

## بازسازی و تحلیل انتقادی برهان عام ابن سینا در اثبات وجود نفس

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۳

کرامت ورزدار<sup>۱</sup>

فاطمه سادات کتابچی<sup>۲</sup>

DOI: [10.30497/AP.2023.245303.1649](https://doi.org/10.30497/AP.2023.245303.1649)



### چکیده

مسئله اصلی این پژوهش سنجش قوت برهان ابن سینا در اثبات وجود نفس در جانداران و هدف از آن بازسازی این برهان و نشان دادن ناکارآمدی آن در اثبات نفس گیاهی است. بوعلی در ابتدای نفس شفا برهانی عام را برای اثبات نفوس در تمامی جانداران اقامه می‌کند. این برهان، همان برهان اثبات صورت نوعیه در همه اجسام است که به اثبات نفس به مثابه صورت نوعی اجسام جاندار تخصیص خورده است. از نظر ابن سینا، از آنجاکه مبدأ ویژگی‌های پنج‌گانه، یعنی حس، حرکت ارادی، تغذیه، رشد و تولیدمثل، صورت جسمی اشیاء نیست؛ پس به ناچار در برخی از اجسام مبدئی به نام نفس وجود دارد که صورت نوعیه یا همچون صورت نوعیه آن‌هاست و مبدأ ویژگی‌های پنج‌گانه به شمار می‌رود. این برهان که از سنخ استنتاج از طریق بهترین تبیین است، به دلیل بررسی نکردن تمامی شقوق و رد آن‌ها تام نیست. نگارندگان ابتدا این برهان را براساس تقریر خواجه نصیر طوسی و صدرالمتهلین بازسازی می‌کنند و پس از نشان دادن ناتمامیت این دو تقریر، برای دفاع از این برهان، بازسازی مختار خود را براساس بررسی تمامی شقوق محتمل بیان می‌کنند. با وجود این، این برهان براساس ابتناء به برخی از مبانی فیزیکی باطل شده در رد مزاج به عنوان مبدأ حرکت، توانایی اثبات نفس گیاهی را ندارد. **کلید واژه‌ها:** ابن سینا، اثبات نفس، ادراک، استنتاج از طریق بهترین تبیین، صورت نوعی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

۱. دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسؤول)

keramat.varzdar@ut.ac.ir

Fateme.ketabchi@ut.ac.ir

۲. دانش آموخته دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران

## مقدمه

جست‌وجو برای یافتن مبدأ حیات در جانداران، که با نام «نفس» شناخته می‌شود، و بحث درباره ماهیت و نحوه وجود آن، یکی از کهن‌ترین و بنیادین‌ترین مباحث فلسفی، در طول تاریخ فکری بشر است (Miller, 1999, p 3). به گزارش ارسطو بحث از چیستی و وجود نفس به‌مثابه مبدأ حیات، معرکه آرای مختلف در نزد متفکران پیشاسقراطی و پساسقراطی بوده‌است. وی در فصول دوم تا پنجم کتاب نخست درباره نفس، به گزارش و نقد این آراء می‌پردازد (Aristotle, 2011, 403b 20–411a 30). درباره نفس ارسطو، مهم‌ترین اثر در نفس‌شناسی فلسفی تا پیش از دوران جدید به شمار می‌رود و آراء وی در این کتاب، مرجع اصلی آثار فلسفی‌ای است که پس از آن، به نگارش درآمده‌اند (De Boer, 2013, p 2-7). ارسطو ضمن تحلیل انتقادی آرای متفکران پیش از خود، نفس را کمال و صورت جانداران تعریف می‌کند (Aristotle, 2011, 412a 4–414a 30; Frede, 1995, p 97).

با ترجمه درباره نفس، میراث فکری ارسطو در مسئله مذکور در اختیار اندیشمندان مسلمان قرار گرفت. در این میان، نگارش فن ششم طبیعیات شفا با نام «علم النفس» به‌دست ابن‌سینا، نقطه عطفی در تاریخ نفس‌شناسی در دوره اسلامی به شمار می‌رود؛ به‌طوری‌که بیشتر آثار متفکران مشهور پس از ابن‌سینا، همچون فخر رازی (۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۲۲۰–۴۴۰)، شهاب‌الدین سهرودی (۱۳۷۳، ص ۱۸۷–۲۱۵) و صدرالدین شیرازی (۱۹۸۱ م، ج ۸، ص ۷–۲۳۰) به نفس شفا معطوف‌است.

ابن‌سینا پس از مقدمه‌ای کوتاه و در فصل نخست این کتاب، برای اثبات نفس به‌مثابه صورت تمامی جانداران زمینی (گیاهان، حیوانات و انسان‌ها)، برهانی عام، که از این‌به‌بعد با نام «برهان عام» به آن اشاره می‌شود، اقامه می‌کند که در کتاب درباره نفس ارسطو به چشم نمی‌خورد و به نظر می‌رسد از نوآوری‌های او باشد. هدف او از اقامه این برهان، اثبات مدعای ارسطو، یعنی اثبات وجود صورت نوعیه‌ای به نام نفس در درون جانداران است که مبدأ ویژگی‌های پنج‌گانه تغذیه، رشد، تولیدمثل، حس و حرکات مختلف در آن‌ها به شمار می‌رود.

او از طریق این برهان به دنبال اثبات دو امر است: الف- مبدأ ویژگی‌های پنج‌گانه برخی از اجسام، در درون آن‌ها قرار دارد؛ ب- مبدأ ویژگی‌های پنج‌گانه در این اجسام، جزء ذاتی و صورت نوعی آن‌هاست. براساس این برهان، از آنجاکه مبدأ ویژگی‌های پنج‌گانه به صورت جسمی این اجسام باز نمی‌گردد، پس به‌ناچار مبدئی به نام نفس، در این اجسام وجود دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق ج، ج ۲، ص ۵).

برهان عام ابن سینا به دنبال اثبات جوهری مجرد در اجسام نیست. این برهان به دنبال کشف ماهیت و حقیقت نفس نیست؛ بلکه خواهان اثبات نفس به‌مثابه مبدأ ویژگی‌های پنج‌گانه در درون اجسام است. این برهان، ریشه در تأملات بوعلی در آرای ارسطو دارد. در کتاب درباره نفس چنین برهانی دیده نمی‌شود؛ اما مقدمات این برهان و نتایج آن به شکل پراکنده در این کتاب بیان شده‌است. ارسطو نفس را اصل مشترک میان جانوران و گیاهان دانسته‌است (Aristotle, 2011, 411b 27 - 30). وی به تغایر نفس و جسم تصریح کرده‌است (Aristotle, 2011, 412a 17 - 18). از نظر وی، قوه و مبدئی در گیاهان وجود دارد که مبدأ تغذیه، رشد و پژمردگی آن‌ها (مثلاً در فصل پاییز و زمستان) است (Aristotle, 2011, 413a 25 - 27). وی معتقد است مبدأ حرکات مکانی متضاد در گیاهان و جانوران، نفس است (Aristotle, 2011, 412a 27-29; Witt, 1995, p 171-172). ارسطو برخی ویژگی‌های جانوران را متعلق به نفس آن‌ها می‌داند. وی این ویژگی‌ها را در دو دسته کلی حرکت (ارادی) و احساس قرار می‌دهد و وجود این دو ویژگی را امتیاز جانوران از جمادات می‌داند (Aristotle, 2011, 403b 20 - 30) و تصریح می‌کند که علت محرکه حرکت ارادی در جانوران نفس است (Aristotle, 2011, 404a 25-26).

با تأمل در این آراء روشن می‌شود مقدمات و نتیجه برهان عام در آثار ارسطو به شکل پراکنده، بیان شده‌است و ابن سینا صرفاً اجزای این پازل درهم‌ریخته را سامان داده‌است و این برهان عام را برای اثبات وجود نفس در جانداران ترتیب داده‌است. براساس این برهان، تنها راه تبیین وجود حرکات و ادراکاتی که در جانداران وجود دارد، پذیرش صورتی نوعی در ذات آن‌هاست که

«نفس» نام دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق ج، ج ۲، ص ۵).

مسئله اصلی این پژوهش، سنجش قوت این برهان در اثبات نفس به روش توصیفی - تحلیلی است. بنابر فرضیه نگارندگان، «برهان عام» در اثبات وجود نفس در جانداران ناتوان است؛ زیرا بسیاری از شقوق در این برهان نادیده گرفته شده است. نگارندگان در ادامه کوشیده‌اند با بازنویسی این برهان، شقوق مختلف آن را بررسی کنند و با رد کردن دیگر احتمالات براساس مبانی ابن سینا آن را تقویت کنند. در نهایت آشکار می‌شود این برهان با فرض پذیرش عدم بازگشت تمامی ادراکات به مزاج، باز هم در اثبات وجود نفس در گیاهان ناکام است.

### پیشینه تحقیق

براساس تحقیق نگارندگان این مقاله، تاکنون درباره «برهان عام» بررسی‌ای انتقادی صورت نگرفته است؛ تنها یاریان و رحیم‌پور (۱۳۹۶) تقریری ساده از این برهان را با تأکید بر ناین همانی نفس انسانی و مزاج مطرح کرده‌اند. ذاکری (۱۴۰۱ ش) نیز با تمرکز بر نفس انسانی و «برهان انسانی معلق» و نه «برهان عام»، روش بوعلی در طرح مباحث نفس را نقد کرده است. برخی نیز به شرح و بسط این برهان پرداخته‌اند؛ از جمله: فخر رازی که در *المباحث المشرقیه* این برهان را تقریر کرده و بدون افزودن احتمالی دیگر، آن را در اثبات عام نفس به کار برده است (۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۲۲۰)؛ و صدرالمتهلین در *اسفار*، که دو احتمال دیگر در مبدأ ویژگی‌های پنج‌گانه - ماده و جسمی دیگر در این اجسام - را به برهان افزوده و با رد این دو احتمال درصدد تکمیل این برهان برآمده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۸، ص ۶). شارحان ملاصدرا، همچون جوادی آملی (۱۴۰۱ ش، ص ۵۰-۵۶) و مصباح (۱۴۰۱ ش، ص ۱-۶۰) نیز این برهان را همچون صدرالمتهلین، بدون افزودن شقوق دیگری شرح و از آن دفاع کرده‌اند. اسعدی در کتاب خود، درباره مبدأ ویژگی‌ها، چهار احتمال را مطرح می‌کند: صورت جسمی، هیولا، جسمی نامرئی در درون اجسام و قوه‌ای در درون اجسام. وی با رد سه احتمال نخست، احتمال چهارم را اثبات شده می‌پندارد (۱۳۹۸، ص ۴۴-۴۵). طاهری بدون تغییری در برهان عام، آن را به سبک ابن سینا تقریر کرده است (۱۳۹۳، ص ۴۷-۴۸). کریمیان صیقلانی درباره مبدأ ویژگی‌های

پنج‌گانه، پنج احتمال را مطرح می‌کند که عبارت‌اند از: جسم، خداوند، عقل فعّال، صورت جسمیه، ماده. او بیان می‌کند بوعلی در فصل پنجم نمط سوم/ اشارات تمامی این احتمالات را رد کرده‌است؛ درحالی‌که ابن سینا صرفاً به غیریت نفس با مزاج و صورت جسمی پرداخته و به سایر احتمالات نپرداخته‌است (۱۳۹۶، ص ۸۲-۸۳). کامل‌ترین تقریر از این برهان را عبدالرسول عبودیت (۱۳۹۱، ص ۶۰-۶۵) انجام داده‌است. وی دربارهٔ مبدأ ویژگی‌های پنج‌گانه در برخی اجسام پنج احتمال را مطرح کرده‌است - موجودی مجرد، اعراض، صورت جسمی، هیولی و صورت نوعی - و تلاش کرده‌است با رد چهار احتمال، احتمال پنجم را اثبات کند. در این پژوهش ضمن نقد برهان عام، نقص تمامی تقریرهای مذکور از این برهان آشکار می‌شود و روشن می‌شود هیچ یک از این تقریرها در اثبات مدعا، تام نیست.

### برهان ابن سینا در اثبات صورت نوعیه

برهان عام ابن سینا در اثبات نفس، تخصیص برهانی است که وی برای اثبات «صورت نوعیه» در اجسام اقامه کرده‌است. از نظر شیخ اختلاف آثار اجسام همچون داشتن مکان خاص، به صورت جسمی آن‌ها باز نمی‌گردد؛ زیرا نسبت صورت جسمی به تمامی مکان‌ها واحد است؛ در نتیجه مبدأ ویژگی‌های خاص اجسام، صورتی در ذات اجسام است و اجسام را به انواع مختلف تبدیل می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق ب، ص ۷۸، ۱۳۷۹، ص ۵۰۸-۵۰۹).

خواجه طوسی در شرح اشارات، این برهان را به نحو کامل تری تقریر می‌کند. از نظر طوسی، مبدأ ویژگی‌های خاص اجسام، مادهٔ اولی نیست؛ زیرا ماده، صرفاً شأن قابلیت دارد و نمی‌تواند مبدأ صدور افعال و ویژگی‌ها باشد. علت این ویژگی‌ها صورت جسمی یا جرمی نیز نیست، زیرا نسبت این صورت به تمامی ویژگی‌ها واحد است؛ بنابراین مبدأ این ویژگی‌ها امری غیر از ماده و صورت جسمی است. طوسی در ادامه سه احتمال دیگر را مطرح می‌کند. احتمال نخست آن‌که مبدأ این ویژگی‌ها، امری مفارق از اجسام باشد. از نظر وی چنین امری محال است؛ زیرا نسبت امر مفارق به اجسام، نسبتی واحد است و مخصّصی برای تخصیص ویژگی‌های خاص به دسته‌ای خاص از اجسام وجود ندارد. احتمال دیگر آن است که مبدأ این

ویژگی‌ها اعراضی باشد که متعلق به اجسام هستند. این احتمال نیز از نظر طوسی محال است، زیرا اعراض نمی‌توانند سازنده نوعیت اجسام باشند، درحالی‌که انواع جسمانی از یکدیگر متمایز و بازشناخته می‌شوند؛ در نتیجه تنها احتمال وجود صوری جوهری در اجسام است که مبدأ ویژگی‌های خاص آنهاست و سازنده نوعیت اجسام است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۱۰۰-۱۰۵).

صدرالمتألهین، تقریر طوسی را به شیوه‌ای کامل‌تر بیان می‌کند. وی از تقسیم مشائیان در تقسیم انواع جسم، به بسیط و مرکب استفاده می‌کند و برهان را ابتدا درباره عناصر بسیط به کار می‌برد. دلیل وی در انتخاب این راهکار، حذف اعراض به‌عنوان مبادی صدور ویژگی‌هاست؛ زیرا اختصاص اعراضی خاص به عناصر همچون کیفیات چهارگانه (رطوبت، یبوست، حرارت، برودت) خود محل پرسش قرار می‌گیرد. به‌دیگرسخن، پرسش اصلی صدرالمتألهین کشف علت وجود چنین اعراض و کیفیاتی در عناصر بسیط است. روشن است که علت این اعراض را نمی‌توان به اعراض دیگری مستند کرد؛ چراکه با ادامه این زنجیره تسلسلی محال پدید خواهد آمد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۵، ص ۱۶۱)؛ بنابراین صدرالمتألهین با هوشمندی این برهان را ابتدا درباره عناصر بسیط به کار می‌برد تا احتمال مبدأ بودن اعراض از ابتدا مطرح نشود. از نظر وی در جهان طبیعت دست‌کم پنج نوع بسیط (طبق حکمت قدیم: آب، خاک، آتش، باد و جسم فلکی) یافت می‌شوند که هرکدام ویژگی‌های خاصی از خود بروز می‌دهند؛ برای نمونه، برخی از این انواع، قابل خرق و التیام هستند و برخی قابل خرق و التیام نیستند. همچنین برخی از این اجسام به سمت بالا حرکت می‌کنند و برخی به سمت پایین حرکت می‌کنند. هرکدام از این عناصر دارای کیفیات خاصی هستند که در دیگر عناصر یافت نمی‌شود. درباره مبدأ بروز چنین افعالی می‌توان دو احتمال را در نظر گرفت: یا مبدأ این افعال در ذات این عناصر وجود دارد، و یا موجودی مفارق مبدأ پیدایش این ویژگی‌ها در عناصر است. در صورتی‌که مبدأ این ویژگی‌ها در ذات اشیاء باشد، این مبدأ یا ماده اشیاء و یا صورت آنهاست. روشن است که بروز چنین افعال، ویژگی‌ها و کیفیاتی در انواع پنج‌گانه جسم -به

همان دلایل پیشین - به صورت جسمی و هیولای آن‌ها باز نمی‌گردد؛ بنابراین اگر مبدئی در ذات این عناصر وجود داشته باشد؛ صورتی است که متمایز از صورت جسمی آن‌ها است. اما اگر مبدأ بروز چنین ویژگی‌هایی را به موجود مجرد نسبت دهیم؛ چه اشکالی پدید می‌آید؟ صدرالمتألهین در این باب، دو احتمال را مطرح می‌کند: عقل مفارق و خداوند. آیا مبدأ بروز این ویژگی‌ها می‌تواند عقل مفارق و یا خداوند باشد؟ از نظر صدرالمتألهین این دو احتمال نیز مردود است؛ زیرا نسبت عقل مفارق و خداوند به این اجسام واحد است و مخصصی برای بروز ویژگی‌های اختصاصی در عناصر پنج‌گانه جسمانی وجود ندارد در حالی که اقتضای فاعل حکیم آن است که در اختصاص دادن ویژگی‌ها، مخصصی را در نظر بگیرد؛ بنابراین نمی‌توان مبدأ مستقیم بروز چنین ویژگی‌هایی را عقل مفارق یا خداوند دانست. با بسته شدن این قسم و همچنین رد احتمال مبدأ بودن ماده و صورت جسمی، تنها عاملی که برای بروز این ویژگی‌ها باقی می‌ماند، وجود صورتی نوعیه در هر یک از عناصر پنج‌گانه است. در واقع هر یک از عناصر پنج‌گانه، دارای صورتی خاص هستند که ماهیت آن‌ها را ساخته است و آن‌ها را به انواع جسمانی مبدل کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۵، ص ۱۵۸-۱۵۹).

تاکنون آشکار شد که صدرالمتألهین برهان را درباره اثبات صورت نوعی در عناصر بسیط به کار می‌برد؛ اما پرسش اساسی وجود صورت نوعی در اجسام مرکب است. ما پیرامون خود، انواعی از اجسام را (اعم از جمادات، گیاهان و حیوانات) می‌بینیم که از ترکیب عناصر بسیط تشکیل شده‌اند. آیا هر یک از این انواع، دارای صورت نوعی خاص خود هستند یا می‌توان برای ویژگی‌های خاص آن‌ها مبدئی دیگر یافت؟ به‌دیگرسخن، آیا برهان مذکور در اثبات صورت نوعی در مرکبات نیز کاربرد دارد یا خیر؟

به نظر می‌رسد در موجودات مرکب، قسم دیگری به احتمالات درباره مبدأ ویژگی‌ها اضافه می‌شود و آن «مزاج» است که عبارت است از کیفیتی ملموس که در اثر ترکیب عناصر چهارگانه به یکدیگر پدید می‌آید (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۷-۶۳؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۷۶). به‌دیگرسخن، وجود ویژگی‌های هر یک از انواع مرکب را می‌توان به مزاج آن نوع

نسبت داد. هر یک از گونه‌های جمادات، گیاهان و حیوانات دارای مزاج خاصی هستند؛ بدین معنا که کیفیت ترکیب جسم آن‌ها از عناصر بسیط، براساس میزان و مقدار عناصر، با یکدیگر متفاوت است. برای اثبات صورت نوعی در گونه‌های مرکب، می‌بایست ابتدا مبدأ بودن ترکیب عناصر و مزاج را برای ویژگی‌های خاص این گونه‌ها ابطال کرد. از آنجاکه بحث درباره جمادات تخصصاً از مسئله این پژوهش خارج است؛ بحث خود را به صورت نوعی گیاهان و حیوانات، یعنی «نفس» اختصاص می‌دهیم و تخصیص برهان عامّ اثبات صورت نوعی به اثبات «نفس» و دلایل ابن‌سینا در عدم این‌همانی نفس و مزاج را نقد و بررسی خواهیم کرد.

### تقریر برهان ابن‌سینا در اثبات وجود نفس

از نظر ابن‌سینا، می‌توان همان برهان عامّ که صورت نوعی را در عناصر اثبات می‌کند، در اثبات نفس به مثابه صورت نوعی اجسام جاندار نیز به کار برد. شیخ در ابتدای فصل نخست مقاله نخست نفس شفا و پیش از ذکر هرگونه مقدمه دیگری به تقریر برهان عامّ می‌پردازد. تقریر وی از برهان چنین است:

نخستین امری که گفت‌وگو و بحث از آن ضرورت دارد، اثبات موجودی به نام نفس است... بنابراین (در اثبات نفس) می‌گوییم ما اجسامی را مشاهده می‌کنیم که دارای حس و حرکت ارادی هستند؛ بلکه اجسامی را می‌بینیم که غذا می‌خورند، رشد می‌کنند و تولیدمثل می‌کنند. این افعال به دلیل جسمانیت آن‌ها نیست؛ از این رو باید در ذات آن‌ها مبادی‌ای غیر جسمی و چیزی موجود باشد که افعال از آن صادر شود. خلاصه هرآنچه منشأ پیدایش افعالی شود که آن افعال به یک منوال نباشد، و خود فاقد اراده باشد، آن را نفس می‌نامیم. این واژه، اسم این موجود به لحاظ این ارتباط است نه از آن جهت که گوهر و ذات چنین چیزی نفس باشد، بلکه نام وی از آن رو که ارتباطی با بدن دارد، نفس است؛ یعنی از آن جهت که منشأ این افعال است. ما در آینده به جست‌وجوی حقیقت و مقوله‌ای که نفس در آن مندرج است، خواهیم پرداخت، ولی اکنون وجود چنین موجودی را که مبدأ این افعال مذکور



است ثابت کردیم و وجود آن را از آن حیث که عرضی دارد، مدلل کردیم... گویی این حقیقت را شناختیم که این شیء متحرک، محرکی دارد؛ اما نمی‌دانیم ذات آن محرک چیست (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق ج، ج ۲، ص ۵).

این عبارت آشکارا به تخصیص برهان اثبات صورت نوعیه، در اثبات وجود نفس دلالت دارد. ابن سینا از وجود ویژگی‌های خاصی که در برخی از اجسام است، به وجود صورت نوعیه‌ای به نام نفس در آن‌ها استدلال کرده‌است. مقدمه نخست این برهان وجود ویژگی‌های خاصی در برخی از اجسام است. شیخ به پنج ویژگی در این اجسام اشاره می‌کند: برخی از اجسام غذا می‌خورند؛ رشد می‌کنند، تولیدمثل می‌کنند؛ و برخی دیگر از اجسام علاوه بر این سه ویژگی، دارای حس و حرکت ارادی نیز هستند. اینکه ابن سینا از میان انواع ادراکات صرفاً به «حس» اشاره می‌کند، به سبب آشکاربودن این ویژگی در حیوانات است؛ زیرا ممکن است فردی در وجود سایر ادراکات در حیوانات تشکیک کند، اما هر فردی می‌پذیرد که ادراک حسی در حیوانات وجود دارد؛ به طوری که وجود چنین ادراکی به مثابه فصل حیوانی در نظر گرفته شده است. این مقدمه از سنخ مشاهدات و امری بدیهی است.

مقدمه دوم برهان اصل علیت است. پیدایش چنین افعال و ویژگی‌هایی در برخی از اجسام بدون علت نیست. علت پیدایش این ویژگی‌ها چیست؟ شیخ از راه تقسیم حقیقی، دو احتمال را در نظر می‌گیرد. علت پیدایش این ویژگی‌ها و افعال یا جسمانیت اجسام است یا امری غیر از جسمانیت آن‌هاست. احتمال نخست این است که بروز این ویژگی‌ها به سبب صرف جسمانیت این موجودات باشد؛ یعنی این ویژگی‌ها از لوازم جسم بما هو جسم باشد. شیخ این احتمال را براساس آنچه در اثبات صورت نوعی بیان کرده بود، از طریق یک برهان خلف رد می‌کند. اگر این ویژگی‌ها معلول جسمانیت اجسام باشد، هر جسمی باید این ویژگی‌ها را داشته باشد؛ درحالی‌که مشاهدات ما نشان می‌دهد چنین نیست که تمامی اجسام دارای این ویژگی‌ها باشند.

پس از رد این احتمال، طرف دیگر اثبات می‌شود؛ یعنی امری غیر از جسمیت این اشیاء

مبدأ و منشأ پیدایش این ویژگی هاست که شیخ نام این مبدأ را «نفس» می‌گذارد. در واقع هرآنچه مبدأ پیدایش این ویژگی‌ها در برخی اجسام باشد، «نفس» نام دارد. می‌توان برهان شیخ را به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

۱. ما اجسامی را مشاهده می‌کنیم که دارای حس و حرکت ارادی هستند. ما اجسامی را مشاهده می‌کنیم که غذا می‌خورند، رشد می‌کنند و تولیدمثل می‌کنند.

۲. علت بروز این پنج عملکرد در این اجسام یا به جهت جسمانیت آن‌هاست یا به جهت جسمانیت آن‌ها نیست.

۳. شقّ نخست باطل است؛ زیرا جسمیت امری مشترک میان تمامی اجسام است و اگر علت بروز چنین افعالی جسمیت این اجسام بود، می‌بایست همه اجسام ضرورتاً چنین افعالی را از خود بروز می‌دادند.

نتیجه: علت بروز این افعال، جسمانیت نیست؛ بنابراین، در ذات این اجسام امری وجود دارد که منشأ پیدایش این افعال است.

پیش از این گفته شد که در اجسام مرکب می‌توان مزاج هر نوع را مبدأ افعال و ویژگی‌های آن نوع دانست. ابن‌سینا به این امر توجه داشته و در آثار خویش براهینی را در رد این همانی نفس و مزاج اقامه کرده است. حدّ وسط برهان وی در *تعلیقات* (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق الف، ص ۶۳-۶۴) «حرکت ارادی» و در *رساله نفس* (ابن‌سینا، ۱۹۵۲ م، ص ۱۸۳-۱۸۴) «ثبوت من و تغییر مزاج» است. برهان اول به فرض تمامیت، تنها نااین‌همانی نفس حیوانی و مزاج و دوّمی نااین‌همانی نفس انسانی با مزاج را اثبات می‌کند، زیرا حرکت ارادی و ادراک از خود، فصل تمایزدهنده حیوان و انسان از نفس گیاهی است و نفوس گیاهان فاقد این دو ویژگی است؛ اما دو برهان از براهین سه‌گانه شیخ در رد این‌همانی نفس و مزاج در *اشارات*، براهینی عامّ است و شامل نفوس گیاهان نیز می‌شود (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۸-۳۰۵) و به‌همین دلیل، قابلیت ضمیمه‌شدن به «برهان عامّ» و تام‌کردن آن را دارد.

براساس برهان نخست شیخ، مزاج بدن جانداران از دو حالت خارج نیست: یا در نقطه تعادل

محض است و یا یکی از عناصر در آن غلبه دارد. اگر مزاج در تعادل محض باشد، اقتضای هیچ‌گونه حرکتی ندارد و در حالت دوم صرفاً تمایل به حرکتی دارد که مکان عنصر غالب، اقتضای آن را دارد؛ برای مثال، بدن حیوانات از جهت غلبه عنصر خاکی و آبی تمایل به سکون بر روی زمین را دارد، در حالی که حیوانات (و گیاهان) علاوه بر اینکه حرکت می‌کنند گاهی به سمت بالا نیز حرکت می‌کنند؛ بنابراین مبدأ چنین حرکتی نمی‌تواند مزاج باشد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۸).

براساس برهان دوم، مزاج نمی‌تواند مدرک ادراکات در حیوانات باشد؛ زیرا مدرک از دو حال خارج نیست: یا کیفیتی هم ارز کیفیت مزاج دارد و یا کیفیتی متعارض با مزاج دارد. در حالت نخست، مزاج چیزی را ادراک نمی‌کند و صدق این ادعا امری شهودی است؛ مثلاً اگر حرارت هوای بیرونی هم‌اندازه حرارت مزاج پوست باشد و بادی نیز نوزد، ادراکی حاصل نمی‌شود (مصطفوی، ۱۴۰۰ ش، ص ۷۲-۷۳). در حالت دوم نیز مزاج چیزی را ادراک نمی‌کند؛ زیرا مزاج از چیزی که کیفیت متعارض با آن دارد، متأثر می‌شود و هویت خود را از دست می‌دهد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۱).

برهان سوم در رد این‌همانی نفس و مزاج بر ساختار مزاج تکیه دارد. براساس این برهان، مزاج از عناصری چهارگانه تشکیل شده که کیفیات آن‌ها با یکدیگر در تنافی است. براین‌اساس، اجتماع این عناصر در کنار یکدیگر و تشکیل مزاج، نیازمند وجود جامع و حافظی است. به‌دیگر سخن، جمع شدن این عناصر در کنار یکدیگر و همچنین باقی ماندن این اجتماع و تشکیل مزاج، بدون تحمیل خارجی امری محال است؛ بنابراین در تمامی مرکبات صورتی نوعیه وجود دارد که جامع و حافظ مزاج آن مرکب است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۱-۳۰۲). این برهان علاوه بر اینکه اثبات می‌کند جانداران، نیاز به جامع و حافظی به نام نفس به‌مثابه صورت نوعی دارند، وجود صورت نوعی را در تمامی مرکبات حتی مرکبات معدنی نیز اثبات می‌کند.

### نقد ساختار برهان ابن سینا و بازسازی آن براساس تقریر خواجه و صدرالمتألهین

به نظر می‌رسد حتی با اضافه کردن براهین ابن سینا درباره ناین‌همانی نفس و مزاج به برهان

عام، باز هم نتیجه‌گیری شیخ از این برهان عجولانه است و وی حالات متعددی را از قلم انداخته است. به بیان دیگر، نتیجه این استدلال تنها این است که مبدأ پیدایش این افعال در این موجودات، جسمانیت و مزاج آن‌ها نیست؛ اما این سینا از اینکه «جسمانیت و مزاج، علت تحقق این ویژگی‌ها نیست»، چنین نتیجه گرفته است که مبدأ این افعال امری است که در ذات اجسام وجود دارد و غیر از جسمانیت آن‌هاست.

در پاسخ به چرایی تقریر و نتیجه‌گیری عجولانه شیخ از برهان، می‌توان دو تبیین را در نظر گرفت. تبیین نخست این است که بطلان سایر شقوق همچون مبدأبودن امور مجرد یا اعراض برای شیخ بدیهی است؛ از این رو آن‌ها را ذکر نکرده است. تبیین دوم آن است که شیخ در تقریر این برهان متوجه شقوق دیگر نبوده است و در نتیجه به آن‌ها نپرداخته است. با توجه به نبوغ منطقی و فلسفی ابن سینا و همچنین حذف شقوق دیگر در تقریر برهان عام در اثبات صورت نوعی، به نظر می‌رسد تبیین نخست قابل دفاع‌تر از تبیین دوم باشد. به دیگر سخن، رد دیگر شقوق برای بوعلی بدیهی بوده است و از این رو، وی به آن‌ها نپرداخته است. برای تکمیل این برهان، می‌توان آن را براساس تقریر خواجه و صدرالمتألهین از برهان اثبات صورت نوعی بازسازی کرد.

براساس تقریر طوسی می‌توان برهان را چنین بازسازی کرد: مبدأ ویژگی‌های پنج‌گانه در اجسام ماده اولی نیست؛ زیرا ماده صرفاً شأن قابلیت دارد و نمی‌تواند مبدأ صدور افعال و ویژگی‌ها باشد. علت این ویژگی‌ها صورت جسمی یا جرمی نیز نیست؛ زیرا نسبت این صورت به تمامی ویژگی‌ها واحد است؛ بنابراین مبدأ این ویژگی‌ها امری غیر از ماده و صورت جسمی است. دو احتمال دیگر درباره مبدأ این ویژگی‌ها، امور مجرد همچون عقول و خداوند و اعراض است. از نظر طوسی نسبت امور مجرد به اجسام، واحد است و مخصصی برای تخصیص ویژگی‌های خاص به دسته‌ای خاص از اجسام وجود ندارد؛ از سویی اعراض نیز نمی‌توانند مبدأ ویژگی‌های پنج‌گانه در جانداران باشند؛ زیرا اعراض نمی‌توانند سازنده نوعیت اجسام باشند؛ در حالی که ما انواع جاندار جسمانی همچون درخت بلوط، شیر، مار و انسان را می‌شناسیم و آن‌ها را از یکدیگر متمایز می‌سازیم. از سوی دیگر، ترکیب عناصر و مزاج نیز به دلایل پیشین نمی‌تواند علت بروز

ویژگی های پنج گانه در جانداران باشد؛ در نتیجه تنها احتمال وجود صورتی جوهری در جانداران است که مبدأ ویژگی های خاص آنها و سازنده نوعیت آنهاست.

صدرالمتألهین، «برهان عام» را تقریر کرده است؛ اما برخلاف برهان مبسوطی که در اثبات صورت نوعی اقامه کرده است، در این تقریر، تنها به رد دو احتمال یعنی احتمال مبدأ بودن صورت جسمی و ماده اولی بسنده کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۶-۷). در اینجا این برهان براساس تقریر وی از اثبات صورت نوعی و ناین همانی مزاج، بازسازی می شود. درباره مبدأ بروز چنین افعالی در جانداران، می توان دو احتمال را در نظر گرفت: یا مبدأ این افعال در ذات این عناصر وجود دارد و یا موجودی مفارق مبدأ پیدایش این ویژگی ها در عناصر است. در صورتی که مبدأ این ویژگی ها در ذات اشیاء باشد، این مبدأ یا ماده اشیاء و یا صورت آنهاست. روشن است که بروز چنین افعالی در جانداران، به صورت جسمی و هیولای آنها باز نمی گردد؛ بنابراین اگر مبدئی در ذات این عناصر وجود داشته باشد، صورتی است که متمایز از صورت جسمی آنهاست. مبدأ بروز چنین ویژگی هایی موجودات مفارق یعنی عقل و خداوند نیز نیستند؛ زیرا نسبت عقل مفارق و خداوند به این اجسام واحد است و مخصّصی برای بروز ویژگی های اختصاصی در جانداران نسبت به غیر جانداران ندارد. مزاج نیز نمی تواند به دلایل پیشین، مبدأ ویژگی های پنج گانه باشد؛ بنابراین، تنها عاملی که برای بروز این ویژگی ها باقی می ماند، وجود صورتی نوعی در هر نوعی از انواع جانداران است که ماهیت آنها را ساخته است و آنها را به انواع جسمانی مبدل کرده است.

از نظر نگارندگان، بازسازی این برهان براساس تقریر طوسی و صدرالمتألهین، ساختار جامع تری به این برهان می دهد؛ اما در این دو تقریر نیز شقوقی از قلم افتاده است. به دیگر سخن، تقریر طوسی و صدرالمتألهین از طریق تقسیم نفی و اثباتی پیش نرفته است و دارای حصر منطقی نیست. بدین منظور، نگارندگان این پژوهش ابتدا تقریر مختار خویش را از این برهان براساس تقسیم ثنائی بیان می کنند و سپس به نقد مدّعی این برهان می پردازند.

### بازنویسی برهان ابن سینا براساس تقریر مختار

مهم ترین اشکال برهان ابن سینا و دو تقریر طوسی و صدرالمتألهین از این برهان، عدم بررسی

تمامی شقوق و عدم طرح برهان براساس تقسیم ثنائی است. برای تصحیح این برهان لازم است تمامی اموری که می‌تواند مبدأ پیدایش افعال مذکور قرار گیرد از طریق تقسیمی دایرمدار نفی و اثبات، مطرح گردد و با سپس با رد تمامی آن‌ها و با کمک استنتاج از طریق بهترین تبیین، به مبدئی ذاتی در وجود این اجسام رسید.

برای رسیدن به چنین هدفی، استدلال شیخ بدین صورت بازسازی می‌شود:

۱. مبدأ پیدایش این افعال یا جزء ذات اجسام جاندار است، یا جزء ذات این اجسام نیست.
۲. اگر این مبدأ جزء ذات جانداران باشد، یا ماده آن است و یا ماده آن نیست.
۳. این مبدأ نمی‌تواند ماده اولی باشد؛ زیرا ماده اولی صرفاً حیثیت پذیرش دارد و نمی‌تواند حیثیت فعلیت و تأثیر داشته باشد.
۴. بنابراین مبدأ این افعال، ماده اولی نیست و از آنجاکه در برابر ماده اولی، تنها فرض، وجود صورت است، پس مبدأ این ویژگی‌ها، صورت جانداران است.
۵. مبدأ این افعال یا صورت جسمی مشترک میان این اجسام است یا صورت جسمی مشترک میان آن‌ها نیست.
۶. شق نخست به دلایلی که پیش از این ذکر شد، باطل است. در نتیجه مبدأ این ویژگی‌ها، صورتی غیر از صورت جسمی است.
۷. آن صورت که غیر از صورت جسمی است، یا صورت نوعی عناصر بسیط است یا صورت نوعی عناصر بسیط نیست (این شق، مطلوب ماست).
۸. اگر مبدأ صورت نوعی عناصر بسیط باشد، یا یکی از این صورت‌های نوعی به تنهایی مبدأ پیدایش این ویژگی‌هاست، یا چنین نیست.
۹. صورت‌های نوعی بسیط به تنهایی نمی‌توانند مبدأ پیدایش چنین ویژگی‌هایی باشند؛ زیرا این صورت‌های بسیط در غیر جانداران نیز وجود دارند و در این صورت، غیر جانداران نیز می‌بایست چنین ویژگی‌هایی می‌داشتند.
۱۰. اگر صورت‌های نوعی بسیط به تنهایی مبدأ پیدایش این ویژگی‌ها نباشند، یا صرف

اجتماع این صورت‌ها در کنار یکدیگر مبدأ پیدایش ویژگی‌هاست یا چنین نیست.

۱۱. شق نخست باطل است؛ زیرا اجتماع صورت‌های بسیط در کنار یکدیگر مختص

جانداران نیست و غیرجانداران نیز از اجتماع صورت‌های نوعی بسیط تشکیل شده‌اند.

۱۲. اگر صرف اجتماع عناصر بسیط در کنار یکدیگر، مبدأ پیدایش نباشد، یا کیفیت حاصل

از اجتماع صورت‌های نوعی در جانداران (مزاج) براساس میزان آن‌ها، مبدأ پیدایش ویژگی‌ها

در جانداران است یا چنین نیست.

۱۳. شق نخست باطل است؛ زیرا مزاج به دلایل پیشین نمی‌تواند مبدأ حرکات و ادراکات

مذکور باشد.

۱۴. از مجموعه مقدمات ۷ تا ۱۳ آشکار می‌شود که اگر مبدأ ویژگی‌های پنج‌گانه در

جانداران، جزء ذات آن‌ها باشد، به‌ناچار آن مبدأ صورتی است که غیر از صورت جسمی و غیر

از صورت نوعی عناصر بسیط است؛ بنابراین، جانداران صورتی نوعی دارند که آن صورت،

مبدأ پیدایش ویژگی‌های پنج‌گانه در آن‌هاست.

۱۵. به ابتدای برهان بازگردیم و فرض کنیم مبدأ پیدایش این اجسام جزء ذات این اجسام

نباشد. اگر مبدأ ویژگی‌های پنج‌گانه جزء ذات اجسام جاندار نباشد، آنگاه این مبدأ یا عرضی

برای این اجسام و وابسته به این اجسام است و یا وابسته به این اجسام نیست.

۱۶. اگر مبدأ پیدایش این افعال، عرضی این اجسام باشد، این مبدأ یا عرضی لازم ذات

جانداران است و یا عرضی مفارق است.

۱۷. اگر مبدأ پیدایش این افعال، عرضی لازم باشد، از آنجاکه مبدأ عرضی لازم، خود ذات

است، پس مبدأ این افعال، خود ذات است؛ در نتیجه این شق، سرانجام به پذیرش وجود مبدئی

ذاتی در این اجسام ختم می‌شود.

۱۸. اگر مبدأ پیدایش این افعال، عرضی مفارق باشد، براساس قاعده «کل عرضی یحتاج

إلی العلة»، از علت پیدایش این عرضی برای اجسام پرسش می‌شود. از آنجاکه مبدأ قراردادن

عرضی دومی برای وجود این عرضی به تسلسل می‌انجامد، در نتیجه این شق در نهایت به پذیرش

مبدئی، خارج از دایره وجودی این اجسام می‌انجامد.

۱۹. بنابراین امور عرضی نمی‌توانند مبدأ پیدایش این ویژگی‌ها در جانداران باشند. پس اگر مبدأ پیدایش این ویژگی‌ها، ذاتی اجسام نباشد، آن مبدأ امری خارج از دایره وجودی این اجسام است (یعنی نه ذاتی آنهاست و نه عرضی آنها).

۲۰. امور خارج از این اجسام، یا جسمانی‌اند یا غیرجسمانی.

۲۱. اگر امور خارج از این اجسام که مبدأ پیدایش این ویژگی‌ها در آنها هستند، جسمانی باشند، مجدداً این پرسش پدید می‌آید که مبدئیت آن امور در پیدایش این افعال در جسمی دیگر، از کجا نشأت می‌گیرد؟ باتوجه به اینکه بازگرداندن این مبدئیت به جسم سوم، تسلسل پدید می‌آورد، به‌ناچار باید پذیرفت که مبدئیت این افعال یا به امری ذاتی در درون اجسام بازمی‌گردد (که این مطلوب ماست) و یا به موجودی غیرجسمانی بازمی‌گردد.

۲۲. موجود غیرجسمانی که مستقل از اجسام است یا واجب‌الوجود است یا واجب‌الوجود نیست.

۲۳. واجب‌الوجود به دلیل نقض قاعده الواحد، نمی‌تواند علت بی‌واسطه پیدایش تمامی ویژگی‌ها در این اجسام باشد. همچنین نسبت واجب به تمامی اجسام، نسبتی واحد است و مبدئیت واجب در ایجاد برخی از ویژگی‌ها در درون برخی از اجسام منجر به ترجیح بلامرجح می‌شود؛ در نتیجه تنها گزینه باقی‌مانده موجود مفارق ممکن‌الوجود خواهد بود.

۲۴. موجود مفارق ممکن‌الوجود، یا هیچ اضافه‌ای به این اجسام ندارد (عقل) یا اضافه به این اجسام دارد (مطلوب ماست).

۲۵. عقل نمی‌تواند مبدأ پیدایش ویژگی‌ها در جانداران باشد؛ زیرا عقل به دلیل عدم تعلق به جسمی خاص، به همه اجسام نسبتی واحد دارد؛ در نتیجه اگر عقل، مبدأ پیدایش ویژگی‌های خاص در برخی اجسام باشد، ترجیح بلامرجح رخ می‌دهد.

۲۶. بنابراین اگر موجود مفارق، مبدأ ویژگی‌های پنج‌گانه در جانداران باشد، به بدن آنها

اضافه دارد.



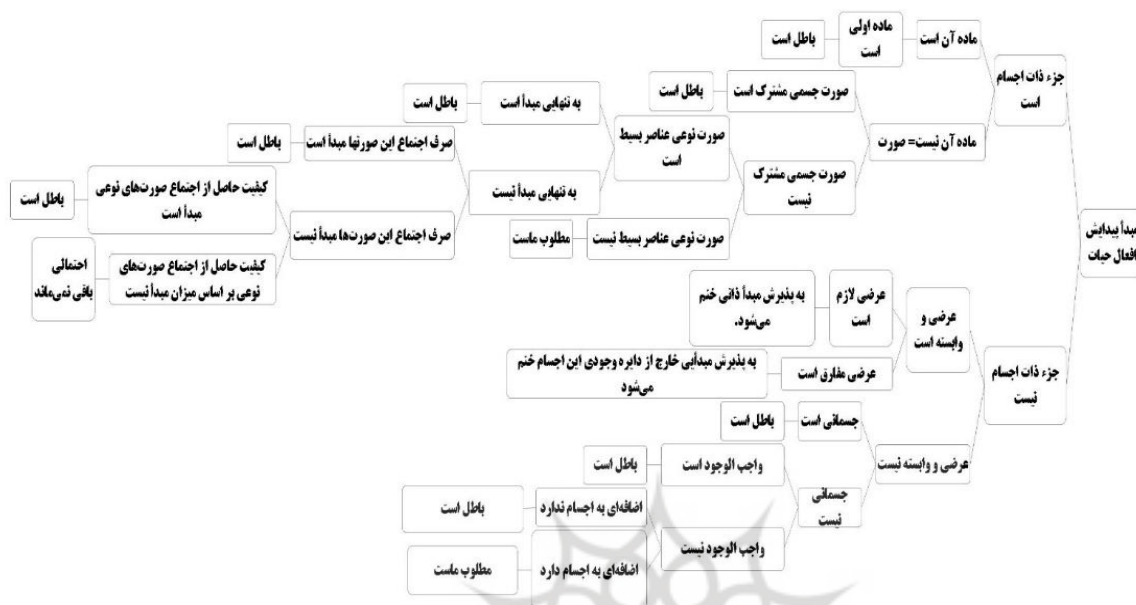
**نتیجه:** مبدأ پیدایش ویژگی‌های پنج‌گانه یا صورت نوعی و جزء ذات جانداران است و یا موجودی مفارق است که به این اجسام اضافه دارد و برای آن‌ها همانند صورت به شمار می‌رود (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق ج، ج ۲، ص ۶). به‌دیگرسخن، از آنجاکه مبدأ ذاتی پیدایش این ویژگی‌ها در جانداران، نه مادهٔ اولی، نه صورت جسمی، نه صورت‌های نوعی بسیط، نه اجتماع صورت‌های نوعی بسیط، نه مزاج، نه واجب‌الوجود و نه عقل است، در نتیجه یا در هر نوعی از جانداران صورتی نوعی وجود دارد که آن صورت، مبدأ پیدایش ویژگی‌های پنج‌گانه در آن‌هاست و یا اینکه مبدئی مفارق که اضافه به این اجسام دارد، مبدأ پیدایش این ویژگی‌ها در جانداران است. نام این مبدأ که صورت نوعی یا همانند صورت نوعی جانداران به شمار می‌رود، «نفس» است.

عبارت «همانند صورت» در کلمات شیخ، دست‌کم ناظر به «نفس انسانی» است؛ زیرا از منظر وی، نفس انسانی موجودی مفارق و مجرد است و نمی‌تواند صورت بدن به شمار رود؛ زیرا براساس اصطلاح رایج در فلسفه، صورت‌های نوعی حال در محل خود و منطبع در ماده هستند؛ اما نفس انسانی به‌دلیل مجرد حال در بدن و منطبع در آن نیست؛ به‌همین دلیل، وی نفس را «صورت» یا «همانند صورت» در نظر می‌گیرد تا نتیجهٔ برهان، اعم از نفوس حال در ماده و مفارق باشد.

### **نمای کلی بازسازی مختار از برهان عام**

نمودار زیر، شقوق بیان‌شده در بازسازی مختار از برهان عام و تقسیم مبتنی بر نفی‌اثبات را در یک نگاه نشان می‌دهد:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



### نمودار شماره ۱: بازسازی مختار از برهان عامّ

#### ابن سینا

#### تحلیل انتقادی برهان عامّ ابن سینا

پس از بازسازی برهان عامّ براساس مبانی ابن سینا، به تحلیل انتقادی آن پرداخته می‌شود. در آغاز، اشکال سهروردی به برهان عامّ تحلیل و نقد می‌شود، سپس دو نقد مختار به این برهان بیان می‌شود. دو نقد مختار، بیشتر پیرامون استدلال‌هایی است که ابن سینا و شارحان وی در رد شقوق این برهان همچون مبدأ بودن مزاج و عقل فعّال اقامه کرده‌اند.

وجود پارادوکس در مبانی طبیعت‌شناسی مشائیان، اشکالی است که سهروردی به استدلال اثبات صورت نوعی وارد کرده‌است. از نظر سهروردی، مشائیان در تحلیل صورت نوعی و اعراض دچار تناقض‌گویی شده‌اند و مبانی دوگانه‌ای را اتخاذ کرده‌اند؛ زیرا آن‌ها مبدأ ویژگی‌های

خاص و مخصّص جسم به انواع را صورت جوهری در نظر گرفته‌اند؛ درحالی که مخصّص نوع به افراد را به اعراض نسبت داده‌اند. به بیان دیگر، اگر برای تخصیص جسم به انواع مختلف نیاز به صورت نوعیه است، برای تخصیص نوع به افراد مختلف نیز نیاز به صورت شخصیّه است؛ درحالی که مشائیان به چنین امری باور ندارند و تشخّص افراد یک نوع را به اعراض نسبت می‌دهند (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۸۱-۸۲).

اشکال هوشمندانه سهروردی، به تعمیم این برهان درباره «اشخاص یک نوع»، باز می‌گردد. اگر مبدأ آثار گوناگون در انواع جسمانی، وجود صورت نوعی را اثبات می‌کند، چرا این برهان درباره اشخاص یک نوع و اختلاف افعالشان اقامه نشود؟ براساس مشاهده، ما در اشخاص یک نوع واحد، حرکات متفاوت می‌بینیم. به دیگر سخن، بنابر مشاهده، افراد یک نوع حیوانی مثلاً افراد نوع خروس، دارای عملکردهایی متفاوت با یکدیگر هستند؛ به عنوان مثال، برخی خروس‌ها خشونت بیشتری از خود نشان می‌دهند و برخی آرام‌تر هستند. مبدأ این عملکردهای متفاوت خروس‌ها چیست؟ این مبدأ یا جزء ذات اشخاص خروس است، یا جزء ذات نیست. ماده اولی، صورت جسمی و صورت نوعی نمی‌تواند تکثر افعال متعدد خروس‌ها را تبیین کند؛ زیرا در تمام آن‌ها مشترک است، پس هر فرد خروس دارای صورتی شخصی است که مبدأ پیدایش افعال خاص آن است. از نظر سهروردی مشائیان تشخص افراد یک نوع را به اعراض آن نسبت داده‌اند؛ بنابراین، اگر اعراض می‌توانند مبدأ پیدایش عملکردهای متفاوت در اشخاص باشند، چرا وجود عملکردهای متفاوت انواع به اعراض نسبت داده نشود. براساس این انتقاد، یا باید وجود صورتی شخصی را در اشخاص جانداران پذیرفت، یا پذیرفت که عملکردهای ویژه انواع جانداران با اعراض آن‌ها قابل تبیین است. سهروردی خود شق دوم را برمی‌گزیند و براساس آن وجود صورت نوعی را انکار می‌کند.

یکی از دلایلی که صدرالمتألهین در *سفار*، برهان اثبات صورت نوعی را ابتدا درباره عناصر بسیط مطرح می‌کند، پاسخ به اشکال سهروردی است. از نظر صدرالمتألهین، حتی اگر نظر سهروردی درباره مرکبات پذیرفته شود، نمی‌توان آن را درباره عناصر بسیط پذیرفت؛ زیرا برهان

مذکور دربارهٔ عناصر بسیط بر تبیین وجود اعراض متفاوت و متکثر استوار است. به‌دیگرسخن، سه‌وردی عملکردهای متفاوت در مرکبات را به اعراض آن‌ها نسبت می‌دهد و منکر صورت نوعی در آن‌هاست؛ اما وجود تکثر اعراض دربارهٔ عناصر بسیط را به چه چیز استناد می‌دهد؟ روشن است که اگر وی وجود کیفیات متفاوت عناصر بسیط را به اعراض دیگر استناد دهد، دچار دور یا تسلسل می‌شود؛ بنابراین، سه‌وردی دست‌کم باید وجود صورت‌های نوعی دربارهٔ عناصر بسیط را بپذیرد. صدرالمتألهین در ادامه به‌جای پذیرش صورت شخصی، تلاش می‌کند با شکستن بن‌بست موهوم «یا»، ملاک دیگری را برای «تشخص» بیان کند. او «تشخص» را نه مبتنی بر «صورت شخصی» می‌داند و نه مبتنی بر «اعراض»؛ بلکه هر شخص، دارای هویتی دوگانه، مرکب از وجود و ماهیت است و عامل تشخص، نه ماهیت، بلکه «وجود» است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۷-۱۰، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۴۲، ۱۹۸۱، م، ج ۳، ص ۳۵۹).

بنابراین اگر مشائیان، به‌گمان سه‌وردی، دست از مبنای خود بردارند و عامل تشخص را «وجود» و نه «اعراض» بدانند، اشکال سه‌وردی به‌خودی‌خود منتفی خواهد شد. صدرالمتألهین در برخی از آثار خویش شواهدی را از آثار ابن‌سینا بیان می‌کند تا نشان دهد از دیدگاه بوعلی، تشخص به وجود است و اعراض صرفاً امارات و نشانه‌های تشخص‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۲-۱۳). براساس پاسخ صدرالمتألهین به نظر می‌رسد اشکال سه‌وردی به برهان، تام نباشد و با تغییر مبنای تشخص، رفع‌شدنی باشد. به‌دیگرسخن، اگر مشائیان برخلاف گمان سه‌وردی، تشخص را به‌جای اعراض، به «وجود» بازگردانند، می‌توانند خود را از لوازم این نقد برهانند.

پس از تحلیل اشکال سه‌وردی و پاسخ به آن، دو اشکال مختار بر «برهان عام» بررسی می‌شود. نخستین اشکال مختار، به استدلال‌هایی باز می‌گردد که ابن‌سینا و شارحان وی دربارهٔ عدم این‌همانی نفس و مزاج بیان کرده‌اند. به نظر می‌رسد با توجه به مبنای غلط تشکیل طبیعت از چهار عنصر و همچنین انتخاب مکان ذاتی و طبیعی برای هر عنصر (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۳۲)، نگاه بوعلی و شارحان وی به «عناصر» و «مزاج» بسیار ساده‌انگارانه است؛ به‌همین دلیل، با تغییر

اصل موضوع و کشف قانون جاذبه و همچنین کشف ده‌ها ذره بنیادین در طبیعت، بنیاد استدلال‌های مبتنی بر مکان ذاتی و طبیعت چهارعنصری زیر سؤال رفته است ( Oerter, 2006, p 185-190).

براین اساس، برهان اول و سوم شیخ درباره ناین همانی نفس و مزاج مردود است؛ زیرا براساس برهان اول، طبیعت مزاج براساس غلبه یکی از عناصر صرفاً اقتضای حرکت در جهتی واحد را دارد و براساس برهان سوم، امتزاج عناصر چهارگانه به سبب وجود کیفیات متضاد، نیازمند جامع و حافظ است؛ درحالی که براساس اصل موضوع‌های فیزیک نوین مزاج دارای ساختاری بسیار پیچیده است و اقتضای حرکت در مکانی خاص را ندارد و وجود جامع و حافظی برای ترکیب ذرات بنیادین با یکدیگر ضروری نیست، بلکه گاهی ذرات بنیادین همچون الکترون و پروتون به سبب داشتن بار مخالف یکدیگر را جذب می‌کنند ( Munowitz, 2005, p 182).

درباره برهان دوم شیخ در ناین همانی نفس و مزاج چه می‌توان گفت؟ براساس این برهان، مزاج نمی‌تواند مدرک هیچ ادراکی اعم از حسی، خیالی و عقلی باشد؛ بنابراین جانورانی که دست کم دارای ادراک حسی هستند، مدرکی به نام نفس دارند. با وجود نادیده گرفتن تردیدهایی که فیزیکیالیست‌های معاصر در این مدعا کرده‌اند (سرل، ۱۳۹۹، ص ۹-۱۱۹؛ مسلین، ۱۳۹۱، ص ۱۱۸-۱۳۲)، و این برهان را تام در نظر گرفته‌اند، باز هم این برهان در اثبات «نفس گیاهی» ناتمام است؛ زیرا براساس مبانی شیخ، ادراک حسی که ساده‌ترین نوع ادراک است، فصل حیوانات است و گیاهان ادراک ندارند. براین اساس، این برهان در نهایت به وجود نفس در حیوانات اشاره دارد؛ همان‌طور که خود شیخ در *اشارات* از واژه «حیوان» استفاده کرده است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۸-۳۰۷).

نقد دومی که به این برهان وارد می‌شود، استدلالی است که در رد مبدأ بودن عقل فعال برای افعال مختص جانداران اقامه شده است. براساس این استدلال، عقل فعال نمی‌تواند مبدأ پیدایش این افعال در جانداران باشد؛ زیرا نسبت عقل فعال به تمامی اجسام واحد است و لازمه چنین

قولی، پذیرش ترجیح بدون مرجح است. به نظر می‌رسد این استدلال نه تنها تام نیست، بلکه منجر به ایجاد پارادوکسی در مبانی شیخ و طرفداران این برهان می‌شود. اشکال این استدلال به این امر بازمی‌گردد که نسبت عقل فعال به تمامی اجسام واحد نیست؛ زیرا برخی از اجسام دارای مزاجی هستند که استعداد پذیرش این افعال توسط عقل فعال را دارا هستند. به‌دیگرسخن، چه اشکالی دارد که ایجاد افعال خاص در جانداران را به عقل فعال نسبت داد و علت چنین تخصیصی را مزاج معتدل گیاهان و حیوانات دانست که جمادات فاقد آن هستند؟

پارادوکس موجود در این استدلال به این امر بازمی‌گردد که از نظر شیخ و بیشتر حکمای برجسته پس از وی، عقل فعال (به‌طور کلی مجردات تام) معطی نفس به برخی اجسام، یعنی جانداران است (ابن سینا، ۱۳۸۸، ص ۵۸۰؛ سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۸۱-۱۸۲). براساس این استدلال، از آنجاکه نسبت عقل فعال به همه اجسام واحد است، عقل فعال نمی‌تواند مبدأ پیدایش نفس در برخی از اجسام باشد؛ زیرا ترجیح بدون مرجح رخ می‌دهد. اگر در افاضه نفس به برخی اجسام، ترجیح بدون مرجحی رخ ندهاده‌است، این امر نشان می‌دهد که نسبت عقل فعال به اجسام واحد نیست، بلکه به تصریح خود شیخ در آثارش، برخی اجسام به دلیل داشتن مزاجی متعادل‌تر صلاحیت افاضه نفس را پیدا کرده‌اند (ابن سینا، ۱۹۵۲ م، ص ۱۰۱، ۱۳۷۹، ص ۳۷۶)؛ بنابراین همین استدلال را می‌توان در نقد این برهان به کار برد و داشتن مزاج متعادل‌تر را علت ایجاد این افعال در جانداران توسط عقل فعال در نظر گرفت؛ بنابراین استدلال اقامه شده در مبدأ نبودن عقل فعال ناتمام است.

آنچه شیخ و طرفداران وی در پاسخ به این نقد می‌توانند بیان کنند، تأکید بر «ادراک» است. با در نظر گرفتن عقل فعال به‌عنوان مبدأ «حرکات» و «افعال» در جانداران، آیا می‌توان آن را مبدأ «ادراکات» نیز دانست؟ با توجه به مبانی شیخ، ادراکات حسی و عقلی از سنخ «انفعال» و نه «فعل» است. از نظر وی، «عقل فعال» را نمی‌توان در درون خود انسان یافت؛ بلکه عقل فعال موجودی مجرد و ممتاز از عقل انسانی است که صورت‌های معقول را به عقل انسانی افاضه می‌کند. براساس این مبنا، عقل فعال را نمی‌توان مبدأ ادراکات در نظر گرفت؛ زیرا عقل فعال،

به دلیل فعلیت تام، صرفاً مبدأ فعل است و نمی‌تواند مبدأ انفعال (مبدأ ادراک) در حیوانات باشد؛ بنابراین، نمی‌توان مدرک ادراکات در حیوانات را عقل فعّال در نظر گرفت. با فرض پذیرش چنین پاسخی، باز هم برهان مذکور توانایی اثبات نفس گیاهی را نخواهد داشت؛ زیرا همان‌طور که پیش از این بیان شد، نفس گیاهی از نظر شیخ دارای ادراک نیست و صرفاً سه ویژگی کنشی، یعنی تغذیه و رشد و تولیدمثل را بر عهده دارد. باتوجه به این دو نقد، روشن است که نمی‌توان از عملکردهای جانداران، همچون حرکات غیرمشابه و غیرمستقیم و همچنین تغذیه و رشد و تولیدمثل آن‌ها، به وجود نفس پل زد؛ بلکه حد وسط این برهان می‌بایست به صرف «ادراک» محدود شود. در واقع آنچه را که نمی‌توان براساس مزاج و عقل فعّال توجیه کرد، صرفاً وجود ادراکات در حیوانات و نه حرکات آن‌هاست. براین اساس و با محدود ساختن حد وسط برهان به ادراکات، این برهان توانایی اثبات نفس در گیاهان را ندارد.

### نتیجه‌گیری

ابن سینا در ابتدای *نفس شفاء*، برهانی عام در اثبات نفس به مثابه صورت در جانداران اقامه می‌کند. براساس این برهان، مبدأ ویژگی‌های پنج‌گانه در جانداران صورت جسمی و مزاج آن‌ها نیست؛ بنابراین در ذات این جانداران صورتی وجود دارد که مبدأ پیدایش این ویژگی‌ها در آن‌هاست و نام آن نفس است.

این برهان به سبب عدم بررسی تمامی شقوق، تام نیست. نصیرالدین طوسی و صدرالمتألهین تلاش کرده‌اند با بررسی تمامی شقوق، این برهان را به شکلی تام اقامه کنند. در این پژوهش آشکار شد تقریر طوسی و صدرالمتألهین از این برهان نیز تام نیست؛ از این رو، نگارندگان این مقاله، تلاش کردند تا برهان را براساس تقسیمی ثنائی و مبتنی بر نفی و اثبات، بازسازی کنند. پس از بازسازی این برهان و رفع نقد سهروردی، نگارندگان دو نقد مختار خود را بر این برهان بیان کردند. براساس نقد نخست، دو دلیل شیخ در ناین‌همانی مزاج براساس اصل موضوع‌های اشتباه و مبتنی بر طبیعیات قدیم، باطل است و براساس نقد دوم، استدلال اقامه‌شده در اثبات

عدم مبدأ بودن عقل فعال ناتمام است و منجر به پیدایش پارادوکس در مبنای شیخ و طرفداران وی می شود.

این دو نقد نشان می دهد تنها راهکار دفاع از این برهان، تغییر حد وسط برهان به مطلق ادراک است؛ بنابراین، از آنجاکه ادراک را نه می توان به مزاج و نه به عقل فعال نسبت داد، در جانوران (حیوانات و انسان ها) صورتی وجود دارد که مبدأ ادراک در آنهاست. با پذیرش چنین محذوری، آشکار می شود برهان عام سینوی، توانایی اثبات وجود نفس در گیاهان را ندارد.

### منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۲ م). *أحوال النفس - رسالة في النفس وبقائها ومعادها* (احمد فؤاد الإهوانی، محقق). قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق الف). *التعلیقات* (عبدالرحمن بدوی، محقق). بیروت: مکتبة الأعلام الإسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۸). *رسالة أضحویة* (در مجموعه رسائل ابن سینا). قم: آیت اشراق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق ب). *الشفأ (الاهیات)*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق ج). *الشفأ (الطبیعیات)*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *طبیعیات دانشنامه علایی* (سید محمد مشکات، مصحح). همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت* (محمدتقی دانش پزوه، مصحح). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- اسعدی، علیرضا (۱۳۹۸). *درس نامه علم النفس فلسفی*. قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۱ ش). *رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه*. قم: اسراء.
- ذاکری، مهدی (بهار و تابستان ۱۴۰۱ ش). بازسازی روش ابن سینا در نفس شناسی. حکمت سینوی، ۲۶(۶۷)، ص ۵-۲۳.
- سرل، جان (۱۳۹۹). *راز آگاهی* (رضا امیررحیمی، مترجم). تهران: آگاه.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۳). *حکمة الإسراق*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.



بازسازی و تحلیل انتقادی برهان عام ابن سینا در اثبات وجود نفس / کرامت ورزدار و فاطمه سادات کتابچی ۲۲۳

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م). *الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة*. بیروت: دار احیاء التراث.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه* (سید جلال الدین آشتیانی، مصحح). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا (نجفقلی حبیبی، مصحح). تهران: بنیاد حکمت صدرا.

طاهری، اسحاق (۱۳۹۳). *نفس و قوای آن از دیدگاه ارسطو، ابن سینا و صدرالدین شیرازی*. قم: بوستان کتاب.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). *درآمدی به نظام حکمت صدرايي، جلد سوم: انسان شناسی*. تهران: سمت.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ ق). *المباحث المشرقیه فی علم الإهیات والطبیعیات*. قم: بیدار.

کریمیان صیقلانی، علی (۱۳۹۶). *علم النفس فلسفی در اندیشه ابن سینا*. قم: نشر ادیان.

مسلمین، کیت (۱۳۹۱). *درآمدی به فلسفه ذهن (مهدی ذاکری، مترجم)*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مصطفوی، سیدحسن سعادت (۱۴۰۰ ش). *شرح اشارات و تنبیهاً (نمط سوم)*. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).

مصباح، محمد تقی (۱۴۰۱ ش). *شرح جلد هشتم أسفار الاربعة (محمد سعیدی مهر، محقق)*. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره).

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۳ ق). *شرح الإشارات والتنبیهاً مع المحاکمات*. قم: دفتر نشر الکتاب.

یاربان، مجید؛ رحیم پور، فروغ السادات (۱۳۹۶). *تأثیر شناخت بدن در نفس شناسی ابن سینا (بررسی هشت مسئله از علم النفس سینوی)*. حکمت سینوی، ۵۸ (۲۱)، ص ۱۰۳-۱۲۲.

Aristotle (2011). *De Anima*. (Mark Shiffman, Translator). MA: Focus Publishing.

De Boer, Sander (2013). *The Science of the Soul: The Commentary Tradition on Aristotle's De anima, c. 1260–c.1360* (Ancient and Medieval Philosophy–Series 1), Leuven University Press.

Frede, Michael (1995). On Aristotle's Conception of the Soul, in Nussbaum, M. C. & A. O. Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press.

- Miller, Fred (1999). Aristotle's Philosophy of Soul, *The Review of Metaphysics*, Vol. 53, No. 2, p. 309-337.
- Munowitz, M. (2005). *Knowing the nature of physical law*. London: Oxford University Press.
- Oerter, Robert (2006). *The Theory of Almost Everything: The Standard Model, the Unsung Triumph of Modern Physics*. New York: Plume publisher.
- Witt, Charlotte (1995). Dialectic, Motion, and Perception: De Anima Book, *Essays on Aristotle's De Anima* (Martha Craven Nussbaum & Amélie Rorty, editors). Oxford: Clarendon Press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی