

# زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی  
سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳

## بازتقریر استدلال‌های قیاسی حوزه نفس در پارادایم نظری ابن سینا<sup>۱</sup>

فرانک بهمنی<sup>۲</sup>، دلبر شجاع آباجلو<sup>۳</sup>

### چکیده

ارائه استدلال در قالب دستگاه منطقی، یکی از روش‌های بیان است که با کارکردی اثباتی به جهت اتقان، دارای بیشترین تأثیر بر مخاطب مستفهم امروزی است که طالب اختصار است؛ نگاه متفاوت ابن سینا به نفس به عنوان فیلسوفی که پزشک است، واکاوی متافیزیکی و فیزیکی وی در نفس‌شناسی، نوآوری‌های او در مباحثی چون اثبات وجود نفس، حدوث و قدم نفس، مجرد نفس و خلود آن موجب شد پژوهش حاضر با هدف بازتقریر استدلال‌های قیاسی حوزه نفس در پارادایم نظری ابن سینا به صورت‌بندی استدلال‌های او در قالب دستگاه قیاسی پردازد و نسلی را که در مسائل نظری هستی‌شناسی، تابع استدلال و اختصار است، با پارادایم ابن سینا آشنا سازد. روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی است و با توجه به ماهیت پژوهش و نوع نگرش به موضوع، داده‌ها و اطلاعات به روش اسنادی جمع‌آوری و با رویکردی منطقی، بازتقریر شده است. یافته‌ها نشان داد ابن سینا با ارائه عناصر حجّت و انواع براهین، حیطه شناختی و معرفتی مخاطب را سرشار از داده‌های معرفتی می‌کند تا راه عقل نظری را برای فهم حقیقت و واقعیت، هموار نماید. نتایج حاکی از آن است که نفس‌شناسی ابن سینا بر سه محور مجرد، حدوث و خلود استوار است و دلایل وی در این حوزه، مبتنی بر مفاهیم معقول اولیه و معقولات ثانویه فلسفی است.

**واژگان کلیدی:** استدلال قیاسی، نفس، ابن سینا، مجرد، حدوث، خلود.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۰۳

۲. (نویسنده مسئول) استادیار گروه معارف، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، رایانامه: fbahmani@mail.yu.ac.ir

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

## مقدمه

استدلال کل به جزء یا استدلال قیاسی<sup>۱</sup>، یکی از دو استدلال معروف در منطق است (مظفر، ۱۴۰۸ق)؛ در این نوع استدلال، از مقدمات متقن کلی استفاده می‌شود تا فرضیه یا فرضیه‌های جزئی اثبات گردد. استدلال یا برهان قیاسی، نشان می‌دهد که نتیجه از مقدمات و پیش‌فرض‌هایی به دست می‌آید که مورد قبول مخاطب است و اساساً اعتبار استدلال قیاسی، وابسته به ضرورت استنتاج نتیجه از مقدمات بدیهی یا ثابت شده است. در براهین قیاسی، اگرچه گاهی از مقدمات کاملاً انتزاعی بهره گرفته می‌شود، لکن در مقایسه با استدلال استقرایی، روش متقن‌تری در کسب دانایی و معرفت می‌باشد.

ابن‌سینا به عنوان یکی از فلاسفه‌ای که تأثیری شگرف بر تفکر فلسفه اسلامی پس از خود و فلسفه اروپایی سده‌های میانه گذاشت، به استفاده از استدلال در بیان مطالب خود اهتمام جدی داشت. اساساً نظام فلسفی ابن‌سینا، نظامی عقل‌گرایانه<sup>۲</sup> با زیربنایی ارسطویی و بینشی نوافلاطونی است. در اندیشه فلسفی ابن‌سینا، عناصر عاطفی و شهودی نقش تعیین‌کننده‌ای ندارند و روش‌های عقلانی در غالب استنتاج‌های او مورد استفاده قرار گرفته است؛ گرچه ابن‌سینا آگاهی را با اتصال عقل انسانی به عقل فعال، ممکن برمی‌شمرد، لکن معتقد است پیوند با عقل فعال نیز با کوشش عقلانی میسر می‌گردد. متافیزیک ابن‌سینا نیز توسط فلسفه اولی و با روش استدلال صورت گرفته است، به طوری 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). علاوه بر این، یکی دیگر از ویژگی‌های ستودنی فلسفه ابن‌سینا، اهتمام در نفس‌شناسی در دو ساحت متافیزیکی و فیزیکی (فیزیولوژی) است. ابن‌سینا به عنوان پزشکی فیلسوف، بیش از دیگر فلاسفه، به علم و اندیشه جدید نزدیک شده و در برخی نظرات خویش، از دانش فیزیولوژی خود بهره برده است؛ البته در این شکی نیست که نظرات ابن‌سینا نیز مانند نظرات فلاسفه دیگر، نیازمند واکاوی و خوانش انتقادی است، اما با این همه، پرداختن به منظومه نظری ابن‌سینا، به ویژه نفس‌شناسی وی و بازتقریر نظرات او به صورتی که فهم و دریافت دیدگاه او را برای نسل حاضر ممکن سازد، ضرورتی انکارناپذیر است.

با توجه به اینکه پارادایم ارزشمند ابن‌سینا و استدلال‌های او در قالب براهین منطقی قیاسی، به

۱. Deductive reasoning .

۲. rationalist .

شکلی پیراسته از توضیحات نیامده است، استدلال‌ها با توضیحات متعدد احاطه شده‌اند و دسترسی به اصول بی‌پیرایه مطلب، به راحتی میسر نیست؛ در حالی که بیان دستگاه استدلالی به عنوان نتایج مکانیسم‌های ذهنی جمعی، دوروش مطلوب نسل حاضر برای دستیابی سریع و ساده به معارف نظری است (عبداللهیان، ۱۳۸۱: ۱۰). بازتقریر استدلال‌های ابن‌سینا در دستگاه استدلالی منطقی، نه تنها موجب تسهیل در دستیابی به فحوای کلام و فهم اصول سینوی برای مخاطب متخصص می‌گردد، بلکه زمینه علاقمندی و دستیابی نسل حاضر به معارف بلند نفس‌شناسی ابن‌سینا را نیز فراهم می‌آورد.

مقالات بسیاری به منظومه نظری ابن‌سینا اختصاص داده شده است، لکن مقاله‌ای که به بازتقریر استدلال‌های قیاسی حوزه نفس در پارادایم نظری ابن‌سینا پرداخته باشد، یافت نشد؛ لذا تحقیقاتی که حتی به بررسی یک متغیر از پژوهش حاضر پرداخته‌اند، شناسایی و برخی از آنها معرفی می‌گردد: «خلود نفس از دیدگاه ابن‌سینا» (صفدری، ۱۳۸۹)؛ «نقد و بررسی تطبیقی مسئله «پیدایش نفس» در فلسفه ابن‌سینا و ملاصدرا» (محمدیانی، ۱۳۹۳)؛ «حدوث و قدم نفس از منظر افلاطون و ابن‌سینا» (سپهری، ۱۳۹۹)؛ «بررسی آراء اندیشمندان پیرامون حدوث و قدم نفس انسانی» (ارزیده، ۱۳۹۷)؛ «تقدم نفس بر بدن از دیدگاه ابن‌سینا، شیخ اشراق و صدرالمتألهین» (شریفی، اشکوری، ۱۳۹۷)؛ «بررسی ادله عقلی و نقلی اندیشه تقارن حدوث نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا و اندیشمندان نخستین امامیه» (منتظری و کبیر، ۱۳۹۴)؛ «نوآوری‌های منطقی ابن‌سینا و تاثیر آن در منطق ارسطویی» (فایدی، ۱۳۸۳)؛ «مواضع جدلی در منطق ابن‌سینا: از اصول مناظره تا مغالطات تعریف» (عظیمی، ۱۳۹۲)؛ «تاملی فیزیکی‌الیستی بر برخی از مهم‌ترین ادله تجرد نفس نزد ابن‌سینا و ملاصدرا» (همازاده ابیانه، ۱۳۹۸).

اغلب مقالات، نظرات ابن‌سینا را در موضوع خاصی استخراج کرده‌اند، سپس یا مورد تحلیل و مقایسه با دیدگاه سایر اندیشمندان قرار داده و یا به نقد و تحلیل آن پرداخته‌اند لکن پژوهشی که با پیرایش اصول از توضیحات وی، دستگاه استدلال قیاسی ابن‌سینا را در براهین نفس بازتقریر نموده و صورت‌بندی نماید، انجام نشده است.

پژوهش حاضر با این فرضیه که ارائه صورت‌بندی قیاسی از استدلال‌های ابن‌سینا ممکن است به پاسخگویی برخی از پرسش‌های اساسی‌ترین سؤالات حوزه انسان‌شناسی پرداخته است، که عبارتند از: آیا نفس قدیم است یا حادث؟ نفس انسان، مادی و بخاری است یا مجرد است؟ و آیا نفس با مرگ منهدم می‌گردد یا همچنان به حیات خویش ادامه می‌دهد؟.

روش 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 استدلال، 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 اینکه مضمون‌های فراگیر اصلی و فرعی از منابع اصلی انتخاب گردید، دیدگاه‌های تعدادی از متخصصین این حوزه نیز در این راستا لحاظ گردیده است.

## ادبیات پژوهش: مبانی نظری

### ۱. مادی و مجرد

ماده: ماده در لغت به معنای موضوع، عامل، قوام، اصل و مایه است (قیم، ۱۳۸۱: ۹۰۴). معنای اصطلاحی ماده در فلسفه 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). بطور خلاصه می‌توان گفت: ماده، هیولی و موجود وابسته به ماده، مادی نام دارد. ماده، جزء خارجی و ثابت جسم و محل صور مختلف می‌باشد؛ محلی که نیازمند حال خویش -صورت جسمیه- است.

ویژگی‌های موجود مادی: دارای مقدار است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۸۳-۸۴)؛ دارای وضع است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۳۴/۲)؛ دارای حرکت و تغییر به معنای خروج تدریجی از قابلیت به فعلیت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶۱/۳-۶۲)؛ زمان‌مند است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۴۰/۳-۱۴۴) و مکان‌مند است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ج: ۱: ۳۰۸-۳۱۳).

مجرد: مجرد در لغت، منزّه بودن از تقیدهای مادی (عمید، ۱۳۹۰) و برهنه شدن (کشاف، ۱۹۹۶: ۲۱۳/۱) معنا شده است. معنای مصطلح آن در فلسفه «غیر مادی» می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۳۲/۲)؛ یعنی موجودی که از هیچ جهتی بالقوه نیست و عاری از هرگونه ویژگی جسمانی است.

ویژگی‌های موجود مجرد عبارت است از: جسمانی نبودن (ایبجی، ۱۳۸۰: ۲۵۰/۷)؛ وضع و جهت ندارد و قابل اشاره حسی نیست (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۱۴۱)؛ ثابت است و در آن حرکت به معنای خروج از قوه به فعل، وجود ندارد چون فعلیت محض است (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۱۹/۳-۳۳)؛ فرازمانی و فرامکانی هستند (طباطبائی، ۱۳۷۶: ۴۱/۲)؛ بسیط هستند و ترکیب در آنها راه ندارد (مصباح یزدی،



## ۲. حدوث و قدم

حدوث، موجود شدن شیء پس از نبودن (راغب، ۱۴۱۲ق: ۲۲۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۳۱/۲) و قدم، دیرینگی و قدیمی بودن است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۵/۶۵). در اصطلاح کلامی، موجوداتی که دارای شروع زمانی هستند «حادث» و موجوداتی که فاقد آغاز زمانی هستند «قدیم» برشمرده می‌شوند (تفتازانی، ۱۴۱۲ق: ۷/۸-۷). 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 (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/۲۸۶).

## ۳. تعریف نفس

ابن سینا در تعریف نفس، متأثر از ارسطو است؛ ارسطو نفس را چنین تعریف می‌کند: کمال اول برای جسم آلی (طبیعی) که دارای حیات بالقوه است (ارسطو، ۱۳۹۳: ۷۸؛ فتحی و بهشتی، ۱۴۰۲: ۹۵). به اعتقاد ارسطو، ماده‌ای که نفس در آن منطبق است، آلت برای نفس است و تا وقتی که بدن باقی است، صورت منطبق در بدن نیز باقی است؛ بنابراین هرگاه بدن استعداد خویش را از دست دهد، بدن و نفس هر دو از بین می‌روند؛ لکن ابن سینا نفس را صورت منطبق در بدن نمی‌داند؛ نزد او هر صورتی، کمال است، ولی هر کمالی، صورت نیست؛ «ثم کل صورة کمال و لیس کل کمال صورة» (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۱۶). کمال‌هایی که ذات جداگانه دارند، در حقیقت صورت برای ماده نبوده و در ماده هم نیستند. «فالنفس التي نحتها هي کمال أول لجسم طبیعی آلی له أن يفعل أفعال الحياة» (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۱۸ و ۲۲) شیخ به جای عبارت «ذی حیاة بالقوة»، «له أن يفعل أفعال الحياة» بدین دلیل ارسطو برای نفس و بدن، دوگانگی قائل نیست، در حالی که ابن سینا نفس و بدن را دو امر می‌داند که یکی به دیگری تعلق تدبیری و تصرفی دارد. ابن سینا معتقد است نفس ذاتی مجرد است که در بدن تصرف می‌نماید (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲۷ و ۲۱).

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). خواجه نصیر بیان کرده است که ابن سینا نفس را به ارضی و سماوی تقسیم نموده، این نفوس در کمال اول برای جسم طبیعی بودن، مشترک هستند و جسم به معنای جنس



است نه ماده و طبیعی هم در مقابل جسم مصنوعی است. چنانچه بعد از جسم طبیعی، قید آلی دارای حیات بالقوه آورده شود، نفوس ارضی اعم از نباتی، حیوانی و انسانی را شامل می‌گردد؛ معنای این قید عبارت است از: بودن نفس دارای آلاتی که توسط آنها و بدون وساطت آنها افعال حیاتی از آن صادر شود؛ چنانچه قید «جسمی که دارای ادراک و حرکتی است که تابع تعقل کلی حاصل بالفعل است» به آن اضافه گردد، آن را وارد نفس سماوی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ ب: ۲۹۰ - ۲۹۱). استفاده لفظ کمال در تعریف نفس، بیانگر تعریف نفس از جهت تعلق آن به بدن و تدبیر آن است؛ بنابراین از منظر ابن‌سینا، هر آنچه مبدأ صدور افعالی باشد که یکنواخت نبوده و ارادی باشد، نفس نام دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲۱). بدین استدلال:

صغری: حرکت یا تابع طبیعت (جاذبه) است (مثل سقوط سنگ از ارتفاع به پایین) یا خلاف طبیعت است (مثل راه رفتن انسان).

کبری: ماده (بدن) تابع طبیعت است.

نتیجه: حرکات خلاف طبیعت توسط بدن صورت نمی‌گیرد.

صغری: انسان دارای حرکات خلاف طبیعت است.

کبری: حرکات خلاف طبیعت توسط بدن صورت نمی‌گیرد.

نتیجه: انسان واجد وجودی غیر از بدن است که توسط آن مبادرت به انجام حرکات خلاف طبیعت می‌نماید.

ابن‌سینا معتقد است نفس دارای سه حیثیت است و عواطفی مانند گریه، خنده و شرم نیز منشعب از نفس است:

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 نامتعیّن بودن درمی‌آورد،<sup>۱</sup> در

۱. 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 للأنواع المركبة الذوات من مادة و صورة منها هو الفصل البسيط لما هو کماله» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۱۶).

این صورت، نسبت به نوع کمال، فصل است (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۱۵). کمال بر دو گونه است: الف) کمال اول که نوع با آن بالفعل می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۱۵/۸؛ ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲۲). ب) کمال دوم که تابع نوع شیء است و پس از به فعالیت رسیدن نوع، اعم از افعال و انفعالات حاصل می‌گردد (همان). از آنجا که نوع می‌تواند جسم یا جوهر غیرجسمانی باشد، گفته شده که نفس، کمال جسم لابشرط یعنی جسم طبیعی است (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲۲)؛ البته هر جسم طبیعی مانند آتش، زمین و هوا نیز مقصود ابن سینا نیست، بلکه آن جسم طبیعی که کمال دوم خود را با آلاتی به ظهور می‌رساند و از این آلات در افعال حیاتی استفاده می‌کند، مراد است؛ این جسم بعد از همراهی نفس، می‌تواند افعال حیات را انجام دهد (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲۲). در نتیجه؛ نفس انسانی که عبارت است از کمال اول برای جسم طبیعی آلی، از جهت انجام افعال اختیاری، مستند به فکر و ادراک کلیات است و دارای دو قوه عامله و عالمه یا عقل عملی و عقل نظری می‌باشد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۱۹-۳۲۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۵ ب: ۲/۲۹۰-۲۹۱).

## ۲. یافته‌های پژوهش

### ۲-۱. نفس قدیم یا حادث

در باره حدوث و قدم نفس، چهار دیدگاه کلی مطرح شده که عبارتند از:

۱. قدیم بودن نفس، به معنای تقدم وجود نفس بر بدن (افلاطون و پیروان او).
  ۲. حدوث نفس پیش از حدوث بدن (برخی متکلمان).
  ۳. حدوث روحانی نفس همراه بدن و بقای روحانی آن (ابن سینا و برخی فلاسفه).
  ۴. حدوث جسمانی نفس همراه بدن و بقای روحانی آن (صدرالمتألهین و حکمای متعالیه).
- ابن سینا حدوث نفس را همزمان با حدوث بدن متناسب آن می‌داند. به بیان دیگر، وقتی که بدن صالح به عنوان آلت نفس پدید آمد، عقول مفارق، نفس جزئی را احداث نموده و بدان ملحق می‌نمایند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۸۰). اگر نفس حادث نباشد، نیازمند بدن نخواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۷۶).
- ابن سینا حدوث نفس را از طریق ابطال قدم آن اثبات می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۳۰۶)؛ بدین ترتیب که موجود بودن نفس قبل از بدن، از دو فرض خارج نیست: یا نفس قبل از بدن به وصف کثرت موجود است، یا به وصف وحدت؛ دو فرض مذکور دارای انحصار عقلی بوده و فرض سومی نمی‌توان متصور شد. نفس پیش از بدن، نه به وصف کثرت و نه به وصف وحدت وجود ندارد، بنابراین نفس

قدیمی نیست و با بدن حادث می‌گردد. «و نقول إنّ الأنفس الإنسانية متفقهة فی النوع و المعنی فإن وجدت قبل البدن؛ فإما أن تكون متکثرة الذات، أو تكون ذاتاً واحدة و محال أن تكون ذوات متکثرة و أن تكون ذاتاً واحدة علی ما یتبین. فمحال أن تكون قد وجدت قبل البدن» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۵). بیان تفصیلی دلیل این است که: تحقق نفوس انسانی قبل از ابدان به وصف کثرت امکان ندارد؛ زیرا نفوس انسانی از جهت نوع متحدند و تکثر نوعی و مادی نیز ندارند؛ چون فرض بر بودن نفس، آن هم پیش از بدن است و هنوز ماده که عامل کثرت بوده، حاصل نشده است (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۳ و ۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۵؛ فخر الدین رازی، ۱۹۹۰م: ۳۹۹/۲؛ ملاصدرا، ۱۴۳۰ق: ۲۸۸/۸). به بیان دیگر، عوامل تکثر اشیا به دو چیز است: ارتباط و انتساب شیء به ماده و اختلاف در ماهیت و صورت؛ لکن نفس هیچ یک از این دو عامل تکثر را ندارد؛ بنابراین نفس قبل از بدن از جهت عددی متعدد و متکثر نیست. تحقق نفوس انسانی قبل از ابدان به وصف وحدت نیز نادرست است؛ زیرا اگر نفس به وصف وحدت قبل از بدن موجود باشد، لازم می‌آید که نفس واحدی با تعلق به بدن‌های متعدد، به تعداد آنها تقسیم شده باشد و چون این نوع تقسیم جز در امتدادهای مادی، مانند اجسام طبیعی، ممکن نیست، بنا بر صحت فرض، باید نفس هم در امتداد مادی باشد و حال این که نفس مجرد است؛ از همین روی این فرض مبتنی بر وحدت، با تجرد و بساطت نفس سازگار نیست. فرض دوم این است که نفس واحدی به بدن‌های متعدد تعلق داشته باشد. بطلان این فرض نیز ضروری است؛ زیرا لازمه آن این است که افراد در حالات نفسانی مانند علم و جهل، با هم مساوی باشند، در حالی که بالوجدان می‌دانیم که انسان‌ها در حالات نفسانی متفاوت هستند.

#### ۱-۱-۲. استدلال مبتنی بر وصف نفس قبل از الحاق به بدن

صغری: اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، بنابراین با به وصف کثرت موجود است یا با وصف وحدت. کبری: لکن نفس قبل از بدن، نه به وصف کثرت و نه به وصف وحدت نمی‌تواند موجود باشد. نتیجه: نفس قبل از بدن موجود نیست (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۸).

نفوس انسانی با حدوث بدن حادث می‌شوند و این حدوث نیز تصادفی و اتفاقی نمی‌باشد و دارای مجرای طبیعی است. امر اتفاقی، دائمی و اکثری رخ نمی‌دهد، در حالی که حدوث نفس همراه بدن، دائمی رخ می‌دهد؛ با این توضیح که بدن انسان با مزاجی که مختص به اوست، ایجاد شده و همراه با همان بدن خاص، نفس انسانی نیز متولد می‌شود که علت آن عقل فعال است.





بازتقریر استدلال‌های قیاسی حوزه نفس در پارادایم نظری ابن سینا

## ۲-۱-۲. استدلال مبتنی بر تشخیص نفوس

صغری: امر اتفاقی، دائمی و حداکثری نیست.

کبری: حدوث نفس، دائمی و حداکثری است.

نتیجه: حدوث نفس، امر اتفاقی نیست.

ابن سینا با برهانی مرکب نیز به طور مستقیم حدوث نفس را اثبات می‌کند:

صغری: تشخیص نفوس انسانی در خارج، به وسیله لواحق<sup>۱</sup> و اعراض مفارق است.

کبری: لواحق مفارق ابتدای زمانی دارند؛ زیرا این اعراض به دنبال سببی حاصل می‌شوند و اگر

چیزی سبب داشت، حادث است.

نتیجه: تشخیص نفوس، ابتدای زمانی دارند.

صغری: تشخیص نفوس، ابتدای زمانی دارند.

کبری: الشیء ما لم یتشخص، لم یوجد.

نتیجه: وجود نفوس هم ابتدای زمانی دارند.

در این برهان، حدوث نفس بدون ابطال قدم آن اثبات گردید.

بنابر مبنای شیخ الرئیس، به محض این که بدن صالح مهیا شد، نفس از جانب مبدأ مفارق ایجاد

می‌شود، به عبارت دیگر، نفس با هیئت خاص در مرتبه عالی، به محض پیدایش بدن مناسب، ابداع

شده و به بدن هبوط می‌کند. «و نقول: إنَّ هذا الجوهر حادث مع حدوث البدن الإنسانی، و ذلك لأنَّ

الأنفس الإنسانیة كثيرة بالعدد و هی جواهر غیر هیولانیة...» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۷).

با توجه به عبارت فوق، روحانیه الحدوث بودن نفس را نیز می‌توان نتیجه گرفت، زیرا در آغاز

عبارات می‌گوید: «جوهر نفس، با حدوث بدن آدمی حادث شده و دلیل آن این است که نفوس انسانی

کثرت عددی دارند و در عین حال، نفوس انسانی جواهر غیر هیولانی هستند» و با این فرض که نفوس،

جواهر غیر هیولانی است و تکثیر هم دارند، ابتدا دو فرض را مطرح می‌کند که این کثرت یا ذاتی است و

۱. «لواحق» به هیئاتی گفته می‌شود که بر نفس از همان بدو پیدایش عارض می‌شود و به سبب آنها نفس به بدن خاص ملحق

شده و علت تشخیص نفس در بدن خاص را فراهم می‌کند. به عبارت دیگر ابن سینا رابطه نفس و بدن را به وجود همان هیئات خاصه

هر بدن می‌داند؛ اما وی با اعتراف به نداشتن علم کافی درباره چیستی و ماهیت لواحق و هیئات خاص نفس، از وجود آنها خیر

می‌دهد. «فلا بدَّ أنها إذا وجدت متشخصة فإن مبدأ تشخیصها يلحق بها من الهیئات ما تتعین به شخصاً و تلك الهیئة تكون مقتضیة

لاختصاصها بذلك البدن و مناسبة لصلوح أحدهما للآخر، و إن خفی علينا تلك الحالة و تلك المناسبة، و تكون مبادی الاستكمال

متوقعة لها بوساطته و يكون هو بدنها» (ر. ک: ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۳۰۷-۳۰۸).

یا به جهت ماده و هیولای متحد با آن است، سپس فرض اول را رد کرده و در یک عبارت کوتاه می‌گوید: «بجاست که اختلاف نفوس به سبب ابدانی باشد که به آنها تعلق دارند و به موجب آن، تکثر می‌پذیرند» و بعد این فرض را نیز به دو شق تقسیم می‌کند، اول: ابدانی که نفوس به آنها تعلق می‌گیرد، به صورت غیر مشخص وجود دارند که محال است؛ دوم: ابدانی که نفوس به آنها تعلق می‌گیرد، به صورت جزئی وجود دارند، مانند زید و عمر. مضمون عبارات ابن‌سینا بیانگر اعتقاد وی به شق دوم است؛ بنابراین ابن‌سینا قائل به تکثر نفوس به واسطه تکثر ابدان به صورت جزئی است و با فرض قبلی که حقیقت نفس را امری غیر مادی می‌دانست، نتیجه می‌گیریم که او نفس را روحانیه الحدوث می‌داند و علاوه بر این، نفس را یک حقیقت کلی می‌داند که با تعلق به ابدان، متکثر و مشخص می‌شود.

ملاصدرا در دو جای اسفار تصریح می‌کند که ابن‌سینا قائل به روحانیه الحدوث بودن نفس انسانی است: «نفس انسانی نزد شیخ در اول فطرت، مجرد از ماده است» (ملاصدرا، ۱۴۳۰ق: ۹/۹۸) و «لأنّ النفس الإنسانية عنده [الشيخ] مجرد عقلي من أول الفطرة حين حدوثها في الشهر الرابع للجنين» (ملاصدرا، ۱۴۳۰ق: ۹/۹۸)؛ لکن برخی معتقدند که ابن‌سینا در موضع دیگری از شفا، قائل به جسمانیه الحدوث بودن نفس شده است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰: ۲۲۸).

### ۳-۱-۲. استدلال مبتنی بر کثرت یا وحدت نفس قدیم

صغری: نفوس انسانی در نوع متفق‌اند.

کبری: چنانچه نفوس پیش از بدن موجود باشند، یا متکثر الذات هستند و یا یک ذات می‌باشند. (به حصر عقلی، تالی مانعة الجمع است و هر دو طرف آن ناممکن؛ در نتیجه، مقدم نیز به دلالت التزامی باطل است).

نتیجه: نفوس انسانی پیش از بدن موجود نیستند.

ناممکن بودن موجودیت نفس به طور متکثر و متعدد بدین جهت است که لازمه تکثر، تمایز است. تمایز یا در ذات و ماهیت نفوس است و یا خارج از ذات و به جهت لوازم ذات و ماهیت که البته هر دو فرض ناممکن است؛ زیرا: هم نفوس، نوع واحدی بوده و در ذات و ماهیت متحدند و هم اینکه اتحاد افراد در ذات و ماهیت، مستلزم اتحاد افراد در لوازم ذاتی است. اگر گفته شود تمایز به واسطه عوارض است، پاسخ اینست که حدوث عوارض به سبب وجود ماده و خصوصیات آن است و ساحت مادی نفس، بخاطر وابستگی به بدن است و چون پیش از بدن، نفس فاقد ماده می‌باشد، لذا فرض عوارض برای آن ناممکن است.

عدم امکان وجود نفوس با یک ذات، پیش از بدن بدین دلیل است که با فرض وجود وحدت نفس پیش از تعلق به بدن، هنگامی که ابدان به وجود آمدند، نفس در آنها حاصل می‌شود؛ همچنین حصول نفس برای ابدان متعدد، به دو صورت متصور است: یا نفس واحد منقسم شده که با توجه به مجرد نفس، ناممکن است؛ یا نفس واحد بالعدد در چند بدن حاصل شده که مستلزم اجتماع ضدین و محال است، بنابراین نفوس پیش از بدن موجود نیستند.

در نتیجه، نفوس بشری حادث‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۵).

توضیح بیشتر این است که اجسام عنصری به خاطر وجود رویدادهای متضاد، حیات را نمی‌پذیرند و همیشه در تلاش‌اند رویدادهای متضاد را از بین برده و به اعتدال برسند، در این صورت با شباهت به اجرام آسمانی، شایستهٔ پذیرش حیات از مبدأ مدبر مفارق می‌شوند، در چنین حالتی، پذیرای جوهری می‌گردند که به نحوی، مشابه عقل فعال است و همان طوری که جواهر آسمانی آن را پذیرفته و به آن می‌پیوندند، اجسام عنصری نیز به آن می‌پیوندند؛ در آن زمان شیء ای حادث می‌شود که از قبل نبوده و حدوث هر چیزی در آن موجود حادث، معلول او به همراهی عقل فعال می‌باشد.

ابن سینا برای تبیین حدوث نفس نباتی، حیوانی و انسانی از مثال استفاده کرده و عقل فعال را به خورشید تشبیه می‌نماید؛ وی بدن را هم به جرمی تشبیه نموده که تأثیر خورشید را می‌پذیرد؛ سپس نفس نباتی را به گرم شدن آن جرم تشبیه کرده و نفس حیوانی را به نورانی شدن آن جرم و نفس ناطقه را به شعله‌وری آن جرم مانند کرده است. پس هر گاه آن جرم در وضعی از خورشید قرار گیرد که به حد شعله‌وری و نورانیت نرسد و تنها به حد گرم شدن برسد، در این هنگام نفس نباتی محقق می‌گردد و در صورتی که علاوه بر گرم شدن، به حد نورانیت برسد، نفس حیوانی ایجاد می‌شود؛ در نهایت چنانچه استعداد جرم افزایش یافت و علاوه بر گرم شدن و نورانیت، به حد شعله‌وری رسید، نفس ناطقه بوجود می‌آید. نفس ناطقه با عقل فعال شباهت دارد، بنابراین زبانهٔ آتش به همراهی عقل فعال، علت برای تسخین و نورانیت قرار می‌گیرند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۹۲).

ابن سینا در پایان نمط ششم کتاب اشارات می‌فرماید:

«چنان که نخستین مرتبهٔ هستی‌های مجرد از ماده، عقل اول است، نفس ناطقهٔ انسانی نیز پایان مراتب عقول است. تفاوت عقل اول با نفس ناطقه این است که عقل اول مبدع و برکنار از ماده، قوه و نقص است و کمالاتش متأخر از وجودش نیست. نفس ناطقه با حدوث ماده، حادث شده است و به کمک عواملی از قوه به فعلیت می‌رسد، لذا کمالات نفس، متأخر از وجودش می‌باشد. عواملی که نفس ناطقه را برای رسیدن به کمال کمک می‌نمایند، آلات بدنی و افاضات جواهر عالی است و به

وسیله این دو عامل، نفس از قوه به فعل درآمده و از مرتبه عقل هیولانی به مرتبه عقل بالمستفاد می‌رسد و متصل به عقل فعال می‌گردد» (ابن سینا، ۱۳۷۵ ب: ۲۶۰/۳).

## ۲-۲. نفس؛ مادی یا مجرد

بحث پیرامون مادی بودن یا مجرد نفس از مباحث مهم فلسفی است؛ زیرا اثبات مجرد 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 مسأله، ابن سینا، ملاصدرا و فخر رازی در کتب خود، براهین متعددی جهت اثبات مجرد 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 مجرد نفس ناطقه آورده شده است. لازم به ذکر است که این براهین مشمول نفس نباتی و حیوانی نمی‌گردد؛ زیرا ابن سینا نفس نباتی و نفس حیوانی را مادی دانسته و نفس انسانی که قوه عاقله است را مجرد می‌داند. اغلب براهین ابن سینا نام خاصی ندارند؛ لذا در این موارد، بر اساس محتوای استدلال، عنوان‌گذاری صورت گرفته است.

### ۱-۲-۲. استدلال حال و محل

الف) اگر «حال» (صورت عقلیه) تقسیم نشد، «محل» (نفس) نیز تقسیم نمی‌پذیرد (ابن سینا، ۱۳۷۵ ب: ۳۷۰/۲-۳۷۲).

بدون تردید، موجود تقسیم‌ناپذیر، قادر است اشیاء 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 اشیاء کثیر، محل نیز منقسم در وضع یابد. اگر نفس انسان که «محل» صورت عقلی است، جسم باشد، همانند سایر اجسام ضرورتاً تقسیم‌پذیر است. تالی باطل است؛ یعنی صورت عقلی و مدرک انسان تقسیم نمی‌شود، پس مقدم که ادعای جسمیت و منقسم بودن «محل» (نفس) باشد نیز باطل است (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲۹۴-۲۹۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۵ ب: ۳۶۹/۲).

ابن سینا برای اثبات این مدعا از قیاس استثنایی مدد گرفته است، بدین صورت که اگر انسان معنای غیر منقسم، تعقل نکند، لازم می‌آید که هر معنایی از بی‌نهایت مبادی و مقدمات بالفعل تشکیل شده باشد. داشتن بی‌نهایت مقدمات و مبادی بالفعل برای ادراک معانی که تالی قضیه است، باطل است؛ پس مقدم، یعنی نداشتن معنای غیر منقسم هم باطل است؛ از سوی دیگر، معنای تعقل واحد این است که در جوهر مدرکی ارتسام یافته که همان نفس انسان است. حال اگر آن جوهر (صورت عقلی)،

قسمت‌پذیر باشد؛ از انقسام آن، انقسام معقول واحد غیر منقسم لازم می‌آید که خلف و محال است. بنابراین نتیجه می‌گیریم که جوهر مدرک، غیر منقسم در وضع است و می‌دانیم که هر جسم و هر جسمانی، قسمت‌پذیر می‌باشد، پس محل معقول واحد، یعنی نفس ناطقه، نه جسم است و نه جسمانی؛ به عبارتی دیگر، مجرد از ماده است.

دستگاه استدلالی حال و محل: (قیاس مرکب)

صغری: انسان در معانی معقول خویش، معانی غیر منقسم دارد که حلول در نفس دارد.

کبری: هرگاه حال غیر منقسم باشد، محل نیز غیر منقسم می‌باشد.

نتیجه: نفس غیر منقسم است. این نتیجه مقدمه قیاس بعدی قرار می‌گیرد و آن قیاس به صورت شکل ثانی طرح می‌گردد؛

صغری: نفس غیر منقسم است.

کبری: هر جسم و جسمانی منقسم است.

نتیجه: نفس جسم و جسمانی نیست؛ به عبارت دیگر مجرد است.

## ۲-۲-۲. 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 غیرمتناهی را ندارد.

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

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

نفس ناطقه می‌تواند معقولات غیرمتناهی بالقوه را به صورت بالفعل تعقل نماید و این امر، وجدانی

است؛ در مورد کبرای قیاس نیز ابن سینا در فن سماع طبیعی و در اشارات (ابن سینا، ۱۳۷۵ ب:

۱۹۴/۳-۲۰۳) ثابت نموده است که وجود قادر بر تعقل امور غیرمتناهی بالقوه نمی‌تواند جسم یا جسمانی

باشد. نفس اگر چه در افعال نیازمند بدن است، لکن ذاتاً مجرد است و در تعقل نیازمند جسم نیست.

استدلال مذکور مبتنی بر اثبات پیشینی نفس است، لذا ادراک صور عقلی بی‌نهایت را به نفس

نسبت می‌دهد؛ در حالی که منکرین نفس، آن را به توانایی مغز نسبت می‌دهند و معتقدند مغز انسان

توانایی تعقل امور نامتناهی را دارد و این امر نیز وجدانی است، چون انسان قادر به آن است. بنابراین

استدلال حاضر بدون ابتدا به پذیرش پیشینی نفس، کامل نیست؛ لکن استدلال با ماده اولی نقض

نمی‌گردد، زیرا هیولی، بالقوه، بی‌نهایت انفعال را می‌پذیرد، در حالی که محال آن است که امر مادی،

پذیرای بی‌نهایت بالفعل باشد. ادراک صور عقلی هم صرف انفعال نیست؛ زیرا فعل عقل، قبول و پذیرش بعد از تصرف فعلی است.

### ۳-۲-۲. استدلال مبتنی بر تجرید معقولات

صغری: نفس، معقولات را از وضع و کمیّت و مقدار و مکان تجرید می‌کند.

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).

می‌توان این توانایی را به نیروی خیال‌پرداز ذهن نسبت داد و چنین گفت که ذهن انسان، مفاهیم انتزاعی را می‌سازد؛ بنابراین قادر است تصورات خود را از وضع، کمیّت و مکان نیز تجرید نماید. استدلال مذکور با کارکرد قوه متخیله، نقض نمی‌گردد؛ زیرا قوه متخیله بطور مستقل قادر به تخیل امور بی‌نهایت نیست، لکن اگر قوه ناطقه بر تخیل تصرف نماید و با نور نطق منور شود، این امر ممکن می‌گردد.

### ۴-۲-۲. استدلال مبتنی بر ورزیدگی تعقل با افزایش سن

این استدلال مبتنی بر دو مؤلفه است؛ اول: فعل خاص نفس، یعنی تعقل؛ دوم اینکه: 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 دزاک به عمل‌اند، 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 (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۵۷؛ ابن‌سینا،

۱۳۷۵ الف: ۲۹۹-۳۰۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵ ب: ۳/۲۷۳-۲۷۴).

ابن‌سینا متذکر می‌گردد که اگر گاهی قوه عاقله، ملامت یا خستگی پیدا می‌کند؛ 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 جسمانی ای نفس ناطقه نیست.

### ۵-۲-۲. استدلال مبتنی بر استمرار تعقل

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.

ابن سینا در ادامه این برهان به نکته مهمی اشاره می‌کند اینکه: نفس ناطقه واجد دو فعل اصلی است: فعلی مربوط به ذات مبدأ خویش، بدین معنا که نفس از جهت ذات به سوی مبادی عالی 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 که نفس از عمل ذاتی خود، یعنی تعقل بازداشته شود. پرسش اینست 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، از فقدان صورت نمی‌گرفت.

ابن سینا اشکال مستشکل 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 (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۳۰۱-۳۰۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۵ ب: ۲۶۶-۲۷۶؛ ملاصدرا، ۱۴۳۰ق: ۲۵۴/۸).

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» «آشفته‌گی، 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.

#### ۶-۲-۲. استدلال مبتنی بر تجدد تعقل

این برهان با قیاس استثنایی بیان شده است که مقدم آن قضیه حملیه و تالی با دو فرض به صورت قضیه منفصله مانعة الجمع 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.



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: ۳/۲۷۶-۲۷۷).

کبری: بالوجدان مبرهن است که چنین نیست که نفس دائماً ابزار خویش در تدبیر بدن را 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: 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 هم چنین 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: ۳/۲۸۰).

لکن چنانچه قوه عاقله غیر مادی باشد، می‌تواند ابزار خود را به صورت تجدد تعقل نماید.<sup>۱</sup> بنابراین

نفس مادی نیست و مجرد است.

### ۳-۲. نفس نابودشدنی یا جاودانه

ثابت شد حدوث نفس با حدوث بدن معیت دارد، ممکن است تصور شود بنابراین با فساد و نابودی بدن، نفس نیز نابود می‌گردد. لکن عقل این ملازمه را تأیید نمی‌کند؛ زیرا نفس قائم به بدن نیست. به همین مبنا برخی حکماء، معتقد به رجعت هستند (صبور و دیگران، ۱۴۰۰). ابن سینا معتقد است نفس انسانی با قابلیت تعقل جوهری مجرد است که نه تنها در قوام و وجود نیازمند جسم نیست، بلکه در حفظ صور عقلی هم نیازمند جسم نمی‌باشد. تعلق نفس به بدن برای دستیابی به کمال است؛ زیرا بدن ابزار آن است و پس از رسیدن به کمال نهایی خویش، دیگر نیازی به بدن نخواهد داشت. بنابراین چون علت وجود نفس و بقای آن جسم نمی‌باشد، پس تباهی بدن به تباهی نفس نمی‌انجامد. براهین خلود

۱. 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.



نفس ابن‌سینا عبارتند از:

### ۱-۳-۲. برهان مغایرت

جوهر نفس با نابودی بدن از بین نمی‌رود، زیرا جوهر نفس، مغایر جوهر بدن و اقوی از آن است و لذا محرک بدن و مدبّر آن است، بدن تابع نفس است و علاقه نفس به بدن از نوع علاقه تلازم نیست، بلکه علاقه اشراق و سیطره است. به تعبیر دیگر، نفس از مقوله جوهر بوده ولی ارتباطش با بدن از مقوله مضاف است و اضافه اضعف، اعراض است، بنابراین معقول نیست که جوهر قائم به ذات، با نابودی یا تباهی اضعف اعراض که محتاج آن است، نابود گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۸۳).

صغری: نفس جوهر و بدن عرض اوست.

کبری: نابودی عرض وابسته به جوهر، موجب نابودی جوهرش نمی‌گردد.

نتیجه: نابودی بدن موجب نابودی نفس نمی‌گردد.

### ۲-۳-۲. برهان بساطت

نفس مجرد و جوهر بسیط است که در آن ترکیب راه ندارد؛ لکن هر فاسدشدنی باید از جهت موجودیت، بالفعل باشد و از جهت دیگر بالقوه تا امکان فسادش باشد، بنابراین هر موجود فاسدشدنی مرکب است. نفس پس از موجود شدن، فعلیت بقا را دارد و به دلیل بسیط بودن، نمی‌تواند قوه فساد را داشته باشد و لذا هرگز در معرض فساد قرار نمی‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ ب: ۲۸۵/۳). دستگاه استدلالی مرکب:

صغری: اگر فعلیت بقا و قوه فساد یک چیز باشند، هر باقی‌ای ممکن الفساد و هر ممکن الفسادی

باقی است.

کبری: هیچ باقی‌ای ممکن الفساد و هیچ ممکن الفسادی باقی نیست.

نتیجه: فعلیت بقا و قوه فساد دو چیز است.

صغری: فعلیت بقا و قوه فساد در موجودات دو چیز است.

کبری: نفس موجود، بسیط و فعلاً موجود است.

نتیجه: نفس قوه فساد ندارد.

نفس ناطقه منطبع در جسم نیست، بلکه در ذات و کمالات ذاتی خود، مجرد از ماده و عوارض آن است و وجود آن به چیزی غیر از مبادی عالیّه وابسته نیست؛ لذا این که جسم، دیگر ابزار نفس نباشد و با مرگ، علاقه‌اش قطع گردد؛ ضرری به بقای نفس نمی‌زند و نفس هم چنان مستفید الوجود از جواهر



بازتقریر استدلال‌های قیاسی حوزه نفس در پارادایم نظری ابن سینا

باقیه می‌ماند. سرّ مطلب آنست که معلول با بقای علت تامه خود، ضرورتاً باقی است و علت تامه نفس، جوهر مفارق از ماده است. خواجه طوسی این دلیل را عمده‌ترین ادله بقای نفس می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۵ ب: ۳/۲۶۴).

دستگاه استدلال:

صغری: هر معلولی با بقای علت تامه خود، ضرورتاً باقی است.

کبری: جوهر مفارق از ماده است که معدوم نمی‌گردد، علت تامه نفس هستند.

نتیجه: نفس معدوم نمی‌گردد.

### ۳-۲-۳. برهان فقدان دلیل

اگر نفس با مرگ بدن نابود گردد، عدم بقای نفس، معلول یکی از این سه امر است: فقدان علت فاعلی، فقدان شرط و وجود ضدّ. از ادله تجرد نفس ثابت شد نفس ناطقه جوهری است مجرد و قائم به ذات که در قوام ذات و محفوظ داشتن صور عقلیه و افعال خاص خود، هیچ گونه احتیاجی به جسم ندارد و فقط در ابتدای امر و به جهت اکتساب معقولات، محتاج اوست، آن هم از قبیل احتیاج صانع به آلات و ادوات صنعت. اما پس از این که به سرحدّ کمال ذاتی خود رسید و از اکتساب معقولات فراغت حاصل نمود، در تعقل کردن، دیگر به جسم و آلات جسمانی احتیاج ندارد، بلکه از آنها روی‌گردان و ناخشنود است و در صدور افعال خاص، به ذات خود اکتفا می‌کند. بنابراین، فساد بدن موجب فساد نفس و بطلان ذات و زوال صور عقلیه او نمی‌شود و مانع افعال صادر از او هم نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق: ۸۲).

دستگاه استدلال:

صغری: اگر نفس با بدن نابود گردد، دلیلش سه امر است: فقدان علت فاعلی، فقدان شرط و وجود ضدّ.

کبری: علت فاعلی نفس، جوهر مفارقی است که دائماً وجود دارد. نفس در تعقل مستقل از بدن

است و بدن شرط بقای آن نیست، پس در ذات و صفات از بدن مستغنی است. نفس، جوهر قائم به

ذات است، پس محلی ندارد تا ضدش جانشین آن گردد.

نتیجه: دلیلی برای فساد نفس با فساد بدن وجود ندارد.



### نتیجه‌گیری

۱. نظام فلسفی ابن‌سینا مبتنی بر استدلال است و پاسخ‌دهی به مستشکلین نیز با ارائه عناصر حجّت و انواع براهین صورت گرفته است، لذا قابلیت آن را دارد که به شکل قیاس منطقی صورت‌بندی گردد.
۲. ابن‌سینا قدم نفس را نپذیرفته است و اثبات می‌کند نفس انسان حادث به وصف روحانیت است. استدلال‌هایی که در مقام اثبات ارائه می‌کند به ترتیب مبتنی بر وصف نفس قبل از تعلق به بدن، تشخّص نفوس و کثرت یا وحدت نفس قدیم است.
۳. ابن‌سینا معتقد است نفس مجرد می‌باشد و استدلال‌هایی که در مقام اثبات ارائه می‌کند به ترتیب مبتنی بر رابطه حال و محل، چگونگی تعقل مجردات، تجرید معقولات، حلول صور، ورزیدگی تعقل با افزایش سن انسان، عدم کاهش قدرت تعقل و تجدد تعقل است. گرچه برخی از استدلال‌های او تمام نیست، لکن در مجموع، مطلوب را اثبات نموده است.
۴. ابن‌سینا نفس را جاودانه می‌داند و جسم را فناپذیر و این واقعیت را با براهین مغایرت، بساطت و فقدان دلیل به اثبات می‌رساند.



## منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۱)، دانشنامه علایی: طبیعیات، تهران: محمد مشکوه.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، رساله نفس، تصحیح موسی عمید، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵ الف)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵ ب)، الإشارات و التنبیها، قم: نشر بلاغة.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ق)، رسایل ابن سینا (رسالة الحدود)، قم: بیدار.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق)، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مكتبة الاعلام الإسلامی.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، اهتمام عبدالله نوران، تهران: موسسه مطالعاتی اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، الالهیات من کتاب الشفاء، قم: بوستان کتاب.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴-۱۴۰۶ق)، الشفاء (الطبیعیات)، قم: چاپ افست.
۱۱. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، تحقیق جمال الدین میردامادی، بیروت: دارالفکر (دارصادر).
۱۳. ایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰)، الموافق، قم: شریف رضی.
۱۴. ارسطو (۱۳۹۳)، درباره نفس، ترجمه علیمیراد داودی، چاپ ششم، تهران: انتشارات حکمت.
۱۵. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۲ق)، شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی.
۱۶. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۰)، عیون مسایل النفس و شرح آن، قم: قیام.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت: دار العلم الدار الشامیه.
۱۸. رنجیرزاده، فرزانه؛ عباس جوارشکیان؛ سید مرتضی حسینی شاهرودی (۱۳۹۹)، «عدم مرز میان مجرد و مادی در تفکر صدرایی»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش ۲۷: ۱۴۰-۱۱۹.
۱۹. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، شرح حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.

۲۰. ستارزاده، فاطمه؛ محمدعلی اخگر؛ عباس احمدی سعدی (۱۴۰۲)، «تعریف ابن سینا از مادی و مجرد و پیامدهای آن بر معاد جسمانی او»، پژوهش‌های معرفت‌شناختی. ش ۲۵: ۱۵۵-۱۷۵.
۲۱. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الاسفار الاربعه، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۲. صبور، محسن؛ احمد بهشتی و شاکر صفدر (۱۴۰۰)، «بررسی امکان رجعت از منظر کتاب و سنت (با تأکید بر اندیشه‌های علامه طباطبایی)»، عقل و دین، ش ۲۵: ۱۴۵-۱۶۴.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۶)، نهاییه الحکمه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، بدایه الحکمه، ترجمه علی شیروانی، قم: دارالعلم.
۲۵. عمید، حسن (۱۳۹۰)، فرهنگ فارسی، تهران: آگاه.
۲۶. فتحی، عباس و احمد بهشتی (۱۴۰۱)، «رابطه نفس و بدن در علم و عمل؛ از حیات تا موت (با تأکید بر رویکرد صدرایی)»، عقل و دین، ش ۲۶: ۹۳-۱۰۶.
۲۷. فخرالدین رازی (۱۴۱۰ق)، المباحث المشرقیه، تحقیق محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۸. قیم، عبدالنسی (۱۳۸۱)، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، تهران: فرهنگ معاصر.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶)، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات.
۳۰. مظفر، محمدرضا (۱۴۰۸ق)، المنطق، قم: فیروزآبادی.
31. 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..
32. Burns, A. Iliffe S (2009), *Alzheimer's disease: recent advances in etiology, diagnosis, and management*..