

## **Critical analysis of Avicenna's seven Arguments in rejecting the identity of soul and temperament**

**Keramat Varzdar\***

**Fateme Sadat Ketabchi\*\***

### **Abstract**

#### **Introduction**

Ancient physical principles assert that all bodies are constituted of four fundamental elements, each possessing distinct qualities. The amalgamation of these elements engenders a unique attribute within bodies termed "temperament," divergent from the inherent qualities of the elemental components (Avicenna, 1383: 57; Suhrawardī, 1373: 198; Mulla Sadra, 1981, vol. 5: 320). Notably, the constitution of the "temperament" differs between living and non-living entities due to varying degrees of element combination, prompting a consideration: why not attribute the distinctive accomplishments of living beings to "temperament" rather than to the "soul"? In "De Anima," Aristotle recounts advocates of this notion and offers critique (Aristotle, 2011, 407b 25 - 408a 10). Aristotle distinguishes between the concepts of "soul" and "temperament," affirming their disparity (Ibid).

In Avicenna's works, he formulates seven arguments to establish the non-identity of temperament and soul, based on criteria such as non-identity of temperament with its collector and maintainer, its active and ultimate cause, the involvement in the movements of living things, the composition as the constituent substance of living entities, the perceiver of perception, the perceiver of rational cognitions, and the self-

\* Lecturer in the Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran  
(Corresponding Author), [Keramat.varzdar@ut.ac.ir](mailto:Keramat.varzdar@ut.ac.ir)

\*\* PhD Graduate, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran,  
[Fateme\\_ketabchi@ut.ac.ir](mailto:Fateme_ketabchi@ut.ac.ir)

Date received: 02/12/2023, Date of acceptance: 12/03/2023



aware nature in humans. These arguments uniquely position temperament as distinct from the soul, as there is no other candidate for these seven criteria except the soul.

This research aims to critically examine and analyze Avicenna's seven arguments rejecting the identity of "soul" and "temperament," with the purpose of highlighting the limitations of these arguments in distinguishing temperament from the plant soul and the deficiencies in four of these proofs.

### **Methods and Material**

The research methodology employed in this study is descriptive-analytical. This approach involves thoroughly referencing Avicenna's various works to furnish a comprehensive depiction of his arguments. Subsequently, a meticulous analysis of these arguments is conducted through logical formulation to assess their effectiveness in establishing the non-identity between soul and temperament.

### **Results and Discussion**

The first argument posits that the opposition among the four elements leads to their repulsion and conflict, necessitating a factor beyond temperament for their combination and sustenance — namely, the soul (Tusi, 1375, Vol. 2: 302-301; Avicenna, 1404A, Vol. 2: 26). Similarly, the second argument identifies the purpose of elemental intermingling as the creation of temperament, raising questions about the cause behind this interaction. If temperament is the prime mover of elemental motion, it would imply self-creation, a logical impossibility (Avicenna, 1404B: 63). The third argument contends that living beings' temperament exists in two states: either at pure equilibrium or dominated by a single element's quality. However, it faces criticism due to flawed assumptions about nature's formation from four elements and their inherent locations (Avicenna, 1371: 150).

The credibility of the first and second arguments is questioned due to outdated premises. Modern scientific discoveries reveal that bodies comprise numerous fundamental particles, each with distinct characteristics. Additionally, these particles do not inherently conflict; instead, certain particles, like electrons and protons, naturally attract one another due to opposite charges (Munowitz, 2005: 182). The third argument's foundation on the formation of nature from four elements and the assignment of inherent places to each element is also flawed.

The fourth argument contends that the origin of life in living beings is essential because it is intrinsic to their essence, which is substance (Avicenna, 1404A, Vol. 2: 26;

Bahmanyār, 1375: 728-725; Mulla Sadra, 1981, Vol. 8: 27). However, it falls prey to the fallacy of circular argument by assuming that living beings' species are inherently "substantive species."

The fifth argument posits that sensory perceptions are not within the realm of temperament. This assertion is rooted in the observation that temperament doesn't fall into two definitive situations when confronted with sensory forms. It is argued that either temperament does not exhibit any passivity when engaging with perceptual forms, which would imply a lack of foundational conditions for perception (since sensory perception inherently involves passivity). Alternatively, if temperament becomes passive upon perceiving forms, it transforms into another temperament, thereby losing its status as the perceiver of perceptible forms (Tusi, 1375, vol.2: 301-301). Avicenna's sixth argument focuses on human rational perceptions and knowledge. He asserts that neither temperament nor any physical entity possesses the capacity to perceive intellectual forms. This conclusion leads to the impossibility of perceiving rational things through any physical body (Avicenna, 1382: 141-142). The seventh argument employs "self-awareness" to delineate the non-identity between the soul and temperament (Avicenna, 1404 A, Vol. 2: 13). This argument underscores the distinction between the self-awareness associated with the soul and the functions or properties of temperament, aiming to establish their fundamental differences.

It appears that the fifth argument could be supported by accepting certain modifications, effectively demonstrating the discrepancy between temperament and the entity perceiving perceptions. However, Ibn Sina's assertion that plants lack sensory perceptions renders this argument ineffective in establishing the non-identity between the temperament of plants and the plant soul. Regarding the sixth and seventh arguments, if Ibn Sina's arguments for proving the separation of sensible forms from matter are comprehensive, these arguments might not only establish the separation of the human soul from matter but also highlight the distinction between the soul and temperament. However, these arguments primarily focus on demonstrating the variability of the human soul and temperament. As a result, the sixth and seventh arguments primarily just emphasize the non-identity between the human soul and temperament, rather than effectively addressing the non-identity between the animal and plant soul with temperament.

### Conclusion

"The theory advocating the identity of soul and temperament found numerous proponents historically, gaining support from many theologians and scholars in the field of medicine. Avicenna aimed to refute the validity of this theory through his elaborate set of seven proofs, seeking to establish the distinction between the souls of plants, animals, and humans from the temperament of their respective bodies.

In this research, it was revealed that the first three proofs are incomplete in proving the non-identity of the soul and temperament due to the fact that the principle of physical issues has been invalidated. The fourth argument is subject to circular argument. The last three proofs prove non-identity between temperament and soul; but these three proofs only reveal the difference between animal and human soul with temperament, and they do not have the ability to show the difference between plant temperament and soul.

**Keywords:** Soul, temperament, body, perception, Avicenna.

### Bibliography

- Aristotle (2011) *De Anima*, Translated with Introduction and Notes Mark Shiffman, Focus Publishing R. Pullins Co. Newburyport, MA.
- Avicenna. 1383 Sh. *Philosophy for 'Alā'ad-Dawla (Dāneshnāme-ye 'Alā'ī)*. Text in M. Meshkāt, Mantīq and Ṭabī'yyāt; M. Mo'īn, Ilāhiyyāt; and M. Mīnovī, Riyāḍiyyāt, Tehran [In Arabic]
- Avicenna. 1371 Sh. *Al-Mubāḥathāt*. Qom: Bidar Publication. [In Arabic]
- Avicenna. 1382 Sh. *Al-Aḍḥawiyya fī amr al-mā'ād*. Edited by Hossein Khadivjam. Tehran: Ettelaat Publications. [In Arabic]
- Avicenna. 1404A AH. *Al-Shifā' Ṭabī'yyāt*. Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]
- Avicenna. 1404B AH. *Al-Talīghat*. Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]
- Bahmanyār Ibn. al-Marzubān. 1375 SH. *Al-Taḥṣīl*. Edited by Morteza Motahhari. Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
- Munowitz, M. (2005) *Knowing the nature of physical law*. Oxford University Press.
- Mulla Sadra. 1981. *Al-asfar al-Arba'a*, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn Yaḥyā b. Ḥabash, al-. 1373 Sh. *Ḥikmat al-ishrāq*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Tusi, Nasir al-Din. 1375 Sh. *Sharh Al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*. Qom: Nashr al-Balagha. [In Arabic]

## تحلیل انتقادی براهین هفت‌گانه ابن‌سینا در ردّ این‌همانی نفس و مزاج

کرامت ورزدار\*

فاطمه‌سادات کتابچی\*\*

### چکیده

مسئله‌ی اساسی این پژوهش، بررسی و تحلیل انتقادی براهین هفت‌گانه‌ی ابن‌سینا در ردّ این‌همانی «نفس» و «مزاج» و هدف از آن، نشان دادن ناتوانی این براهین در ردّ این‌همانی مزاج و نفس گیاهی و همچنین ناتمامیت چهار برهان از این براهین است. ابن‌سینا در آثار خود، هفت برهان در اثبات ناینهمانی مزاج و نفس اقامه کرده‌است. بر اساس این براهین مزاج به ترتیب با (۱) جامع و حافظ آن؛ (۲) علت فاعلی و غایی آن؛ (۳) مبدأ حرکات جانداران در جهات متفاوت؛ (۴) مقوم جوهری انواع جانداران؛ (۵) مُدرک ادراکات حسی؛ (۶) مُدرک ادراکات عقلی و (۷) مُدرک خودآگاهی انسانی، ناینهمان است و از آنجا که تبیین‌گری برای این امور هفت‌گانه جز نفس وجود ندارد؛ مزاج ناینهمان با نفس به مثابه تنها مصداق این امور است. بر اساس یافته‌های این پژوهش سه برهان اول بر اساس ابتنا بر مبانی فیزیکی باطل شده، در اثبات مدعا تام نیست و برهان چهارم نیز دچار مغالطه‌ی مصادره به مطلوب است. برهان پنجم، ششم، هفتم تام و قابل دفاع هستند؛ اما این براهین به دلیل تکیه بر تغایر «مزاج» با «مبدأ ادراکات»، صرفاً توانایی نشان دادن تغایر «مزاج» و نفس حیوانی و انسانی را دارند؛ در نتیجه مجموعه‌ی براهین هفت‌گانه‌ی بوعلی، توانایی اثبات تغایر «مزاج» و «نفس گیاهی» را ندارد.

**کلیدواژه‌ها:** نفس، مزاج، بدن، ادراک، ابن‌سینا.

\* مدرس گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، keramat.varzdar@ut.ac.ir

\*\* دکترای گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، Fateme\_ketabchi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۳



## ۱. مقدمه و طرح مسئله

جستجو در باب یافتن مبدأ حیات در جانداران و بحث در باب ماهیت و نحوه‌ی وجود آن، یکی از کهن‌ترین و بنیادین‌ترین مباحث فلسفی، در طول تاریخ فکری بشر است (Miller 1999: 3). به گزارش ارسطو، بحث از چیستی و وجود نفس به مثابه مبدأ حیات، معرکه‌ی آرای مختلف در نزد متفکران پیشاسقراطی و پساسقراطی بوده است (Aristotle 2011: 403b 20 – 411a 30). پرسش از وجود «نفس» در گام نخست، پرسش از مبدأ آثار خاصی است که در برخی اجسام ظاهر می‌شود. این اجسام که «جانداران» (مجموعه‌ی گیاهان و حیوانات) نامیده می‌شوند (Aristotle 2011: 411b 27 - 30)، آثاری از خود بروز می‌دهند که در دیگر اجسام دیده نمی‌شود؛ بنابراین آنها علاوه بر صورت جسمی، دارای مبدایی به نام نفس هستند. اسم «نفس» به مبدأ ویژگی‌هایی همچون تغذیه، رشد، تولید مثل، حس (مطلق ادراک) و حرکات مختلف در جانداران اشاره دارد؛ از این روی «نفس» در گیاهان مبدأ تغذیه، رشد، تولید مثل و پژمردگی آنهاست (Aristotle 2011: 413a 25 - 27) و در حیوانات، علاوه بر این چهار ویژگی، مبدأ پیدایش ادراک (Aristotle, 2011: 403b 20 - 30) و حرکت ارادی (Aristotle 2011: 404a 25 - 26) نیز می‌باشد.

به نظر می‌رسد چنین تبیینی از وجود «نفس» در جانداران، امری بدیهی است؛ زیرا این تبیین صرفاً از وجود امری سخن می‌گوید که در جانداران وجود دارد و به صورت جسمی صرف - یعنی صرف گسترش سه بعدی - باز نمی‌گردد؛ اما ماهیت این امر چیست؟ اختلاف نظرها از چیستی ماهیت «نفس» آغاز می‌شود. ارسطو ضمن تحلیل انتقادی آرای متفکران پیش از خود، نفس را به عنوان کمال و صورت نوعی جانداران و امری جوهری در آنان معرفی و تعریف می‌کند (Aristotle 2011: 412a 4 – 414a 30؛ Frede 1995: 97). بر این اساس، نفس نه تنها به «صورت جسمی جانداران» تحویل نمی‌شود؛ بلکه امری متفاوت با اعراض جسمانی و مزاج آنهاست؛ در نتیجه، نفس، صورتی جوهری است که هر گیاهی را گیاه بالفعل و هر حیوانی را حیوان بالفعل می‌کند (Aristotle 2011: 412a 10 – 413a 9).

ابن سینا با این عقیده‌ی ارسطو همدل است؛ اما نفس انسانی را جوهری ممتاز از جواهری در نظر می‌گیرد و به دلیل تجرد، آن را «کالصورة» می‌نامد (ابن سینا ۱۴۰۴ الف: ج ۲، ۶). دلیل وی آن است که نفس انسانی به دلیل تجرد امکان حلول در ماده را ندارد درحالی‌که صورت‌های جوهری حال در ماده‌ی خود هستند. از نظر وی نفوس، اموری جوهری هستند که

کمالِ نوعِ خویش محسوب می‌شوند و نوعیتِ نوع را تامّ می‌کنند؛ اما این کمالات یا صور جوهری هستند و یا همانندِ صورت‌های جوهری هستند (ابن‌سینا ۱۴۰۴ الف: ج ۲، ۱۰ - ۶).

ادّعی‌ اخیر (پذیرشِ جوهری به نامِ نفس)، آشکارا با ادّعی‌ پیشین (پذیرشِ امری به نامِ نفس) متفاوت است؛ زیرا در ادّعی‌ اخیر علاوه بر اینکه پذیرفته‌ایم مبدأیی به نامِ «نفس» در جانداران وجود دارد، به جوهر بودنِ آن نیز تصریح کرده‌ایم. برای اثباتِ جوهر بودنِ نفس، لازم است تا دیگر شقوقِ محتمل ردّ شود. یکی از شقوقی که توسطِ فیزیکالیست‌های باستان مطرح شده است، این‌همانیِ «نفس» و «مزاج» است.

بر اساسِ مبانیِ فیزیکیِ باستانی، تمامیِ اجسام از چهار عنصرِ بنیادین تشکیل شده‌اند که هر یک دارای کیفیاتِ خاصی هستند. با ترکیبِ این چهار عنصر، کیفیتِ جدیدی در اجسام پدید می‌آید که «مزاج» نام دارد که متفاوت با کیفیاتِ خاصّ عناصرِ بنیادین است. از آنجا که ساختارِ «مزاج» جانداران، بر اساسِ میزانِ ترکیبِ عناصر با یکدیگر متفاوت با «مزاج» غیرجانداران است، چرا مبدأ پیدایشِ آثارِ خاصّ جانداران را به «مزاج» نسبت ندهیم؟ ارسطو در «درباره‌ی نفس» گزارشی از طرفدارانِ این نظریه ارائه می‌دهد و به نقدِ آن می‌پردازد (Aristotle 2011: 407b 25 - 408a 10). از نظرِ وی، «نفس» ناینهمان با «مزاج» است (Ibid).

با ترجمه‌ی «درباره‌ی نفس»، و آشنایی با نظراتِ ارسطو، اندیشمندانِ مسلمان به مباحثِ نفس‌شناسی - از جمله ناین‌همانیِ نفس و مزاج توجه کردند- و مباحثِ آن را بسط و گسترش دادند. در این بین، ابن‌سینا علاوه بر نگارش رساله‌هایی همچون احوال‌النفس (ابن‌سینا ۱۳۵۲) که اختصاصاً به مباحثِ نفس می‌پردازد، در اکثرِ دیگر آثارش همچون فنّ ششمِ طبیعیاتِ شفا با نامِ «علمُ النفس» (ابن‌سینا ۱۴۰۴ الف: ج ۲، ۴۳۲ - ۱)، الاشارات و التنبیها (طوسی ۱۳۷۵: ج ۲، ۴۲۶ - ۲۹۱)، التعليقات (ابن‌سینا ۱۴۰۴ ج: ۳۱ - ۳۰؛ ۶۴ - ۶۳)، المباحثات (ابن‌سینا ۱۳۷۱: ۴۶ - ۳۴)، عیون‌الحکمه (ابن‌سینا ۱۳۸۰: ۴۶ - ۳۵)، نجات (ابن‌سینا ۱۳۷۹: ۳۳۹ - ۳۱۸) و دانشنامه‌ی علایی (ابن‌سینا ۱۳۸۳: ۱۴۷ - ۷۸) به مباحثِ مربوط به نفس پرداخته است و نقطه‌ی عطفی در تاریخِ نفس‌شناسیِ فیلسوفانِ مسلمان محسوب می‌شود. یکی از مباحثی که بوعلی در آثارش به آن پرداخته است، مسئله‌ی ناین‌همانیِ نفس و مزاج است. وی علاوه بر پذیرشِ نظرِ ارسطو در این باب، براهینِ نوینی را در ردّ این‌همانیِ نفس و مزاج اقامه کرده است؛ براهینی که توسطِ فخر رازی (۱۴۱۱: ج ۲، ۴۴۰ - ۲۲۰)، و صدرالمتألّهین شیرازی (۱۹۸۱: ج ۸، ۲۳۰ - ۷) تکمیل شد.

مسئله‌ی اساسی این پژوهش تحلیل انتقادی براهینی است که ابن‌سینا در ردّ این‌همانی نفس و مزاج اقامه کرده‌است و سنجش قوت آنها در اثبات مدعاست. با بررسی آثار شیخ و مباحث وی پیرامون نفس، روشن شد وی هفت برهان در نالین‌همانی نفس و مزاج اقامه کرده‌است. نگارندگان در گام نخست، برای آشکار شدن مسئله، به تحلیل مفهومی «مزاج» و نظریه‌ی «این‌همانی نفس و مزاج» می‌پردازند و در گام دوم این براهین را بر اساس پیش‌فرض‌های آنها دسته‌بندی می‌کنند. در گام سوم تلاش می‌شود با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، ساختار صوری و مادی این براهین روشن شود و سرانجام در گام چهارم از طریق کشف پیش‌فرض‌ها و مبانی و همچنین لوازم منطقی این براهین، قوت آنها در اثبات مدعا مورد بررسی قرار می‌گیرند. بنابر فرضیه‌ی این پژوهش، چهار برهان از براهین سینوی در اثبات مدعا ناتمام است و تنها از سه برهان می‌توان دفاع کرد. این سه برهان صرفاً توانایی نشان دادن مغایرت میان نفس حیوانی و انسانی با مزاج را دارند؛ در نتیجه از مجموعه‌ی براهین بوعلی نمی‌توان تمایز مزاج و نفس گیاهان را به اثبات رساند.

## ۲. پیشینه پژوهش

«نقد و بررسی نظریه عینیت نفس و مزاج» (آهنچی ۱۳۹۴: ۲۰۵ - ۱۸۹) عنوان تنها مقاله در باب «نسبت نفس و مزاج» به زبان فارسی است که نگارنده‌ی آن با جمع‌آوری براهین متفکران اسلامی از جمله ابن‌سینا در باب عدم این‌همانی نفس و مزاج، آنها را در اثبات مدعا تام دانسته است و بدون تحلیل انتقادی، در انتهای پژوهش، نالین‌همانی نفس و مزاج را از آنها نتیجه گرفته است. عدم تحلیل مادی و صوری این براهین و تام دانستن این براهین در اثبات مدعا، دو نقد وارد بر مقاله‌ی مذکور است. در این پژوهش آشکار می‌گردد برخلاف نظر آهنچی، اکثر براهین ذکرشده در اثبات نالین‌همانی نفس و مزاج ناکافی و ناتمام است و این براهین توانایی اثبات نالین‌همانی نفس گیاهی و مزاج را ندارد. سایر پژوهش‌ها در باب مزاج، یا همچون «تبیین رابطه مزاج با اخلاق در فلسفه ملاصدرا» (خدابنده‌بایگی و دیگران ۱۳۹۸) به تأثیر مزاج در خلقیات انسان پرداخته‌اند و یا همچون «نسبت نفس و مزاج در فلسفه اسلامی و فلسفه ذهن» (مهدوی و یوسفی ۱۳۹۸) به لوازم انکار مزاج در فلسفه ذهن معاصر بر اساس مبانی طبیعی جدید پرداخته‌اند.



### ۳. مفهوم‌شناسیِ مزاج

شناختِ مفهومِ «مزاج» مبتنی بر اصلِ موضوع‌هایی است که حکما از طبیعتِ قدیم اخذ کرده‌اند. بر اساس این مبانی، جهانِ جسمانیِ اطرافِ ما در تحلیلِ نهایی به چهار عنصرِ بسیط و بنیادین تجزیه می‌شوند: آب، خاک، آتش و هوا (رازی ۱۴۱۱: ج ۲، ۵۳۲). ساختار و هیكل هر موجودِ جسمانی در جهانِ طبیعت، آمیزه‌ای از این چهار عنصر است. هر یک از این عناصر دارای کیفیاتِ دوگانه‌ی مختصّ به خود هستند. آب دارای دو خاصیتِ سرما و رطوبت است. آتش دو خاصیتِ گرما و خشکی، هوا دو ویژگیِ گرما و رطوبت و خاک دو کیفیتِ سرما و خشکی را از خود به ظهور می‌رساند (ابن‌سینا ۱۳۷۹: ۲۹۰ - ۲۸۸).

با آمیزشِ عناصرِ چهارگانه در یکدیگر، از شدت و تندیِ خاصیت‌های این عناصر کاسته می‌شود و کیفیتِ جدید و معتدل‌تری متولد می‌شود که «مزاج» دارد (ابن‌سینا ۱۳۸۳: ۵۷؛ سهروردی ۱۳۷۳: ۱۹۸؛ ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۵، ۳۲۰). به دیگر سخن، «مزاج» کیفیتِی است که ماحصلِ امتزاجِ عناصرِ چهارگانه در یکدیگر و تعدیلِ کیفیاتِ آنهاست (ابن‌سینا ۱۴۲۶: ج ۱، ۲۵ - ۲۴). این کیفیت، کیفیتِ نوظهوری است که متفاوت از کیفیاتِ چهارگانه‌ی عناصر (جرجانی ۱۳۹۱: ج ۱، ۱۷) و دارای خاصیت یا خاصیت‌های نوینی است که در عناصر یافت نمی‌شود (تفتازانی ۱۴۰۹: ج ۳، ۲۰۰)؛ اما بر اساس غلبه‌ی یکی از عناصر در ساختار آن، خاصیتِ عنصر غالب را بیشتر به ظهور می‌رساند (جالینوس ۱۳۸۷: ۸۷؛ ابن‌سینا ۱۴۲۶: ج ۱، ۲۶). هراندازه میزانِ مشارکتِ عناصر، در ساختار یک مزاج به سمتِ مساوات مایل شود، آن مزاج از تعادلِ بیشتری برخوردار است (ابن‌سینا ۱۴۲۶: ج ۱، ۲۸).

### ۴. این‌همانیِ نفس و مزاج

مراد از «این‌همانیِ نفس و مزاج» انتساب و ویژگی‌های مختصّ جانداران به مزاجِ بدنی آنهاست. از نظر طرفداران این نظریه، بدن جانداران از تألیفِ اعضا تشکیل شده‌است و هر یک از اعضا دارای مزاجِ خاصّ خود است. بدن جانداران خود از امتزاجِ مزاج‌های اعضا تشکیل می‌شود؛ بنابراین دارای مزاجی مرکب است که از ترکیبِ مزاج‌های گوناگونِ اعضای خود ساخته شده‌است و دارای مزاجِ مخصوص به خود است. با توجه به پیچیدگیِ مزاجِ بدن جانداران، چرا مبدأ و ویژگی‌هایی پنج‌گانه - یعنی تغذیه، رشد، تولید مثل، ادراک و حرکت ارادی - را همین مزاجِ بدنی آنها ندانیم؟ به دیگر سخن، چرا برای تبیین ویژگی‌های پنج‌گانه‌ی

مذکور، نیاز به پذیرش امری غیر از اجزای بدن و مزاج آنها به نام «نفس» در جانداران داریم و چرا مبدأ را همین بدن و مزاج بدنی آنها ندانیم؟ ابن سینا در نفس شفا به این قول اشاره می‌کند و آن را به گروهی از قدما نسبت می‌دهد (ابن سینا ۱۴۰۴ الف: ج ۲، ۱۵).

بر اساس این گزارش، برخی از قدما به عینیت «نفس» و «مزاج» باور داشتند و مبدأ ویژگی‌های خاص جانداران را به مزاج بدنی آنها منسوب می‌کردند. ابن سینا همچنین به نظر گروه دیگری اشاره می‌کند که «نفس» را صرفاً «تألیف عناصر با یکدیگر» می‌دانستند. بر اساس نظر این گروه، نفس چیزی جز تألیف و نسبت خاص میان عناصر نیست. عناصر بسیط در هر یک از اجسام، با ساختار و نسبت خاصی با یکدیگر تألیف شده‌اند و «نفس» یعنی - مبدأ ویژگی‌های پنج‌گانه - همین ساختار و نسبت خاصی است که در بدن جانداران وجود دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ج ۲، ۱۵). هرچه این نسبت و ساختار تألیف عناصر پیچیده‌تر شود، ویژگی‌های خاص‌تری از این تألیف بروز پیدا می‌کند.

هرچند ابن سینا این دو قول را به قدما نسبت می‌دهد؛ اما نه تنها در زمان خود ابن سینا بلکه حتی پس از وی نیز عده‌ی کثیری از اندیشمندان دوره‌ی اسلامی به یکی از این دو قول گرایش داشته‌اند و آن را پذیرفته‌اند. به گزارش فخر رازی، طایفه‌ی عظیمی از متکلمان به عرضیت نفس باور دارند و آن را معادل مزاج می‌دانند (رازی ۱۹۸۶: ج ۲، ۱۸). شهرستانی نیز در گزارش خویش، اکثر متکلمان اشعری و معتزلی را باورمند به چنین قولی می‌داند (شهرستانی، ۱۴۲۵: ۱۸۶). صدرالمتألهین علاوه بر این دو گروه، نظریه‌ی این‌همانی نفس و مزاج را به جمهور پزشکان نسبت می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹، ۱۶۴). این نظریه تا زمان ملاهادی سبزواری نیز رواج داشته‌است و وی، آن را به بسیاری از اهل ظاهر منسوب می‌کند (سبزواری ۱۴۲۸: ج ۲، ۸۷۸).

در میان متکلمین شیعه نیز افرادی به یکی از این دو نظریه و یا هر دو گرایش دارند. ابن نوبخت در الیاقوت مجموعی از این دو قول را می‌پذیرد. از نظر وی انسان مجموعه‌ای از اجزای اصلی انسانی همراه با اعراض مخصوصی همانند کیفیت تألیف اجزا با یکدیگر و مقدار اعضا است و تشخیص و تعیین هر انسانی وابسته به آن اعراض است (ابن نوبخت ۱۴۱۳: ۷۱). علامه‌ی حلی در شرح نظر ابن نوبخت تصریح می‌کند که از نظر وی، اعراضی همانند «تألیف» و «مقدار» در انسانیت و تشخیص او دخیل است (حلی ۱۳۶۳: ۱۹۲). در اندیشه‌ی برخی از متکلمین بغداد نیز همین دیدگاه دیده می‌شود؛ به‌عنوان مثال سید مرتضی (علم‌الهدی ۱۴۱۱: ۱۱۴)، برخلاف دیدگاه استاد خود - یعنی شیخ مفید (مفید ۱۴۱۳: ۶۱-۵۳) که نفس را

حقیقتِ بسیطِ جوهری می‌پندارد- حقیقتِ انسان را مجموعه‌ی همه‌ی اجزای هیکل با تمامی اوصاف و عوارض آن می‌داند (حجت‌خواه و سنایی مهر ۱۳۹۶: ۱۱۵ - ۱۰۷).

بر این اساس، نظریه‌ی این‌همانیِ نفس با مزاج یا با صرفِ تألیف و آرایشِ اجزای بدن، از دیرباز طرفدارانی داشته‌است و در دوره‌ی اسلامی نیز اکثرِ پزشکان، اکثرِ متکلمان اشعری و معتزلی و همچنین برخی از متکلمان شیعی به این نظریه باور داشته و از آن دفاع می‌کردند.

### ۵. طبقه‌بندیِ براهینِ ابن‌سینا در نااین‌همانیِ نفس و مزاج

براهینِ هفت‌گانه‌ی بوعلی را می‌توان به جهاتِ گوناگون طبقه‌بندی کرد؛ اما نگارندگان این پژوهش بر اساس مبانی و پیش‌فرض‌های فیزیکی و متافیزیکی این براهین، آنها را طبقه‌بندی می‌کنند. بر این اساس، سه برهانِ نخست بر سه اصلِ موضوعِ فیزیکِ قدیم یعنی: الف) طبیعتِ چهارعنصری، ب) پذیرشِ نظریه‌ی مکانِ طبیعیِ عناصر و میلِ طبیعیِ عناصر برای رسیدن به مکانِ طبیعی‌شان و ج) ستیز این عناصر با یکدیگر به جهتِ داشتنِ کیفیاتِ متضاد، مبتنی هستند. پیش‌فرضِ برهانِ چهارم، پذیرشِ انواعِ جوهریِ مرکبات است؛ اما حدّ وسطِ برهانِ پنجم، ششم و هفتم سه‌گونه‌ی ادراک، یعنی ادراکِ حسی، ادراکِ عقلی و خودآگاهی است.

بنابر فرضیه‌ی نگارندگان این پژوهش، چهار برهانِ نخست در اثباتِ نااین‌همانیِ نفس و مزاج، ناتمام است؛ اما می‌توان از براهینِ پنجم تا هفتم دفاع کرد و نااین‌همانیِ مزاج و نفس حیوانی و انسانی را با توسل به این براهین به اثبات رسانید. در ادامه به شرح و نقد این براهین خواهیم پرداخت.

### ۶. براهینِ مبتنی بر اصلِ موضوع‌های فیزیکِ قدیم

#### ۱.۶ برهانِ اوّل: نااین‌همانیِ مزاج با جامع و حافظ آن

این برهان مبتنی بر پذیرشِ اصلِ موضوعی از دانشِ طبیعیات است. بر اساس این اصلِ موضوع، از آنجا که عناصر چهارگانه دارای کیفیاتِ متضادّ با یکدیگر هستند، یکدیگر را دفع می‌کنند و با یکدیگر ستیز و نزاع دارند؛ بنابراین ترکیب و تألیفِ این عناصر و پیدایشِ مزاج و همچنین حفظِ این مزاج، نیازمندِ عاملی خارج از مزاج و آن عاملِ نفس است (طوسی ۱۳۷۵: ج ۲، ۳۰۲-۳۰۱). ابن‌سینا در نفس شفا در تقریرِ این برهان چنین می‌گوید:

همانا نفس مکمل بدنی است که متعلق به آن است... همچنین نفس حافظ نظام این بدن است؛ نظامی که اولویت آن متمایز شدن و متفرق شدن (اجزای آن) است؛ زیرا هر جزئی از اجزای بدن، شایسته‌ی مکانی غیر از مکان بدن است... از این روی، آنچه بدن را به این شکل حفظ کرده است، خارج از طبیعت بدن است و آن شیء، همان نفس است (ابن سینا ۱۴۰۴ الف: ج ۲، ۲۶).

این برهان نشان می‌دهد نه تنها گیاهان و حیوانات، دارای صورتی نوعی به نام نفس هستند که جامع و حافظ مزاج آنهاست؛ بلکه حتی هر نوعی از اجسام، حتی جمادات مرکب (همچون آب، آهن، طلا، یاقوت، زمرّد و...) نیز دارای صورتی نوعی هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۵۳) که جامع و حافظ مزاج آنهاست؛ وگرنه اجزای این مرکبات نیز به دلیل ستیز و نزاع، از یکدیگر گسسته می‌شدند (رضی ۱۴۰۰: ۱۰۵-۱۰۴). بر اساس توضیحات مذکور، این برهان را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:

۱. عناصر تشکیل دهنده‌ی مزاج در ستیز با یکدیگرند.
  ۲. هرگاه عناصر تشکیل دهنده‌ی یک امر با یکدیگر در نزاع باشند، آن امر نه به واسطه‌ی طبیعت عناصر خویش پدیدار می‌شود و نه به واسطه‌ی آنها، حفظ می‌شود.
  ۳. بنابراین مزاج نه به واسطه طبیعت عناصر سازنده‌اش پدیدار می‌شود و نه حفظ می‌شود.
  ۴. هرگاه امری به واسطه‌ی عناصر سازنده‌اش ایجاد و حفظ نشود، در ایجاد و حفظش نیازمند عامل خارجی است.
- نتیجه: مزاج، نیازمند جامع و حافظی خارج از خود است.

## ۲.۶ برهان دوم: نایب‌همانی مزاج با علت تشکیل دهنده آن

ابن سینا در التعلیقات، برهان دیگری را بر اساس نایب‌همانی مزاج و علت فاعلی و غایی آن ارائه می‌دهد. بر اساس این برهان، غایت حرکت آمیزشی عناصر، تشکیل مزاج است و این غایت پس از آمیزش عناصر با یکدیگر پدید می‌آید. حال علت غایی و فاعلی پیدایش چنین آمیزشی نیز یا مزاج است و یا مزاج نیست. اگر مزاج، علت غایی و فاعلی حرکت آمیزشی عناصر باشد؛ بنابراین مزاج، علت پیدایش خود است و این امری محال است (ابن سینا ۱۴۰۴ ج: ۶۳).

به دیگر سخن، علت فاعلی و غایی تشکیل مزاج، خود مزاج نیست؛ زیرا مزاج، غایت چنین حرکتی است و وجود غایت، متأخر از وجود حرکت است. از طرفی، علت تشکیل مزاج،

طبیعتِ خودِ عناصر نیز نیست؛ زیرا همانطور که بیان شد عناصر چهارگانه به دلیل داشتن کیفیات متعارض، در ستیز با یکدیگر هستند؛ بنابراین تشکیل مزاج جانداران نیازمند علتی غایبی و فاعلی است و آن علت، نفس است (ابن سینا ۱۴۰۴ ج: ۶۴). بر این اساس، صورت‌بندی این برهان چنین است:

۱. مزاج، غایت امتزاج عناصر است و به لحاظ وجودی، متأخر از امتزاج پدید می‌آید.

۲. علت غایبی و فاعلی امتزاج عناصر، مقدم بر امتزاج آنهاست.

۳. بنابراین مزاج نمی‌تواند علت فاعلی و غایبی پیدایش خود باشد.

۴. علت غایبی و فاعلی امتزاج عناصر، طبیعت عناصر نیست.

نتیجه: علت فاعلی و غایبی مزاج، امری ناینهمان با مزاج است.

### ۳.۶ برهان سوم: ناینهمانی مزاج با مبدأ حرکات جانداران در جهات متفاوت

برهان سوم شیخ نیز مبتنی بر پذیرش برخی از اصول موضوعه از دانش طبیعیات است. بر اساس طبیعیات قدیم، هر یک از عناصر چهارگانه دارای مکانی ذاتی هستند و تمایل به حرکت به سمت مکان خاص خود را دارند (طوسی ۱۳۷۵: ج ۲، ۲۱۶-۲۱۲). خاک و آب تمایل به قرار گرفتن در سطح زمین را دارند؛ در حالیکه مکان طبیعی هوا بالاتر از سطح زمین و مکان طبیعی آتش، بالاتر از هواست (ابن سینا ۱۳۷۱: ۱۵۰). شیخ و همفکران وی، حرکات موجود در عالم طبیعت را بر اساس کیفیت غالب در مزاج‌ها تبیین می‌کنند. بر این اساس، سقوط سنگ به سمت پایین به این دلیل رخ می‌دهد که عنصر خاک در مزاج سنگ‌ها غالب است و همین امر منجر به این می‌شود که سنگ‌ها به سمت مکان طبیعی خاک، یعنی کره‌ی زمین سقوط کنند؛ اما مزاج آتش‌ها و بادها به دلیل غلبه‌ی عنصر نار و دم در آنها اقتضای حرکت به سمت بالا را دارد. بر این اساس، هر مزاج تنها اقتضای یک حرکت مستقیم به سمت بالا یا پایین را دارد و همچنین با رسیدن به مکان طبیعی عنصر غالب خود اقتضای سکون دارد (رازی ۱۴۱۱: ج ۲، ۶۹-۷۰).

با توجه به این اصل موضوع، برهان سوم چنین ساختاری پیدا می‌کند: مزاج بدن جانداران از دو حالت خارج نیست؛ یا این کیفیت ایجاد شده در نقطه‌ی تعادل محض است و یا کیفیت 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 آن، اقتضای آن را دارد و با رسیدن به آن مکان، مزاج صرفاً اقتضای سکون پیدا می‌کند.

با توجه به این مبنا، مزاج بدن گیاهان و حیوانات از جهت غلبه‌ی عنصر خاکی و آبی تمایل به سکون بر روی زمین را دارد درحالیکه گیاهان و حیوانات علاوه بر اینکه بر روی زمین حرکت عرضی می‌کنند، گاهی به سمت بالا نیز حرکت می‌کنند. به‌عنوان مثال، مزاج درختان تنها حرکت به سمت کره‌ی زمین را دارد، اما ما می‌بینیم که درختان نه تنها در عرض رشد می‌کنند، بلکه به سمت بالا نیز رشد می‌کنند. مزاج بدن حیوانات نیز تنها اقتضای حرکت به سمت زمین و سکون بر روی زمین را دارد؛ در حالیکه حیوانات نیز در عرض حرکت می‌کنند و گاهی به سمت بالا حرکت می‌کنند. بر این اساس، مبدأ حرکات گیاهان و حیوانات در جهات متفاوت نمی‌تواند مزاج باشد؛ زیرا مزاج صرفاً اقتضای یک حرکت مستقیم را دارد و همچنین پس از قرار گرفتن در مکان طبیعی اقتضای سکون دارد (طوسی ۱۳۷۵: ج ۲، ۲۹۸). با توجه به این توضیحات، صورت‌بندی این برهان چنین است:

۱. مزاج صرفاً اقتضای حرکت مستقیم در یک جهت را دارد.

۲. حرکات گیاهان و حیوانات صرفاً حرکت مستقیم و در یک جهت نیست.

۳. مزاج، مبدأ حرکات در جهات مختلف گیاهان و حیوانات نیست.

#### ۴.۶ تحلیل انتقادی برهان اول، دوم و سوم

برهان اول و دوم، بر دو اصل موضوع فیزیکی مبتنی هستند. اصل موضوع اول انحصار عناصر بسیط تشکیل‌دهنده‌ی اجسام در چهار عنصر (ابن سینا ۱۳۸۳: ۵۲؛ رازی ۱۴۱۱، ج ۱، ۵۸۴؛ همان: ج ۲، ۵۳۲ - ۵۳۱؛ طوسی ۱۳۷۵: ج ۲، ۲۵۱) و اصل موضوع دوم، عدم امکان ترکیب طبیعی این چهار عنصر به دلیل داشتن کیفیت‌های متعارض است (ابن سینا ۱۳۸۳: ۵۹؛ طوسی ۱۳۷۵: ج ۲، ۳۰۱). در واقع این چهار عنصر به دلیل داشتن کیفیت‌های متعارض همچون دو قطب مثبت یا منفی آهن‌ربا عمل می‌کنند و برای بهم‌پیوستن و تألیف آنها نیاز به نیرویی خارج از آنهاست و مبدأ این نیرو نفس است.

به‌نظر می‌رسد این دو برهان به دلیل بطلان هر دو اصل موضوع خود، قابل دفاع نیستند؛ زیرا اولاً امروزه روشن شده است که اجسام، صرفاً از چهار عنصر تشکیل نشده‌اند؛ بلکه ده‌ها ذره‌ی بنیادین در طبیعت کشف شده‌است که هر یک ویژگی‌های خاص خود را دارند.

دوماً چنین نیست که کیفیات ذرات بنیادین در تعارض و ستیز با یکدیگر باشند؛ بلکه برعکس ذرات بنیادینی همچون الکترون و پروتون به دلیل داشتن بار مخالف یکدیگر، به شکل طبیعی یکدیگر را جذب می‌کنند (Munowitz 2005: 182). در نتیجه نه تنها ترکیب چنین ذراتی با یکدیگر نیازمند جامع و حافظ نیست؛ بلکه برخلاف نظر شیخ و همفکران وی، چنین پیوندهایی، پیوندهای طبیعی است و اتفاقاً شکستن این پیوندها و جداسازی الکترون از ساختار یک اتم نیازمند صرف انرژی و نیرویی خارج از اتم است. بنابراین این دو برهان نمی‌توانند ترکیب طبیعی عناصر با یکدیگر را رد کند و استدلال‌های آن دو در رد ترکیب طبیعی عناصر، مردود است.

برهان سوم نیز با توجه به مبانی غلطی همچون تشکیل طبیعت از چهار عنصر و همچنین انتخاب مکان ذاتی و طبیعی برای هر عنصر (ابن سینا ۱۳۸۳: ۳۲)، قابل دفاع نیست. در زمان ابن سینا به دلیل عدم کشف قانون جاذبه، حرکات جهان طبیعت، بر اساس مکان ذاتی عناصر تبیین می‌شود. از نظر بوعلی، حرکات طبیعی صرفاً حرکاتی در یک جهت و به شکل مستقیم اتفاق می‌افتند. وی حتی حرکات قسری را نیز در جهان طبیعت، صرفاً حرکات مستقیم در نظر می‌گیرد. از این روی، وی به ناچار برای هر موجودی - همچون افلاک - که دارای حرکاتی غیر مستقیم - حرکات چرخشی و دورانی - است، نفس قائل می‌شود (طوسی ۱۳۷۵: ج ۲، ۴۱۳)؛ درحالی‌که حرکات دورانی امروزه با توسل به قانون جاذبه به راحتی قابل تبیین است.

این توضیحات نشان می‌دهد نگاه بوعلی و شارحین وی به «عناصر» و «مزاج» بسیار ساده‌انگارانه است و به همین 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 سوال رفته است (Oerter 2006: 185 - 190) و در نتیجه این سه برهان، قابل دفاع نیست.

## ۷. برهان مبتنی بر فرض پذیرش انواع مرکب جوهری

### ۱.۷ برهان چهارم: نایب‌همانی مزاج با مقوم انواع جوهری

پیش از این آشکار شد که مزاج، کیفیتی است که حاصل از آمیزش عناصر چهارگانه است؛ بنابراین مزاج از سنخ اعراض است و نمی‌تواند مقوم امور جوهری باشد. با مشاهده‌ی گونه‌های مختلف جانداران متوجه می‌شویم، مبدأ ویژگی‌های پنج‌گانه‌ی حیات در آنها (حس،

حرکت ارادی، تغذیه، رشد و تولید مثل) مقوم این گونه‌هاست. به دیگر سخن، یک درخت مادامی «درخت» است که دارای ویژگی‌های سه‌گانه‌ی حیات گیاهی باشد. همچنین افراد گونه‌های جانوری همانند افراد شیر و پلنگ نیز مادامی متصف به آن وصف گونه و نوع خود می‌شوند که از خود ویژگی‌های چهارگانه‌ی دال بر حیات را بروز دهند؛ و افراد انسان نیز مادامی متصف به وصف «انسان» می‌شوند که ویژگی‌های پنج‌گانه‌ی حیات را از خود بروز بدهند؛ بنابراین مبدأ بروز ویژگی‌های پنج‌گانه، مقوم ذات انواع جانداران و جانوران است (ابن سینا ۱۴۰۴ الف: ج ۲، ۲۶).

تردیدی نیست که گونه‌های جاندار و همچنین جانوران، انواعی جوهری هستند. به دیگر سخن، انواع گیاهان و حیوانات همچون درختان و گل‌ها و شیر و پلنگ و اسب و انسان و... انواعی جوهری هستند. با توجه به اینکه، مبدأ حیات در این گونه‌ها، جزء ذات و مقوم ذات آنهاست و از طرفی مقوم جوهر نیز جوهر است؛ بنابراین مبدأ حیات در این انواع، امری جوهری است. با اثبات این امر آشکار می‌گردد که مزاج ناینهمان با این مبدأ است؛ زیرا مزاج عرض است و عرض نمی‌تواند مقوم جوهر باشد (ابن سینا ۱۴۰۴ الف: ج ۲، ۲۶؛ بهمنیار ۱۳۷۵: ۷۲۸-۷۲۵؛ ملاصدار ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۷).

بر اساس این توضیحات، صورت‌بندی این برهان چنین ساختاری دارد:

۱. مزاج عرض است.

۲. هرآنچه عرض است نمی‌تواند مقوم جوهر باشد.

۳. مزاج نمی‌تواند مقوم جوهر باشد.

۴. مبدأ حیات در جانداران، مقوم ذات جانداران است.

۵. ذات جانداران، جوهر است.

۶. مبدأ حیات، مقوم جوهر است.

نتیجه: از ۳ و ۶ نتیجه گرفته می‌شود مزاج، همان مبدأ حیات (یعنی مبدأ ویژگی‌های پنج‌گانه) در جانداران نیست.



## ۲.۷ تحلیل انتقادیِ برهان چهارم

به نظر می‌رسد این برهان دچار مغالطه‌ی «مصادره به مطلوب» است؛ زیرا طرفداران این استدلال، فرض گرفته‌اند که گونه‌های جانداران، «انواع جوهری» هستند و بر اساس همین پیش‌فرض، مبدأ ویژگی‌های حیات در این گونه‌ها را امری جوهری در نظر گرفته‌اند. به دیگر سخن، یک فیزیکالیست، که مبدأ ویژگی‌های حیات در جانداران را «مزاج» در نظر می‌گیرد، به جوهری بودن گونه‌های جانداران اعتقاد ندارد؛ بلکه این گونه‌ها را حاصل پیدایش کیفیتی جدید به نام مزاج می‌داند؛ بنابراین، اختلاف نظر طرفداران این‌همانی مزاج و نفس و طرفداران ناین‌همانی این دو، دقیقاً بر سر همین مقدمه چهارم است؛ درحالی‌که در این استدلال، صدق این مقدمه پیش‌فرض گرفته شده است.

یکی از منتقدین جدی این استدلال، شیخ اشراق است. هرچند وی به نفس حیوانی و انسانی باور دارد؛ اما نه تنها این استدلال را مردود می‌داند؛ بلکه آن را نشان‌دهنده‌ی وجود پارادوکس در مبانی طبیعت‌شناسی مشائیان قلمداد می‌کند. 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 مخصص جسم به انواع را «صورت جوهری» در نظر گرفته‌اند؛ در حالی که مخصص نوع به اشخاص را به اعراض نسبت داده‌اند (ابن سینا ۱۴۰۴: ج ۱، ۲۲۸؛ بهمنیار ۱۳۷۵: ۵۰۶ - ۵۵). به بیان دیگر، اگر برای تخصیص جسم به انواع مختلف نیاز به صورت نوعیه داریم، برای تخصیص نوع به افراد مختلف نیز نیاز به صورت شخصیه داریم؛ در حالی که مشائیان به چنین امری باور ندارند و تشخص افراد یک نوع را به اعراض نسبت می‌دهند (سهروردی ۱۳۷۳: ۸۲ - ۸۱).

اشکال هوشمندانه‌ی سهروردی، به تعمیم این برهان در باب «اشخاص یک نوع» باز می‌گردد. اگر مبدأ آثار گوناگون در انواع جسمانی، وجود صورت نوعی را اثبات می‌کند؛ چرا این برهان را در باب اشخاص یک نوع و اختلاف افعالشان اقامه نکنیم؟ بر اساس مشاهده، اشخاص یک نوع واحد، اشخاص جوهری هستند و طبق نظر مشائیان، اشخاص جوهر، جوهرند. از طرفی، مقوم جوهر، جوهر است؛ پس عاملی که مقوم این اشخاص جوهری است و آنها را متشخص کرده است، جوهر است؛ اما مشائیان، تشخص افراد یک نوع را به اعراض آن نسبت داده‌اند؛ بنابراین اگر اعراض می‌توانند مبدأ پیدایش اشخاص باشند؛ چرا عامل پیدایش انواع نباشند (سهروردی ۱۳۷۳: ۸۲ - ۸۱). بر اساس این انتقاد یا باید وجود صورتی شخصی را در اشخاص جانداران بپذیریم و یا اینکه بپذیریم کثرت گونه‌های جانداران را نیز می‌توان با

اعراض آنها تبیین کرد. سهروردی خود شقّ دوم را برمی‌گزیند و بر اساس آن وجود صورت نوعی را انکار می‌کند (سهروردی ۱۳۷۳: ۸۲ - ۸۱) و در اثبات نفس جانوران، راهی دیگر را برمی‌گزیند.

اشکال سهروردی به مشائیان مضاعف است. وی علاوه بر اینکه مغالطه‌ی مصادره به مطلوب را در این برهان متذکر می‌شود؛ وجود پارادوکس در مبنای مشائیان را نیز گوشزد می‌کند. به هر روی، به نظر می‌رسد دست کم اشکال مصادره به مطلوب به این برهان وارد باشد و در نتیجه این برهان توانایی اثبات مبدأ جوهری را در گونه‌های جانوری که ناینهمان با نفس باشد، ندارد.

## ۸. براهین مبتنی بر ناین‌همانی مزاج با مبدأ ادراکات جانوران

### ۱.۸ برهان پنجم: ناین‌همانی مزاج با مدرک ادراکات حسّی

برهان پنجم ابن‌سینا در ناین‌همانی نفس و مزاج، بر ادراک حسّی جانوران و مبدأ ادراک در آنها استوار است. تردیدی نیست که گونه‌های مختلف جانوران (یعنی حیوانات و انسان‌ها) دارای ادراکات حسّی هستند. ابن‌سینا معتقد است وجود ادراک حسّی و مبدأیی برای ادراک آن در حیوان، یکی از دو فصل متمایزدهنده‌ی آنها از گیاه است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۳۷). از نظر وی، ادراکات حسّی با نوعی انفعال همراه هستند؛ به نحوی که بدون پیدایش انفعال، هیچ‌گونه احساسی پدید نمی‌آید. بنابراین ادراک صورت‌های حسّی نیازمند دو امر هستند: امری که این صورت‌ها را بپذیرد و از آنها منفعل شود و امری که این انفعال را ادراک کند (ابن‌سینا ۱۴۰۴ الف: ج ۲، ۵۶؛ همان: ۲۱۷).

از نظر ابن‌سینا، آنچه از صورت‌های محسوس منفعل می‌شوند در وهله‌ی نخست، مزاج حواس پنج‌گانه و در وهله‌ی دوم قوای نفسانی موجود در مغز هستند. بر اساس نظر وی، در اثر انفعال مزاج اعضا، صورت‌های محسوس ابتدا از طریق تغییر مزاج عضو در عضو و سپس در قوای نفسانی مغزی منطبق می‌شوند (ابن‌سینا ۱۴۰۴ الف: ج ۲، ۶۲ - ۵۹)؛ اما آیا مدرک این صورت‌های منطبق‌شده در اعضا و قوای مغز، مزاج آنهاست یا مدرک این صورت‌ها امری است که با مزاج اعضا و قوای مغزی متفاوت است؟

از نظر شیخ، مدرک این ادراکات نمی‌تواند هیچ مزاجی باشد؛ زیرا مزاج در مواجهه با صورت‌های ادراکی حسّی از دو حال خارج نیست: یا مزاج در پذیرش صورت‌های ادراکی،

هیچ‌گونه انفعالی را نمی‌پذیرد که در این صورت اساساً ادراکی پدید نمی‌آید (زیرا ادراکِ حسّی با انفعال پدید می‌آید)؛ یا مزاج از ادراکِ صور محسوس منفعل شود، که در این صورت به مزاج دیگری تبدیل می‌شود و در نتیجه، اساساً آن مزاج، دیگر وجود ندارد تا بخواهد مُدرکِ صورت‌های محسوس باشد (طوسی ۱۳۷۵: ج ۲، ۳۰۱ - ۳۰۰).

ابن‌سینا در تعلیقات با بیانی روشن‌تر این برهان را ارائه می‌دهد. از نظر وی، مُدرکِ ادراکاتِ حسّی امری ثابت است که تغییرِ انفعالی را ادراک می‌کند. مزاج نمی‌تواند مُدرکِ تغییر باشد، زیرا اگر مزاج مُدرک این تغییرِ انفعالی باشد یا مزاجِ اوّل یعنی مزاجِ قبل از انفعال، مُدرک است و یا مزاجِ بعد از انفعال. مزاجِ اوّل مُدرک نیست زیرا این مزاج از بین می‌رود و مزاجِ دوم نیز مُدرک نیست زیرا انفعالی را نپذیرفته‌است. به دیگر سخن، خود مزاج تواناییِ درکِ «تغییرِ مزاج» را ندارد و از طرفی ادراکاتِ حسّی با «تغییرِ مزاج» پدید می‌آیند؛ در نتیجه مُدرکِ ادراکاتِ حسّی و تغییراتِ انفعالیِ مزاجِ اعضای حواس پنج‌گانه نمی‌باشد (ابن‌سینا ۱۴۱۴: ج ۶۴).  
صورت‌بندیِ این برهان چنین است:

۱. مُدرکِ ادراکاتِ حسّی یا مزاج است و یا مزاج نیست.
  ۲. شقّ اوّل باطل است؛ زیرا اگر مُدرکِ مزاج باشد، یا مزاج پیش از انفعال مُدرک است و یا مزاج پس از انفعال.
  ۳. مزاج پیش از انفعال مُدرک نیست؛ زیرا این مزاج پس از انفعال از بین می‌رود.
  ۴. مزاج پس از انفعال مُدرک نیست؛ زیرا این مزاج منفعل نمی‌شود.
- نتیجه: مُدرکِ ادراکاتِ حسّی، امری مابین با مزاج است.

## ۲.۸ برهان ششم: نایب‌همانیِ مزاج با مُدرکِ ادراکاتِ عقلی

ابن‌سینا در برهانِ ششم خویش، بر ادراکاتِ عقلیِ انسان و مُدرکِ آنها تمرکز می‌کند. از نظر وی، ادراکات به دو دسته‌ی ادراکاتِ جسمانی و غیرجسمانی تقسیم می‌شود (ابن‌سینا ۱۴۰۴: ج ۶۴). منظور وی از ادراکاتِ جسمانی، ادراکاتی هستند که بدن و قوای بدنی به هر نحوی در پدیدار شدن آنها برای نفس دخالت دارند؛ اما ادراکاتِ غیرجسمانی، یعنی ادراکاتِ عقلی، ادراکاتی هستند که مجرد از جسم و ماده هستند و در نتیجه این ادراکات بدون واسطه‌ی بدن برای نفس حاصل می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ج ۸۰). بوعلی براهینی برای اثباتِ تجرّد صورت‌های عقلی اقامه می‌کند (ابن‌سینا ۱۴۰۴ الف: ج ۲، ۲۰۱ - ۱۹۷)؛

ابن سینا ۱۴۱۴ج: ۶۰؛ طوسی ۱۳۷۵: ج ۲، ۳۷۳ - ۳۶۹؛ ابن سینا ۱۳۷۱: ۲۳۸). با فرض پذیرشِ تجرّد این صورت‌ها، آیا مُدرکِ این صورت‌ها می‌تواند اینهمانِ با مزاج باشد؟ از نظر ابن سینا نه تنها مزاج بلکه هیچ امر جسمانی، ظرفیتِ ادراکِ صورت‌های عقلی را ندارد؛ زیرا امور جسمانی برای ادراکِ صورت‌های عقلی نیازمند تأثیرپذیرفتن از آنها هستند و لازمه‌ی تأثیر پذیرفتن، برقراری وضع میان ادراکات و اجسام است (ابن سینا ۱۳۷۵: ۱۲۳)؛ درحالی‌که این صورت‌ها به دلیل تجرّد، با اجسام ارتباطِ وضعی برقرار نمی‌کنند؛ بنابراین ادراکِ امور مجرد با هرگونه جسمی محال است (ابن سینا ۱۳۸۲: ۱۴۲ - ۱۴۱).  
بر این اساس، می‌توان این برهان را چنین صورت‌بندی کرد:

۱. ادراکاتِ عقلی انسان، مجرد از ماده هستند.

۲. مُدرک هر ادراکی که مجرد از ماده است، جسم و جسمانی نیست.

۳. پس مُدرک ادراکاتِ عقلی در انسان، جسم و جسمانی نیست.

۴. مزاج، امری جسمانی است.

نتیجه: مدرک ادراکاتِ عقلی در انسان، مزاج نیست.

### ۳.۸ برهان هفتم: خودآگاهی و عدم تحویل آن به مزاج

برهان هفتم شیخ، استفاده از «خودآگاهی» در نشان دادن تغییر نفس و بدن است. برهان معروف به «انسان معلّق» در شفا (ابن سینا ۱۴۰۴الف: ج ۲، ۱۳) و اشارات (طوسی ۱۳۷۵: ج ۲، ۲۹۵ - ۲۹۱) و همچنین برهان خودآگاهی ثابت و بدن متغیّر (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۱۸۴ - ۱۸۳) دو نسخه از براهینی است که دلالت بر تغایر «خود» و «بدن/مزاج» با حدّ وسط «خودآگاهی» دارد.

بوعلی در اشارات از انسان معلّق، در جهت اثبات خودآگاهی بی‌واسطه‌ی انسان به ذاتِ خویش استفاده کرده است که لازمه‌ی آن حضور ذات در نزد ذات و اثبات تجرّد نفس در درجه‌ی نخست و نالین‌همانی با بدن و مزاج بدن در درجه‌ی دوم است؛ اما در ابتدای نفس شفا این برهان را در اثبات تغایر نفس و مزاج به‌کار بسته است. بر اساس این برهان هر انسانی به ذاتِ خویش آگاهی بدون واسطه دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ج: ۱۶۰) و این آگاهی حتّی نیازمند آگاهی از بدن نیز نیست؛ زیرا می‌توان فضایی را ترسیم کرد که در آن فضا انسان نه از محیط مجاور خویش و نه از اعضای بدن و قوای خویش هیچ‌گونه ادراکی ندارد؛ اما خود را می‌یابد و نسبت به خود، آگاهی دارد. بر این اساس، مُدرک و مُدرک خودآگاهی نمی‌تواند مزاج باشد. در فرض

تحلیل انتقادیِ براهینِ هفت‌گانه... (کرامت ورزدار و فاطمه‌سادات کتابچی) ۱۳۱

انسان معلق، مزاج نمی‌تواند مُدرک باشد؛ زیرا در این فرض آدمی از بدن و کیفیتِ مزاجِ خویش آگاهی ندارد. از طرفی، مزاج مُدرک «خود» نیز نیست؛ زیرا مزاج برای ادراک نیازمندِ انفعال است؛ در حالیکه ما در انسان معلق فرض کرده‌ایم بدن و مزاجِ بدنی از امری منفعل می‌شود؛ بنابراین مُدرک و مُدرک در فرضِ انسانِ معلق؛ امری ناینهمان با مزاج است.

بر اساسِ برهان «من ثابت» ابن‌سینا از ثبوتِ من و تغییرِ مزاج؛ ناین‌همانیِ این دو را نتیجه می‌گیرد. بر این اساس، ثبوتِ «من» و عدمِ تغییرِ آن در طولِ سالیانِ عمرِ آدمی و تغییرِ همیشگیِ بدن و مزاجِ بدنی نشان می‌دهد مدلولِ واژه‌ی «من» و «مزاج» ناینهمان هستند (ابن‌سینا ۱۹۵۲: ۱۸۳ - ۱۸۴).

بر اساسِ این توضیحات، برهانِ اوّل را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:

۱. در آزمایشِ انسانِ معلق، انسان به بدن و مزاجِ خود آگاهی ندارد؛ اما به خودش آگاهی دارد.

۲. آنچه که انسان در یک فضای یکسان به آن آگاهی دارد؛ غیر از آن چیزی است که در همان فضا به آن آگاهی ندارد.

نتیجه: خودِ انسان، مغایر با بدن و مزاجش است.

صورت‌بندیِ برهانِ دوم نیز چنین است:

۱. «من» حقیقتی ثابت است.

۲. بدن و مزاج پیوسته در حالِ تغییرند.

۳. «من» بدن یا مزاج نیست.

#### ۴.۸ تحلیل انتقادیِ برهان پنجم، ششم و هفتم

به نظر می‌رسد برهان پنجم، با پذیرشِ تغییراتی قابلِ دفاع است و می‌تواند ناین‌همانیِ مزاج و مُدرکِ ادراکاتِ حسّی را به اثبات برساند. با توجه به دیدگاهِ ابن‌سینا، انفعالِ بخشِ غیرقابلِ انفکاک در ادراکاتِ حسّی است. آغاز هر یک از ادراکاتِ حسّی با انفعالِ یکی از اعضای حاسّه آغاز می‌شود (ابن‌سینا ۱۴۰۴: ج ۶۴)؛ اما صرفِ انفعال، مترادف با ادراک نیست؛ زیرا بسیاری از جمادات نیز دچار انواعِ انفعالات می‌شوند اما این انفعالات در آنها به معنای ادراک نیست؛ بنابراین علاوه بر انفعال، نیازمندِ مُدرکی هستیم که این انفعال را ادراک کند

(همان)؛ بنابراین احساس اینهمان با انفعال محض نیست؛ هرچند همراه با انفعال است (ابن سینا ۱۴۰۴ الف: ج ۲، ۶۰؛ ابن سینا ۱۴۰۴ ج: ۲۳).

از نظر ابن سینا این مُدرک نمی‌تواند مزاج حواس پنج‌گانه باشد. با یک مثال می‌توان به خوبی مُراد وی را شرح داد. فرض کنیم دست ما با یک شیء داغ برخورد می‌کند و در نتیجه ما احساس گرما را در دست‌مان احساس می‌کنیم. از نظر شیخ، مُدرک ادراک حسی گرما در دست، مزاج پوست دست نیست؛ زیرا اگر چنین باشد دو حالت قابل فرض است. در حالت اول، در اثر برخورد شیء داغ با پوست، هیچ‌گونه تغییری در مزاج آن پدید نیاید. در این حالت هیچ‌گونه ادراکی پدید نخواهد آمد زیرا اساساً انفعالی پدید نیامده است؛ در حالی که گفته شد ادراک حسی در بنیاد خود بر انفعال حواس مبتنی است. این حالت مانند آن می‌ماند که دمای هوای اتاق، معادل دمای سطح پوست باشد و بادی نیز نوزد. در این حالت، انسان ادراکی از هوای پیرامون خود ندارد.

اما اگر دست ما در برخورد با شیء گرم منفعل شود، در این صورت، مزاج پوست دست ما تحت تأثیر قرار گرفته است و در نتیجه این مزاج تغییر پیدا می‌کند. بر این اساس، مزاجی که پس از برخورد دست ما با شیء داغ در پوست دست تولید می‌شود، دیگر آن مزاج سابق نخواهد بود؛ بنابراین مزاج سابق نمی‌تواند مُدرک این ادراک لمسی باشد؛ زیرا از بین رفته است. مزاج جدید هم نمی‌تواند مُدرک این صورتهای ادراکی ملموس باشد؛ زیرا مزاج جدید منطبق بر کیفیت و داغی همان شیء داغ است. بنابراین مزاج جدید پوست دست، از این داغی انفعالی را نمی‌پذیرد؛ زیرا با آن هم‌دما شده است؛ درحالی‌که ادراک حسی نیازمند انفعال است. بر این اساس، آنچه که انفعال را ادراک می‌کند؛ امری غیر از مزاج پوست است.

ممکن است به این برهان چنین اشکال شود که انفعال پوست دست، توسط سلسله‌ی اعصاب به مغز مخابره می‌شود و احساس گرما توسط مغز پدید می‌آید؛ بنابراین مُدرک مغز است و نه مزاج پوست دست. به نظر می‌رسد شیخ می‌تواند با تغییر موضوع مزاج این برهان را در باب مغز بازسازی کند. بر این اساس، مزاج مغز نمی‌تواند مُدرک چنین ادراکی باشد؛ زیرا یا انفعال پوست دست منجر به پیدایش انفعالی در مغز می‌شود و یا نمی‌شود. اگر انفعالی در مغز پدید نیاید، امری ادراک نمی‌شود و اگر مغز در اثر مخابره‌ی عصبی انفعال، منفعل شود؛ دیگر آن مزاج سابق را نخواهد داشت؛ بنابراین مزاج مغز نمی‌تواند مُدرک ادراکات حسی باشد.

ممکن است در پاسخ به استدلال ابن سینا گفته شود داده‌های حسی به مغز منتقل می‌شود و منجر به انفعال سیستم مغزی می‌شوند؛ اما این انفعال خود ادراک نیست؛ بلکه این انفعال منجر به

تحلیل انتقادی براهین هفت‌گانه ... (کرامت ورزدار و فاطمه‌سادات کتابچی) ۱۳۳

ایجاد شلیک‌های عصبی در مغز می‌شود و در نتیجه ادراکات حسّی اینهمان با شلیک‌های عصبی در مغز است (Davidson 1980: 11-17).

به نظر می‌رسد این پاسخ، غیرقابل قبول باشد؛ زیرا اولاً در هر ادراک حسّی یک حیث التفاتی وجود دارد که این حیث در شلیک‌های عصبی صرف دیده نمی‌شود (شریعتی ۱۳۹۷: ۹۷ - ۷۹). به دیگر سخن، هر ادراک حسّی، «ادراک حسّی چیزی» است؛ و این حیث التفاتی علاوه بر انفعال یا فعل در بنیاد هر ادراک حسّی حاضر است؛ در حالیکه روشن نیست چگونه یک شلیک عصبی، حیث التفاتی ایجاد می‌کند (Mele 1992: 11-17) و می‌تواند درباره‌ی چیزی غیر از خود باشد (کرباسی زاده و شیخ رضایی، ۱۳۹۹: ۶۹). ثانیاً کیفیت حیث التفاتی تجارب حسّی، از سنخ اول شخص و غیرقابل تبدیل به سوم شخص است و حتّی این کیفیت در باب یک فرد در زمان‌های متفاوت، متفاوت جلوه می‌کند (Edelman & Tononi 2000: 38)؛ در حالیکه اگر هر نوع ادراک حسّی با نوعی شلیک عصبی خاص در مغز اینهمان باشد، نباید تفاوتی در این تجارب در اشخاص متفاوت و حتّی در تجارب یک شخص وجود داشته‌باشد؛ در نتیجه این‌همانی این تجارب با شلیک‌های عصبی، توانایی تبیین این تفاوت‌های تجربی را ندارد. ثالثاً این‌همانی ادراکات حسّی با شلیک‌های عصبی مستلزم رابطه‌ی ضرورت میان آنهاست؛ در حالیکه می‌توان جهان ممکن‌تری را تصوّر کرد که یکی از این دو، بدون دیگری وجود دارد و در نتیجه این ضرورت را نقض کرد (Kripke 1980: 150-154, Chalmers 1997: 133).

با این توضیحات به نظر می‌رسد می‌توان از این برهان دفاع کرد و ناین‌همانی مُدرک ادراکات حسّی و مزاج را در حیوانات و انسان‌ها نتیجه گرفت؛ اما از آنجا که از نظر شیخ، گیاهان فاقد ادراکات حسّی هستند؛ این برهان در باب ناین‌همانی مزاج گیاهان و نفس گیاهی کارایی ندارد.

با توجه به اینکه ادراکات حسّی امری مشترک در تمامی حیوانات از جمله انسان‌هاست، همین برهان پنجم، در نشان دادن وجود مُدرکی ناینهمان با مزاج انسان کفایت می‌کند. به دیگر سخن، با تخصیص برهان پنجم به انسان‌ها می‌توان ناین‌همانی نفس انسانی و مزاج را اثبات کرد.

در باب برهان ششم می‌توان گفت، اگر دلایل شیخ در تجرّد صورت‌های معقول، تامّ باشد این برهان نیز علاوه بر اینکه تجرّد نفس انسانی را اثبات می‌کند، تغایر آن با مزاج را نیز نشان می‌دهد؛ اما با توجه به آنچه در تحلیل انتقادی برهان پنجم گذشت، هر ادراکی از جهت داربودن حیث التفاتی به صرف مزاج اندام‌ها و همچنین شلیک‌های عصبی مغز

تحویل نمی‌شود؛ در نتیجه هر ادراکی از هر سنخ آن به امری بیش از اندام‌های بدنی نیازمند است. بنابراین حتی اگر دلایل شیخ در اثبات تجرد صورت‌های معقول، قابل تشکیک باشد بازهم مُدرک این صورت‌ها امری ناینهمان با اندام‌ها و مزاج آنهاست؛ زیرا صورت‌های معقول نیز همواره صورت‌های معقول چیزی هستند و رو به سوی چیزی دارند؛ در نتیجه ادراک این صورت‌ها را نمی‌توان به مزاج‌ها یا اندام‌ها نسبت داد. برهان هفتم نیز تام است؛ اما صرفاً تغایر نفس انسانی و مزاج را به اثبات می‌رساند؛ بنابراین برهان ششم و هفتم صرفاً نشان‌دهنده تجرد و تغایر نفس انسانی و مزاج هستند و در باب ناینهمانی نفس حیوانی و گیاهی کارآیی ندارند.

## ۹. نتیجه‌گیری

نظریه اینهمانی نفس و مزاج، از دیرباز طرفدارانی داشته‌است و در دوره‌ی نیز اکثر متکلمین و هم‌چنین جمهور پزشکان به این نظریه باور داشتند. ابن‌سینا با طرح براهین هفت‌گانه کوشیده‌است که بطلان این نظریه را نشان دهد و ناینهمانی نفس گیاهی، حیوانی و انسانی را با مزاج بدن آنها به اثبات برساند.

بر اساس برهان اول، از آنجا که عناصر تشکیل‌دهنده‌ی مزاج، در ستیز با یکدیگرند؛ پیدایش و حفظ مزاج نیازمند عامل خارجی است. برهان دوم از علت غایی و فاعلی تشکیل مزاج پرسش می‌کند و از آنجا که خود مزاج نمی‌تواند علت تشکیل خود باشد، علت تشکیل آن را نفس قلمداد می‌کند. برهان سوم بر اساس اصل موضوع مکان طبیعی، طبیعت مزاج را ناتوان از تبیین حرکات جانداران در جهات متفاوت می‌داند. در این پژوهش آشکار شد هر سه برهان به دلیل اصل موضوع‌های فیزیکی باطل شده، در اثبات ناینهمانی نفس و مزاج ناتمام است.

برهان چهارم وجود انواع مرکب جوهری را پیش‌فرض می‌گیرد و از این طریق استدلال می‌کند که مبدأ حیات در جانداران، مقوم ذات جوهری جانداران است و از آنجا که مقوم جوهر، جوهر است؛ پس مبدأ حیات در جانداران امری جوهری است و نمی‌تواند مزاج باشد. این برهان دچار مغالطه‌ی مصادره به مطلوب است، زیرا بنیان مخالفت طرفداران اینهمانی نفس و مزاج، نفی پذیرش انواع جوهری مرکب است که این برهان، آن را در مقدمات خویش اخذ کرده است.

برهان پنجم، ششم و هفتم مبتنی بر ناینهمانی مبدأ ادراک حسّی، ادراک عقلی و خودآگاهی است. در این پژوهش آشکار شد که این سه برهان در اثبات ناینهمانی مزاج و نفس تام است؛ اما این سه برهان صرفاً تغایر نفس حیوانی و انسانی را با مزاج آشکار می‌کنند و



تحلیل انتقادیِ براهینِ هفت‌گانه ... (کرامت ورزدار و فاطمه‌سادات کتابچی) ۱۳۵

توانایی نشان دادنِ ناین‌همانیِ مزاج و نفسِ گیاهی را ندارند؛ در نتیجه مجموعه‌ی براهینِ هفت‌گانه‌ی بوعلی در این باب، توانایی اثباتِ ناین‌همانیِ نفسِ گیاهی و مزاج را ندارد. به دیگر سخن، این براهین نمی‌تواند وجودِ امری جوهری و ممتاز از بدن و مزاج گیاهان را به اثبات برساند.

## کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ الف) *الشفیاء (الطبیعیات)*، قم: کتابخانه‌ی آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ب) *الشفیاء (الاهیات)*، قم: کتابخانه‌ی آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ج) *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبه‌ی الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹) *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳) *طبیعیات دانشنامه‌ی علایی*، تصحیح سید محمد مشکات، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲) *رساله‌ی اضحویه (مندرج در مجموعه رسائل ابن سینا)*، قم: آیت اشراق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱) *المباحثات*، چاپ اول، قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۲) *احوال النفس - رساله فی النفس و بقائها و معادها*، تحقیق احمد فؤاد الإهوانی، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰) *عیون الحکمة*، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۲۶) *القانون فی الطب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن نوبخت، ابواسحاق (۱۴۱۳) *الیاقوت فی علم الکلام*، قم: کتابخانه‌ی آیت الله مرعشی نجفی.
- آهنچی، امید (۱۳۹۴) نقد و بررسی نظریه‌ی عینیت نفس و مزاج، *انسان پژوهی دینی*، شماره ۳۴: صص ۲۰۵ - ۱۸۹.
- بهمنیار، ابولحسن (۱۳۷۵) *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹) *شرح المقاصد*، قم: الشریف الرضی.
- جالینوس (۱۳۸۷) *مجموعه‌ی هشت کتاب طبّی (مجموعه‌ی ثمانیه‌ی کتب طبیة)*، ترجمه‌ی حنین بن اسحاق، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- جرجانی، اسماعیل بن حسن (۱۳۹۱) *ذخیره‌ی خوارزمشاهی*، قم: موسسه‌ی احیاء طبّی طبیعی.

۱۳۶ حکمت معاصر، سال ۱۴، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

حجت‌خواه، حسین؛ سنایی مهر، سعید (۱۳۹۶) حقیقتِ نفس در اندیشه امامیه، از مدرسه کلامی بغداد تا علامه طباطبایی، *انسان‌پژوهی دینی*، شماره ۳۸: ۱۲۶-۱۰۵.

حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳) *انوار الملوکوت فی شرح الیاقوت*، تحقیق محمد نجمی، تهران: الرضی.  
خدابنده بایگی، ملیحه؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی حسینی؛ مروارید، جعفر (۱۳۹۸) تبیین رابطه مزاج و اخلاق، کارکرد اخلاقی عقل در فلسفه ملاصدرا، *حکمت معاصر*، دوره ۱۰، شماره ۲، صص ۱۳۱-۱۰۳.

رازی، فخرالدین محمد (۱۴۱۱) *المباحث المشرقیه فی علم الاهیات و الطبیعات*، قم: بیدار.  
رازی، فخرالدین محمد (۱۳۸۶) *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره: مکتبه کلیات الازهریه.  
رضی، سپیده (۱۴۰۰) چگونگی تکوین و حیات جنینی انسان از دیدگاه ابن‌سینا، صدرالمآلهین، و سدل، *حکمت معاصر*، سال ۱۲، شماره ۲، صص ۱۱۴-۸۷.

سبزواری، الحاج المولی هادی (۱۴۲۸) *شرح المنظومه*، تحقیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.  
سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (۱۳۷۳) *حکمه الاشراف*، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.  
شریعتی، فهیمه (۱۳۹۷) «توجه غیر ذاتی نفس» ملاک جامع و مانع امر ذهنی، *حکمت معاصر*، دوره ۹، شماره ۱، صص ۹۷-۷۹.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۲۵) *نهایة الأقدام فی علم الکلام*، بیروت: دار الکتب العلمیه.  
طوسی، نصیرالدین محمد (۱۴۰۳) *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم: دفتر نشر کتاب.  
علم‌الهدی، سید مرتضی (۱۴۱۱) *اللدخیره فی علم الکلام*، تحقیق سید احمد حسینی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

کرباسی‌زاده، امیراحسان؛ شیخ‌رضایی، حسین (۱۳۹۹) *آشنایی با فلسفه ذهن*، تهران: هرمس.  
مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳) *المسائل السوریه*، قم: دار المفید.  
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث.  
مهدوی، منصور؛ یوسفی، محمدتقی (۱۳۹۸) نسبت نفس و مزاج در فلسفه اسلامی و فلسفه ذهن، *ذهن*، دوره ۵، شماره ۴- پی‌پی ۱۱۹، صص ۱۹۱-۱۷۳.

Aristotle (2011) *De Anima*, Translated with Introduction and Notes Mark Shiffman, Focus Publishing R. Pullins Co. Newburyport, MA.

Chalmers, David (1997) *The Conscious Mind*; Oxford University Press.

Davidson, Donald (1980), *Essay on Action and Events*, Oxford: Clarendon Press.

Edelman, G. M. & Tononi, G. (2000) *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*, Basic Books Press.

تحليل انتقادي براهين هفت گانه ... (كرامت ورزدار و فاطمه سادات كتابچي) ۱۳۷

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.

Mele, Alfred (1992), *Springs of Action: Understanding Intentional Behavior*, New York: OUP.

Munowitz, M. (2005) *Knowing the nature of physical law*. Oxford University Press.

Miller, Fred (1999) Aristotle's Philosophy of Soul, *The Review of Metaphysics*, Vol. 53, No. 2, pp. 309-337.

Kripke, Saul (1980) *Naming and Necessity*; Blackwell: Oxford.

Oerter, Robert (2006) *The Theory of Almost Everything: The Standard Model, the Unsung Triumph of Modern Physics*. Plume.

