

The Soul as the Sum of All Faculties

A Principle and Multiple Interpretations

Javad Soufi¹  | Ghasemali Kouchnani²  

1. PhD Student, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: javadsoufi@ut.ac.ir

2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: kouchnani@ut.ac.ir

Abstract

The relationship between the soul and the body has been one of the great philosophical enigmas throughout the history of philosophy. This conundrum arises from the assertion that an immaterial and incorporeal substance interacts with a material entity, engaging in reciprocal influence. Peripatetics, including Avicenna, sought to resolve this issue by positing the existence of multiple faculties that serve as intermediaries between the soul and the body. In contrast, thinkers like Abū al-Barakāt al-Baghdādī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī critiqued the arguments for the existence of such faculties, rejecting them and instead positing the soul as the agent of all human actions. However, despite their rejection of intermediaries termed "faculties," they did not offer a satisfactory explanation for the interaction between the immaterial and the material. Mullā Ṣadrā, while accepting the existence of faculties, provided a unique interpretation based on his philosophical principles, particularly the gradation of existence. He identified the actions of the faculties with the actions of the soul itself, offering a novel exposition of the principle "The soul is the sum of all faculties". This study argues that neither proponents of the faculties' existence nor their detractors have clarified whether they affirm or deny faculties as primary intelligibles or secondary intelligibles. If the denial pertains to faculties as primary intelligibles and essential concepts, the rejection is justified. However, if the affirmation pertains to faculties as secondary intelligibles, the proponents of their existence hold the valid position. Moreover, we contend that even with the rejection of faculties, the interaction between the soul and the material body can be resolved through the soul's intermediary immateriality (*tajarrud barzakhī*).

Keywords: soul, faculties of soul, soul-body interaction, primary intelligibles, secondary intelligibles.

Introduction

One of the key points of contention among Muslim philosophers regarding the soul is its connection with the body. The Peripatetics argue that the soul consists of multiple faculties, asserting that a fully immaterial soul is endowed upon humans from the outset and operates through faculties that serve as its instruments. In contrast, Abū al-Barakāt al-Baghdādī and subsequently Fakhr al-Dīn al-Rāzī challenge the evidence the Peripatetics present for the



University of Tehran

existence of these faculties. They reject the very concept of faculties, arguing instead that the soul itself directly performs all actions. In effect, they are among the first to propose that the soul constitutes its own faculties. Mullā Ṣadrā, while accepting the existence of faculties, disagrees with the Peripatetic explanation and offers an alternative account of the relationship between the soul and its faculties. He ultimately articulates the principle: "The soul is the sum of all faculties." This article presents a new perspective on the existence of the soul's faculties, asserting that none of the aforementioned views adequately address their ontological nature. To correctly evaluate the relationship between the soul and its faculties, it is essential to determine whether faculties exist as primary intelligibles or secondary intelligibles. According to this study, faculties belong to the realm of secondary intelligibles. Based on this premise, the paper offers a novel explanation of the principle "The soul is the sum of all faculties" and reinterprets the soul-body relationship accordingly.

Research Findings

Although Mullā Ṣadrā was the first philosopher to explicitly articulate the principle, "The soul is the sum of all faculties," its origins can be traced back to the writings of Abū al-Barakāt al-Baghdādī and, more significantly, Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Fakhr al-Rāzī notes that Ibn Sīnā advanced two main arguments against the unity of faculties. The first is a general argument based on the principle of the one (*qā'idah al-wāḥid*), applicable to all faculties; the second is a more specific argument concerning the disjunction and dysfunction of faculties, aimed at demonstrating their distinctness. Rejecting these arguments, Fakhr al-Dīn al-Rāzī concludes that all actions and perceptions originate from the very essence of the soul, with the body's organs serving merely as its instruments. At the heart of these debates is whether faculties should be understood as primary intelligibles or secondary intelligibles. If both camps classify faculties in the same way—either as primary or as secondary intelligibles—their views become mutually incompatible. However, if one group denies faculties as primary intelligibles while the other affirms them as secondary intelligibles (or vice versa), their perspectives are not necessarily contradictory. Both groups seem to assume that faculties exist as independent entities, much like bodily organs, in the external world. A closer examination, however, reveals that faculties belong to the realm of secondary intelligibles rather than primary ones. When faculties are rejected as primary intelligibles and as independent external entities, the diverse actions observed in ensouled beings must be attributed solely to the soul. The soul, in turn, executes its functions through the intermediary role of bodily organs, which serve as its tools. Moreover, due to the intermediary immateriality (*tajarrud barzakhi*) of the soul, its connection with the material body does not present an insurmountable problem.

Conclusion

Avicenna's criterion for the multiplicity of faculties is based on their separation from one another, rather than on differences in genus—a point inferred by Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Mulla Ṣadrā from his writings. In contrast, Abu al-Barakāt al-Baghdādī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī disagree with Avicenna, rejecting the existence of faculties altogether and asserting that the soul itself is the sole agent behind all actions. Their perspective laid the groundwork for the principle, "The soul is the sum of all faculties." Mulla Ṣadrā, while accepting the



University of Tehran

existence of faculties, interprets them as different levels or degrees of the soul, offering an alternative view of the principle. Notably, neither the proponents nor the detractors of faculties have adequately addressed the critical issue of whether faculties should be regarded as primary intelligibles or secondary intelligibles. If faculties are rejected as primary intelligibles, then the deniers are correct; however, if they are affirmed as secondary intelligibles, the proponents hold the valid position. In either case, it is ultimately the soul—acting through the bodily organs—that is the true agent behind all our actions. Moreover, owing to the intermediary immateriality of the soul, its connection with the material body does not present an insurmountable problem.

Cite this article: Soufi, J., & Kouchnani, G. (2025). The Soul as the Sum of All Faculties: A Principle and Multiple Interpretations. *Philosophy and Kalam*, 57 (2), 567-585. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2025.374257.523491>



Article Type: Research Paper

Received: 22-Apr-2024

Received in revised form: 23-Oct-2024

Accepted: 2-Feb-2025

Published online: 18-Feb-2025





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

النفس کل القوی

یک قاعده و چند برداشت

جواد صوفی^۱ | قاسم علی کوچنانی^۲ ✉

۱. دانشجوی دکترا، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
رایانامه: javadsoufi@ut.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
رایانامه: kouchnani@ut.ac.ir

چکیده

رابطه نفس و بدن، از معماهای بزرگ فلسفی در طول تاریخ فلسفه بوده و هست؛ زیرا معنای آن این است که جوهری مجرد و غیرمادی با امری مادی مرتبط شده و در هم تأثیر و تأثر دارند. مشائیان و از جمله ابن سینا با اثبات قوای متعدد که واسطه‌ی بین نفس و بدن هستند این مشکل را حل کرده‌اند. ابوالبرکات بغدادی و فخررازی به نقادی ادله اثبات قوا پرداخته و آن‌ها را رد کرده و نفس را فاعل تمام افعال صادره از انسان می‌دانند اما با وجود رد وسائلی به نام قوا، پاسخی به مسئله ارتباط مجرد و مادی نداده‌اند. ملاصدرا وجود قوا را می‌پذیرد؛ اما در عین حال با استفاده از مبانی خود، فعل قوا را همان فعل نفس می‌داند و تبیینی خاص از قاعده «النفس کل القوی» ارائه می‌دهد. این پژوهش بر آن است که نه کسانی که وجود قوا را اثبات می‌کنند و نه کسانی که رد می‌کنند به این نکته اشاره نکرده‌اند که قوا را به‌عنوان معقول اول یا معقول ثانی رد یا اثبات می‌کنند. اگر مراد رد قوا به‌عنوان معقول اول باشد حق با انکارکنندگان قواست اما اگر مراد، اثبات قوا به‌عنوان معقول ثانی باشد حق با اثبات‌کنندگان قواست و نیز معتقدیم که حتی با رد قوا، با توجه به تجرد برزخی نفس ارتباط آن با امری مادی قابل حل است.

کلیدواژه‌ها: نفس، قوا، ارتباط نفس و بدن، معقول اول، معقول ثانی.

استناد: صوفی، جواد، و کوچنانی، قاسم علی (۱۴۰۳). النفس کل القوی: یک قاعده و چند برداشت. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۷ (۲)، ۵۶۷-۵۸۵.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۳

© نویسندگان

بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۰۲ DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2025.374257.523491>

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۴

انتشار: ۱۴۰۳/۱۱/۳۰



مقدمه

فیلسوفان از دیرباز به مسئله نفس توجه فراوان داشته‌اند. اثبات نفس، حادث یا قدیم بودن آن، بقا یا زوال نفس پس از فساد بدن، نحوه ارتباط آن با بدن و اثبات قوای متعدد ادراکی و حرکتی برای نفس و نحوه به‌کارگیری این قوا از مهم‌ترین مسائلی هستند که در بحث علم النفس از سوی فیلسوفان مطرح شده‌است.

طبق نظر حکمای قدیم، از ترکیب عناصر چهارگانه آب، خاک، آتش و هوا، مرکبات حاصل می‌شوند. عناصر چهارگانه به خاطر شدت کیفیاتشان، نفس را قبول نمی‌کنند اما هنگامی که با ترکیب و کاسته شدن از شدتشان، به حدی از اعتدال رسیدند به آن‌ها نفسی داده می‌شود که اولین مرتبه آن نفس نباتی است و هر چه این اعتدال بیشتر شود نفس بالاتری به آن عطا می‌شود که به ترتیب نفس حیوانی و انسانی هستند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۹۳-۹۱؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۱۸، بی‌تا، ۴۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۸۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۰۰). پس نفس، کمال اول است برای جسم طبیعی آلی و جنسی است برای سه نوع نباتی، حیوانی و انسانی. وقتی بخواهند نفس نباتی را تعریف کنند به تعریف ذکر شده، قید از جهت تغذیه و نمو و تولید، اضافه می‌شود و هنگام تعریف نفس حیوانی، قید از جهت احساس و اراده و هنگام تعریف انسانی، قید از جهتی که مدرک کلیات است افزوده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۲۰-۳۱۹؛ الجرجانی، ۱۳۷۰: ۱۰۷). گاه هم برای این که هر سه نوع نفس را شامل شود آن را چنین تعریف می‌کنند: «هی کمال أول لجسم طبیعی آلی له أن یفعل أفعال الحیاة» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۲).

یکی از مواردی که در این حوزه، محل اختلاف فیلسوفان مسلمان بوده‌است چگونگی ارتباط نفس با بدن است. مشائیان، قوای متعدد تحریکی و ادراکی را برای نفس اثبات می‌کنند و از آنجا که معتقدند که از ابتدا نفس مجرد تام و بسیط به انسان افزوده می‌شود، از طریق قوا که ابزار و آلات آن هستند افعالش را انجام می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۴۱؛ طوسی، ۱۳۸۶: ۳۹۸/۲). ابوالبرکات بغدادی و به تبع او فخر رازی با نقد ادله و شواهدی که مشائیان برای اثبات قوای نفس اقامه کرده‌اند وجود قوا را رد می‌کنند و معتقدند که خود نفس است که تمام کارها را انجام می‌دهد و بدون واسطه قوا در بدن تصرف می‌کند (ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳: ۳۱۸/۲؛ فخر رازی، ۱۳۶۴: ۷۸-۷۷). بنابراین می‌توان گفت این دو، اولین کسانی هستند که این ایده را مطرح کرده‌اند که نفس، همان قواست نه امری زائد، و افعال مختلف از همین امر واحد صادر می‌شود. ملاصدرا برخلاف ابوالبرکات و فخر رازی، وجود قوا را می‌پذیرد اما در عین حال با مشائیان نیز مخالف است و به خاطر این که نفس را دارای مراتب و سعه و عرض عریضی از تجرد تا جسمانی بودن می‌داند معتقد است که نفس در مرتبه قوا نزول می‌کند و اوست که افعال را انجام می‌دهد بدین ترتیب به‌صراحت، قاعده «النفس کل القوی» را ابراز و بر اساس مبانی حکمت متعالیه زمینه تبیین می‌کند. مقاله حاضر دیدگاه دیگری در خصوص نحوه وجود قوای نفس دارد و معتقد است که صاحبان دیدگاه‌های ذکر شده به این مسئله نپرداخته‌اند که قوا به چه نحو در

خارج موجودند در حالی که برای این که بتوان در زمینه ارتباط نفس و قوا به درستی قضاوت کرد باید به این سؤال پاسخ داد که قوه معقول اول است یا معقول ثانی و آنها که قوا را اثبات می کنند آنها را به عنوان معقول اول اثبات می کنند یا معقول ثانی و آنها که رد می کنند کدامیک را مدنظر دارند؟ از نظر این پژوهش، قوه از معقولات ثانیه است و بر آن است که طبق آن، تبیین جدیدی از قاعده «النفس کل القوی» و ارتباط نفس و بدن ارائه کند. برای این کار ابتدا سیری اجمالی و با نظر به قاعده «النفس کل القوی» ارائه کرده و پس از این که نتیجه گرفته که قوا در خارج وجود مستقل مانند جواهر و اعراض انضمامی ندارند این مسئله را مطرح کرده که بدون قوا، رابطه نفس و بدن چگونه امکان پذیر است؟

۱. پیشینه پژوهش

از آنجا که رابطه نفس و قوا همواره از مسائل مورد توجه بوده است، پژوهش های نسبتاً فراوانی در مورد آن صورت گرفته است. رحیم پور (۱۳۸۵: ۴۸-۳۱)، پارسایی (۳۷: ۱۳۹۵-۳)، بزرگی (۱۳۹۷: ۲۲-۳)، عزیزی و ابراهیمی (۱۳۹۷: ۷۹-۶۵)، بزرگی (۱۳۹۸: ۲۶-۷)، خانی (۱۴۰۰: ۶۲-۴۱) به تبیین رابطه نفس و قوا از دیدگاه فیلسوفان مختلف پرداخته اند. دادبه (۱۳۷۰: ۳۴۴-۳۱۹) نیز دیدگاه ملاصدرا را در خصوص این رابطه توضیح داده است. وفائیان و فرامرز قراملکی (۱۳۹۵: ۳۹-۱۷) و یزدانی و دیگران (۱۳۹۸: ۱۴۶-۱۲۳) به تبیین رابطه نفس و قوا و معیارهای تعدد قوا از منظر فیلسوفان مسلمان پرداخته اند. پژوهش حاضر تفاوتی آشکار با این مطالعات دارد. در حالی که پژوهش های گذشته عموماً وجود قوا را همان گونه که مورد قبول پیشینیان است و به عنوان معقول اولی و موجود مستقل در خارج پذیرفته و به بحث در مورد تعدد و ارتباط آنها با نفس پرداخته اند، پژوهش کنونی، وجود قوا در خارج را مورد پرسش قرار می دهد که قوه چگونه و در چه سطحی از واقعیت وجود دارد؟ آیا قوه، معقول اول است که مصادیق آن واقعاً و به نحو مستقل در خارج باشند یا معقول ثانی و اگر معقول ثانی است ارتباط نفس و بدن را چگونه باید تبیین کرد؟

۲. رابطه نفس و قوای آن از دیدگاه ابن سینا

از نظر مشائیان، نفوس انسانی در ابتدای خلقت، عقول بسیط و مجردند که با حدوث بدن حادث می شوند اما هیچگاه فاسد نمی شوند بلکه باقی اند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۴۱). جای تعجب نیست که آنها نفس انسانی را مجرد تام بدانند زیرا مشائیان تنها دو عالم حس و عالم عقل را قبول دارند و عالم مثال را که بین این دو است قبول ندارند (همو، ۱۳۶۳: ۹۷). بنابراین نفس را که جسم و جسمانی نیست باید از عالم عقل و مجرد تام بدانند. حال جای این سؤال است که چرا این موجود مجرد به بدن نیاز دارد؟ ابن سینا در پاسخ می گوید که نفس به خاطر این که حادث است و امکانش در بدن است به آن، محتاج است که اگر حادث نبود احتیاجی به بدن نداشت:

نفس انسانی، جوهری قائم بذات است که منطبع در ماده نیست بلکه مفارق است و به این بدن احتیاج دارد چون امکان وجودش در خودش نیست بلکه همراه این بدن است و نیز به بدن محتاج است برای این که به بعضی از کمالاتش برسد، اگر نفس حادث نبود به بدن احتیاج نداشت.^۱

یکی دیگر از دلایل احتیاج نفس به بدن که در این متن به آن اشاره شده است این است که نفس در استکمالش محتاج بدن است. از آنجا نفس انسانی برای این که به کمال عقلی برسد نیازمند بدن و به کارگیری قوای مادون عقل است، برای آن، بدنی خلق شده است (همو، ۱۹۷۸م: ۵۴) اما هنگامی که به استکمال رسید و قوی شد نیازی به بدن ندارد و به تنهایی افعالش را انجام می دهد و حتی بدن مزاحم آن می شود همانند مرکبی که کسی سوارش می شود تا به مقصد برسد پس از این که به مقصد رسید به آن نیاز ندارد (همو، ۱۳۷۵: ۳۰۵).

خواجہ نصیرالدین طوسی در شرح اشارت در توضیح این سخن ابن سینا که نفس، قوا و فروعی دارد می گوید:

این بدان خاطر است که نفس، واحد است و افعال متقابل از آن صادر می شود مانند خواستن چیزی و غضب بر چیز دیگر و دفع چیزی و جذب چیز دیگر و نفس از آن جهت که می خواهد غضب نمی کند و برعکس و اشتغال به یکی از آنها چه بسا آن را از دیگری باز دارد پس مبدأ اشیا، متقابل اند و به حسب شان از نفس، افعال مختلف صادر می شود و از آن جهت که مبدأ تغییرات اند قوا نامیده می شوند و از آن جهت که به تنهایی کار نمی کنند بلکه هنگامی که نفس آنها را به کار بگیرد فروع نفس اند، با آنها نفس به بدن مرتبط می شود.^۲

هیچ یک از ما شک نداریم که افعال مختلفی را انجام می دهیم، می بینیم، می شنویم، راه می رویم، غذا می خوریم، فکر می کنیم و پرسشی که در اینجا پیش می آید که فاعل این افعال مختلف چیست؟ آیا این افعال مختلف از مبادی متعدد صادر می شوند یا از یک مبدأ واحد بماهو واحد یا از مبدأ واحدی که با حیثیاتی متعدد شده است؟

ابن سینا برای پاسخ به این سؤال، اقوال مختلف در خصوص نفس و افعال آن را برمی شمرد:

۱. النفس الإنسانية جوهرة قائمة بذاتها لا تتطبع في مادة بل هي مفارقة و إنما احتاجت إلى هذا البدن لأن إمكان وجودها لم يكن في ذاتها بل مع هذا البدن و احتاجت أيضا إلى البدن لتتال به بعض استكمالها. لو لم تكن النفس حادثه لما احتاجت إلى البدن (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۷۶).

۲. و ذلك لأن النفس واحدة، و قد تصدر عنها أفعال متقابلة كالشهوة لشيء و الغضب على شيء، و الدفع لشيء و الجذب لآخر و هي من حيث تكون مشتهية لا تكون غاضبة، و بالعكس، و الاشتغال بأحدهما ربما يمانعها عن الاشتغال بالآخر فإذن مبدأ الأشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الأفعال المتقابلة، فتلك الأشياء من حيث هي مبادئ التغيرات قوی، و من حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل إذا استعملتها النفس، فروع لها، بها ارتبطت بالبدن (طوسی، ۱۳۸۶، ۳۹۸/۲).

برخی گمان کردند که نفس یک چیز است و همه افعال را با آلات مختلفی که دارد، خود انجام می‌دهد. برخی از ایشان گمان کردند که نفس از ذات خود، عالم است و همه اشیا را می‌داند و علت استفاده از حواس و آلات که برای نزدیک کردن مدرکات به نفس‌اند، آن است که بر آنچه در ذات وی وجود دارد، آگاهی پیدا کند. برخی از ایشان گفتند که علم بر سبیل تذکر است. برای مثال نزد این قائل چنین است که بر نفس، چیزی عارض شده که علوم خویش را فراموش کرده‌است.

از گروه نخست، برخی گفتند: نفس یکی نیست، بلکه چند نفس است و نفسی که در يك بدن موجود است، مجموع چند نفس است. اول نفس حسّاسه دزاکه، دوم نفس غضبیه و سوم نفس شهوانیه. عده‌ای از ایشان نفس شهوانی را، نفس غذایی (قوة غاذیه) قرار دادند و جای نفس شهوانیه را قلب می‌دانند و قلب را واجد شهوت غذا و تولید مثل می‌دانند.

برخی از ایشان تولید را از آن قوة شهوانیه که از اجزای نفس است می‌دانند که قوة تولید از وی به بیضتین (قوة مولده) در مرد و زن فرومی‌ریزد.

عده‌ای نفس را يك ذات می‌دانند، ولی از وی این قوا فایض می‌شود و هر قوه‌ای ویژه فعلی است و نفس امور مذکور را به‌توسط این قوا انجام می‌دهد (نائیجی، ۱۳۸۷: ۵۸۸).

پس از ذکر اقوال مختلف در این زمینه، ابن‌سینا ماعلام می‌کند که قول آخر، قول صحیح است که براساس آن، نفس، افعال مختلف را توسط قوای مختلف انجام می‌دهد. بنابراین کارهای مختلف، بر وجود قوای مختلف دلالت می‌کنند زیرا طبق قاعدة الواحد، هر قوه از آن جهت که آن قوه است تنها یک فعل بی‌واسطه دارد مثل این که قوة غضب از لذات و شهوت از آزار دهنده‌ها منفعل نمی‌شود و مدرکه از آنچه غضب و شهوت متأثر می‌شوند، متأثر نمی‌شود و این‌ها نیز قابل صور مدرکه نیستند. وقتی که تباین قوا اثبات شد باید برای این قوای مختلف جامعی باشد که نفس است که نسبت آن به قوا نسبت حس مشترک است به حواس ظاهری زیرا ما می‌دانیم که برخی از این قوا برخی دیگر را از افعالش باز می‌دارد و برخی، برخی دیگر را به کار می‌گیرد در حالی که اگر رابط و جامعی نباشد و قوا متباین باشند بازداشتن و استعمال قوا یکدیگر را معنا ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۴۵).

۲-۱. ملاک تعدد قوا از نظر ابن‌سینا

همان‌طور که گفته شد به نظر ابن‌سینا، اختلاف افعال نفس به خاطر وجود قوای مختلف است. در خصوص اختلاف قوا، او ابتدا اختلافاتی را که در افعال جود دارد ذکر می‌کند تا پس از بررسی مشخص شود که کدامیک از آنها باعث اختلاف قوا می‌شود و کدامیک، مانع از این نمی‌شود که یک قوه آنها را صادر کند. بعضی از افعال در شدت و ضعف با هم تفاوت دارند مانند ظن و یقین. گاهی اختلاف افعال در سرعت و کندی است مانند حدس و تفکر. گاه در عدم و ملکه با هم فرق دارند مثل شك و یقین زیرا یقین، اعتقاد است به یکی از دو طرف نقض، و شك، عدم اعتقاد است به یکی از دو طرف. بعضی از

افعال نفس نیز به خاطر نسبت به امور متضاده مختلف می‌شوند مانند احساس سفیدی و احساس سیاهی و ادراک تلخی و شیرینی. گاه اختلاف به جنس است مثل ادراک رنگ و ادراک طعم بلکه اختلاف ادراک و تحریک (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۷).

برخی بر این باورند که ابن سینا پس از رد معیارهای دیگر، مورد آخر یعنی اختلاف جنسی افعال را پذیرفته است (وفائیان و فرامرز قراملکی، ۱۳۹۵: یزدانی و همکاران، ۱۳۹۸: بزرگی، ۱۳۹۸). این دیدگاه را نخستین بار، فخر رازی و ملاصدرا به ابن سینا نسبت داده‌اند. این دو، پس از ذکر موارد پنج‌گانه‌ای که ابن سینا در خصوص اختلاف قوا، ذکر کرده است، معتقدند که قسم پنجم، مختار اوست (فخر رازی، بی‌تا، ۲/۲۴۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶۰/۸). این در حالی است که مراجعه به متن نفس شفاء این ادعا را رد می‌کند. ابن سینا پس از رد برخی از معیارها مانند اختلاف به شدت و ضعف و اختلاف به عدم و ملکه در مورد اختلاف جنسی می‌گوید که باید در مورد آن پیگیری عمیقی انجام شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۸). پس از این جمله ابن سینا به ذکر اشکالاتی می‌پردازد مثل این که آیا قوه مدرکه یک قوه است یا قوای متعدد؟ آیا محسوسات ظاهری و باطنی را یک قوه درک می‌کند یا نه؟ و به همین ترتیب سؤالات دیگری را در مورد اختلاف یا عدم اختلاف قوای دیگر مثل غاذیه و نامیه و مولده و شهویه و غضبیه و ... ذکر می‌کند (همان، ۵۰-۴۸) سپس در پایان می‌گوید:

این‌ها، اشکالاتی هستند که باید حلشان نزد ما حاضر باشد تا برای ما ممکن باشد که قوای نفس و تعددشان را ثابت کنیم و این که بعضی مخالف بعض دیگرند پس حق در نزد ما، این (هذا) است.^۳

«هذا» که در پایان این متن از ابن سینا ذکر شده به جمله قبل از آن یعنی اعتقاد به اختلاف قوا باز می‌گردد در حالی که گویا کسانی که معیار ابن سینا را اختلاف جنسی قوا می‌دانند آن را به دو صفحه قبل و جایی که ابن سینا در مورد این معیار می‌گوید که باید تفحصی عمیق انجام شود باز می‌گردانند که چندان وجهی ندارد. این در حالی است که ابن سینا پس از این متن، شروع به بیان نظر خود در خصوص اختلاف قوا می‌کند و ابتدا با استفاده از قاعده الواحد می‌گوید که قوه از آن جهت که قوه است بالذات و اولاً قوه است بر یک فعل و محال است که مبدأ امر دیگری شود مگر با واسطه؛ مثل این که ابصار اولاً قوه است بر ادراک رنگ و سپس این رنگ، سیاه است یا سفید. نمونه دیگر از این باب، خیال است که قوه است بر ادراک صورت اولاً و این صورت، رنگ است یا طعم یا بزرگی یا صوت و ... عاقله نیز قوه است بر ادراک امور غیر مادی سپس اتفاق می‌افتد که این امر غیر مادی شکل باشد یا عدد. موارد دیگری که قوه سبب افعال متعدد می‌شود مثل این که قوه‌ای آمادگی دارد برای کاری معین و با در قرار گرفتن امر دیگر در کنارش، مبدأ آن کار می‌شود یا این که با آلات و ابزارهای گوناگون، قوه

^۳. فیهذه شکوک یجب أن یکون حلها مهیناً عندنا حتی یمکننا أن ننقل و نثبت قوی النفس و أن نثبت أن عددها کذا و أن بعضها مخالف للبعض فإن الحق عندنا هذا (همان، ص ۵۰).

می‌شود برای کارهای گوناگون یا به خاطر اختلاف قابله‌ها، فعل آن مختلف می‌شود. پس از این مقدمه ابن‌سینا به معیار مورد نظرش برای اختلاف قوا اشاره می‌کند که براساس قاعده‌الواحد و انفکاک افعال صادر شده از این قوا از یکدیگر است. او می‌گوید که افعالی وجود دارد که نبات و حیوان در آن مشترک‌اند مانند تغذیه، نمو و تولید و افعالی که حیوانات در آن مشترک‌اند اما در نباتات نیست مانند احساس، تخیل و حرکت ارادی و نیز افعالی هست که مختص انسان‌هاست مانند تصور معقولات و استنباط صنایع که اولی مربوط به عقل نظری و دومی مربوط به عقل عملی است. ابن‌سینا از این‌که در نبات، تغذیه هست اما حس نیست برخلاف حیوان که هر دو در آن هست نتیجه می‌گیرد که قوای حس و تغذیه غیر از همدیگرند و از این‌که برخی از اعضای ما حرکت‌دارند اما حس ندارند این‌که قوه محرکه غیر از قوه حس است. از این‌که تعقل در انسان بدون ماده انجام می‌شود در حالی که تمام افعال حیوان محتاج ماده‌اند می‌فهماند که قوه تعقل غیر از قوای حیوانی است. پس از اشاره به معیار تعدد قوا و نمونه‌هایی برای آن ابن‌سینا می‌گوید که اکنون برای تو آسان است که اختلاف بین قوا را بدانی (همان، ۵۳-۵۱). ابن‌سینا از این‌که دو فعل مثل احساس و تغذیه، جدا از هم یافت شوند نتیجه می‌گیرد که باید دو قوه، مبدأ این دو فعل باشند زیرا اگر هر دو از یک قوه صادر می‌شدند باید همیشه با هم می‌بودند چون علت هر دو یکی است بنابراین می‌توان معیار تعدد قوا از نظر او را انفکاک افعال صادر شده از قوا از یکدیگر دانست.

۳. رابطه نفس و قوا از دیدگاه ابوالبرکات بغدادی و فخر رازی

تحقیقات و مطالعات حاکی از آن است که نخستین کسی که به نقد تعدد قوا پرداخته‌است و می‌توان از کلام او برداشت کرد که خود نفس است که تمامی کارهای گوناگون را انجام می‌دهد و وجود قوا را رد می‌کند، ابوالبرکات بغدادی در المعترف فی الحکمه است. او این کار را با نقد آنچه ابن‌سینا در مورد تعدد قوا بیان کرده، آغاز می‌کند. ابوالبرکات، استفاده از قاعده‌الواحد برای اثبات وحدت قوا را، عام‌ترین حجت، قائلان به تعدد قوا می‌داند و در آغاز به نقد آن می‌پردازد (ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳: ۳۱۳/۲). سپس به نقد حجت‌های دیگر که بر تعدد قوا اقامه شده‌اند می‌پردازد. از جمله این‌که اگر قوای طبیعی در ما غیر از قوای نباتی نباشد ما باید از تمام جزئیات عمل تغذیه که در بدن مان صورت می‌گیرد آگاه باشیم (همان: ۳۱۵) و موارد دیگری که بر اساس وجود فعلی در موضعی و نبود دیگری در آن که برای غیریت قوا استفاده می‌شود و همان معیاری است که پیش از این از ابن‌سینا نقل شد. او پس از نقد این دلیل‌ها نتیجه‌ای مهم می‌گیرد:

به آنچه گفتیم کفایت می‌کنیم در رد قول به تکثر قوا و مغایرت بعضی با بعضی دیگر به این‌که هر یک از ما در خود می‌یابیم که یک چیز است در ما که می‌بیند و می‌شنود و فکر می‌شود و فکر می‌کند و ذکر می‌شود و ذکر می‌کند و دوست دارد و کراهت دارد و راضی می‌شود و غضب می‌کند و ذات و

وجود آن واحد است در هر فعلی و غیریتی در آن نیست زیرا اشیای متعدد خارجی، یکی نیستند در ذاتشان و دو شیء، یک شیء نمی‌شوند.^۴

این عبارت بغدادی بسیار مهم است که مشابه آن را در نوشته‌های فخررازی و سپس ملاصدرا می‌توان یافت و به نظر می‌رسد که می‌توان آن را الهام‌بخش ملاصدرا در خصوص قاعده «النفس کل القوی» دانست.

فخررازی در مسئله تعدد قوای نفس از ابوالبرکات بغدادی پیروی کرده است. پیروی او از ابوالبرکات تنها به این مورد خلاصه‌میس نمی‌شود به عنوان مثال او به تبع صاحب المعتبر برخلاف ابن‌سینا و دیگر حکما، اتحاد نوعی نفوس انسانی را انکار می‌کند (فخررازی، بی‌تا: ۳۸۳/۲). شهرزوری معتقد است که اکثر شبهه‌هایی که فخررازی بر حکما وارد کرده است از ابوالبرکات گرفته است (شهرزوری، ۲۰۰۷: ۳۹۵).

فخررازی در شرحش بر عیون الحکمه و اشارت که هر دو از ابن‌سیناست به‌طور مختصر در مواردی که ابن‌سینا قوای مختلف را بر می‌شمارد به مخالفت با تغایر آنها می‌پردازد. در شرح عیون الحکمه رد تغایر قوای نباتی یعنی غاذیه و نامیه و مولده که آن را رأی ابن‌سینا در تمام کتبش ذکر می‌کند، می‌گوید چرا جایز نباشد که هر سه یک قوه باشند که در ابتدا غذا را به بدن می‌رساند و پس از این که از این کار فراغت یافت به کار نمو و تولید بپردازد. در ادامه می‌افزاید که اگر کسی اشکال کند که از قوه واحد جز فعل واحد صادر نمی‌شود جوابش این است که بر فرض درست بودنش، قاعده الواحد در اینجا جاری نیست زیرا جایز است از واحد به‌حسب آلات و مواد گوناگون، کارهای گوناگون صادر شود (فخررازی، ۱۳۷۳: ۲۱۵/۲-۲۱۴). در شرح اشارات نیز پس از اشکال بر دلایلی که برای اثبات قوای باطنی مانند حس مشترک و واهمه و متصرفه اقامه شده است می‌گوید که نفس است که تمام اینها را درک می‌کند زیرا وقتی که می‌گوییم که این، رنگ است، حاکم باید هر دو طرف حکم که یکی، محسوس و دیگری که مخیل است را درک کند و نیز وقتی که می‌گوییم این شخص انسان است، باید دو طرف را که یک جزئی و دیگری که کلی است را درک کند (فخررازی، ۱۹۸۶: ۱۲۲-۱۲۰).

او در الرسالة الکمالیه پس از ذکر افعال و قوای نفس می‌گوید که اعتقاد حکما این است که ادراکات ظاهری و باطنی نفس از طریق قوا انجام می‌شود در حالی که برخلاف آنها اعتقاد ما این است که مدرک تمام این ادراکات، خود نفس است سپس دلایلی بر آن اقامه می‌کند مانند این که حاکم به حمل کلی بر جزئی باید هر دو طرف را ادراک کند که پیش از این به آن اشاره کردیم (فخررازی، ۱۴۲۳ق: ۸۵-۸۶). در ادامه در توضیح مذهب حکما می‌گوید که به نظر شیخ برای هر فعلی، قوه‌ای است و برای اثبات آن دو حجت دارند که یکی قاعده الواحد است و دیگری، اختلال قوا با اختلال آلات است

^۴. نکتهی الآن مع ما قیل فی رد هذا القول بتکثر القوی و مغایرة بعضها بعضا بأنا نشعر من انفسنا شعورا محققا ان الواحد منا هو الذي یبصر و یسمع و یتفکر و یتذکر و یشتهی و یکره و یرضی و یغضب و ان ذاته و انیته واحده هی هی فی کل فعل لا غیرة فیها فان الاعیان المتعددة لا وحدة لها فی انفسها و شیتان لا یکونان بالذات شیتا واحدا (ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳: ۳۱۸/۲).

مثل این که وقتی چشم آسیب می بیند ابصار مختل می شود و هر دو را باطل می داند (همان، ص ۸۸-۸۷).

آنچه فخررازی در این کتابش آورده است بسیار شبیه است به شیوه ای که ابوالبرکات که او نیز همین دو حجت را از حکما نقل کرده بود. جالب اینجاست که او در الرسالة الکمالیه با وجود این که از شیخ و مذهب او در این مسئله سخن می گوید اشاره ای به معیار اختلاف جنسی قوا از نگاه شیخ نمی کند. تنها در المباحث المشرقیه است که به صورت مشروح به معیارهای مختلف در اختلاف قوا می پردازد و در پایان معیار مورد نظر شیخ را نیز ذکر می کند. همان طور که به درستی از برخی بزرگان معاصر می شنویم می توان المباحث المشرقیه فخررازی را خلاصه شقای ابن سینا دانست همراه با افزوده هایی که نظرات خود فخررازی است به این صورت که او ابتدا مطالب را از شفا خلاصه و ذکر می کند سپس اگر با آن موافق نباشد به اشکال می پردازد. برداشت او از اختلاف افعالی که شیخ در شفا ذکر کرده است این است که اختلافات دیگر یعنی اختلاف به شدت و ضعف، عدم و ملکه، سرعت و کندی و اختلاف در امور متضاده نظر دیگران است و اختلاف در جنس معیار مورد نظر خود شیخ است (فخررازی، بی تا، ۲/ ۲۴۰-۲۳۹). در ادامه این بخش که تبیین نظر شیخ در خصوص تعدد قوا در شفاست فخررازی می گوید که شیخ برای ابطال وحدت قوا، دو حجت عام و خاص ذکر می کند. حجت عام همان قاعده الواحد است و شامل تمام قواست. حجت های خاص، براساس انفکاک و اختلال قواست که پیش از این نمونه هایی از آنها را نقل کردیم و به اثبات قوه خاص می پردازد (همان، ۲۴۶-۲۴۳). فخررازی پس از ذکر هر یک از این حجت ها به اشکال کردن و رد آنها می پردازد. او پس از دهها صفحه بحث در قوای مختلف نفس در پایان این مسئله، سه دلیل برای این که فاعل تمام این کارها، خود نفس است اقامه می کند که پیش از این در کتب دیگر از جمله الرسالة الکمالیه هم ذکر شده اند (همان، ۳۳۴-۳۳۱). در خصوص روایت فخررازی از نظر ابن سینا و نادرستی آن در بخشی که به شرح دیدگاه ابن سینا پرداخته شد بحث کردیم اما در خصوص نظر خود فخررازی در مسئله تعدد قوا می توان این عبارت او را خلاصه دیدگاه او در این زمینه دانست:

بدان که فیلسوفان این سخنان را بر قوا متفرع کرده اند، پس هر فعلی را به قوه جداگانه ای نسبت داده اند، سپس ادعا کرده اند که برخی از آنها قوای جسمانی و برخی از آنها قوای روحی است اما ما در همه کتبمان ثابت کرده ایم که همه این ادراکات از ذات نفس است و همه این افعال از ذات نفس است و هر عضوی از بدن، آلت نفس است به حسب فعل خاصی از افعال،

پس ابزار نفس در بینایی، چشم و در شنیدن، گوش و در گفتار، زبان است، و چون در بسیاری از کتب خود دلیل بر درستی این عقیده را ثابت کردیم نیازی به تکرار نبود در این باب.^۵

۴. رابطه نفس و قوا از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا هر چند در مسئله ارتباط نفس و بدن مبانی خاص خود را دارد مثل این که قائل به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن آن است و رابطه آن دورا برخلاف مشائیان مانند ناخدا به کشتی و صاحب خانه به خانه نمی داند بلکه ترکیب آن دو را اتحادی دانسته و بدن را داخل در حقیقت انسان می داند، وجود قوای متعدد را برای نفس همانند مشائیان می پذیرد اما تبیین دیگری از رابطه نفس و قوا ارائه می دهد.

ملاصدرا یافتن ملاک تعدد قوا را با نقد ملاک هایی که دیگران عرضه کرده اند شروع می کند. او علاوه بر اختلاف پنج گانه ای که ابن سینا و فخر رازی ذکر کرده اند مانند اختلاف در شدت و ضعف و ... ملاک دیگری یعنی اختلاف در مفهوم را نیز بر می شمرد و هر شش ملاک مذکور را نقد می کند (ملاصدرا: ۱۳۶۸/۸-۶۰-۵۸). پس از رد این معیارها او معیارهای خودش را برای تغایر قوا ذکر می کند. معیار اول، انفکاک قوا از یکدیگر است مثل این که در پایان عمر، قوه نامیه از بین می رود اما غاذیه هم چنان به فعالیت خود ادامه می دهد. معیار دوم، تناقض دو فعل است مانند جذب و دفع یا قبول و حفظ که باعث می شود یک قوا نتواند هر دو را صادر کند (همان، ۶۲/۸-۶۱). ملاصدرا در ادامه ضمن پاسخ به اشکالات فخر رازی بر حکما در مسئله تعدد قوا، دیدگاه خود را در خصوص رابطه نفس و قوا نیز تبیین می کند. او در این باره به صراحت می گوید که مدرک تمام ادراکات، و محرک تمام حرکات، نفس است و این منافاتی با وساطت قوا ندارد:

حق نزد ما این است که نفس است که همه ادراکاتی که با هر مدرکی، ادراک می شود و محرک همه حرکات طبیعی و اختیاری است و این منافاتی با وساطت قوای متعدد و گوناگون ندارد که برخی از باب ادراک و برخی از باب حرکت هستند.^۶

او در موارد متعدد دیگر نیز از اسفار به این که نفس در عین بساطتش مجمع قواست تصریح می کند. (همان، ۷۲/۸؛ همان، ۱۴۹/۸) این بدان خاطر است که ملاصدرا قائل به تشکیک در وجود است و

^۵. و أعلم أن الفلاسفة فرعوا هذه الأقوال على القوى، فاستدوا كل فعل على حدة إلى قوة على حدة، ثم زعموا أن بعضها قوى جسمانية، و بعضها قوى روحانية، أما نحن فقد أثبتنا في جملة كتبنا أن جميع هذه الإدراکات لجوهر النفس و جميع هذه الأفعال لجوهر النفس، و كل عضو من أعضاء البدن فهو آلة النفس به حسب فعل خاص من أفعالها. فآلة النفس في الأبصار هي العين، و في السماع هو الأذن، و في النطق هو اللسان، و لما قررنا الدلائل الدالة على تصحيح هذا الفعل في كثير من كتبنا لم يكن بنا حاجة إلى الإعادة في هذا الباب (فخر رازی، ۱۳۶۴: ۷۷).

^۶. الحق عندنا أن النفس هي المدركة جميع الإدراکات بجميع المدركات و هي المحركة بجميع الحركات الطبيعية و الإرادية و هذا لا ينافي وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة التي بعضها من باب الإدراك و بعضها من باب التحريك (همان، ۷۱/۸).

معتقد است که هر چه وجودی شدیدتر و قوی‌تر باشد می‌تواند مصداق معانی و نعوت کمالی بیش‌تری باشد و آنچه در مراتب پایین تضاد دارند و جمع نمی‌شوند در آنجا به نحو بساطت جمع می‌شوند. (همان: ۱۴۸/۶) این شبیه همان کاری است که ملاصدرا در قاعده بسیط الحقیقه انجام داده و در خصوص رابطه افعال ما با حق تعالی معتقد است که در عین این که فعل، فعل ماست حق تعالی نیز در همان موطن فاعل مباشر است نه این که فعل با واسطه ما به او برگردد. چنین چیزی بعید نیست زیرا در حکمت متعالیه وحدت نفس، ظل وحدت حقه‌ای است که برای حق تعالی هست (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۸۱/۵).

در توضیح بیشتر این اصل و قاعده مهم در حکمت متعالیه باید گفت: قوای انسانی نسبت به شجره نفس نیز این چنین‌اند که همه فروع یک حقیقت‌اند یعنی شاخه و برگ یک درخت‌اند و در حقیقت، نفس همه آنهاست و افعال آنها همان فعل نفس است. این معنی را یکی از حکمای بزرگ اسلام به نام ملاهادی سبزواری به تازی به نظم درآورده‌است:

النفس فی وحدته کل القوی فعلها فی فعله قد انطوی
یعنی نفس در عین وحدتش همه قوای خود است و فعل قوای او در فعل خود او منطوی
است یعنی اصل محفوظ در همه قوای ظاهر و باطن انسان نفس است که این قوا همه قایم
به اویند و هیچ‌یک از آنها در وجود خود و فعل خود استقلال ندارند و محض ربط و صرف
تعلق‌اند. (حسن‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۰۴).

۵. تحلیل

آنچه ما را به وجود قوای مختلف برای نفس راهنمایی می‌کند افعال مختلفی است که از موجودات دارای نفس همچون انسان و حیوان صادر می‌شود. در این میان برخی همچون مشائیان که قاعده الواحد را در مورد نفس جاری کردند و آن را از ابتدا مجرد تام می‌دانند نمی‌توانند صدور افعال مختلف را از نفس که بسیط و مجرد تام است بپذیرند اما برخی دیگر چون ابوالبرکات بغدادی و فخررازی که این قاعده را قبول ندارند با رد قوا، افعال را صادر از نفس می‌دانند. ملاصدرا با این که قاعده الواحد را در مورد نفس قابل اجرا نمی‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶۰/۸) اما وجود قوا را به گونه‌ای می‌پذیرند که صدمه‌ای به بساطت نفس نمی‌زند.

فارغ از این که دلایلی که طرفداران وجود قوای نفس و مخالفین آن ارائه کرده‌اند، صحیح باشد یا نه، سؤال مهم این است که آنها که قوا را اثبات می‌کنند قوا را به عنوان امری ماهوی و معقول اول اثبات می‌کنند یا معقول ثانی؟ و آنها که رد می‌کنند آنها را به چه عنوانی رد می‌کنند؟ اگر هر دو گروه به عنوان معقول اول یا به عنوان معقول ثانی اثبات و رد کنند نظراتشان با هم ناسازگار است اما اگر یک گروه به عنوان معقول اول رد کند و گروه دیگر به عنوان معقول ثانی اثبات کنند یا برعکس ناسازگاری ندارند. هر چند این پرسش را هیچ‌یک از طرفین، مطرح نکرده‌اند که قوا، معقول اول هستند یا معقول

ثانی اما از نوشته‌های هر دو گروه بر می‌آید که قوا به‌عنوان موجوداتی مستقل همانند اعضای بدن در خارج هستند و از امور ماهوی‌اند نه این که معقولات ثانیه باشند که پس از حصول ماهیات در ذهن، عارض آنها شوند. این در حالی است که اثبات‌کنندگان قوا، تنها به اثبات قوا کفایت کرده و به این نپرداخته‌اند که قوا معقول اول‌اند یا ثانی. این نکته‌ای است که در تاریخ فلسفه اسلامی در این مسئله و بسیاری از مسائل دیگر مورد غفلت قرار گرفته است.

قوه، بر آنچه تحت آن قرار دارند به‌عنوان جنس حمل نمی‌شود زیرا برخی از آنها جوهر و برخی عرض هستند و جواهر و اعراض نمی‌توانند تحت جنس واحد قرار گیرند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۷۲۸/۲؛ همان، ۷۳۵).

قوه به اشتراک لفظ بر معانی متعدد، اطلاق می‌شود:

الف- قوه مقابل ضعف و آن امری است که به‌واسطه آن حیوان می‌تواند افعال دشواری را انجام دهد.

ب- مبدأ امکان حصول چیزی چنان که گویند: نطفه، قوه انسان است و یا انسان را قوه‌ی کثابت است.

ج- مبدأ تغییر و حرکت اعم از آنکه فعل باشد یا انفعال.

د- مبدأ غیر منفعله شیء یعنی «ما یکون الشیء غیر متأثر عن متقاوم».

ه- صورت نوعیه را به اعتبار میدئیت آثار، قوه نامند.

و- مبدأ صدور فعل را قوه نامند (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۹۶).

قوه در بحث حاضر به معنای آخر آن است و مراد از قوای نفس، مبادی‌ای هستند که نفس با آنها کارهای مختلف نباتی، حیوانی و ... را صادر می‌کند. برخی از معانی قوه، معقول ثانی فلسفی هستند مانند قوه در مقابل فعل و قوه به معنی استعداد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۷۶؛ همان، ۱۹۶) اما چون قوه مشترک لفظی است نمی‌توان گفت تمام معانی آن نیز چنین‌اند.

برای اثبات معقول اول یا ثانی بودن قوا باید به معیارهایی که در فلسفه اسلامی در این زمینه ارائه شده، مراجعه کرد. بنا بر تعریف و تقسیم‌بندی مشهور از معقولات، معقولات اول، مفاهیم ماهوی هستند که صورت‌های مستقیم اشیای خارجی بوده و به ازای آنها، امور عینی‌ای در خارج هست و ابتدا از طریق حواس ادراک می‌شوند مانند جسم، سیاهی و سفیدی که ذهن با برخورد به افرادشان، مفهومی کلی از آنها می‌سازد که بر اشیای خارجی قابل حمل است اما معقولات ثانیه، مفاهیمی هستند که مستقیماً از راه حس وارد ذهن نشده‌اند و به ازای آنها چیزی در خارج نیست و از چیستی آنها حکایت نمی‌کنند بلکه ذهن از راه کند و کاو و تحلیل و مقایسه آنها را به دست می‌آورد مانند امکان، وجوب، علیت (مطهری، ج ۵/۲۷۵-۲۷۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۴۰/۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۷۷-۱۷۸/۱).

قدما که قوا را برای نفس اثبات می‌کردند قوه را از مفاهیم ماهوی و معقولات اولی می‌دانستند که دارای مصادیق خارجی مستقل است همان‌طور که انسان و حیوان و جسم نیز چنین هستند. به نظر آنها روح بخاری-که از صافی خلط‌های چهارگانه یعنی صفرا، سودا، بلغم و خون حاصل شده و در تمام اعضای بدن، سریان دارد-مَرکب قوای نفس است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق: ۱۶۸/۳؛ غزالی، ۱۹۶۱م: ۳۷۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲۵۰/۸). این در حالی است که با بررسی نحوه وجود قوای نفس در می‌یابیم که از سنخ اشیائی نیستند که مستقل در خارج باشند آن‌گونه که چشم، گوش، دست، پا و دیگر اعضای بدن در خارج‌اند بلکه اموری هستند که ما با

مشاهده انسان و حیوان مثلاً و کارهایی که از آنها سر می‌زند مانند تغذیه، رشد، حرکت، ادراک و نیز مقایسه با اجسام و نباتات پی می‌بریم که چیزی در انسان و حیوان هست که مبدأ این کارها می‌شود که در سنگ و گیاه نیست اما آن مبدأ چیست با استدلال، قابل اثبات نیست زیرا از وجود فعل تنها می‌توان پی برد که فاعل و مبدئی دارد اما نمی‌توان گفت که ماهیت آن فاعل چیست، همان‌طور که با برهان «این» از وجود معلول تنها می‌توان به وجود علت پی برد نه ماهیت آن. همان‌گونه که برخی معتقد بودند که

این افعال را ملائکه صادر می‌کنند^۷ (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۰۸/۸) و برخی دیگر همه را بی‌واسطه به باری تعالی نسبت می‌دهند (همان: ۱۰۹) و نظرات مختلفی در خصوص ماهیت این فاعل بیان کرده‌اند.

طبق تقسیم‌بندی معقولات که پیش از این به آن اشاره شد یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های جداکننده معقولات اول و ثانی این است که معقولات اول برخلاف معقولات ثانیه که حاصل فعالیت ذهن‌اند، مستقلاً در خارج هستند و ابتدا از طریق حواس ادراک می‌شوند این در حالی است که قوا توسط حواس درک نمی‌شوند. نه در گذشته که اجساد را تشریح می‌کردند و نه در زمان حاضر که علاوه بر تشریح، امکان آزمایش و تصویربرداری اجزای داخلی موجودات زنده فراهم شده چیزی به نام قوا با هیچ یک از حواس و به کمک هیچ دستگاهی مشاهده نشده‌است، در چشم انسان به جز قرنیه و شبکیه و عنبیه و ... قوه‌ای به نام ابصار یافت نشده‌است. به‌راستی آیا می‌توان پذیرفت که دیدن توسط قوه‌ای که در روح بخاری‌ای که در پشت چشم قرار دارد انجام شود؟ یا تصویرگری نطفه توسط قوه‌ای غیر مدرک به نام مصوره صورت گیرد؟ یا غیر از پوست و گوشت و استخوان و عصب و رباط و ... قوه دیگری به نام محرکه در بدن ما باشد که مبدأ حرکات عضلات است. اگر غیر از دهان، مری، معده، کبد و ... قوه‌ای به نام غاذیه وجود دارد چرا در هیچ آزمایشگاه و تالار تشریحی اثری از آن دیده نمی‌شوند؟ ممکن است کسی بگوید که از این که قوا را نمی‌توان مشاهده کرد نمی‌توان نتیجه گرفت که وجود ندارند زیرا امور بسیاری هستند که حواس آنها را درک نمی‌کنند اما وجود دارند. چنین شخصی یا قوا را

^۷ حکیم سبزواری در تعلیقه‌اش بر این سخن ملاصدرا می‌گوید گویا مراد از این بعض، غزالی است.

مادی می‌داند یا غیر مادی، اگر قوا مادی هستند پس با توجه به خصوصیتی که برای آنها ذکر می‌شود باید با حس و وسایل پیشرفته آزمایشگاهی امروز بتوان آنها را یافت و اگر مادی نیستند چه فرقی با نفس دارند؟ اگر همان نفس اند پس قوا، وجود مستقلی ندارند اما اگر غیر از نفس اند آیا می‌توان پذیرفت که علاوه بر نفس، موجودات مجرد دیگری در موجودات دارای نفس وجود داشته باشد؟

بنابراین باید پذیرفت که قوای نفس، اموری هستند که ما به ازای مستقل در خارج ندارند بلکه قوایی که قدما آنها را معقول اول می‌دانستند از جمله، چیزهای هستند علوم و طبیعیات قدیم آنها را می‌پذیرفتند همان گونه که روح بخاری و افلاک را اثبات می‌کردند و امروزه ثابت شده که وجود خارجی ندارند. البته با توجه به افعالی که از موجودات دارای نفس صادر می‌شود می‌توان نتیجه گرفت در آنها حیثیت و ما بازاری هست که به خاطر آن می‌گوییم که مثلاً حیوان، می‌تواند تخیل کند اما نبات نمی‌تواند تخیل کند در نتیجه قوا از اموری خواهند بود که منشأ انتزاع در خارج دارند و از معقولات ثانیه هستند. همان گونه که ما از این که کسی خط زیبایی، روی کاغذ می‌نویسد نتیجه می‌گیریم که چیزی در او هست که می‌تواند این خط را بنویسد که در کسی دیگر که خطاطی نمی‌داند، نیست اما آنچه در انسان خوش خط هست از امور مستقل خارجی نیست بلکه ما آن را از خارج انتزاع می‌کنیم. از این جهت، قوه شبیه به مفاهیمی مانند استعداد و علیت است همان طور که وقتی موجودی، استعداد خاصی دارد یا علت می‌شود برای چیزی، این استعداد و علیت ما به ازای خارجی دارد اما وجود خارجی مستقل ندارد و با حس درک نمی‌شود، قوه نیز چنین است.

با معقول ثانی بودن قوا، کسانی که وجود قوای نفس را انکار کرده‌اند اگر مرادشان رد آنها به عنوان معقول اولی باشد سخنشان وجه صحیحی دارد اما اگر مرادشان نفی قوا به طور کلی باشد نه و نیز کسانی که وجود قوا را اثبات می‌کنند اگر مرادشان این باشد که قوا، معقول ثانی اند و چیزی در خارج هست که منشأ انتزاع قواست، این‌ها نیز از جهتی بر حق هستند اما اگر مرادشان این باشد که قوا اموری مستقل در خارج و از امور ماهوی اند سخنشان درست نخواهد بود.

با انکار قوا به عنوان معقول اول و امور مستقل در خارج، فاعل کارهای مختلفی که از موجودات دارای نفس مانند انسان و حیوان می‌بینیم، نفس خواهد بود اما با واسطه اعضای بدن که ابزار و آلات آن‌اند همان گونه که پیش از این که قوا را واسطه بین نفس و اعضای بدن می‌دانستند فاعل آنها نفس بود و تنها تفاوتی که وجود دارد حذف قواست که پیش از این، آنها را از اشیای خارجی می‌پنداشتند ولی بر اساس تبیین ما، معقولات ثانیه خواهند بود. اما این که نفس که امری غیرمادی است چگونه اعضای بدن که جسمانی اند را به کار می‌گیرد در فلسفه مشاء که نفس را از همان ابتدای حدوث، مجرد تام می‌دانند معضلی بزرگ است اما با توجه به این که در حکمت متعالیه نفس جسمانی‌الحدوث است و پس از طی مراحل به مجرد برزخی می‌رسد و اکثر انسان‌ها تا پایان عمر در این مرتبه می‌مانند رابطه موجودی که مجرد برزخی دارد با جسم چندان غریب نمی‌نماید.

نتیجه

ابن سینا وجود قوا را به عنوان واسطه نفس و بدن برای انجام افعال می‌پذیرد اما ملاک او برای تعدد قوا انفکاک آنها از یکدیگر است نه اختلاف جنسی که فخر رازی و ملاصدرا از کلام او برداشت کرده‌اند. ابوالبرکات بغدادی و فخر رازی در این مسئله با ابن سینا مخالفت کرده و وجود قوا را نمی‌پذیرند و نفس را همه‌کاره می‌دانند و اولین جرقه‌ها را برای تأسیس قاعده «النفس کل القوی» بر افروخته‌اند. ملاصدرا براساس مبانی خودش وجود قوا را می‌پذیرد و آنها را از شئون و مراتب نفس می‌داند و این قاعده را به گونه‌ای دیگر تبیین می‌کند. نه کسانی که وجود قوا را اثبات می‌کنند و نه کسانی که رد می‌کنند به این نکته اشاره نکرده‌اند که قوا را به عنوان معقول اول یا معقول ثانی رد یا اثبات می‌کنند اگر مراد رد قوا به عنوان معقول اول و مفاهیم ماهوی باشد حق با انکارکنندگان قواست اما اگر مراد اثبات قوا به عنوان معقول ثانی باشد حق با اثبات‌کنندگان قواست اما در هر دو صورت، این نفس است که توسط اعضای بدن، فاعل افعال مختلفی است که از ما سر می‌زند و به خاطر تجرد برزخی‌ای که نفس ارتباط آن با امری جسمانی مشکلی ندارد.



منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۷۸ م). کتاب الإنصاف. کویت: وكالة المطبوعات.
- _____ (۱۴۰۵ ق). الشفاء (الطبیعیات). ج ۲. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران-دانشگاه مکیل.
- _____ (بی تا). عیون الحکمة. قم: بیدار.
- _____ (۱۳۷۹). النجاة. تهران: دانشگاه تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ.
- _____ (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء (تحقیق علامه حسن زاده آملی). قم: مکتب الإعلام الإسلامي. مرکز النشر.
- بزرگی، سید عابدین (۱۳۹۷). «بررسی رابطه نفس و قوا از منظر ابن سینا». آموزه های فلسفه اسلامی. ۱۳۹۷. شماره ۲. صص ۲۲-۳.
- _____ (۱۳۹۸). «رابطه نفس و قوا از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا». معارف عقلی، شماره ۳۸. صص ۲۶-۷.
- پارسایی، جواد (۱۳۹۵). «نفس و قوای آن از دیدگاه ملاصدرا و ابن سینا». حکمت رضوی. شماره ۳۴. صص ۳۷-۳.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰). التعریفات. تهران: ناصر خسرو.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). دروس معرفت نفس. قم: الف. لام. میم.
- خانی، محمد (۱۴۰۰). «تبیین رابطه نفس و قوا با تأکید بر دیدگاه صدر المتألهین». نسیم خرد. ۱۴۰۰. شماره ۱۲. صص ۶۲-۴۱.
- دادبه، اصغر (۱۳۷۰). «النفس کل القوى». فرهنگ بهار. شماره ۸. صص ۳۴۴-۳۱۹.
- رحیم پور، فروغ (۱۳۸۵). «نقش مبانی صدرا در تبیین رابطه نفس و قوا و مقایسه با تبیین ابن سینا». مقالات و بررسی ها. دفتر ۸۱. صص ۴۸-۳۱.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۵). فرهنگ علوم فلسفی و کلامی. تهران: امیرکبیر.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹). شرح المنظومة (تعلیقات حسن زاده). ج ۲. تهران: ناب.
- شهرزوری، محمد بن محمود (۲۰۰۷ م). تاریخ الحکماء قبل ظهور الإسلام و بعده (نزهة الأرواح و روضة الأفراح). پاریس: دار بیلیون.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا (ملاصدرا). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. تهران: مركز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مكتبة المصطفوی.
- _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۳۷۳) شرح عیون الحکمة. تهران: مؤسسة الصادق (ع).
- _____ (۱۹۸۶م). لباب الإشارات و التنبيهات. قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.
- _____ (بی تا). المباحث المشرقية. قم: بیدار.
- _____ (۱۳۶۴). النفس و الروح و قواهما. تهران: بی نا.
- _____ (۱۴۲۳ق) الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية (الرسالة الكمالية). بیروت: دار الكتب العلمية.
- عزیزی، رامین؛ ابراهیمی، حسن (۱۳۹۷). «بررسی رابطه نفس و قوا از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا». پژوهش های فلسفی. شماره ۲۳. صص ۶۵-۷۹.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۹۶۱م). مقاصد الفلاسفة. قاهره: دار المعارف.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: صدرا.
- نائیجی، محمدحسین (۱۳۸۷). ترجمه و شرح کتاب نفس شفا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). مرکز انتشارات.
- وفائیان، محمدحسین؛ فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹۵). «ملاک شناسی تعدد قوای نفس بر اساس نقد و تحلیل تطبیقی دیدگاه های ابن سینا، فخررازی و صدرالمتألهین». حکمت سینوی (مشکوة النور). شماره ۵۶. صص ۱۷-۳۹.
- یزدانی، نجف؛ کردی اردکانی، احسان؛ خسروی، زهرا (۱۳۹۸). «معیار تعدد قوای نفس از منظر ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدر». آیین حکمت. شماره ۴۲. صص ۱۴۶-۱۲۳.

References

- Azizi, R. ,& Ebrahimi, H. (2018). An analysis of the relationship between the soul and the faculties from the perspectives of Ibn Sina and Mulla Sadra. *Philosophical Studies*, 23, 65-79. (in Persian)
- Bozorgi, S. A. (2018). An analysis of the relationship between the soul and the faculties from Ibn Sina's perspective. *Islamic Philosophy Teachings*, 2, 3-22. (in Persian)

- (2019). The relationship between the soul and the faculties in the views of Ibn Sina and Mulla Sadra. *Intellectual Sciences*, 38, 7-26. (in Persian)
- Dadbeh, A. (1991). Al-Nafs kullu al-Quwa. *Farhang-e Bahar*, 8, 319-344. (in Persian)
- Fakhr al-Din al-Razi, M. (1985). *Al-Nafs wa al-Ruh wa Quwahuma*. Tehran: [No Publisher]. (in Persian)
- (1986). *Lubab al-Isharat wa al-Tanbihat*. Cairo: Maktabat al-Kulliyyat al-Azhariyya .
- (1994). *Sharh 'Uyun al-Hikma*. Tehran: Mu'assasat al-Sadiq. (in Persian)
- (2002). *Al-Risala al-Kamaliyya fi al-Haqa'iq al-Ilahiyya (Al-Risala al-Kamaliyya)*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya .
- (n. d.). *Al-Mabahith al-Mashriqiyya*. Qom: Bidar. (in Persian)
- Ghazali, M. (1961). *Maqasid al-Falasifa*. Cairo: Dar al-Ma'arif .
- Hasan-zadeh Amoli, H. (2006). *Duroos Ma'rifat al-Nafs*. Qom: Alif-Lam-Meem. (in Persian)
- Ibn Sina, H. (1978). *Kitab al-Insaf*. Kuwait: Wakalat al-Matbu'at. (in Persian)
- (1984). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*. Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran-McGill University. (in Persian)
- (1985). *Al-Shifa (al-Tabi'iyat)* , Vol. 2. Qom: The Public Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi. (in Persian)
- (1996). *Al-Nafs min Kitab al-Shifa* (ed. Hasan-zadeh Amoli). Qom: Maktab al-I'lam al-Islami. (in Persian)
- (2000). *Al-Najat*. Tehran: University of Tehran Press. (in Persian)
- (n. d.). *'Uyun al-Hikma*. Qom: Bidar. (in Persian)
- Jurjani, A. (1991). *Al-Ta'rifat*. Tehran: Nashr-e Naser Khosrow. (in Persian)
- Khani, M. (2021). Explaining the relationship between the soul and the faculties with an emphasis on the view of Mulla Sadra. *Nasim-e Kherad*, 12, 41-62. (in Persian)
- Misbah Yazdi, M. T. (1987). *Philosophy Lessons*. Tehran: Islamic Propagation Organization. (in Persian)
- Motahari, M. (1997). *Collected Works of the Martyr Ayatollah Morteza Motahari*. Tehran: Sadra. (in Persian)
- Na'iji, M. H. (2009). *Translation and Commentary of Ibn Sina's Kitab al-Nafs*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)

Parsayi, J. (2016). The soul and its faculties according to Mulla Sadra and Ibn Sina. *Razavi Wisdom*, 34, 3-37. (in Persian)

Rahimpour, F. (2006). The role of Sadra's principles in explaining the relationship between the soul and the faculties, and a comparison with Ibn Sina's explanation. *Maqalat wa Barresiha*, 81, 31-48. (in Persian)

Sabzawari, M. H. (1990). *Sharh al-Manzuma (Comments by Hasan-zadeh)*, Vol. 2. Tehran: Nab. (in Persian)

Sadr al-Din Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1981). *Al-Shawahid al-Rububiyya fi al-Manahij al-Sulukiyya*. Tehran: Center for Academic Publishing. (in Persian)

----- (1984). *Mafatih al-Ghayb*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, Islamic Association of Wisdom and Philosophy. (in Persian)

----- (1989). *Al-Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfar al-'Aqliyya al-Arba'a*. Qom: Maktabat al-Mustafawi. (in Persian)

----- (2003). *Sharh wa Ta'liqah Sadr al-Muta'allihin 'ala Ilahiyyat al-Shifa*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. (in Persian)

Sajjadi, S. J. (1996). *A Dictionary of Philosophical and Theological Sciences*. Tehran: Amir Kabir. (in Persian)

Shahrazuri, M. (2007). *Tarikh al-Hukama' Qabl Zuhoor al-Islam wa Ba'dah* (Nuzhat al-Arwah wa Rawdat al-Afrah). Paris: Bibliotheque Biblion.

Vafa'iyani, M. H. ,& Qaramaleki, A. F. (2016). A criterion for the multiplicity of the soul's faculties: A critical comparative analysis of the views of Ibn Sina, Fakhr al-Razi, and Sadr al-Muta'allihin. *Hikmat-e Sinavi (Mishkat al-Nur)*, 56, 17-39. (in Persian)

Yazdani, N. , Kordi Ardakani, E. ,& Khosravi, Z. (2019). The criterion for the multiplicity of the soul's faculties according to Ibn Sina, Shaykh al-Ishraq, and Mulla Sadra. *Ayin-e Hikmat*, 42, 123-146. (in Persian)