی از کمال برسد که مضاهی عقل فعال شود. (رسائل، رساله فی النفس و بقائها، ص ۱۱۹ - ۱۲۰ و ۱۴۰؛ رساله احوال نفس، ص ۱۱۱) ابن سینا در کتاب شفا نیز از حدس انسان در مرتبه عقل مستفاد - که مرحله بهره‌گیری نفس از عقل فعال است - سخن گفته و به تفاوت‌های حدس در کم و کیف اشاره کرده است.

همچنین می‌گوید: نفس برخی از مردم به دلیل شدت صفا و اتصال، و تأیید از سوی مبادی عقلی، و نیز علت استفاده مداوم از این قوه قدسی، دائم القبول از عقل فعال است و هر صورتی که در عقل فعال منتقش باشد، دفعتاً یا قریب به آن در این نفس نیز منتقش و مرتسم است. (طبیعیات شفا (سماع طبیعی)، النفس، ج ۲، ص ۲۱۹ - ۲۲۰) بر این پایه، مراتب عقلانی نفس در اندیشه بوعلی، از شأن و منزلتی والا برخوردار است و به صورت جوهری مجرد، مشابه عقل فعال درمی‌آید. بنابراین شیخ در رساله نفس، بیان نبوت را در قالب دیدگاهی فلسفی صورت بخشیده است.

با توجه به مبانی ابن سینا درباره نفس، برخی از انسان‌ها در قوس صعود از روی شدت صفای نفس و ارتباط عمیقی که با مبادی عقلی پیدا می‌کنند، از حدس دائم برخوردارند. آنها از این طریق می‌توانند صوری را که در عقل فعال است، به یکباره و با سرعت دریابند و نیازی به قیاس و استدلال ندارند. این امر قسمی از نبوت است؛ بلکه برترین مراتب آن است و قوه قدسی نیز خوانده شده، برترین و عالی‌ترین مراتب قوای نفس انسانی به شمار می‌آید. (رساله نفس، ص ۶۷ - ۷۷) مطابق آیه نور، عقل فعال همان «نار» می‌باشد. (الاشارات و التنبیها، ص ۷۶)

بنابراین با بررسی آثار ابن سینا، روشن شد که وی در مراتب عقل از قوای نفس انسانی، عقل مستفاد و یا برترین مرتبه آن، یعنی «عقل قدسی یا قوه حدس» را برترین مراتب کمالات انسانی و غایت آن در قوس صعود می‌داند. شیخ در رساله نفس، کمالات انسانی را در نهایت مرتبه آن، هم رتبه عقول می‌شمارد. به این ترتیب شیخ با بیان این حقیقت که در امکان و قوت بشر، بیش از این غایت (عقل مستفاد) نیست، پس مسیر کمالات انسانی را تحدید و ترسیم می‌کند.

۷. تاثیر یا عدم تاثیر آرای ارسطو بر دیدگاه شیخ در مسئله فوق تجرد نفس

آرای فیلسوفان در علم النفس و مباحث آن، به شدت تحت تاثیر طبقه‌بندی ارسطو قرار داشت. ابن سینا با پذیرش طبقه‌بندی ارسطویی، بحث نفس را در طبیعیات قرار داد و نیز همچون ارسطو آن را از دو حیث ذات و تعلق بررسی کرد. با بررسی کتاب نفس ارسطو - چنانکه گذشت - به این نتیجه رسیدیم که بحث تجرد در آثار ابن سینا به دو دوره تقسیم می‌شود: در دوره اول، وی تحت تاثیر ارسطو، پاره‌ای از مباحث و آرای او را بدون نقد، نقل و بیان می‌کند. به همین دلیل ابن سینا در طرح مبحث نفس انسان و جایگاه آن، سخن از مراتب نگفته است؛ به تبع درباره فوق تجرد نیز سخنی ندارد. نیز ارسطو نفس را دارای حد یقف دانسته، ارتقا و تعالی آن را به درجات فوق عقلی تایید نمی‌کند. اما در دوره دوم شیخ، در برابر آرای ارسطو می‌ایستد و به طور مستقل به بیان دیدگاه‌های ابداعی خود می‌پردازد. از جمله آن مباحث، نحوه تعلق نفوس به ابدان و بقای عقلی جزئی است. بنابراین در این زمینه شیخ پس از بیان عقاید خود در زمینه نفس و مراتب آن - بنابر تاثیرش از ارسطو - از محدود بودن قوای انسانی در عروج به کمالات بالاتر - چنانکه در رساله نفس به آن اشاره نموده است - خبر داده، عقل مستفاد را بالاترین مرتبه نفس می‌داند. (رساله نفس، ص ۲۶ - ۲۷)

بنابراین از بیان شیخ این حقیقت روشن می‌شود که اولاً شیخ - همانند ارسطو - به محدودیت مراتب کمالات انسانی در حدی خاص و مشخص معتقد بوده است و ثانیاً نه تنها از مرتبه فوق تجرد عقلی، سخنی به میان نمی‌آورد، بلکه نفس را در برترین مراتب آن، هم ردیف ملائک (عقول) قرار می‌دهد و آن را غایت قصوای مراتب انسانی می‌خواند.

اینک به بیان دو قول در زمینه اعتقاد شیخ به فوق تجرد می‌پردازیم:

۱. قول مشهور: حصر فوق تجرد در واجب

این قول مبتنی بر ادله زیر است:

۱-۱. نفی انحصاری ماهیت از واجب

در کتب ابن سینا مبرهن است که تجرد یا از ماده است یا از ماهیت؛ چنانکه می‌گوید: «واجب الوجود لا یشارک شیئاً من الاشياء فی الماهیه ذلک الشی لان کل ماهیه لما سواه مقتضیه لامکان الوجود». (الاشارات و التنبیهات، ص ۱۰۱) شیخ اشیا را در ماهیت مشارک با

واجب الوجود نمی‌داند. دلیل آن هم برائت و تجرد واجب از ماهیت است. ماهیت واجب همان وجود و اُنیت او و نیز عین وجودش می‌باشد. وجود در ممکنات، عارض بر ماهیتشان و زاید بر آن است. اما در حق تعالی از آن جهت که حقیقتش عین وجودش است، ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» ندارد. بنابراین حق متعال عین وجود بوده و از کلیه حدود منزّه و بری است. اما ماهیت اشیاى دیگر غیر از وجود آنها است. پس نزد ابن سینا نفس و عقول، فقط مجرد از ماده است. بر این اساس نزد شیخ الرییس فوق تجرد، تنها به معنای تجرد حق تعالی از ماهیت و انحصار آن در واجب است. (گنجینه گوهر روان، ص ۲۲۰ - ۲۲۱) پس روشن شد که ملاک ممکن الوجود بودن نزد بوعلی، داشتن ماهیت است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که چون ابن سینا، نفس انسانی را ممکن می‌داند، تجرد آن را از ماهیت نمی‌پذیرد.

۲-۱. نفی حد و ترکیب از حق تعالی

مراد از ترکیب حدی، ترکیب از جنس و فصل است و حق تعالی مرکب از جنس و فصل نیست؛ زیرا وی منزّه از ماهیت می‌باشد و هر آنچه ماهیت نداشته باشد، جنس و فصل هم ندارد، و اگر همانند شیخ در کتاب/ اشارات، بپذیریم که حق متعال متعین و مشخص است، باید تعین و تشخیص وی را بذاته و برای واجب الوجود بودنش بدانیم. نکته دیگر در سخن ابن سینا آن است که جنس و فصل تنها در پاسخ از سؤال ماهو می‌آید، و حال آنکه حق تعالی، ماهیت به معنای مایقال فی جواب ماهو ندارد. همچنین حق تعالی جوهر نیست؛ زیرا جوهر بودن همان جنس بودن است و حال آنکه جنس بودن بر حق تعالی مستحیل است. نیز لازمه جوهر بودن آن است که واجب تعالی تحت مقوله جوهر قرار گیرد و حال آنکه حق تعالی فوق مقوله و بیرون از مقولات است همچنین آنچه اجزا نداشته و مرکب نباشد، در نهایت بساطت است: «الاول بسیط فی غایة البساطة والتحدّد، منزّه الذات عن ان تلحقها هیئة او حلیة او صفة جسمانیة او عقلیة.» (التعلیقات، ص ۳۳) شیخ از نفی ماهیت، به نفی اجزای حدیه می‌رسد؛ چنانکه حاجی سبزواری گوید: امکان، از لوازم ماهیت است و نیاز ممکن به علت، از بدیهیات اولیه.

و حاجة الممكن اولیة

قد لزّم الامکان للماهیة

نیز شیخ محمود شبستری گوید:

جدلا هرگز نشد، والله اعلم

سیه‌رویی ز ممکن در دو عالم

صدرالمتالهین در اسفار در این باره گوید: «الفقر سواد الوجه فی الدارین.» (الحکمة المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ص ۶۹) همچنین باید افزود که هرگونه ماهیت، ترکیب حدی و کثرت، منافی با وجوب وجود است و واجب الوجود، مقتضی تعین (حد و ماهیت) نیست. بنابراین می توان مدعی شد که ابن سینا نفس انسانی را جوهری دارای ماهیت و حد و حصر وجودی می داند که در سیر صعودی خود محدود و همچنین تحت مقوله (جوهر) است.

۳-۱. جوهریت نفس در دیدگاه ابن سینا

پس از ارسطو، ابن سینا نخستین فیلسوفی است که به جوهریت نفس توجه و بر آن استدلال کرد. او به خوبی کاستی های سخنان ارسطو را در این باره شناخته و در ترمیم آن کوشیده است. (نفس و قوای آن، ص ۷۱) البته ارسطو جوهر و تعریف را خاص عناصر مادی می داند. (فلسفه ارسطو، ص ۱۷۰) ابن سینا تنها با قبول یکی از تعریفات ارسطو و طرح بحثی کوتاه در باب موضوع (عرض) و محل فرق آن دو با هم، جوهر را به پنج قسم (عقل، نفس، جسم، ماده و صورت) تقسیم می کند. (درباره نفس ارسطو، ص ۳۳۳) ابن سینا جوهر بسیط عقلی را نیز دارای جنس و فصل می داند که این سخن، در نهایت به ماهیت مند بودن عقول می انجامد. همچنین وی در رساله نفس، نفس انسان را جوهری عقلی خوانده و آن را بسیط و مفارق دانسته است. (رساله نفس، ص ۳۴ و ۵۷) نیز شیخ در طبیعیات شفا، نفس را جوهری معرفی می کند که بذاته قابلیت استکمال دارد. (طبیعیات شفا (سماح طبیعی)، النفس، ج ۲، ۱۸۶) همچنین گوید: اینکه نفس جزئی از مرکب باشد، برای اثبات جوهریت آن کافی نیست وی با این بیان بر سخنان ارسطو خرده می گیرد و نفس را جوهری بسیط می شمارد که در آن ترکیب راه ندارد. (رساله نفس، ۵۶) پس تقسیم موجود به جوهر و عرض، با نظر به موجودات مادی و تحلیل ساختار وجودی آنها است. بر این اساس، سه قسم موجود در ساحت هستی، با تحلیل های ذهنی قابل تشخیص است: یکی موجود «فی نفسه لِنفسه بنفسه» که خدا است؛ دوم آنکه «فی نفسه لِنفسه بغيره» است و جوهر نام دارد، و قسم سوم آن است که وجودش «فی نفسه لِنفسه بغيره» است و عرض خوانده می شود. بنابراین وجود عرض، وابسته به جوهر است. بوعلی می خواهد جایگاه نفس را در این تقسیم بندی روشن کند. از این رو می گوید: اگر برای شما ثابت شد که پاره ای از نفوس می توانند به ذات خود و بدون هیچ گونه وابستگی به بدن پایدار و مجرد از ماده بمانند، دیگر شکی نخواهد ماند که نفس جوهر است. (همان، ۴۱)

او در مقام استدلال بر این مطلب می‌گوید: ماده نفس، پس از مفارقت آن به حال خود باقی نمی‌ماند؛ یا نوع و جوهر آن باطل می‌شود، یا اینکه نفس صورت دیگری را در آن احداث می‌کند تا ماده را به صورت بالفعل بر طبیعت خود باقی نگاه دارد. پس هرگز جسم طبیعی به حال خود باقی نمی‌ماند، بلکه صورت و اعراض دیگری می‌یابد و پاره‌ای از اجزای آن تغییر می‌یابد، و این امر حاکی از جوهریت نفس است؛ زیرا هیچگاه با زایل شدن عرض، موضوع آن این‌گونه متغیر نمی‌گردد. (همان، ص ۴۲). همچنین شیخ الرئیس در رساله فی السعاده، ده برهان بر جوهریت نفس اقامه کرده است. در یکی از این برهان‌ها می‌گوید: نفس گاهی به تنهایی بدون دخالت بدن و اجزای آن، سبب افعال می‌شود و هر آنچه این‌گونه باشد، جوهر قائم بذات است. نکته مهم دیگری که بوعلی یادآور می‌شود، این است که از جوهر بودن نفس، تجرد آن ثابت نمی‌شود؛ زیرا صورت و ماده با آنکه جوهرند، مفارق از ماده نیستند. (همان، ص ۴۶) اما اگر نخست تجرد آن ثابت شود، به قطع جوهریت آن نیز ثابت می‌شود. بنابراین تمام براهین اثبات تجرد نفس، از جوهریت آن حکایت دارد. براساس مقدماتی که بیان شد، می‌توان گفت ابن سینا، مراتب نفس را محدود و دارای حد یقف در ارتقا و تعالی می‌داند. آن دلایل عبارتند از:

۱. نفس، جوهری عقلی و بسیط است که به ملک شباهت و مانندگی دارد. پس وی نفس را هم‌ردیف عقل فعال می‌شمارد. (رساله نفس، ص ۲۵ - ۲۷)
 ۲. غایت مراتب نفس در کمال، مرتبه عقل مستفاد است. (همان)
 ۳. نفس، در ماهیت و هویتی به نام عقل مستفاد «متوقف» است. (همان، ص ۲۷) پس در این صورت اولاً وی، مرتبه فوق عقل را که فوق تجرد عقلی نفس است، مردود می‌شمارد؛ ثانیاً اگر نفس جوهر باشد، تحت مقوله است، در حالی که نفس در مرتبه فوق تجرد، فوق مقوله است؛ یعنی نه جوهر است و نه عرض، و احکام ماهیت، بر آن ساری و جاری نیست. همچنین در مرتبه فوق تجرد، نفس را نه هویتی است و نه ماهیتی. نیز نفس در این مرحله، به فوق عقل راه یافته از حد و حصر رهایی می‌یابد.
- بنابراین با توجه به این دلایل و به این اعتبار می‌توان گفت شیخ منکر مقام فوق تجرد نفس در آدمی و تجرد آن از ماهیت است.

۲. قول غیر مشهور: اعتقاد به فوق مجرد عقلانی نفس انسانی

اینکه آیا شیخ رئیس مرتبه فوق مجرد نفس انسانی را می‌پذیرد یا نه، به دو اعتبار قابل بحث است: به اعتبار اول می‌گوییم: به دلیل متأثر بودن شیخ از آرای ارسطو در مجرد نفس و جوهریت آن و همچنین به دلیل اینکه شیخ رئیس در این باره تصریحی نکرده است، نمی‌توان مرتبه‌ای به نام فوق مجرد عقلانی نفس را به او نسبت داد. با وجود این، با تحقیق و جست‌وجوی بیشتر در آثار شیخ و نیز بر اساس بیان از استاد حسن‌زاده آملی، در کتاب گنجینه گوهر روان، قرآنی از آثار شیخ رئیس وجود دارد که تا حدی به نظریه فوق مجرد نزدیک است. استاد حسن‌زاده آملی می‌نویسد «هر دلیل که علاوه بر مجرد عقلی نفس، عدم توقف آن را در حد معینی اثبات کند، آن دلیل ناطق بر فوق مجرد عقلی نفس ناطقه است». (گنجینه گوهر روان، ص ۱۰۱) برپایه این استدلال، می‌توان در آرای ابن سینا و آثارش (خصوصاً الشفا، الاشارات و التنبيهات، رساله نفس و رساله المعاد) شواهدی بر عدم توقف نفس در قوس صعود، و نیز ازدیاد و قدرت و قوت‌یابی روزافزون آن، یافت. این شواهد عبارتند از:

۲-۱. شاهد اول:

شاهد نخست، در واقع همان دلیل پنجم شیخ رئیس بر مجرد نفس در کتاب نفس شفا است: «فنقول: إنك تعلم أن قبول النفس الناطقة في كثير من أشياء لا نهاية لها قبول بعد تصرف فعلي». شیخ می‌گوید: قوه ناطقه انسانی در قبول و دریافت صور عقلی نهایت و تناهی ندارد. (طبیعیات شفا (سماع طبیعی)، النفس، ج ۲، ۳۵۵ - ۳۷۸) این سخن، از قابلیت و ظرفیت دریافت بی‌نهایت نفس آدمی و عدم تناهی نفس و عدم وقوف آن در حد و مرتبه‌ای خاص و به تعبیری از مقام لایق‌فنی نفس خبر می‌دهد. دریافت و قبول بی‌نهایت صور عقلی، سبب گسترش وجودی نفس خواهد بود. پس اساس انسان قوه و قابلیت آن را دارد که به بی‌نهایت فعلیت دست یافته و از قالب‌های محدود ماهیتی خویش، که انسانیت او است خارج شده، حایز مقام فوق مجرد شود. همچنین اگر نفس انسان پیوسته صور عقلی را پذیرا باشد، مقام معلومی در مراحل کمال نخواهد داشت. تنها نفس آدمی است که در مسیر تکامل می‌تواند بی‌نهایت درجه و مرتبه داشته، توقف در هیچ حدی را نپذیرد.

۲-۲. شاهد دوم

برهان هشتم کتاب نفس شفا، مشهور به برهان استمرار، چنین است: «و أيضا فإن أجزاء البدن كلها تأخذ في الضعف من قواها بعد منتهي النشوء و الوقوف، و ذلك دون الأربعين أو عند الأربعين. و هذه القوة المدركة للمعقولات إنما تقوي بعد ذلك في أكثر الأمر.» (التعليقات، ص ۱۹؛ رساله احوال نفس، ص ۳۳) تمام قوایی که ادراک آنها به وسیله آلات جسمانی است، این خصوصیت را دارند که استمرار ادراک، خصوصا ادراک‌های شدید، به خستگی و ضعف قوا برای ادراک‌های بعدی می‌انجامد؛ به طوری که پس از یک ادراک شدید، حتی قادر به ادراک امر ضعیف نیست؛ در حالی که قوه عاقله چنین نیست. این قوه پس از تعقل مسائل پیچیده و سخت، مسایل آسان و راحت را آسان درک نمی‌کند. بر اساس این برهان، اگر قوه عاقله جسمانی باشد، با ضعف بدن باید همواره رو به ضعف گذارد؛ حال آنکه قوه عاقله انسان بر خلاف بدنش - که رو به ضعف و ناتوانی دارد - تعقل‌های گونه‌گون، در چهل سالگی، سبب ازدیاد کمالات و ارتقای وجودی نفس می‌شود. این دلیل بر تجرد نفس انسانی، علاوه بر اینکه تجرد نفس را از ماده اثبات می‌کند، می‌تواند تا حدی شاهدی بر اعتقاد شیخ به فوق تجرد عقلانی نفس و عدم توقف آن در اکتساب کمالات خویش در قوس صعود باشد.

۲-۳. شاهد سوم

شاهد دیگر، تنبیه شیخ در نمط هشتم کتاب الاشارات و التنبیها، یعنی نمط بهجت و سعادت است؛ آنجا که می‌گوید: «و العارفون المتزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن و انفكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس و السعادة و انتقشوا بالكامل الأعلى.» (الاشارات و التنبیها، ص ۱۴۰) اگر عارف متنزه (یا نفس انسان) شواغل حسی و جسمانی خود (مانند بدن) را کنار نهد، به سوی عوالم قدس، که مافوق مراتب خودش می‌باشد، راه یافته، متمایل گردد. در این صورت، نفس به سعادت حقیقی نایل شده، از کمال اعلی بهره‌مند می‌گردد. به نظر می‌رسد که همین تلقی، ابن سینا را به وادی عرفان، سوق داده است تا با بررسی عمیق‌تر وجود و مراتب نفس، مطالب ژرف و عمیقی را درباره عوالم درونی نفس انسان ارائه دهد.

۴-۲. شاهد چهارم

دلیل دیگر برای اثبات اعتقاد شیخ، دلیل اول او در کتاب نمط هفتم اشارات است؛ آنجا که در پاسخ این اشکال که ضعف و انحلال نفس، به سبب انحلال آلات بدنی و جسمانی آن می‌باشد، می‌گوید: «والقوة العقلية اما ثابت، و اما فی طریق النمو والازدياد.» (همان، ص ۱۲۶). بدین شرح: احوال و مراتب کمالات نفس انسان پس از حصول تجرد عقلانی، نه تنها رو به ضعف نمی‌گذارد، بلکه طریق رشد و گسترش را پیموده، افزونی می‌یابد. این دلیل نیز علاوه بر تجرد، نفس را حائز مقام لایققی دانسته، مقام معلوم داشتن آن را رد می‌کند و می‌تواند بر مقام فوق تجرد و لایققی و مقام معلوم نداشتن نفس نزد شیخ دلالت کند. شرح خواجه در این بخش نیز گویا است. وی می‌گوید: «ایضاً کما یکون بعد توالی الافکار المودية الى العلوم، فان الدماغ يضعف بكثره الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد کمالاتها.» (المحاكمات بین شرحی الاشارات، ج ۳، ص ۲۶۹) پس توالی افکار و اکتساب علوم، شاید مغز را که آلت جسمانی است، دچار ضعف و ملال کند، اما نفس به دلیل قابلیتش و بر اثر تمرین مداوم عقلی، حد یققی در کمال طلبی نداشته، و مدام قوت و قدرت می‌گیرد. واژه «تقوی» که خواجه به‌کار برده، در رساندن مفهوم لایققی و فوق تجرد عقلانی نفس، در نهایت روشنی و وضوح است.

۵-۲. شاهد پنجم

شیخ الرئیس در رساله مختصری به نام «معاد»، در پاسخ به سؤالاتی در این باب، برای تبیین تنزل انسان در قوس نزول و همچنین تکاملش در قوس صعود و بازگشت وی به سوی حق، سخنی مشابه سخن افلوپین در کتاب اتولوجیا دارد.^۱ (رساله معاد، ص ۱۶) شیخ در

۱. «أنا من أي موضع جننا الي هذا العالم الجواب أنا من ذلك العالم جننا الي هذا العالم وحدّ هذا العالم من فوق فلك الزهرة لبروج تحت فلك المستقيم الي هذه الارض و حدّ هذا العالم من فوق فلك المستقيم الي تحت مرتبة العلم الذي هو العقل و مجيئنا من ذلك العالم أنما هو من جهة الله تعالى التي حظيرة القلس التي لها قدس المقلّسون و تلك فوق ذلك العالم العلميّة و العقلية.» (رساله معاد، ص ۱۶)

جواب به این سؤال که ما از کجا به این عالم آمده‌ایم،^۱ به بیان و تحلیل مراتب وجود، از اعلی درجه تا ادنی دنو آن می‌پردازد و نیز از مرتبه فوق عقل حق متعال، سخن به میان آورده، آن را فوق مرتبه عقلی که ما از آن به این عالم آمده‌ایم، می‌خواند. همچنین بنابراین اگرچه سخن شیخ در این بیان، به مرتبه فوق عقل و فوق تجرد عقلانی حق در قوس نزول اشاره دارد، اما می‌توان تا حدی غرض بعدی شیخ را از این مطلب چنین برداشت و معنا کرد که ما در قوس صعود هم رو به سوی همان مرتبه فوق تجردی داریم که در قوس نزول، از آن پایین آمده‌ایم. وی می‌گوید: «طهارت نفس و توجه به معاد و اعمال، سبب اتصال و نیل انسان به علم الهی حق در قوس صعود است.» چنانکه وی در پاسخ به سؤال سوم این رساله درباره معاد انسان به سوی حق در روز قیامت و مسیر عروج و صعود او می‌نویسد: «ما هنگام خروج از این عالم و معاد، ابتدا به تلقی و مشاهده ملائکه رحمت و عذاب رسیده و سپس برزخ را که همان قبر نفس انسانی است، ادراک و به سوی حق تعالی که خالق انسان است، بازگشت می‌نماییم.»^۲ (همان، ص ۱۶ - ۱۸) ابن سینا در سخن خود در قوس صعود از واژه «یصل» بهره می‌برد که در بیان نحوه اتصال انسان به حق در مرتبه فوق تجرد، بسیار مفید است؛ زیرا در مرتبه فوق تجرد عقلی، هویت شخص چنان در هویت حق تعالی مضمحل و مندک می‌شود که همچون بازگشت قطره‌ای به سوی دریا است که دیگر او را هویت و ماهیت فطری باقی نمی‌ماند. بنابراین از سخن ابن سینا درباره نفس می‌توان چنین برداشت کرد که انسان دارای قابلیت است که در حرکت به سوی مدارج متعالی، نایل به مقام فوق تجرد می‌شود.

۱. «أنا لآي شيء جئنا الجواب أنا جئنا الي هذا العالم... طهارة النفس إنما يكون بالعمل الشرعي و العلم الالهي بهذين يتم الطهارة و التوجه الي المعاد و كما ان طهارة الجسد من النجاسة إنما يكون بالماء او بالتراب عند عدم الماء كذلك طهارة النفس بالعلم الذي هو بمنزلة العمل فقد تبين ان كل من اتي بعمل شرعي حتى يصل الي العلم الالهي فيعلم حقيقته و تعينه فانه يخلص عند مفارقة هذه الدنيا التي هي سجن المؤمن.» (رساله معاد، ص ۱۶ - ۱۷)

۲. «السؤال الثالث أنا حين نخرج من هذا العالم الي اين مرجعنا الجواب ان كل الانسان يخرج من هذا العالم يتلقاه ملائكة الرحمة او ملائكة العذاب فيحملونه الي البرزخ و البرزخ هو قبر النفس فان كانت هي مؤمنة فتح الله لها بابا من الجنة و ان كانت كافرة فتح الله بابا من النار... يصل الي معاده اي الي جهة الله تعالي التي خلق آدم و اولاده...» (رساله معاد، ص ۱۷).

۱۰. نتیجه‌گیری

با بررسی آراء و آثار گوناگون شیخ الرییس، می‌توان به این حقیقت پی برد که سخن درباره‌ی آرای ابن سینا بر دو گونه تحلیل استوار است: مطابق قول مشهور، چون ابن سینا در مباحث فلسفی علم النفس، مرتبه‌ی عقل مستفاد را غایت و نهایت مرتبه‌ی بلوغ کمالات آدمی دانسته است، قائل به مقام فوق مجرد برای نفس انسان نیست.

اما قول غیر مشهور، آن است که هر دلیل بر مجرد نفس، که عدم توقف و ارتقا آن را در مراتب وجود به اثبات برساند، مثبت مرتبه فوق مجرد عقلانی نفس است. همچنین می‌توان با جست‌وجو در آثار شیخ در زمینه‌ی نفس و براهین مجرد نفس و قوای آن، تلویحا از آثار ابن سینا شواهدی را بر اعتقاد وی به استكمال نفس و تکامل وجودی آن و مقام فوق مجرد نفس انسانی در قوس صعود، برداشت کرد. این شواهد، گرچه ادله‌ی قطعی و یقینی نیست و بر اساس آنها نمی‌توان اعلام کرد که بوعلی به نظریه‌ی فوق مجرد عقلانی نفس باور دارد، اما از جهت پیگیری ریشه‌های تئوری‌های فلسفی، در تاریخ تفکر فلسفی، به‌ویژه در بررسی آثار حکیمان بزرگ قابل اعتنا است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابن سینا (۱۹۵۳ م)، رسائل، رساله فی النفس و بقائها و معادها به همراه سایر رسائل، به اهتمام حلمی ضیاء اولکن، استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
۴. ابن سینا (۱۳۱۳ هـ ق)، رساله معاد، به همراه رسائل اخري لابن سینا هامش شرح الهدایة الاثیریة، تهران: ناشر.
۵. ابن سینا (۱۳۶۲ هـ ش)، عیون مسایل، عمر بن ابراهیم خیام به همراه رسائل فلسفی (ضمن کتاب حکمت بوعلی سینا)، تهران: نشر علمی.
۶. ابن سینا (۱۳۶۳ هـ ش)، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۷. ابن سینا (۱۳۶۳ هـ ش)، المبدأ و المعاد، ملاحظات: به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۸. ابن سینا (۱۳۷۱ هـ ش)، المباحثات، توضیح مقدمه و تحقیق از محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۹. ابن سینا (۱۳۷۵ هـ ش)، المحاکمات بین شرحی الاشارات، ج ۳ قطبالدین الرازی، ملاحظات: این کتاب در هامش شرح اشارات و تنبیهات از محقق طوسی چاپ شده و کتاب مستقلى نیست، قم: نشر البلاغه.
۱۰. ابن سینا (۱۳۸۳ هـ ش)، رساله نفس، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۱۱. ابن سینا (۱۳۸۵ هـ ش)، النجاة من الغرق فی بحر ضلالات، ترجمه و شرح یحیی یثربی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۲. ابن سینا (۱۳۸۵ هـ ش)، النفس من کتاب شفا، تحقیق و تعلیقات حسنزاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۱۳. ابن سینا (۱۳۸۶ هـ ش)، شرح اشارات و التنبیهات، حسنزاده آملی، حسن، به اهتمام سیدعلی حسینی، قم: آیت اشراق.

۱۴. ابن سینا (۱۳۸۷ هـ ش)، هستی و علل آن، احمد بهشتی، شرح اشارات نمط چهارم، قم: بوستان کتاب.
۱۵. ابن سینا (۱۳۸۸ هـ ش)، الاشارات و التنبیها، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
۱۶. ابن سینا (۱۴۰۴ هـ ق)، التعليقات، تحقیق از عبدالرحمن بدوی، بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۱۷. ابن سینا (۱۴۰۴ هـ ق)، طبيعيات شفا (سماع طبیعی، النفس)، ج ۱ و ۲، به تحقیق سعید زاید و...، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۱۸. ابن سینا (۱۹۵۳ م)، رساله فی النفس و بقائها، ملاحظات به اهتمام حلمی ضیاء اولکن، استانبول: دانشکده ادبیات.
۱۹. ابن سینا (۱۹۸۹ م)، رسائل، رساله فی السعادة به همراه سایر رسائل، قم: دانشکده ادبیات استانبول.
۲۰. ابن سینا (۱۹۸۹ م)، رسائل، کتاب الحدود به همراه سایر رسائل، قاهره: الهيئة المصرية.
۲۱. ابن سینا (۲۰۰۷ م)، رساله احوال نفس، مقدمه و تحقیق از فواد الاهوانی، پاریس: دار بیلیون.
۲۲. ابن سینا (۱۳۷۵ هـ ش)، الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغة.
۲۳. ابن منظور، ابی الفضل جمال الدین (۱۴۱۰ هـ ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۲۴. ارسطو (۱۳۷۸ هـ ش)، درباره نفس، تحشیه علیمراد داودی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ چهارم.
۲۵. افلوپین (۱۴۱۳ هـ ق)، اثولوجیا، تحقیق از عبدالرحمن بدوی، قم: انتشارات بیدار.
۲۶. بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۸ م)، ارسطو عند العرب، کویت: وكالة المطبوعات، چاپ دوم.
۲۷. التهانوی، محمد علی (۱۹۹۶ م)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.
۲۸. جانکار، باربارا (۱۳۸۵ هـ ش) فلسفه ارسطو، ترجمه مهداد ایرانی طلب، تهران: اطلاعات.

۲۹. الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد (۱۳۷۰هـ ش) التعریفات، تهران: ناصر خسرو.
۳۰. حسن‌زاده آملی (۱۳۷۵هـ ش)، دروس اتحاد عاقل به معقول، قیام.
۳۱. حسن‌زاده آملی (۱۳۷۹هـ ش)، رساله أنه الحق، قم: قیام، چاپ دوم.
۳۲. حسن‌زاده آملی (۱۳۷۹هـ ش)، عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون، دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه قم.
۳۳. حسن‌زاده آملی (۱۳۸۱هـ ش) دروس معرفت نفس، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۴. حسن‌زاده آملی (۱۳۸۷هـ ش)، الحجج البالغه علی مجرد نفس الناطقه، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
۳۵. حسن‌زاده آملی (۱۳۸۰هـ ش)، گنجینه گوهرروان، تهران: نثر طویلی.
۳۶. خادمی، عین‌الله (۱۳۹۰هـ ش)، نظام فیض از دیدگاه حکیمان مسلمان، تهران: دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی.
۳۷. داودی، علی مراد (۱۳۸۷هـ ش)، عقل در حکمت مشاء، تهران: حکمت.
۳۸. داودی، علی مراد (۱۳۷۸هـ ش)، درباره نفس ارسطو، تهران: حکمت.
۳۹. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۳۵هـ ش) لغت‌نامه دهخدا، تهران: چاپخانه مجلس.
۴۴. دیباجی، سیدمحمدعلی (۱۳۸۸هـ ش)، مقاله تجرد از دیدگاه سهروردی، فصلنامه اندیشه دینی شیراز، شماره ۳۱.
۴۵. ذبیحی، محمد (۱۳۸۹هـ ش)، فلسفه مشاء، با تکیه بر اهم آراء ابن سینا، تهران: سمت.
۴۶. سبزواری، ملاحادی (۱۳۵۲هـ ش)، اسرار الحکم، تعلیقات از ابوالحسن شعرانی، و تصحیح سیدابراهیم میانجی، انتشارات کتابفروشی اسلامیه.
۴۷. سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۹هـ ش)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴۸. سهروردی (۱۳۷۵هـ ش)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تلویحات، تصحیح و مقدمه هانری کرین و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۴۹. صدرالمتالهین شیرازی (۱۳۸۷هـ ش)، شرح رساله علم و دین استاد حسن حسن‌زاده آملی، قم: ولیعصر.
۵۰. صدرالمتالهین شیرازی (۱۳۶۰هـ ش)، الشواهد الربوبیة، تصحیح و تعلیق از سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۵۱. صدرالمتالهین شیرازی (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۵۲. صلیبا، جمیل (۱۳۶۶هـ ش)، ترجمه منوچهر دره‌بیدی فرهنگ فلسفی، تهران: حکمت.
۵۳. صمدی آملی، داوود (۱۳۸۱هـ ش)، شرح دفتر دل استاد حسن حسن‌زاده آملی، قم: نبوغ.
۵۴. طاهری، اسحاق (۱۳۸۸هـ ش)، نفس و قوای آن، قم: بوستان کتاب.
۵۵. فارابی، ابونصر (۱۹۹۵م)، آراء اهل المدینه فاضله مقدمه و شرح و تعلیق از دکتر علی بوملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
۵۶. فلوطین (۱۳۶۶هـ ش)، مجموعه رسائل، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۵۷. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶هـ ش)، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵۸. ملاصالح مازندرانی (۱۳۶۲هـ ش)، ترجمه تلخیص کتاب نفس ارسطو، تهران: انتشارات علمی.
۵۹. نصر، سیدحسین (۱۳۸۶هـ ش)، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.