



University of Tehran

Examining Avicenna's Concept of the Soul's Immateriality in the Context of Physicalism Critique

Faranak Bahmani¹ | Delbar Shuja Abajlu²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran. Email: fbahmani@mail.yu.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, Urmia University, Urmia, Iran. Email: d.shoja@urmia.ac.ir

Abstract

Two general perspectives have been proposed regarding the existential realms of human beings. Proponents of the first perspective believe in two existential realms: the immaterial essence (soul) and the material body, attributing human actions primarily to the immaterial essence. Followers of the second perspective consider humans to be unidimensional and confined to physical existence, reducing all human actions to their physicality, especially the brain, and denying any immaterial essence. The present study aims to elucidate the first perspective by examining Avicenna's notion of the soul's immateriality in the context of critiquing the second perspective. The research method is descriptive-analytical. The findings and results indicate that Avicenna, by presenting elements of proof and various arguments, has endeavored to substantiate the immateriality of the soul through an explanation of the soul's actions. Accordingly, in Avicenna's paradigm, the immateriality of the soul is based on three pillars: intellect, immanence, and independence. Physicalists believe that the belief in an essence independent of the body to explain and understand human perceptions arises from a lack of sufficient awareness regarding the brain's and nervous system's functions and complexities. Furthermore, the claim that bodily changes are due to the body's instrumental relationship with the soul is unprovable. Thus, the denial and critiques of physicalists are formed around three axes: the capability of the brain and nervous system, the ambiguity of philosophy in logically explaining the soul-body relationship, and cognitive ignorance. Avicenna, with seven arguments in proving the immateriality of the soul, responds to the corresponding physicalist critiques. However, two physicalist objections remain ambiguous in Avicenna's paradigm: the inexplicability of the soul-body connection and the objection based on the premise of intuitive understanding.

Keywords: Avicenna, Physicalism, Dualism, Immateriality of the Soul.

Introduction

One of the most frequent questions in the realm of human complexity concerns the dimensions of human existence. Avicenna, with a rational approach to anthropology, considers the human soul (spirit) to be immaterial. However, physicalists, with a sensory and empirical approach, do not believe in an immaterial soul. Physicalism claims that all information and changes attributed to the soul are entirely physical. Therefore, matters attributed to the "mind" are actually brain activities and the result of "neuron stimulation



University of Tehran

located in the occipital lobe or the frontal lobe" (Shah-Goli, 2018: 254). According to this view, immateriality has no meaningful definition, and all dimensions of human existence are material. The present study aims to elucidate the prevailing perspective by examining Avicenna's paradigm of the soul's immateriality and addressing the critiques posed by physicalism.

Research Findings

Avicenna has presented seven arguments regarding the immateriality of the soul, highlighting some of the most significant ones and defending them against objections. According to the "inhabitant and place" argument, if the "inhabitant" (intellectual form) is not divisible, then the "place" (soul) is also indivisible. If the human soul, which is the "place" of the intellectual form, were a body, it would necessarily be divisible like other bodies. This is an invalid conclusion; since the intellectual form and human perception are not divisible, the premise that the place, i.e., the soul, is divisible is also invalid (Avicenna, 1996a: 294-295). Two objections from physicalism are based on the impairment of perception in case of brain damage and the correspondence of mental changes with brain changes (Rosenthal, 1994). In response to these objections, it can be said that the souls of most humans in this world are at the level of nature and sensation, and therefore require bodily faculties and tools to perceive sensory objects. Thus, if perception is disrupted by brain damage, it is due to the brain being an instrument for the soul's perception. Additionally, it cannot be logically claimed that the coincidence and simultaneity of psychic acts with bodily instruments indicate the identity of the soul and body. According to the argument of infinite intellect, the rational soul comprehends infinite intellectual forms. The physical body does not have the capacity to comprehend infinite matters; therefore, the rational soul is not physical (Avicenna, 2000: 364). Based on the argument of abstracted intelligibles, the soul abstracts intelligibles. Abstracted intelligibles are not physical; therefore, the soul is not physical (Avicenna, 1996a: 294). The physicalist objection is that this ability can be attributed to the imaginative power of the mind, suggesting that the human mind constructs abstract concepts and can abstract what it has imagined. The response to this objection is that imagination cannot envision a single concept in various forms; with the rational faculty's influence on imagination, intelligibles are comprehended, and this process is intuitive. Based on the argument of the soul's resilience and non-impairment, bodily faculties weaken with excessive and strenuous activity, but the rational soul does not weaken with excessive and strenuous activity. Additionally, according to the argument of non-impairment, if the rational soul were a bodily faculty, it would necessarily weaken with the body's aging. The rational soul does not necessarily weaken with age; therefore, the rational soul is not a bodily faculty. The physicalist objection to these arguments is that the soul is influenced by bodily faculties, their effects, and the preoccupations that arise from managing the body, thus making the soul bodily (Burns & Iliff, 2009). In response, it can be said that the rational soul has two main actions: one related to its own essence and another related to what is below it (the body). Sometimes the soul's preoccupation with perceptual or motivational faculties or their effects causes the soul to be distracted from its essential action (intellection). The soul's preoccupation with bodily concerns and material affairs does not negate its immateriality (Avicenna, 1996a: 301-302). According to the argument of the clear sky, if



University of Tehran

an individual were created in a vacuum, they would be unaware of their limbs but would perceive themselves (Avicenna, 1996a: 348). Therefore, the soul is not material because if the soul were part of the human body, perceiving the soul would necessarily entail perceiving the body. The first objection is that this argument is invalid because the premise is based on Leibniz's law (Muslin, 2009: 91-92). The second objection is that while Leibniz's law is one of the fundamental and self-evident principles, it cannot be stated that because an aspect of a person is unknown, its nature must be different from the known aspect of the person. In response, it can be said that Avicenna's argument is a second-figure syllogism, so it cannot be said that the argument is based on another law. Furthermore, Avicenna's argument is about the existence of substances in simple propositions, not compound propositions; thus, the objection pertains to attributes (compound propositions). Moreover, human knowledge of oneself is immediate (presential), and if the soul were the body, one would also have immediate knowledge of the body when having immediate knowledge of oneself.

Conclusion

Although Avicenna's arguments can be defended against the objections of physicalism and can address many of these objections, two physicalist objections cannot be answered based on Avicenna's arguments. The explanation of the connection between the immaterial and the material, and the reliance of some of his premises on intuitive matters, are the most significant physicalist objections that remain unanswered in Avicenna's philosophy.

References

- Avicenna. (1996 A). *The Soul in the book of Healing (Al-nafs fi kitab Al-shifa*. Qom: Boustan-i Kitab. (in Arabic)
- . (2000). *Salvation from Drowning in the Sea of Misguidance (Alnijah min Al-ghargh fi bahr-i al-Zalalah)*. Edited by Mohammadtaghi Daneshpazhouh, 2nd Edition. Tehran: University of Tehran. (in Arabic)
- Baker, Lynne Rudder. (2005). *Christians Should Reject Mind-Body Dualism*. Edited by Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon. Blackwell Publishing.
- Meslin, Keith. (2008). *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Translated by Mehdi Zakari. Qom, Islamic Science and Culture Institute. (in Persian)
- Rosenthal, David M. (1994): *Identity Theories in A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford. Blackwell.
- Shahgoli, Ahmad. (2018). *Philosophical Challenge in Physicalistical Approach in Modern Medicine*, Iranian Journal of Medical Ethics and History of Medicine. Vol.11. (in Persian)



University of Tehran

Cite this article: Bahmani, F., & Shuja Abajlu, D. (2024). Examining Avicenna's Concept of the Soul's Immateriality in the Context of Physicalism Critique. *Philosophy and Kalam*, 57 (1), 209-233. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2024.371341.523472>



Article Type: Research Paper

Received: 19-Jan-2024

Received in revised form: 2-May-2024

Accepted: 19-Jun-2024

Published online: 22-Aug-2024



واکاوی تجرد نفس ابن سینا در بوتۀ نقد فیزیکیالیسم

فرانک بهمنی^۱ | دلبر شجاع آباجلو^۲

۱. نویسنده مسؤل، استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران. رایانامه: fbahmani@mail.yu.ac.ir

۲. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران. رایانامه: d.shoja@urmia.ac.ir

چکیده

دربارهٔ ساخت‌های وجودی انسان دو دیدگاه کلی مطرح شده است. طرفداران دیدگاه اول، به دو ساخت وجودی جوهر غیرمادی (نفس) و بدن مادی باور دارند و افعال انسان را اصالتاً به جوهر غیرمادی نسبت می‌دهند. پیروان دیدگاه دوم، انسان را تک ساختی و منحصر در وجود جسمانی می‌دانند. آن‌ها تمام اعمال انسان را به فیزیک او به ویژه مغز، فرومی‌کاهند و منکر جوهر غیرمادی هستند. پژوهش حاضر با هدف تبیین دیدگاه اول، به واکاوی تجرد نفس ابن سینا در بوتۀ نقد دیدگاه دوم پرداخته است. روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی است. یافته‌ها و نتایج نشان می‌دهد ابن سینا با ارائهٔ عناصر حجّت و انواع براهین در مقام اثبات تلاش نموده با تبیین چگونگی افعال نفس، تجرد نفس را نتیجه‌گیرد. بر این اساس، تجرد نفس در پارادایم ابن سینا بر سه محور تعقل، حلول و استقلال استوار است. فیزیکیالیست‌ها معتقدند اعتقاد به وجود ماهیتی مستقل از جسم برای تبیین و توضیح ادراکات انسان، ناشی از عدم آگاهی لازم نسبت به عملکرد مغز و اعصاب و پیچیدگی‌های آن است. افزون بر این، این ادعا که تغییرات جسمانی به واسطهٔ رابطهٔ ابزاری جسم برای نفس است، قابل اثبات نیست. از این رو، انکار و اشکالات فیزیکیالیستی بر سه محور توانایی مغز و اعصاب، ابهام فلسفه در تبیین منطقی رابطهٔ نفس و بدن و جهل شناختی شکل گرفته است. ابن سینا با اقامهٔ هفت استدلال در اثبات تجرد نفس، پاسخگوی اشکالات فیزیکیالیستی متناظر است؛ اما پاسخ به دو اشکال فیزیکیالیستی در پارادایم ابن سینا مبهم باقی می‌ماند: اشکال تبیین ناپذیری پیوند نفس و بدن و اشکال مبتنی بر مقدمهٔ مبتنی بر درک وجدانی.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، فیزیکیالیسم، تجرد نفس، نقد.

استناد: بهمنی، فرانک، و شجاع آباجلو، دلبر (۱۴۰۳). واکاوی تجرد نفس ابن‌سینا در بوته نقد فیزیکالیسم، فلسفه و کلام اسلامی، ۵۷ (۱)، ۲۰۹-۲۳۳.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۹

© نویسندگان

بازنگری: ۱۴۰۳/۰۲/۱۳

DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2024.371341.523472>

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۳۰

انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۰۱



مقدمه

انسان موجودی پیچیده و دارای ابعاد وجودی گوناگون است. یکی از پر بسامدترین سوالات بشر در حوزه پیچیدگی‌های انسان، ابعاد وجودی اوست. با توجه به تقسیم علم به حصولی و حضوری؛ چهار رویکرد در انسان‌شناسی شکل گرفته است؛ شهودی و عرفانی، حسی و تجربی، عقلی و دینی. برخی از این رویکردها دوگانه‌انگار و برخی یگانه‌انگار هستند. فلاسفه اسلامی با رویکرد عقلانی در شناخت انسان، دوگانه‌انگار بوده، نفس (روح) انسان را مجرد می‌دانند؛ اما فیزیکیالیست‌ها با رویکرد حسی و تجربی در انسان‌شناسی، یگانه‌انگار هستند.

ابن‌سینا یکی از فیلسوفانی است که تأثیری شگرف بر تفکر فلسفه اسلامی پس از خود و فلسفه اروپایی سده‌های میانه گذاشت. به اندازه‌ای که می‌توان ادعا کرد برخی از نظریات بدیع و افکار عمیق و بلند فلسفی او به ویژه در باب نفس، پایه و مبنای فلسفه جدید است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۹-۱۰). بوعلی که فیلسوفی دوگانه‌انگار است، ساحت نفسانی انسان را مجرد می‌داند و با تبیین عقلانی به اثبات آن می‌پردازد. خوانش دوگانه‌انگاری در فلسفه ابن‌سینا، با ابتنا بر تجرد نفس؛ بدن و نفس را دو جوهر مستقل برشمرده است که پس از پیدایش، با یکدیگر تعامل می‌کنند. نفس انسان حقیقت انسان و سرچشمه توانایی‌های او می‌باشد.

چیزی بیش از ۲۲۰۰ یا ۲۳۰۰ سال پیش از ابن‌سینا کسانی بودند که برخلاف او، افعال نفس و حقیقت آن را به جسم و ویژگی‌های جسمانی منسوب می‌کردند. از جمله اپیکوریان و اتمیان یونان که نفس را به جسم تحویل می‌بردند و حقیقت جسم را اجتماع اتم‌ها می‌دانستند. بعد از آن‌ها در طول تاریخ، اندیشمندان دیگری از منظر پوزیتویستی به این مسئله پرداختند و تقریرهای گوناگونی از یگانه‌انگاری پیشکش کردند. یکی از این تقریرها در عصر حاضر به نام فیزیکیالیسم، فلسفه و علم را زیرمجموعه مفروضات علوم طبیعی دانسته با رویکردی فیزیکی، ساحت وجودی انسان را به هر چه که فیزیک نامیده می‌شود تقلیل می‌دهد (Papineau, 2007). به عبارت دیگر «زبان فیزیک، زبان جهانی علم است و در نتیجه، هر گونه دانستنی را می‌توان به شکل اظهاراتی درباره اشیا فیزیکی بیان کرد» (Keith, 2010: 12).

فیزیکیالیسم مدعی است هستی محدود به امور مادی است و اطلاعات و تغییرات منسوب به نفس، همگی فیزیکی هستند. بنابراین اموری که به «ذهن» نسبت داده می‌شود، در واقع فعالیت مغزی انسان است و باید به مغز منتسب گردد. تفکر، اراده و ادراک، همگی حاصل فعالیت‌های مغز و نتیجه فعل و انفعالات شیمیایی آن می‌باشد. افعالی چون «دیدن» یا «اندیشیدن»، نتیجه «تحریک نورون‌های واقع در لوب پس‌سری یا لوب پیشانی‌اند» بنابراین ذهن همان مغز است و حالات ذهنی، فعل و انفعالات فیزیکی مغز هستند (شه‌گلی، ۱۳۹۷: ۲۵۴). فیزیکیالیزم نوین، علاوه بر تقریرات متفاوتی که در این همانی نوعی یا مصداقی نفس و جسم دارد (کشفی، ۱۳۹۵: ۱۴۶)، معنای

خاصی در مادی انگاری نفس دارد که متأثر از دیدگاه‌های نوین فیزیولوژی مغز و سلول‌های عصبی است و در فلسفه ذهن از آن بحث می‌شود (صبحی و همتی مقدم، ۱۳۷۱: ۵۵۱)

مبرهن است که مطابق این دیدگاه، مجرد معنای محصلی ندارد و تمام ساحت‌های وجودی انسان، ابعاد مادی وجود او هستند. برخی نیز مجرد نفس را ناممکن برشمرده‌اند بدین جهت که ارتباط و تعامل نفس مجرد و بدن مادی را غیر قابل تبیین می‌دانند (Baker, 2001: 163). در این گروه کسانی مانند هابز^۱، گاسندی^۲ قرار دارند که جوهر مجرد را اساساً یک امر پارادوکسی‌کال مانند مربع دایره، برشمرده و معتقدند جوهر مجرد به لحاظ زبان‌شناختی نیز معنای محصلی ندارد.

طرح تمام اشکالات فیزیکیالیستی مجرد نفس در جستار حاضر ممکن نیست؛ اما سعی شده، اشکالاتی بررسی‌گردد که ناظر بر براهین ابن‌سینا است.

پژوهش حاضر ابتدا براهین ابن‌سینا را در دستگاه استدلال قیاسی بازتقریر نموده‌است و تلاش کرده‌است با ارائه صورت‌بندی قیاسی از استدلال‌های مجرد نفس او، خوانشی سهل‌تر از براهین وی ارائه‌دهد تا دستیابی به فحوای کلام و فهم اصول ابن‌سینا تسهیل‌گردد؛ سپس اشکالات فیزیکیالیستی مجرد نفس را تقریر نموده، و در پی پاسخی روشن برای این سوال مهم است که آیا نفس انسان مادی است یا مجرد است؟

۱. پیشینه پژوهش

مقالات بسیاری به منظومه نظری ابن‌سینا اختصاص داده شده‌است اما مقاله‌ای که به واکاوی مجرد نفس ابن‌سینا در بوتۀ نقد فیزیکیالیسم پرداخته‌باشد، یافت نشد. لذا تحقیقاتی که حتی به بررسی یک متغیر از پژوهش حاضر پرداخته‌اند، شناسایی و برخی از آن‌ها معرفی می‌گردد:

کفراشی (۱۳۹۹) برخی از مهمترین ادله عقلی انکار مجرد نفس متون کلام اسلامی را بررسی نموده‌است. پس از تبیین ادله، به سبب وجود اشکال‌های متعددی، چون مغالطی بودن برخی از استدلال‌ها، عدم دلالت اشتراک در صفات بر اشتراک در ذات، بی‌توجهی در نوع مجردات، تام و غیرتام؛ و اشکالات متعدد دیگر، استدلال‌های ارائه‌شده را در انکار مجرد نفس ضعیف برشمرده، استناد به آن‌ها را نادرست می‌داند. ایزدی یزدان‌آبادی (۱۴۰۱) یکی از مهم‌ترین براهین مجرد نفس، برهان تقسیم‌ناپذیری نفس و حالات ذهنی را تقریر نموده، سپس اشکالاتی را که از طرف فلاسفه ذهن و فلاسفه مسلمان به آن‌ها وارد شده پاسخ‌گفته‌است. این پژوهش با کمک گرفتن از توصیف و تحلیل و نقد، سعی می‌کند با رد اشکالاتی که به این برهان وارد است، اثبات کند که «برهان تقسیم‌ناپذیری نفس و حالات ذهنی» برهانی معتبر است و می‌توان از آن برای مجرد نفس انسانی استفاده کرد. ایزدی یزدان‌آبادی و فیاضی (۱۴۰۱) برهان «شک» دکارت را با برهان «هوای طلق» ابن‌سینا مقایسه نموده،

¹ . Thomas Hobbes

² . Pierre Gassendi

دو اشکال وارد بر براهین را بررسی نموده و پاسخ گفته‌اند. ایشان معتقداند با کمک علم حضوری و بساطت نفس می‌توان تجرد نفس و تمایز آن با بدن را اثبات نمود. یعقوبیان (۱۳۹۶) به دیدگاه اهل تفکیک در مادی بودن نفس پرداخته و دلایل بطلان ادله ایشان را تبیین نموده‌است. احمدی‌زاده و غلامی (۱۳۹۶) به نقد و بررسی جاودانگی در الهیات فیزیکیالیستی پرداخته، پس از تحلیل دلایل آن‌ها به این نتیجه رسیده‌اند که با توجه به قدرت لایزال الهی، الهیات مسیحی می‌تواند جاودانگی را اثبات نماید. ستارزاده و دیگران (۱۴۰۲) به بررسی مادی و مجرد از دیدگاه ابن‌سینا پرداخته‌اند سپس تاثیر آن را در پارادایم معادشناسی سینوی کنکاش نموده و در نهایت بیان می‌دارند که ابن‌سینا با این رویکرد، معاد جسمانی را با برهان، قابل اثبات نمی‌داند.

این مقالات و مقالات متعدد دیگری که دیدگاه‌های دوگانه‌انگارانه یا یگانه‌انگارانه را مورد بررسی قرار داده‌اند برخی براهین تجرد نفس و برخی به دیدگاه‌ها و اشکالات مکاتب بر تجرد پرداخته‌اند لکن پژوهش حاضر به پارادایم ابن‌سینا در تجرد نفس و دستگاه استدلالی آن و نظرات فیزیکیالیست‌ها در تبیین مادی افعال نفس پرداخته‌است تا پاسخی روشن برای یکی از سوالات پرسامد نفس انسان بیابد که عبارت است از این که آیا نفس انسان مادی است یا مجرد است؟ و با توجه به پیشرفت علم تجربی آیا خدشه‌ای بر براهین سینوی وارد است یا نه؟

۲. مبانی پژوهش (تعاریف)

الف. مادی و مجرد

در فلسفه معنای ماده عبارت است از جوهری که موضوع و محل تطور و تحول اشیاء جسمانی است، به تعبیر دیگر، حیثیت قبول در اشیاء را ماده می‌گویند (رنجبرزاده و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۲۱؛ ستارزاده و دیگران، ۱۴۰۲: ۱۵۸). ویژگی‌های موجود مادی: دارای مقدار است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۸۳-۸۴)؛ دارای وضع است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ج ۲: ۱۳۴)؛ دارای حرکت و تغییر به معنای خروج تدریجی از قابلیت به فعلیت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳: ۶۱-۶۲)؛ زمانمند و مکانمند است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ج ۱: ۳۰۸-۳۱۳).

مجرد: معنای مصطلح مجرد در فلسفه «غیر مادی» می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ج ۲: ۱۳۲) یعنی موجودی که از هیچ جهتی بالقوه نیست و عاری از هر گونه ویژگی جسمانی است. ویژگی‌های موجود مجرد جسمانی نبودن (ایجی، ۱۳۸۰: ج ۷: ۲۵۰)؛ وضع و جهت نداشتن و قابل اشاره حسی نبودن است. امر مجرد ثابت است و در آن حرکت به معنای خروج از قوه به فعل، وجود ندارد چون فعلیت محض است (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ج ۳: ۱۹-۳۳)؛ فرازمانی و فرامکانی هستند (طباطبائی، ۱۳۷۶: ج ۲: ۴۱)؛ بسیط هستند و ترکیب در آن‌ها راه ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ج ۲: ۳۷۵).

ب. حدوث و قدم

حدوث، موجود شدن شیء پس از نبودن (راغب، ۱۴۱۲ق: ۲۲۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۲: ۱۳۱) و قدم، دیرینگی و قدیمی بودن است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۵؛ ۶۵ راغب، ۱۴۱۲ق: ۶۶۱). در اصطلاح کلامی، موجوداتی که دارای شروع زمانی هستند «حادث» و موجوداتی که فاقد آغاز زمانی هستند «قدیم» برشمرده می‌شوند (تفتازانی، ۱۴۱۲ق: ج ۲: ۷-۸). در اصطلاح فلسفی حادث موجود مسبوق به عدم است و قدیم موجودی است که مسبوق به عدم نیست؛ به عبارت دیگر موجود قدیم، زمانی نیست (جرجانی، ۱۹۷۸م: ۷۴؛ سیزواری، ۱۳۶۹: ج ۲: ۲۸۶).

ج. تعریف نفس

ابن سینا دو معنا برای نفس ذکر می‌کند. معنای اول، کمال جسم طبیعی آلی که بالقوه دارای حیات است. معنای دوم، جوهر مجرد و کمال جسم است که از روی اختیار با یاری عقل، جسم را حرکت می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ۹۰). استفاده لفظ کمال در تعریف نفس، بیانگر تعریف نفس از جهت تعلق آن به بدن و تدبیر آن است. بنابراین از منظر ابن سینا هر آنچه مبدأ صدور افعالی باشد که یکنواخت نبوده و ارادی باشد، نفس نام دارد (ابن سینا، ۱۳۷۵الف: ۲۱). ابن سینا برای نفس سه حیثیت برمی‌شمرد: قوه؛ مبدأ فعل است در قیاس با افعالی که از آن صادر می‌شود و مبدأ انفعال است نسبت به صور محسوس و معقولی که قبول می‌کند. صورت: در قیاس با ماده‌ای که در آن حلول می‌کند، از ترکیب ماده و نفس، جوهر نباتی یا حیوانی را پدید می‌آورد. کمال: نفس به مثابه فصل است زیرا جنس را متحصّل می‌کند و از نامتعین بودن درمی‌آورد^۳. در این صورت نسبت به نوع کمال، فصل است (ابن سینا، ۱۳۷۵الف: ۱۵).

۴. روش پژوهش

پژوهش حاضر توصیفی-تحلیلی است. پژوهشگر با مراجعه به مراکز تحقیقاتی و استفاده از کتب، مقالات، مکتوبات و نرم‌افزارهای فلسفی و کلامی نور، مضامین مرتبط را جمع‌آوری نموده سپس با توجه به متغیر تجرد (صبری، ۱۳۹۶: ۹۷-۹۸؛ جاوید، ۱۳۹۴: ۹۲-۹۴)، با استفاده از استدلال قیاسی به تحلیل پرداخته است و دستگاه استدلال قیاسی هر برهان را صورت‌بندی نموده است. برای سنجش روایی پژوهش علاوه بر این که مضمون‌های فراگیر اصلی و فرعی از منابع اصلی انتخاب گردید، دیدگاه‌های تعدادی از متخصصین این حوزه نیز در این راستا لحاظ گردیده است.

^۳ ماهیت (نوع) مرکب از جنس و فصل است، فصل از آن جهت که جنس را مشخص و متحصّل می‌کند به عنوان کمال نوع محسوب می‌شود. «قد علمت هذا، بل إنما للأصناف المركبة الذوات من مادة و صورة منها هو الفصل البسيط لما هو کماله» (ابن سینا، ۱۳۷۵الف: ۱۶).

۴. بررسی براهین ابن‌سینا در اثبات تجرد نفس

بحث پیرامون مادی بودن یا تجرد نفس از مباحث مهم فلسفی است زیرا اثبات تجرد نفس و بقاء صور معقوله نفس به دلالت التزامی اثبات بقا و حیات نفس پس از مرگ بدن را نیز در پی دارد. با توجه به اهمیت خاص این مساله، ابن‌سینا، ملاصدرا و فخر رازی در کتب خود براهین متعددی جهت اثبات تجرد نفس آورده‌اند، به عنوان نمونه در رساله تحفه، ده دلیل، در کتاب نفس شفا، ده دلیل، در کتاب مباحث المشرقیه دوازده دلیل و در کتاب اسفار اربعه یازده دلیل برای تجرد نفس ناطقه آورده شده است. لازم به ذکر است که این براهین مشمول نفس نباتی و حیوانی نمی‌گردد؛ زیرا ابن‌سینا نفس نباتی و نفس حیوانی را مادی دانسته و نفس انسانی که قوه عاقله است را مجرد می‌داند. اغلب براهین ابن‌سینا نام خاصی ندارند لذا در این موارد، بر اساس محتوای استدلال، عنوان‌گذاری صورت گرفته است.

۴-۱. استدلال حال و محل

الف) اگر «حال» (صورت عقلیه) تقسیم نشد، «محل» یعنی نفس نیز تقسیم نمی‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ج ۲: ۳۷۰-۳۷۲). بدون تردید، موجود تقسیم‌ناپذیر، قادر است اشیا کثیر را به عنوان «حال» همراه خود داشته باشد، چرا که تقسیم «حال» مستلزم تقسیم «محل» نیست تا بدین وسیله به سبب انقسام در وضع اشیا کثیر، محل نیز منقسم در وضع یابد. اگر نفس انسان که «محل» صورت عقلی است، جسم باشد، همانند سایر اجسام ضرورتاً تقسیم پذیر است. تالی باطل است؛ صورت عقلی و مدرک انسان تقسیم نمی‌شود، پس مقدم که منقسم بودن محل یعنی نفس باشد نیز باطل است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲۹۴-۲۹۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵ ب: ج ۲: ۳۶۹).

ابن‌سینا برای اثبات این مدعا از قیاس استثنایی مدد گرفته است. بدین صورت که اگر انسان معنای غیرمنقسم، تعقل نکند، لازم می‌آید که هر معنایی از بی‌نهایت مبادی و مقدمات بالفعل تشکیل شده باشد. داشتن مقدمات و مبادی بی‌نهایت بالفعل برای ادراک معنایی که تالی قضیه است باطل است، پس مقدم؛ یعنی نداشتن معنای غیرمنقسم هم باطل است. از سوی دیگر، معنای تعقل واحد این است که در جوهر مدرکی ارتسام یافته است که همان نفس انسان است. حال اگر آن جوهر (صورت عقلی)، قسمت‌پذیر باشد؛ از انقسام آن، انقسام معقول واحد غیرمنقسم لازم می‌آید که خلف و محال است. بنابراین نتیجه می‌گیریم که جوهر مدرک، غیرمنقسم در وضع است و می‌دانیم که هر جسمی و هر جسمانی، قسمت‌پذیر می‌باشد، پس محل معقول واحد یعنی نفس ناطقه نه جسم و نه جسمانی است و به عبارتی دیگر، مجرد از ماده است.

دستگاه استدلالی حال و محل: (قیاس مرکب)

صغری: انسان در معنای معقول خویش، معنای غیرمنقسم دارد که حلول در نفس دارد.

کبری: هرگاه حال غیرمنقسم باشد، محل نیز غیرمنقسم می‌باشد.
 نتیجه: نفس غیرمنقسم است. این نتیجه مقدمه قیاس بعدی قرار می‌گیرد و آن قیاس به صورت
 شکل ثانی طرح می‌گردد؛ صغری: نفس غیرمنقسم است.
 کبری: هر جسم و جسمانی منقسم است.
 نتیجه: نفس جسم و جسمانی نیست به عبارت دیگر مجرد است.

اشکال

دکترین فیزیکیالیستی این است که هر چیزی که دارای اثرات فیزیکی است، باید خود فیزیکی باشد (Papineau, 2007). بنابراین وابسته بودن نفس به مغز و سلول‌های مغزی، بیانگر مادی بودن آن است.

۱. هنگام تفکر و ادراک، مغز فعالیت بیشتری دارد.
۲. هنگامی مغز یا قسمتی از آن آسیب ببیند، امور مربوط به ادراک، تفکر و حافظه دچار اختلال می‌گردد.

نتیجه: تفکر و ادراک فعالیت مغز است.

توضیح بیشتر این که ابن سینا به دلالت التزامی، تقسیم‌ناپذیری محل را متأثر از تقسیم‌ناپذیری حال دانسته، آن را دلیلی بر تجرد نفس برشمرده است، در حالی که مطابق نظر فیزیکیالیستی، محل صور معقوله انسان، نقطه‌ای از مغز او می‌باشد؛ با توجه به این که تا کنون در مقام ثبوت، هرگز مغز انسان زنده تقسیم‌نگردیده است، صور معقوله او نیز تقسیم‌نشده است؛ چنانچه ممکن بود سلول یا آن قسمت از مغز که محل صور است، تقسیم شود، صور معقوله نیز بطور تبعی تقسیم می‌گردید (سبحانی، ۱۳۹۳: ۳۴). بنابراین به نظر می‌رسد برهان حال و محل در اثبات ادعای خود جامعیت ندارد.

پاسخ اشکال

نفس عموم انسان‌ها در دنیا در مرتبه طبیعت و احساس است و برای درک کردن محسوسات، نیازمند قوا و ابزار جسمانی است؛ نفس متناسب با نوع ادراک از عضو متناسب جسمانی استفاده می‌کند؛ به عنوان مثال برای درک شیء دیدنی، نفس از چشم و برای درک شنیدنی‌ها گوش را به کار می‌گیرد، به همین صورت در انجام سایر افعال نیز از عضو متناسب با آن استفاده می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۸: ۳۲۸؛ ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۰۱). بنابراین ادراک انسان با فعالیت مغز و اعصاب همراه است و اگر ادراک با آسیب مغز و اعصاب، دچار اختلال می‌شود، بدین جهت است که این قسمت از بدن، ابزار ادراک نفس است؛ پس با آسیب آن، فعالیت‌های نفسانی مرتبط به آن نیز تحت تأثیر قرار خواهد گرفت (سبحانی، ۱۳۹۳: ۳۵).

آنچه دلیل ابن سینا را تام می‌نماید، حالتی است که مغز، سالم، بینایی نیز سالم است؛ اما دیدن محقق نمی‌شود مانند انسانی که هیپنوتیزم شده است (مطهری، ۱۳۸۸: ج ۴: ۴۹۷-۴۹۸) یا گاهی

همه شرایط مادی فراهم است، امواج صوتی یا دیداری متناسب با شنیدن و دیدن انسان وجود دارد، گوش و چشم نیز سالم است ولی نفس و ذهن متوجه مسائل دیگر است بنابراین نه می‌شنود و نه می‌بیند. پس بدون توجه نفس با وجود مهیا بودن شرایط فیزیولوژیکی و شیمیایی، ادراک محقق نمی‌گردد.

مواردی این چنین، بیانگر این واقعیت است که فعل دیدن، فعل نفس است و چشم نقشی ابزاری دارد. در روانشناسی فرایندهای روحی دیگری علاوه بر هیپنوتیزم اثبات شده است که دلالت بر غیر جسمانی بودن روح (نفس) دارد مانند تله‌پاتی، جان هیگ تصریح می‌کند که (هیگ، ۱۳۸۱: ۳۰۴):

با اطمینان می‌توان گفت تله‌پاتی شامل هیچ نوع تشعشع فیزیکی، مشابه امواج رادیویی نیست. تله‌پاتی بر خلاف همه صورت‌های شناخته شده تشعشع، به نسبت فاصله دچار تأخیر و تضعیف نمی‌گردد و هیچ آنتی در مغز یا سایر اعضا وجود ندارد که بتوان به دقت آن را مرکز فرستنده و گیرنده برشمرد.

۴-۲. استدلال مبتنی بر تعقل مجردات (پسیکولوژی)

صغری: نفس ناطقه قادر به تعقل صور عقلی بی‌نهایت است.

کبری: جسم و جسمانی (صورت منطبق در جسم) قدرت تعقل امور غیرممتناهی را ندارد.

نتیجه: نفس ناطقه جسم یا جسمانی نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۶۴؛ ابن‌سینا، الف: ۱۳۷۵: ۲۹۶؛

فخر الدین رازی، ۱۹۹۰م: ۳۷۲-۳۷۳؛ ملاصدرا، ۱۴۳۰ق: ج ۸: ۲۴۵-۲۴۶).

اشکال

استدلال دوم ابن‌سینا، مبتنی بر ادراک صور بی‌نهایت توسط نفس مجرد است. در حالی که فیزیکالیست‌ها، آن را به توانایی مغز نسبت می‌دهند و معتقدند مغز انسان توانایی تعقل امور نامتناهی را دارد و این امر را وجدانی می‌دانند چون انسان قادر به آن است. بنابراین استدلال ابن‌سینا بدون تبیین ترابط نفس و بدن کامل نیست.

از مشهورترین دلایل فیزیکالیست‌ها نیز در انکار تجرد نفس، عدم تبیین روشن ارتباط و تعامل نفس مجرد با بدن مادی است (Baker, 2001: p163). فیزیکالیست‌ها اشکال تعامل نفس و بدن را حل‌ناشدنی و مبهم توصیف نموده‌اند و معتقدند تلاش‌های صورت‌گرفته، توضیح روشنی را ارائه نکرده‌اند (Baker, 2005: p334).

چالش رابطه نفس و بدن، چالش ارتباط مادی و غیرمادی است. چگونه نفس غیرمادی، بر بدن مادی تأثیر می‌گذارد یا از آن تأثیر می‌پذیرد. نفس مجرد، فارغ از زمان و مکان است در حالی که بدن زمانمند و مکانمند است. نفس فاقد وضع و بدن وضع دارد. اساساً دوگانه‌انگاری نفس و بدن، با این مشکل مواجه است که چگونه محرک‌های مادی به واکنش‌هایی غیرمادی یا بالعکس منجر می‌شوند؟

(Ryle, 2009: p.2): چگونه روح مجرد می‌تواند علت یک حرکت جسمانی، مانند حرکت اعضاء بدن شود؟ (Ryle, 2009: p.5)

پاسخ اشکال

ابن‌سینا معتقد است استدلال مذکور با کارکرد قوه متخیله، نقض نمی‌گردد، زیرا قوه متخیله بطور مستقل، قادر به تخیل امور بی‌نهایت و تجرید معقولات نیست، با تصرف قوه ناطقه بر تخیل، تجرید و تعقل بی‌نهایت ممکن می‌گردد. نفس ناطقه می‌تواند معقولات غیرمتناهی بالقوه را بالفعل تعقل نماید و این امر، وجدانی است در مورد کبرای قیاس نیز ابن‌سینا در فن سماع طبیعی و در اشارات (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ج ۳: ۱۹۴-۲۰۳) آن را ثابت نموده است که وجود قادر بر تعقل امور غیرمتناهی بالقوه نمی‌تواند جسم یا جسمانی باشد. بنابراین نفس اگر چه در افعال نیازمند بدن است لکن ذاتاً مجرد است و در تعقل نیازمند جسم نیست.

پاسخ ترابط نفس و بدن نیز، استفاده از قوا است. ابن‌سینا می‌گوید «نفس، مجرد است و نمی‌تواند بدون واسطه امور جسمانی را درک کند پس باید از آلات جسمانی استفاده کند» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۰۱) توضیح بیشتر این که همانگونه که همه افراد معترف هستند، استفاده از عینک و سمعک، به معنای استقلال عینک و سمعک در ادراک بینایی و شنوایی نیست به همان صورت، به‌کارگیری اعضاء مرتبط با ادراک، توسط نفس، مستلزم مدرک بودن این اعضا نمی‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ج ۱: ۴۸۴-۴۸۳).

ملاصدرا، با طرح حرکت جوهری و تشکیک وجود، فاصله میان نفس و بدن را کاهش داده، آن‌ها را دو مرحله از یک هویت سیال برمی‌شمرد. با این وجود، بیان روح بخاری و بدن مثالی توسط صدرا بیانگر این حقیقت است که ارتباط دو موجود مجرد و مادی به سادگی ممکن نیست (نصرتی، ۱۴۰۱: ۱۲۸).

ملاصدرا معتقد است نفس و بدن، دو مرتبه از یک جوهر واحدند؛ به عبارت دیگر نفس و بدن حقیقت واحدند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۵: ۲۸۶). یک مرتبه از این حقیقت واحد، نفس و مرتبه نازل‌تر آن بدن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸: ۲۴۷). نفس چون دارای مراتب مادی است، با بدن در ارتباط است، بلکه باید گفت مرتبه مادی آن با بدن متحد است. بنابراین به عقیده ملاصدرا نیز نفس در مرتبه تجرد، بدون واسطه نمی‌تواند با بدن ارتباط گیرد، زیرا جوهر نفس هم‌سنخ عالم ملکوت و نور عقلی محض است و برای انجام افعال بدنی، نیازمند قوا است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸: ۷۱). قوای نفس، در بدن سریان دارند و واسطه افعال مادی نفس هستند؛ مثلاً برای حرکت دادن دست، قوه‌ای در دست وجود دارد که نفس توسط آن، دست را حرکت می‌دهد (نصرتی، ۱۴۰۱: ۱۲۰).

البته این که قوای مجرد چگونه با اعضاء مادی در ارتباط هستند و آن‌ها را تحت تاثیر قرار می‌دهد، نقطه ابهام پاسخ است. و ملاصدرا خود معترف است مسأله فاعل ادراک بودن اعضاء بدن؛ یا ابزار

ادراک بودن آن‌ها، حقیقتی است که با بدهت عقل قابل شناسایی نمی‌باشد (صدرالمثلهین، ۱۹۸۱: ج ۸: ۲۳۱)

۴-۳. استدلال مبتنی بر تجرید معقولات

صغری: نفس، معقولات را از وضع و کمیت و مقدار و مکان تجریدمی‌کند.
کبری: معقولات تجریدشده جسمانی نیستند.
نتیجه: نفس جسمانی نیست (سالبه کلیه). وقتی قضیه‌ای صحیح باشد عکس نقیض آن نیز صحیح است. بعضی غیرجسمانی‌ها (مجردات) نفس هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲۹۴).

اشکال

می‌توان این توانایی را به نیروی خیال‌پرداز ذهن نسبت داد. و چنین گفت ذهن انسان مفاهیم انتزاعی را می‌سازد بنابراین قادر است آنچه را تصورگر دیده از وضع، کمیت و مکان نیز تجرید نماید.

پاسخ اشکال

ابن‌سینا معتقد است خیال، جسمانی است به همین دلیل انسان نمی‌تواند تصور واحدی را به صورت‌های گوناگون تخیل نماید؛ مانند عالم واقع که در زمان واحد، اجتماع سیاهی و سفیدی در مکان واحد امکان‌پذیر نیست. بنابراین، برای تصور سیاهی و سفیدی در تصور واحد، باید هر یک را به صورت متمایز تصور کرد. این مسأله بیانگر آن است که دو جزء مزبور تصور از نظر وضع متمایزند (یزدانی، ۱۳۹۰: ۱۰۴)؛ یعنی تصور خیالی، دارای اجزای متمایزی است که هر یک وضع خاصی دارند. پس به دلالت التزامی، محل ارتسام صور خیالی، جسمانی است، زیرا اگر جسمانی نباشد، میان تخیل سیاهی و سفیدی در نقطه واحد، با تخیل سیاهی و سفیدی در دو نقطه متمایز که اولی ممتنع و دومی ممکن است، تفاوتی نخواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲۶۵) اما اشکال مذکور با کارکرد قوه متخیله، نقض نمی‌گردد، زیرا قوه متخیله بطور مستقل، قادر به تخیل امور نیست، با تصرف قوه ناطقه بر تخیل، تجرید و تعقل ممکن می‌گردد. نفس ناطقه می‌تواند معقولات را تعقل نماید و این امر، وجدانی است در مورد کبرای قیاس نیز ابن‌سینا در فن سماع طبیعی و در اشارات (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ ب: ج ۳: ۱۹۴-۲۰۳) آن را ثابت نموده است که وجود قادر بر تعقل امور، نمی‌تواند جسم یا جسمانی باشد. دلیل ابن‌سینا اقناعی نیست زیرا همانگونه که ابن‌سینا تجرید و تعقل را کارکرد وجدانی نفس برمی‌شمرد، مستشکل نیز تجرید و تعقل را کارکرد وجدانی ذهن می‌داند.

۴-۴. استدلال مبتنی بر ورزیدگی تعقل با افزایش سن

این استدلال مبتنی بر دو مولفه است اول فعل خاص نفس یعنی تعقل؛ دوم این که تعقل با آلت جسمانی انجام نمی‌شود.

مقدمه اول: قوایی که با اندام جسمانی ادراک می‌کنند، بر اثر ادامه و کثرت عمل خسته می‌شوند و ادراکات شدید و سخت آن‌ها را ضعیف نموده به گونه‌ای که پس از ادراک امر قوی و سخت، قادر به ادراک امر ضعیف نخواهند بود، چنان که قوه بینایی پس از دیدن نور قوی، بلافاصله قادر به دیدن نور ضعیف نیست، بلکه گاهی اصلاً قدرت دید ندارد. بنابراین قوایی که دراک به عمل اند بر اثر ادامه و تکرار عمل خسته می‌شوند.

مقدمه دوم: نفس ناطقه با کثرت و شدت تعقل، خسته و ضعیف نمی‌شود بلکه، برعکس، مداومت در تعقل، آن را ورزیده‌تر می‌کند و تعقل‌های بعدی را راحت‌تر انجام می‌دهد.

نتیجه: قوه عاقله با اندام جسمانی، تعقل نمی‌کند و مجرد است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۵۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲۹۹-۳۰۰؛ ابن سینا، ۱۳۷۵ ب: ج ۳: ۲۷۳-۲۷۴).

ابن سینا متذکرمی‌گردد که اگر گاهی قوه عاقله، ملامت یا خستگی پیدای کند؛ به دلیل استعانت از قوه خیال است. قوه خیال چون با اندام حسی کار می‌کند، خسته می‌شود و اگر غیر از این بود؛ قوه عاقله اغلب خسته می‌شد در حالی که امر خلاف این است.

صغری: قوای جسمانی با کثرت عمل و انجام فعل سخت ضعیف می‌شود.

کبری: نفس ناطقه با کثرت عمل و انجام فعل سخت ضعیف نمی‌شود.

نتیجه: نفس ناطقه قوه جسمانی نیست.

عکس مستوی که در صدق با قضیه برابر است: هیچ قوه جسمانی‌ای نفس ناطقه نیست.

۴-۵. استدلال مبتنی بر عدم اختلال تعقل با افزایش سن (استمرار)

اگر تعقل نفس مانند سایر قوا از طریق اندام جسمانی بود، باید هر وقت در آن اندام ضعف یا اختلالی پدید می‌آمد، عمل نفس ناطقه هم ضعیف و مختل می‌شد. از سوی دیگر، می‌دانیم که قوای جسمانی از چهل سالگی به بعد رو به ضعف و سستی می‌گذارد، اما عمل تعقل غالباً از چهل سالگی رو به قوت می‌گذارد. لذا معلوم می‌گردد که نفس ناطقه با ابزار مادی تعقل نمی‌کند.

صغری: اگر نفس عاقله از قوای جسمانی بود، در اثر کهولت جسم ضرورتاً ضعیف می‌شد.

کبری: لکن نفس ناطقه با کهولت سن ضرورتاً ضعیف نمی‌شود.

نتیجه: نفس ناطقه از قوای جسمانی نیست.

اشکال

این اشکال ناظر به دو استدلال سینوی ورزیدگی عقل و عدم اختلال در آن با افزایش سن است. پرسش این است که اگر نفس مجرد است، چگونه تحت تأثیر قوای بدنی و اشتغالاتی که از طریق تدبیر بدن و یا عارضه‌ای که از طریق قوا متوجه ذات نفس می‌گردد، قرار می‌گیرد؟ در نتیجه نفس و قوه عاقله که معقولات را بدین ترتیب از دست می‌دهد، مادی است زیرا اگر مجرد بود فقدان صورت نمی‌گرفت.

نکته دوم این است که با توجه به بیماری آلزایمر، که اغلب با افزایش سن حادث می‌شود مشکل بتوان گفت تعقل نیازمند ابزار نیست. آلزایمر ضعف عقلانی است که با افزایش سن به تدریج افزایش می‌یابد. رایج‌ترین علامت آن اختلال در حافظه کوتاه‌مدت و یادسپاری حوادث است (Burns & Iliff, 2009). پیشرفت آلزایمر به کندی صورت می‌گیرد لکن بر بسیاری از خصوصیات رفتاری و هیجانی فرد تأثیرگذار است و موجب بروز افسردگی «فقدان احساس لذت، بی‌قراری، افسردگی، کاهش اشتها و وزن، عدم وجود تمرکز و احساس گناه» و علائم روانی «توهم، هذیان و سوءظن» «آشفتگی، سرگردانی، پرخاشگری و خشونت» می‌گردد (Cobos & Rodriguez, 2012). بنابراین باید این دیدگاه را پذیرفت که نفس برای انجام هر فعلی نیازمند ابزار است و چنانچه ابزار آن آسیب ببیند، قدرت عملکرد آن نیز محدود می‌گردد.

پاسخ اشکال

ابن‌سینا در ادامه این برهان به نکته مهمی اشاره می‌کند این که نفس ناطقه واجد دو فعل اصلی است: فعلی مربوط به ذات مبدأ خویش، بدین معنا که نفس از جهت ذات به سوی مبادی عالیه سوق می‌کند و صور عقلی را دریافت می‌نماید؛ و فعلی که نسبت به مادون خود یعنی بدن دارد که مدبّر آن است. گاهی اشتغال نفس به قوای ادراکی و تحریکی و یا عارضه‌ای که در قوای بدنی ایجاد می‌شود، سبب می‌شود نفس از عمل ذاتی خود یعنی تعقل بازداشته شود.

ابن‌سینا اشکال را با قابل جمع دانستن تجرد نفس و تأثیرپذیری نفس از تغییرات بدن، پاسخ می‌دهد. گرفتار شدن نفس به شواغل بدنی و اشتغال به امور جسمانی با تجرد نفس و تعقل بدون ابزار جسمانی، قابل جمع بوده، معنای این اشتغال و تدبیر، فقدان عمل ذاتی نیست؛ بلکه نفس از عمل ذاتی خود در اثر اشتغال، غافل شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۳۰۱-۳۰۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵ ب: ۲۶۶-۲۷۶؛ ملاصدرا، ۱۴۳۰ ق: ۸: ۲۵۴).

۴-۶. استدلال مبتنی بر تجرد تعقل

ابن‌برهان با قیاس استثنایی بیان شده است که مقدم آن قضیه حملیه و تالی با دو فرض به صورت قضیه منفصله مانع‌الجمع می‌آید و فرض سومی نیز آورده می‌شود، سپس با رد دو فرض تالی، تالی باطل می‌گردد و فرض سوم در صورتی که قوه عاقله، مجرد از ابزار جسمانی فرض شود، اثبات و در صورتی که قوه عاقله مادی فرض گردد ابطال می‌گردد و با ابطال فرض سوم، شرطیه منفصله حقیقیه شکل می‌گیرد و بدین ترتیب قیاس دیگری اقامه می‌شود و به جهت تلازم بین مقدم و تالی، با اثبات تلازم، مطلوب اثبات می‌گردد. خواجه در شرح اشارات از چهار مقدمه به عنوان پایه برهان استفاده کرده است که به مفاد آنها، جهت سهولت در فهم برهان اشاره می‌شود:

۱. ادراک و علم حصولی زمانی حاصل می‌شود که صورت مساوی مدرک که همان صورت معقوله است، پیش مدرک حاصل شده باشد (حضور و حصول مدرک نزد مدرک)

۲. حصول صورت مدرک نزد مدرک با توجه به نوع مدرک متفاوت است؛ بدین معنا، اگر مدرک با ابزار باشد مانند: باصره (دیدن)، در وقت ادراک، حصول صورت مدرک در ابزار (چشم) است. اگر مدرک به ذات باشد مانند: عاقله، ادراک بدون نیاز به ابزار در خود عاقله حاصل می‌گردد.

۳. قوای جسمانی به واسطه آنچه در آن حلول کرده است فعل خویش را انجام می‌دهند و در صورت فقدان ابزار جسمانی قادر به انجام فعل نیست، به عنوان مثال قوه باصره بدون ابزار (چشم) قادر به عمل دیدن نیست.

۴. اگر اموری در ماهیتی شرکت داشته باشند، به وسیله افتراقی از هم متمایز می‌شوند. بنابراین از مقدمات فوق می‌توان استدلال نمود:

صغری: اگر نفس تمام افعالش را با ابزار تعقل کند؛ لازم می‌آید یا ابزار خود را دائماً تعقل کند یا هرگز تعقل نکند. «لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقل له، أو كانت لا تتعقله البتة» (ابن سینا، ۱۳۷۵ ب: ج ۳: ۲۷۶-۲۷۷).

کبری: بالوجدان مبرهن است که چنین نیست که نفس، دائماً ابزار خویش را در تدبیر بدن تعقل کند و این طور هم نیست که هرگز تعقل نکند.

نتیجه: بالوجدان مبرهن است دو طرف تالی مانعة الجمع باطل است، پس مقدم نیز باطل است (ابن سینا، ۱۳۷۵ ب: ج ۳: ۲۷۸-۲۷۹).

ضمن آنکه لازمه فرض اخیر، اجتماع صورتین مثلین در ماده واحد لازم می‌آید. با این وصف، اجتماع صورتین در ماده واحد که همان اجتماع مثلین است، باطل می‌باشد و همچنین اجتماع دو فعلیت از یک حقیقت لازم آمده است، باز صحیح نمی‌باشد.

صغری: اگر نفس جسمانی باشد، حصول صورت متجدد لازم می‌آید.

کبری: تجدد تعقل برای جسمانی محال است چون اجتماع صورتین مثلین لازم می‌آید.

نتیجه: نفس غیر جسمانی است (ابن سینا، ۱۳۷۵ ب: ج ۳: ۲۸۰).

لکن چنانچه قوه عاقله غیر مادی باشد می‌تواند ابزار خود را به صورت تجدد تعقل نماید.^۴ بنابراین نفس مادی نیست و مجرد است.

۴-۷. استدلال مبتنی بر استقلال نفس در فهم (هوای طلق)

برهان بیان می‌دارد که اگر فردی بطور دفعی در خلاء خلق شود، تمام حواس وی از هر گونه درکی تعطیل باشند، این فرد از اعضایش غافل است اما خود را درک می‌کند و از خویشتن خویش غافل نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۳۴۸؛ طوسی، ۱۳۷۵: ج ۲: ۲۹۲ و ۲۹۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ج ۸: ۴۴) بنابراین نفس مادی نیست زیرا چنانچه نفس جسمانی و بخشی از جسم انسان باشد، درک نفس باید مستلزم

^۴. شیخ الرئیس با بیان این دلیل علاوه بر این که تجدد نفس را اثبات می‌کند؛ زمینه را برای بقا صور معقوله بعد از موت فراهم می‌نماید؛ زیرا تأکید دارد که قوه عاقله بدون آلت صور معقوله را دریافت می‌کند.

درک جسم باشد، در حالی که چنین فردی از جسم خویش غافل است، اما نفس خویش را درک می‌کند (فیاضی، ۱۳۹۳: ۲۱۸ و ۲۲۰).

صغری: اگر نفس جسمانی باشد، درک نفس مستلزم درک جسم است.

کبری: درک نفس مستلزم درک جسم نیست.

نتیجه: نفس جسمانی نیست.

جمع‌بندی: استدلال‌های ابن‌سینا در اثبات تجرد نفس، مبتنی است بر چگونگی تعقل و درک نفس؛ بنابراین اگر نحله‌ای بتواند چگونگی تعقل و درک کردن را با اسباب مادی بطور کامل تشریح نماید، می‌تواند در جبهه مخالف ابن‌سینا، دیدگاه‌ها و دلایل او را نقض نماید. فیزیکیالیست‌ها چنین ادعایی دارند بنابراین به تبیین نظرات ایشان پرداخته می‌شود تا معلوم گردد دیدگاه برتر کدام است.

اشکال

یکی از براهین ابن‌سینا مبتنی بر درک خویشتن بدون درک جسم است. بنابراین من، جسم نیست؛ امری است ورای جسم و جسمانی بودن. از منظر کیت مسلین این استدلال باطل است؛ زیرا مقدمه برهان مبتنی بر قانون لاینیتس است. خلاصه قانون لاینیتس عبارت است از: اگر الف، ب باشد؛ تمام ویژگی‌های الف و ب، یکی خواهد بود؛ در نتیجه اگر بدن همان نفس باشد به دلالت التزامی ویژگی‌های نفس و بدن نیز بر هم منطبق‌اند. و چون در مورد بیان شده ویژگی‌ها متحد نیست، یکی درک می‌شود و دیگری مورد غفلت است پس نفس جسمانی نیست. اشکال مسلین این است که قانون لاینیتس، عام نمی‌باشد و برخی صفات مانند علم را دربر نمی‌گیرد. زیرا این امکان وجود دارد که شیء واحد از یک جهت معلوم باشد و از جهت دیگر نامعلوم باشد، نمی‌توان گفت آن جهت نامعلوم، وجود دیگری دارد. ممکن است بدن انسان عین نفس او باشد، اما نفس معلوم و بدن برای او نامعلوم باشد (مسلین، ۱۳۸۸: ۹۱ و ۹۲).

مشابه اشکال مسلین را دی‌هارت (۱۳۸۱) و نورمن مالکوم (۱۳۸۷) مطرح کرده‌اند. دی‌هارت می‌گوید: «محمولات روانشناختی بیانگر ویژگی‌هایی نیستند که برای اثبات تفاوت‌ها از راه قانون لاینیتس کافی باشند؛ مثلاً گاهی شخصی را می‌شناسی، ولی نمی‌دانی این شخص همان وکیل محل کارت است (دی‌هارت، ۱۳۸۱: ۲۰).

پاسخ اشکال

استدلال ابن‌سینا، قیاسی شکل دوم است و مصرح است، یعنی تمام مقدمات ذکر شده است. پس نمی‌توان گفت: این استدلال مبتنی بر قانون دیگری است. قیاس شکل دوم برای منتج بودن باید دو شرط داشته باشد: ۱. کلیت کبرا ۲. اختلاف دو مقدمه در کیف. از آنجا که قیاس مصرح است و مقدمه مطوی ندارد. پس برای این که قیاس ابطال شود، صورت یا ماده قیاس باید ابطال گردد، درحالی که استدلال مذکور، قابل تشکیک از لحاظ مادی یا صوری نیست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۵۳ و ۵۴)؛

صورت قیاس، منتج است، ماده قیاس نیز در هر دو مقدمه از بدیهیات وجدانی است. پس قیاس صحیح و اشکال ابتدا بر دیدگاه لایب‌نیتس به عنوان مقدمه مطوی بر آن وارد نیست.

اشکال

قانون لایب‌نیتس، بدیهی است؛ زیرا از اولیات است، و نقضی که بر آن وارد شده، نادرست است. در مثال بالا، وقتی شخصی را می‌شناسی اما نمی‌دانی وکیل محل کارت است. در واقع علم شما به وجود شخص همان علم شما به وجود وکیل است. زیرا آن شخص همان وکیل است. کنون اگر گفته شود پس چرا وقتی سوال شد وکیل اداره را می‌شناسی، پاسخ دادی خیر. پاسخ این است که به وجود شخص، عالم است؛ اما عالم به شغل او نیست. قیاس این دیدگاه چنین است:

۱. شخص را می‌شناسد.

۲. شغل شخص را نمی‌شناسد.

نتیجه: شغل شخص، وجود شخص نیست.

بنابراین نمی‌توان گفت چون وجهی از شخص بر ما معلوم نیست پس سنخ آن، از سنخ وجودی شخص نخواهد بود. مانند آنچه ابن‌سینا در برهان هوای طلق بیان کرده‌است. چون خود را یافته اما بدنش بر او معلوم نیست مدعی است که روح و بدنش دارای دو وجود متمایز و متفاوت هستند. نکته دوم اشکال، توجه به مراتب در علم حضوری است. کشف یک مرتبه از وجود خود، توسط انسان با علم حضوری، دلالت بر علم حضوری انسان، به تمام مراتب خویش ندارد. بسیار محتمل است که انسان، بسیاری از ویژگی‌های خود را به علم حضوری نداند؛ از جمله داشتن سه بعد، بنابراین تنها بدین جهت که انسان هنگام غفلت از بدن، خودآگاهی دارد، دلالت بر تمایز نفس و بدن ندارد.

پاسخ اشکال

استدلال ابن‌سینا درباره وجود ذوات در هلیات مرکبه نیست بلکه در هلیات بسیطه است؛ معلوم و غیرمعلوم هلیه بسیطه‌اند در حالی که نقضی که بر آن وارد شده بر صفات (هلیه مرکبه) است. مسلم است که اجتماع صفات متعدد در ذات واحد ممکن است، ولی اجتماع ذوات متعدد در وجود واحد ممتنع است (ایزدی یزدان‌آبادی و فیاضی، ۱۴۰۱: ۱۰۷).

ضمن آنکه علم انسان به خویش، علم حضوری است و علم به خود، بیانگر ذاتیات و وجود انسان است؛ زیرا علم در اینجا، عین معلوم است. در حالت هوای طلق، وقتی انسان به خود علم دارد؛ به ذاتش علم دارد لکن از بدنش غافل است؛ پس در همان مرتبه که به ذات خویش علم دارد، آن مرتبه از ذات، غیر از بدن اوست؛ به عبارت دیگر اگر نفس همان بدن باشد باید همان مرتبه از علم حضوری که انسان به خود دارد به بدنش هم باید به همان اندازه علم حضوری داشته‌باشد، و چون ندارد پس ذات انسان مغایر با بدنش است.

قانون لاینیتس نیز مؤید آن است. اگر نفس و بدن، یکی باشند، صفات نفس عین صفات بدن خواهد بود؛ اما اینجا صفات ذات خویش، عین صفات بدن نیست. پس خود ذات عین بدن نیست.

۵. دو اشکال دیگر

برای برخی استدلال‌های سینوی، اشکال فیزیکیالیستی ناظر یافت‌نشده؛ اما اشکالات دیگری از این منظر بیان شده‌است که ذکر آن‌ها برای تکمیل بحث لازم است.

۵-۱. اشکال هم‌زمانی تغییرات ذهنی و مغزی

تحولات و تغییرات ذهنی با تحولات و تغییرات فیزیکی مغز، همسان است. برای نمونه، احساس درد متأثر از عصب‌های ویژه مخصوص خود است و احساس لذت نیز به همین ترتیب است. بنابراین ذهن همان مغز انسان است یعنی ذهن و مغز در خارج یک چیز هستند اگرچه مفهوم حالت ذهنی غیر از مفهوم حالت مغزی است (Rosenthal, 1994). بنابراین هر آنچه را که فلاسفه‌ای چون ابن‌سینا از دلایل تجرد نفس برشمرده‌اند معلول واکنش‌های شیمیایی بدن است.

پاسخ اشکال

علاوه بر این که به لحاظ منطقی، نمی‌توان ادعا کرد که مقارنت و هم‌زمانی افعال نفسانی با ابزار بدنی، دلیلی بر این همانی نفس و بدن است؛ انکار نفس با انتساب صفات نفسانی به بدن مادی غیر قابل قبول است (شه‌گلی، ۱۳۹۷: ۲۵۸). چرا که انکار نفس با وجود تمام براهینی که برای آن ذکر شده‌است، نیازمند استدلال و دلایل کافی و جامع است.

فعالیت‌های روحی با بروز واکنش‌های مادی مقارن است زیرا همانگونه که در فلسفه سینوی بیان شده‌است، بدن ابزار نفس بوده از آن متأثر است. اعضا و اجزای بدن زمینه‌ساز انجام افعال نفسانی‌اند و نفس مبدأ ادراکات و افعال انسان است پس با فعالیت نفس، در بدن نیز فعالیت و تغییر دیده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۱۹۱، ۲۲۲)؛ بنابراین واکنش‌های فیزیکی نمی‌توانند دلیل محکمی بر مادی بودن نفس و این همانی آن با بدن باشند.

امام فخر رازی در المباحث المشرقیه می‌گوید «این که درد کتک را پوست و مزه را زبان ادراک می‌کند و در معده احساس گرسنگی می‌شود؛ دلالت بر جسمانی بودن ادراکات ندارد و اثبات این حقیقت که مدرک همه مدرکات یکی است، موجب نمی‌شود که بپذیریم چنان که مثلاً مدرک مدرکات بساوی و ذائقه امری جسمانی است، پس مدرک معقولات هم امری جسمانی است. زیرا منظور از ادراک درد و مزه به وسیله پوست و زبان این نیست که ادراک آن نیز با پوست و زبان است، پوست و زبان محل ادراک هستند، معده محل ادراک گرسنگی است اما نفس ادراک‌کننده‌است. شاهد پدیداری آن نیز آکندگی معده از غذا و در عین حال تداوم احساس گرسنگی و اشتها است.

۵-۲. اشکال تفرد نفوس

اشکال دیگر، مسئله وجود تفرد و تمایز نفوس در زمان واحد است. نفس‌های مجرد چگونه از یک دیگر تمایز می‌یابند؟ اگر نفوس متجسد باشند، بدن‌ها موجب تفرد و تمایز آن‌ها از یک دیگر، هر بدنی، دارای نفس خود است؛ اما اگر نفس‌ها، مجرد و مستقل از ابدان وجودداشته باشند، در این صورت تفاوتی میان نفس‌ها نخواهد بود و اگر تفاوتی میان وجود یک نفس یا دو نفس نباشد، در این صورت نفس مجرد، وجود ندارد (Baker, 2005: p. 375)

پاسخ اشکال

ابن‌سینا اشکال را چنین پاسخ گفته‌است:

مقدمه اول: هر انسانی متشکل از بدن و نفس است.

مقدمه دوم: بدیهی است که بدن‌های متعددی وجود دارد.

به حصر عقلی، دو حالت برای نفس این بدن‌ها، متصور است. ۱. برای هر بدن، نفسی جداگانه وجودداشته باشد؛ ۲. تمام بدن‌ها دارای یک نفس باشند.

ابن‌سینا از طریق خلف به اثبات مقدمه اول پرداخته‌است. حالت دوم را باطل نموده تا حالت اول اثبات گردد.

۱. اگر ابدان دارای نفس واحد باشند پس افراد در حالت نفسانی مانند علم باید مثل هم باشند.

۲. افراد در حالات نفسانی یکی نیستند.

نتیجه: ابدان دارای یک نفس نیستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲۰۰).

در این برهان نیز وجود نفس، پیشفرض گرفته شده‌است و برهان مبتنی بر وجود مجرد نفس است در حالی که اگر وجود نفس، پیشفرض نباشد سه حالت متصور است. ۱. نفس‌ها + بدن‌ها ۲. نفس + بدن‌ها ۳. بدن. در این صورت هنگامی که شق دوم رد شد باید شق اول اثبات گردد. ضمن آنکه برخی مانند قطب‌شیرازی رد شق دوم را نیز مخدوش می‌دانند و معتقدند علمی که میان انسان‌ها متفاوت‌اند، علوم صرفاً نفسانی نیستند و علوم نفسانی صرف در انسان‌ها متفاوت نیست (عبودیت، ۱۳۹۱: ۲۶۴)

پاسخ دیگری که بر این اشکال وارد است این است که قاعده کلی «هر چیز مجردی غیرقابل تقسیم است» مقدمه مطوی آن است. بنابراین اگر بر کلیت این مقدمه، خدشه‌ای وارد شود، اشکال وارد بر استدلال نیز به خودی خود رفع می‌گردد. عمومیت و کلیت این قاعده با موجودات مادی‌ای که غیرقابل تقسیم هستند، مخدوش می‌گردد «نقطه، ماده اولی، صورت و کیف» ناقض قاعده هستند؛ زیرا مادی هستند و انقسام ناپذیرند (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۰۳؛ کفراشی و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۲۷) ضمن آنکه موجود مجرد می‌تواند کثرت عددی داشته‌باشد؛ زیرا استدلالی که برای نفی کثرت عددی ارائه شده مبتنی بر این است که «هماره هر عرضی مفارقی نیازمند استعداد معروض است» استاد فیاضی این

مقدمه را مخدوش دانسته معتقد است «عرضی‌هایی که عارض‌الوجود هستند، نیازمند استعداد معروض هستند؛ ولی عرضی‌های مفارقی که عارض‌الماهیه باشند، نیازمند استعداد معروض نیستند؛ زیرا وجود از قبیل عارض‌الماهیه است، بدین‌روی به استعداد معروض نیازی ندارد» (فیاضی، ۱۳۸۹: ۷۱). اینجا کثرت نفس و افرادی شدن آن به جهت وجود است، بنابراین نفس می‌تواند واجد افراد متکثر باشد.

نتایج

۳. ابن‌سینا با ارائه عناصر حجّت در دستگاه استدلال قیاسی، تجرد نفس را از طریق رابطه حَال و محلّ، چگونگی تعقل مجردات، تجرید معقولات، حلول صور، عدم کاهش قدرت تعقل و تجدد تعقل اثبات‌نموده است؛ بنابراین تجرد نفس در پارادایم ابن‌سینا بر سه محور تعقل، حلول و استقلال استوار است.

۴. براهین سینوی ناظر به میانی انسان‌شناختی جنبه فیزیک و متافیزیک را لازم ملزوم هم دیده است. در صورتی که فیزیکیالیست معاصر با میانی کاملاً فیزیکی صورت‌بندی متفاوتی از آنچه استدلال‌های بوعلی در پی آن هستند، دارد. بنابراین به طور قاطع هر یک در صدد اثبات جنبه‌های پدیداری واقعیت و حقیقت انسان معطوف بر داده‌های فلسفی در ابن‌سینا و تجربی در فیزیکیالیست‌ها می‌باشند با این تفاوت که فیزیکیالیست‌ها تمام آنچه را در پارادایم ابن‌سینا به نفس نسبت داده شده است، فعل و انفعالات مغز و اعصاب می‌دانند و معتقدند اعتقاد به وجود ماهیتی مستقل از جسم برای تبیین و توضیح ادراکات انسان، ناشی از عدم آگاهی لازم نسبت به عملکرد مغز و اعصاب و پیچیدگی‌های آن است. علاوه بر این فیزیکیالیست‌ها معتقدند چنانچه انسان دارای دو ساحت وجودی جسمانی و غیرجسمانی باشد این ادعا که تغییرات جسمانی به واسطه رابطه ابزاری جسم برای نفس است، قابل اثبات نیست. انواع توانایی‌های ذهنی با شناخت دقیق اجزا و ابعاد مغز به مرور زمان کشف‌گردیده است و نقاط مجهولی وجود دارد که با پیشرفت علم، انسان از آن‌ها رمزگشایی خواهدکرد بنابراین انکار و اشکالات فیزیکیالیستی بر سه محور توانایی مغز و اعصاب، ابهام فلسفه در تبیین منطقی رابطه نفس و بدن و جهل شناختی استوار گشته است.

۵. از میان براهین سینوی تنها اشکالاتی که بر براهین مبتنی بر ترابط مجرد (نفس) و مادی (بدن) و وجدانی بودن کارکرد نفس وارد شده است، پاسخ اقناعی ندارند، زیرا در پارادایم ابن‌سینا تبیین دقیقی برای ارتباط نفس و بدن یافت‌نشده است. ابن‌سینا به این مطلب اکتفا کرده است که چون نفس، مجرد است و نمی‌تواند بدون واسطه امور جسمانی را درک‌کند پس باید از آلات جسمانی استفاده‌کند و بدن همان آلت جسمانی است اما این‌که چگونه مجرد و مادی می‌توانند با هم مرتبط باشند و بر یکدیگر تأثیرگذارند، مبهم مانده است. در نظام فلسفی ملاصدرا نیز که نفس را ملکوتی می‌داند و ارتباط را از نفس و بدن به قوا و بدن تنزل می‌دهد همچنان ابهام و اشکال باقی است زیرا

اگر قوای نفس، مجرد باشند اشکال ارتباط مجرد و مادی، از نفس و بدن به قوا و بدن منتقل می‌گردد و اگر قوای نفس مادی باشند، اشکال ارتباط مجرد و مادی به نفس و قوا منتقل می‌گردد و اشکال فیزیکیالیست‌ها بدون پاسخی روشن برقرار است. در رابطه با وجدانی بودن کارکرد نفس در تجرد و تعقل نیز فیزیکیالیست‌ها تجرد و تعقل را کارکرد وجدانی ذهن برمی‌شمرند؛ مبرهن است استدلالی که بر مقدمه وجدانی مبتنی باشد نمی‌تواند مستشکل را وادار به پذیرش نتیجه نماید زیرا او می‌تواند نقیض آن را به وجدان نسبت دهد.

۶. ادله تجرد سینوی، فارغ از مواجهه با نظریه این‌همانی و فروگاشی رقیب، خود به خلط جنبه شناخت‌شناسی با جنبه هستی‌شناسی هم دچار شده است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۱). دانشنامه علایی (طبیعیات). تهران: محمد مشکوه.
- _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. اهتمام عبدالله نورانی. تهران: موسسه مطالعاتی اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۵ الف). النفس من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۷۵ ب). الإشارات و التنبیها. قم: نشر بلاغة.
- _____ (۱۳۷۶). الالهیات من کتاب الشفاء. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. تصحیح محمد تقی دانش پزوه. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۳). رساله نفس. تصحیح موسی عمید. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- _____ (۱۳۸۸). بدایه الحکمه. ترجمه علی شیروانی. قم: دارالعلم.
- _____ (۱۴۰۰ ق). رسایل ابن سینا (رسالة الحدود). قم: بیدار.
- _____ (۱۴۰۴-۱۴۰۶ ق). الشفاء (الطبیعیات). قم: چاپ افست.
- _____ (۱۴۰۴ ق). التعليقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: مكتبة الاعلام الإسلامی.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ ق). معجم مقاییس اللغة. تصحیح عبدالسلام محمد هارون. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. تحقیق جمال الدین میردامادی. بیروت: دارالفکر (دار صادر).
- ایزدی یزدان آبادی، مصطفی؛ غلامرضا فیاضی (۱۴۰۱). مقایسه برهان «هوای طلق» ابن سینا و برهان «شک» دکارت بر تجرد نفس و جواب اشکال فلاسفه ذهن به ابن برهان». معرفت کلامی. ۱۳ (۲۸).
- <https://kalami.nashriyat.ir/node/۹۹۸>
- ارسطو (۱۳۹۳). درباره نفس. ترجمه علیمراد داودی. چاپ ششم. تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
- ایچی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰). المواقف. قم: شریف رضی.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۲ ق). شرح المقاصد. قم: الشریف الرضی.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۹۷۸ م). التعریفات. بیروت: چاپ افست گوستاو فلوگل.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۰). عیون مسایل النفس و شرح آن. قم: انتشارات قیام.
- دی هارت، ویلیام (۱۳۸۱). فلسفه نفس. ترجمه امیر دیوانی. قم: طه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). المفردات فی غریب القرآن. تحقیق صفوان عدنان داودی. بیروت: دار العلم الدار الشامیه.

- رنجبرزاده، فرزانه؛ عباس جوارشکیان؛ سید مرتضی حسینی شاهرودی (۱۳۹۹). «عدم مرز میان مجرد و مادی در تفکر صدرایی». آموزه‌های فلسفه اسلامی. ۱۵(۲۷). ۱۴۰-۱۱۹.
- Doi: 10.30513/IPD.2021.1302
- سبحانی، جعفر (۱۳۹۳). اصالت روح از نظر قرآن. قم: توحید.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). شرح المنظومه. شرح حسن زاده آملی. تهران: نشر ناب.
- ستارزاده، فاطمه؛ محمدعلی اخگر؛ عباس احمدی سعدی (۱۴۰۲). «تعریف ابن سینا از مادی و مجرد و پیامدهای آن بر معاد جسمانی او». پژوهش‌های معرفت‌شناختی. ۱۲(۲۵): ۱۵۵-۱۷۵.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م). الاسفار الاربعة. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۶). نهاية الحکمة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغة.
- فخرالدین رازی (۱۴۱۰ ق). المباحث المشرقية. تحقیق محمدالمعتصم بالله البغدادی. بیروت: دارالکتاب العربی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۳). علم النفس فلسفی. تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- کشفی، عبدالرسول؛ محمد مهدی پور (۱۳۹۵). «بررسی دیدگاه دوگانه‌انگاری و ویژگی‌ها با تأکید بر شبه پدیدارنگاری و استدلال تصویرپذیری زامبی». ذهن. ۱۷(۶۶). ۱۴۵-۱۷۲.
- https://zehn.iict.ac.ir/article_html22978
- کفراشی، احمدرضا؛ حسن یوسفیان (۱۴۰۰). «ادله عقلی انکار تجرد نفس در کلام اسلامی؛ بررسی و نقد». معرفت کلامی. ۱۲(۲۶). ۱۱۳-۱۳۰.
- <https://kalami.nashriyat.ir/node/969>
- مسلمین، کیت (۱۳۸۸). درآمدی به فلسفه ذهن. ترجمه مهدی ذاکری. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). شرح جلد هشتم اسفار اربعه. تحقیق و نگارش محمد سعیدی‌مهر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). مجموعه آثار ج ۴. تهران: صدرا.
- هیگ، جان (۱۳۸۱). فلسفه دین. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: الهدی.

Referencfs

Avicenna, H. (1952). *Ala'i Encyclopaedia: Nature*. Tehran: Mohammad Mashkoh. (in Arabic)

- _____ (1983). *Al-Ta'liqat*, research by Abd al-Rahman Badawi. Beirut: School of Islamic Studies. (in Arabic)
- _____ (1984). *Al-Mabda' WA al-Ma'ad*, the efforts of Abdullah Noorani. Tehran, McGill University Islamic Studies Institute in collaboration with Tehran University. (in Arabic)
- _____ (1985-1983). *Al-Shifa' (Al-Tabi'iyat)*. Qom: Offset printing. (in Arabic)
- _____ (1996 A). *Al-Nafs min Kitab al-Shifa'*, research by Hassan Hassanzadeh Amoli. Qom: Bostan Kitab. (in Arabic)
- _____ (1996 B). *Al-Isharat wa al-Tanbihat*. Qom: Balagha Publishing House. (in Arabic)
- _____ (1997). *Al-Ilahiyat min Kitab al-Shifa'*. Qom: Bostan Kitab. (in Arabic)
- _____ (2000). *Al-Najat min al-gharaq fi Bahr al-Hayra*. Corrected by Mohammad Taghi Danesh. Second edition, Tehran: University of Tehran. (in Arabic)
- _____ (2004). *Risala fi al-Nafs*. Correcting Musa Omid. Hamadan: Bo Ali Sina University. (in Arabic)
- _____ (1966). *Al-Nafs min Kitab al-Shifa'*. Research by Hassanzadeh Amoli. Qom: Dafatr-e-tablighat-e-Eslami Publication. (in Arabic)
- _____ (1979). *Rasa'il Ibn Sina*. Qom: Bidar. (in Arabic)
- Al-Tousi, Kh. (1996). *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat*. Qom: Al-Balaghah Publishing House. (in Arabic)
- Aristotle (2013). *About the Soul*, translated by Alimurad Davoudi. Sixth edition. Tehran: Hikmat Publishing Institute. (in Persian)
- Baker, L. (2001). Material Persons and the Doctrine of Resurrection, *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, Vol. 18, No. 2, 150-167.
- _____ (2005). Christians Should Reject Mind-Body Dualism, *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Edited by Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon. Blackwell Publishing.
- Burns, A., Iliffe S. (2009). Alzheimer's disease: recent advances in etiology, diagnosis, and management. *BMJ*. doi:10.1136/bmj.b158.
- Cobos, FJM., Rodriguez M. del MM. (2012). A review of psychological intervention in Alzheimer's disease. *Int J Psychol Psychol Ther*. 12(3):373-88.
- DeHart, W. (2002). *Philosophy of Self*, translated by Amir Divani, Qom, Taha. (in Persian)
- Eji, A. (1991). *Al-Mawaqif*. Qom: Sharif Razi. (in Arabic)
- Ezadi-Yazdan-Abadi, M., & Fayazi, Gh. (1401). «Comparison of Avicenna's argument "Hawai Talq" and Descartes's "doubt" argument on the abstraction of the soul and the answers of philosophers of mind to this argument». *Theological knowledge*, 13(28). <https://kalami.nashriyat.ir/node/998>. (in Persian)
- Fakhruddin Razi (1989). *Al-Mabahith al-Mashriqiyya*. The research of Mohammad Al-Mutassim Balleh Al-Baghdadi. Beirut: Dar Al Kitab Al Arabi. (in Arabic)

- Fayazi, Gh. (2013). *Philosophical psychology*, research and editing by Mohammad Taghi Yousefi, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute (RA). (in Persian)
- Hassanzadeh Amoli, H. (2001). *Ayoun of soul problems and its explanation*. Qom: Qiyam Publications. (in Persian)
- Hick, J. (2008). *Philosophy of Religion*. Translated by Behzad Saleki. Tehran: Al-Hadi. (in Persian)
- IbnFars, A. (1985). *Mu'jam Maqayis al-Lugha*. Edited by Abdul Salam Mohammad Haroon. Qom: Islamic Propaganda Office. (in Arabic)
- IbnManzoor, M. (1993). *Lisan al-Arab*. Jamaluddin Mirdamadi's research. Beirut: Dar al-Fikr (Dar Sadder). (in Arabic)
- Jarjani, A. (1978). *Al-Ta'rifat*. Beirut: Gustav Flögel offset printing. (in Arabic)
- Kashfi, A., & Mahdipour, M. (2015). "Examination of the view of the dualism of characteristics with an emphasis on pseudo-phenomenology and the reasoning of the imaginability of zombies". *Zehn*, 17(66). 145-172. https://zehn.iict.ac.ir/article_22978.html. (in Persian)
- Keith, J.F. (2010). *Integrationalism: Essays on the rationale of abundance*. Createspace. ISBN 1-4528-5893-4.
- Kafrahi, A., & Yusufian, H. (2021). "Intellectual arguments for denying the celibacy of the soul in the Islamic word; review and criticism". *Theological Knowledge*, 12(26). 113-130. <https://kalami.nashriyat.ir/node/969>. (in Persian)
- Mesbah Yazdi, M. (2013). *Commentary on the eighth volume of Esfar Arba*, research and writing by Mohammad Saeidimehr, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)
- Mesbah Yazdi, M. (2016). *Teaching philosophy*. Tehran: Advertising Organization. (in Persian)
- Meslin, K. (2008). *An Introduction to the Philosophy of Mind*, translated by Mehdi Zakari, Qom, Islamic Science and Culture Institute. (in Persian)
- Motahari, M. (2009). *Collection of works C4*. Tehran: Sadra. (in Persian)
- Papineau, D. (2007). "Naturalism". In Edward N. Zalta (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Ragheb Esfahani, H. (1991). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Safwan Adnan Davoudi's research, Beirut: Dar al-Alam al-Dar al-Shamiya. (in Arabic)
- Ranjbarzadeh, F., Javarshakian, A., & Hosseini Shahroudi, S. (2019). "The absence of a boundary between the single and the material in Sadra's thought". *Teachings of Islamic Philosophy*, 15(27). 119-140. doi: 10.30513/IPD.2021.1302. (in Persian)
- Rosenthal, D.M. (1994). 'Identity Theories'. In Guttenplan, S. (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, pp. 348-355.
- Ryle, G. (2009). *The concept of mind*. London and New York: Routledge.
- Sabzevari, H. (1990). *Description of the poem*. Description of Hasanzadeh Amoli. Tehran: Nab Publishing. (in Persian)

Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra), M. (1981). *Al-Asfar al-Arba'a*. Beirut: Dar al-Ahiya al-Turath al-Arabi. (in Arabic)

Sattarzadeh, F., Akhgar, M., & Ahmadi Saadi, A. (2023). "Avicenna's definition of material and unmarried and its consequences on his bodily resurrection". *Epistemological researches*, 12(25). 155-175. https://sanad.iau.ir/journal/aadab/?_action=article&au=600537&_au. (in Persian)

Shahgoli, Ahmed (2017). Philosophical challenges of the physicalist approach to humans in modern medicine. *Ethics and History of Medicine*, 11, 253-265.

Sobhani, J. (2013). *The Originality of the Soul According to the Qur'an*. Qom: Tawheed. (in Persian)

Tabatabai, M. (2002). *Nihayat al-Hikma*, translated by Ali Shirvani. Qom: Darul Alam. (in Arabic)

Taftazani, M. (1991). *Sharh al-Maqasid*. Qom: Al-Sharif Al-Radi. (in Arabic)

