



A Critical Assessment of Gholamreza Fayyāḍī's Critiques of Avicenna's Arguments for the Immateriality of the Rational Soul

Mahmoud Saidi¹ | Mohammadreza Farahmadkia²

1. Associate Professor, Department of Philosophy, Shahed University, Tehran, Iran. Email: m.saidiy@yahoo.com

2. Corresponding author, PhD Graduate, Department of Philosophy and Islamic Theology, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: mohammad.farahmadkia110@gmail.com



Article Info

Article type:

Research Article

Received: 17 July 2025

Revised: 3 October 2025

Accepted: 20 October 2025

Available Online: 25 October 2025

Keywords:

Immateriality of the Soul (Tajarrud al-Nafs), Proofs of Immateriality, Critique and Analysis, Fayyāḍī, Avicenna.



Abstract

In Islamic philosophy, the discussion of the immateriality of the soul (Tajarrud al-Nafs) constitutes one of the most fundamental and complex topics in philosophical anthropology, which has consistently engaged the attention of Muslim philosophers. Thinkers such as Avicenna, adducing various proofs, sought to demonstrate the immateriality of the soul. However, in the contemporary era, certain scholars—including Ayatollah Fayyāḍī—have undertaken a critical re-examination of these proofs, scrutinizing their foundations and premises and casting doubt upon their validity and completeness. Adopting an analytical-critical approach, the present research investigates the most significant critiques advanced by Fayyāḍī concerning Avicenna's arguments for the soul's immateriality. Among these critiques are the following: doubt concerning the indivisibility of intelligible forms, denial of the necessary connection between immateriality and indivisibility, challenge to the self-evidence of the distinction between degrees of perceptual intensity, rejection of the existential distinction between sensory and intellectual faculties based on the criterion of immateriality, dismissal of the "Flying Man" argument as unreal, objection to the manner in which cognitive forms are individuated given their attribution to a particular subject, and finally, denial of the correlation between immateriality and unity on the one hand and materiality and multiplicity on the other. The findings of this research indicate that most of these critiques suffer from serious logical and epistemological flaws and lack the demonstrative force to refute Avicenna's cogent proofs for the immateriality of the soul. Consequently, the final analysis of this study emphasizes that the classical arguments of Islamic philosophy concerning the soul's immateriality, despite certain challenges, retain their requisite coherence and demonstrative strength, and Fayyāḍī's critiques lack the logical sufficiency to invalidate them.

Cite this article: Saidi, M.; Farahmadkia, M.R. (2025). A Critical Assessment of Gholamreza Fayyāḍī's Critiques of Avicenna's Arguments for the Immateriality of the Rational Soul. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(36), 261-284.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7488.1647>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

The immateriality of the rational soul (al-Nafs al-Nāṭiqah) constitutes one of the most central and enduring debates in Islamic philosophy and philosophical anthropology. This issue plays a foundational role in explaining human self-awareness, intellectual cognition, moral responsibility, and the soul's persistence beyond bodily death. Muslim philosophers have traditionally maintained that the true essence of the human being cannot be reduced to the material body and that the rational soul possesses an immaterial mode of existence independent of corporeal conditions. Among these philosophers, Avicenna stands out as the most systematic and influential thinker who developed a comprehensive set of rational arguments to establish the immateriality of the rational soul.

Avicenna's proofs—such as the indivisibility of intelligible forms, the absence of bodily characteristics in intellectual cognition, the soul's constant awareness of itself, the apprehension of universals, and the unity of consciousness—have shaped the trajectory of Islamic philosophical psychology. These arguments were largely accepted by later philosophers, including Mullā Ṣadrā and al-Sabzawārī, who either defended them or offered refinements within their own philosophical systems. Despite this long-standing acceptance, contemporary scholars have revisited these classical arguments in light of modern philosophical concerns.

One of the most notable contemporary critiques is presented by Gholamreza Fayyāḍī, who challenges the validity and sufficiency of Avicenna's proofs. Fayyāḍī questions the logical connection between immateriality and indivisibility, disputes the self-evidence of distinctions between strong and weak perceptions, denies an essential ontological difference between sensory and intellectual faculties based on immateriality, criticizes the Flying Man (al-Insān al-Mu'allaq) argument as an unreal and hypothetical scenario, and rejects the claim that unity necessarily implies immateriality. The present study aims to critically assess these objections by carefully reconstructing Avicenna's original arguments and evaluating Fayyāḍī's critiques within the proper metaphysical and epistemological framework.

This research targets scholars, graduate students, and researchers in Islamic philosophy, philosophical psychology, and metaphysics. The analytical-critical method employed here is appropriate for the study's objectives, as it allows for conceptual clarification, logical evaluation, and comparison of classical and contemporary philosophical perspectives.

Method

The study adopts an analytical and critical research design grounded in philosophical textual analysis. Primary sources include Avicenna's major works such as al-Shifā',



al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, al-Najāt, and al-Mabdā wa al-Ma'ād, alongside authoritative commentaries by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī and later philosophical elaborations by Mullā Ṣadrā. Fayyāḍī's critiques are examined primarily through his work *Philosophical Psychology* (Ravān-shenāsi-ye Falsafī), which represents his most systematic engagement with the problem of the soul's immateriality.

The main axes of analysis are organized around Avicenna's core arguments: the indivisibility of intelligible forms, the absence of corporeal properties in intellectual cognition, the permanence of self-awareness, the intellect's apprehension of universals, and unity and multiplicity in relation to materiality and immateriality.

Data collection is library-based and relies on close reading, conceptual reconstruction, and comparative evaluation of philosophical texts. The stages of the research include: first, reconstructing Avicenna's arguments in their strongest and most coherent form; second, presenting Fayyāḍī's critiques accurately and charitably; and third, critically evaluating these critiques by examining their logical consistency, conceptual presuppositions, and fidelity to Avicenna's philosophical framework. Ethical considerations are observed by ensuring accurate citation, avoiding misrepresentation of opposing views, and maintaining scholarly integrity in the use of sources and data.

Findings

The findings of the study indicate that most of Fayyāḍī's critiques fail to undermine Avicenna's arguments due to conceptual confusion or misinterpretation of Avicenna's philosophical principles.

In the case of indivisibility, Fayyāḍī's objections often conflate different senses of division—such as essential versus accidental divisibility—and overlook Avicenna's emphasis on the complete absence of both types in intelligible forms. Arguments denying the link between immateriality and indivisibility neglect the specific conditions under which Avicenna establishes this connection.

Critiques concerning the distinction between strong and weak perceptions are shown to disregard the self-evident and experiential nature of Avicenna's claim, which relies on immediate introspective awareness rather than formal demonstration. The denial of an ontological distinction between sensory and intellectual faculties is found to be inconsistent with the historical consensus of Islamic philosophers, who unanimously regarded the sensory faculties as material while differing only on the status of the imaginative faculty.

Fayyāḍī's rejection of the Flying Man argument as unreal misunderstands its philosophical function. The argument is not intended as a physical or empirical scenario but as a conceptual thought experiment demonstrating the immediacy of self-awareness independent of bodily perception. Similar issues arise in the critique of universals and unity, where Fayyāḍī conflates the individuation of knowledge in a particular knower with the conceptual universality of intelligible forms.

Overall, the analysis reveals that while Fayyāḍī's critiques engage with important philosophical questions, they do not successfully refute Avicenna's demonstrations when these arguments are properly understood within their original metaphysical con-



text. The objections frequently rely on interpretations that either misrepresent Avicenna's positions or apply inappropriate standards of evaluation.

Conclusion

This study concludes that Avicenna's arguments for the immateriality of the rational soul remain philosophically robust and internally coherent. While Fayyāḍī's critiques contribute to contemporary discussion and invite renewed examination of classical proofs, they do not possess sufficient logical or epistemological force to invalidate Avicenna's conclusions.

The practical and theoretical significance of these findings lies in reaffirming the enduring relevance of classical Islamic philosophy in addressing fundamental questions of human nature, consciousness, and metaphysical identity. By clarifying conceptual misunderstandings and reinforcing rigorous standards of philosophical reasoning, the study demonstrates that the immateriality of the rational soul continues to be a defensible doctrine within the Islamic philosophical tradition. Future research may extend this critical evaluation to other contemporary interpretations of classical arguments and explore their implications for philosophical psychology and the philosophy of mind.

Author Contributions

All authors contributed equally to the conceptualization of the article and to the drafting of the initial and subsequent versions, including revised and edited versions.

Data Availability Statement

No data are available.

Ethical Considerations

The authors have avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and any form of research misconduct.

Funding

This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or non-profit sectors.

Conflict of Interest

The authors declare that they have no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-Assisted Technologies in the Writing Process

No artificial intelligence tools were used in the preparation of this article.



ارزیابی انتقادات غلامرضا فیاضی نسبت به براهین تجرد نفس ناطقه ابن سینا

محمود صیدی^۱ | محمد رضا فرهنگدکيا^۲

۱. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. رایانامه: m.saidiy@yahoo.com

۲. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: mohammad.farahmandkia110@gmail.com

چکیده

در فلسفه اسلامی، بحث تجرد نفس یکی از بنیادی‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث مربوط به انسان‌شناسی فلسفی به شمار می‌آید که همواره مورد اهتمام فیلسوفان مسلمان بوده است. فلاسفه‌ای همچون ابن سینا، با استناد به براهین مختلف، سعی در اثبات تجرد نفس داشته‌اند. با این حال، در دوران معاصر، برخی اندیشمندان از جمله آیت‌الله فیاضی با بازخوانی و تحلیل انتقادی این براهین، به بررسی مبانی و مقدمات استدلال‌های گذشته پرداخته و در صحت و تمامیت آن‌ها تشکیک کرده‌اند. پژوهش حاضر با رویکرد تحلیلی و انتقادی، به واکاوی مهم‌ترین نقدهای استاد فیاضی بر براهین تجرد نفس ابن سینا می‌پردازد. از جمله این نقدها می‌توان به مواردی چون تردید در تقسیم‌ناپذیری صورت‌های معقول، انکار ملازمه میان تجرد از ماده و تقسیم‌ناپذیری، خدشه در بدهاقت تفاوت میان مراتب شدت و ضعف ادراک، انکار تمایز وجودی میان قوای حسی و عقلی بر اساس معیار تجرد، غیرواقعی دانستن برهان انسان معلق در هوا، اشکال بر نحوه تحقق تشخص صورت‌های علمی به دلیل انتساب آن‌ها به شخص جزئی، و در نهایت، رد ملازمه میان تجرد و وحدت از یک سو و مادی بودن و کثرت از سوی دیگر، اشاره کرد. یافته‌های این تحقیق حاکی از آن است که بیشتر این نقدها دارای اشکالات جدی منطقی و معرفتی‌اند و از حیث دلالی و استدلالی، توانایی ابطال براهین متقن ابن سینا در اثبات تجرد نفس را ندارند. در نتیجه، تحلیل نهایی پژوهش بر این نکته تأکید دارد که براهین کلاسیک فلسفه اسلامی در باب تجرد نفس، با وجود برخی چالش‌ها، همچنان از انسجام و قوت استدلالی لازم برخوردارند و نقدهای مطرح‌شده از سوی استاد فیاضی فاقد کفایت منطقی برای رد آن‌هاست.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۲۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۴

کلیدواژه‌ها

تجرد نفس، براهین تجرد، نقد و نظر، فیاضی، ابن سینا.



استناد: صیدی، محمود؛ فرهنگدکيا، محمد رضا. (۱۴۰۴). ارزیابی انتقادات غلامرضا فیاضی نسبت به براهین تجرد نفس ناطقه ابن سینا. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۳۶)، ۲۸۴-۲۶۱. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7488.1647>





مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائلی که همواره در طول تاریخ فلسفه مورد بحث و بررسی میان متفکران بوده، حقیقت وجودی انسان، آغاز و انجام اوست. آیا حقیقت انسان، منحصر در همین مرتبه بدن محسوس و مادی است که با مرگ و از بین رفتن بدن، هویت وجودی انسان نیز از بین می‌رود یا اینکه علاوه بر مرتبه محسوس بدنی، دارای مرتبه نفس ناطقه او غیر جسمانی و مجرد از ماده نیز هست که با مرگ و فانی شدن بدن از بین نمی‌رود، بلکه باقی می‌ماند؟

فلاسفه بزرگ الهی در باقی ماندن حقیقت انسانی بعد از مرگ و مجرد بودن نفس ناطقه اتفاق نظر دارند. بدین جهت، در نظر اینان حقیقت انسانی منحصر در مرتبه بدن و ماده نیست و مرتبه نفس ناطقه او مجرد از ماده و لوازم مادی است. بنابراین، استدلال‌های متعددی در اثبات این مجرد بودن نفس ناطقه اقامه می‌شود که طی آن باقی ماندن نفس ناطقه نیز نتیجه‌گیری می‌شود.

ابن سینا یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه مسلمان است که استدلال‌های متعددی در اثبات مجرد بودن نفس ناطقه اقامه نموده است. حکیمان بعد از ابن سینا مانند ملاصدرا و حکیم سبزواری، نوعاً استدلال‌های ابن سینا در اثبات مجرد بودن نفس ناطقه را پذیرفته‌اند و در مواردی نیز توضیحاتی را به آن افزوده یا اصلاحاتی در این مورد به عمل آورده‌اند.

غلامرضا فیاضی یکی از مدرسان مشهور فلسفه و حکمت در سال‌های اخیر در شهر قم است که در برخی از موارد سعی در ارائه نظریات جدیدی در این زمینه نموده است. یکی از قابل توجه‌ترین دیدگاه‌های ایشان را می‌توان انتقاداتی دانست که به براهین اثبات تجرد نفس ناطقه از دیدگاه ابن سینا وارد می‌داند. در پژوهش حاضر انتقادات ایشان به براهین تجرد نفس از دیدگاه ابن سینا مورد نقادی قرار گرفته است.

۱. تقسیم‌ناپذیری صورت‌های معقول

برخی از براهین ابن سینا در اثبات مادی نبودن نفس ناطقه و مجرد بودن، از جهت تقسیم‌ناپذیر بودن صورت‌های علمی است. توضیح اینکه اگر صورت‌های معقول در جسمی حلول نموده باشند، به دلیل تقسیم‌پذیر بودن جسم، صورت معقول نیز تقسیم‌پذیر می‌گردد. حال آنکه صورت معقول، مجرد از ماده و ابعاد مادی فرض شده و لذا تقسیم‌پذیر نیست



(ابن سینا، ۱۴۱۷، ص. ۲۸۸)؛ به ویژه اینکه در صورت حلول صورت عقلانی در محل جسمانی، به تبع محل و تقسیم پذیری آن، دارای جهت بوده و قابلیت اتصاف به آن را خواهد داشت و لذا تقسیم پذیر خواهد بود (ابن سینا، ۱۴۱۷، ص. صص ۲۹۵-۲۹۴)، حال آنکه صورت معقول مجرد از ماده و جهات جسمانی بوده و تقسیم پذیر نیست.

استاد غلامرضا فیاضی انتقاداتی را به شرح ذیل نسبت به این استدلال مطرح می‌نماید که به بررسی نقادانه آن‌ها پرداخته می‌شود:

۱. این استدلال به وجود جسم از جهت محل نقطه بودن، نقض می‌گردد، زیرا نقطه امتداد ندارد و لذا فاقد قابلیت تقسیم پذیری نیز می‌باشد، حال آنکه محل نقطه، یعنی جسم، تقسیم پذیر است (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۲۰۲). بنابراین، ادعای مطرح شده در استدلال ابن سینا، یعنی تقسیم ناپذیری محل صورت‌های عقلی، نقض می‌گردد و نمی‌توان مجرد بودن نفس ناطقه را از این جهت اثبات کرد.

نقد: اشکال مطرح شده از جهات متعددی قابل نقادی است که به آن اشاره خواهد شد:

الف. دو معنا را می‌توان برای نقطه بیان کرد که ظاهراً در اینجا این دو معنا خلط شده است: (۲) نقطه هندسی نزد ابن سینا، که امر عدمی و صرفاً حدّ خط است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۸۶)؛ (۲) نقطه در معنای رایج امروزی یا نزد متکلمین، که گاه به صورت موجودی بسیط و دارای نوعی وجود لحاظ می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۴۵). برهان ابن سینا بر مبنای معنای نخست اقامه گردیده و اساساً فرض وجود نقطه و حلول آن در خط نادرست است. نقطه از دیدگاه ابن سینا، انتهای خط یعنی پایان آن می‌باشد و لذا امری عدمی است؛ به بیان دیگر عقل انسانی با تحلیل، پایان یافتن خط، حد آخرین آن را نقطه تحلیل می‌کند که بدین جهت قابل اشاره حسی نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۷۵). با نظر به این نکته، نقطه اساساً در خط حلول نمی‌کند، زیرا امری عدمی و پایان یک چیز، قابلیت حلولی در محلی را ندارد. حلول در محلی مستلزم وجود داشتن حقیقت است که در مورد نقطه به دلیل عدمی بودن آن منتفی است، بنابراین مقدمه نخست اشکال مطرح شده یعنی فرض حلول نقطه در خط صحیح نیست.

ب. با نظر به عدمی بودن نقطه و قابلیت اشاره حسی نداشتن آن، تقسیم پذیری نقطه بالذات یا به تبع جسم متمتع است، زیرا تقسیم پذیری مستلزم داشتن ابعاد خاصی (از انواع مقوله کم) می‌باشد که نقطه فاقد آن می‌باشد. ابن سینا می‌گوید: «إِنَّ النُّقْطَةَ لَا يَنْفَرِدُ بِذَاتِهَا وَ انْمَا هُوَ طَرَفٌ



ذاتی لما هو بالذات مقدار» (ابن سینا، ۱۹۵۳، ج. ۲، ص. ۱۲۷)؛ به ویژه اینکه امر وجودی متصف به ابعاد و مقدار می‌گردد که نقطه فاقد آن است، بنابراین نقطه به هیچ وجه بالذات یا به تبع جسم تقسیم‌پذیر نیست تا اینکه مورد نقضی به برهان ابن سینا در اثبات مادی نبودن نفس ناطقه باشد.

ج. مقایسه نمودن نقطه از دیدگاه فلسفی با سر سوزن یا رأس یک هرم صحیح نیست و قیاسی بدون جامع مشترک می‌باشد؛ زیرا این موارد هر دو دارای ابعاد خاصی و لو بسیار اندک هستند و قابلیت اشاره حسی یعنی در جهت خاصی بودن را دارند، زیرا می‌توان به بودن آن‌ها در مکان و جهتی خاص اشاره نمود، حال آنکه نقطه فاقد ویژگی‌های ذکر شده می‌باشد. ابن سینا می‌گوید:

” اگر نقطه وجودی انفرادی داشته باشد [=قابلیت اشاره حسی]، حقیقتی مستقل خواهد داشت (ابن سینا، ۱۴۱۷، ص. ۲۹۰).

حال آنکه نقطه به دلیل نهایت خط و عدمی بودن، وجود استقلالی و متشخص ندارد. ۲. تقسیم‌ناپذیر بودن ملازمه‌ای با مجرد بودن از ماده ندارد، زیرا اموری مانند نقطه، ماده اولی، صورت، کیف و... تقسیم‌پذیر نیستند ولی مجرد نبوده بلکه مادی هستند (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۲۰۳)، بنابراین مفروض این برهان یعنی مجرد بودن موجود تقسیم‌ناپذیر، صحیح نمی‌باشد. مشخص است که برهان مذکور ابن سینا بر پایه این مقدمه اقامه گردیده و با ابطال آن، اساس برهان نیز مخدوش می‌گردد.

نقد:

الف. آن‌گونه که از شقوق و فرض‌های مختلف و بسیاری که ابن سینا در این برهان مطرح نموده، مشخص می‌گردد مدعای این استدلال تقسیم‌ناپذیری صورت معقول می‌باشد. بدین بیان که صورت معقول به هیچ وجه تقسیم نمی‌گردد. از سوی دیگر، در میان مقولات، مقوله کم و انواع آن، بالذات تقسیم‌پذیر هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۷۴) و باقی مقولات به واسطه متصف بودن به مقوله کم یعنی مقدار یا ابعاد خاصی داشتن تقسیم‌پذیر هستند، بنابراین در مورد مفهوم تقسیم‌پذیری می‌بایست میان دو نوع بالذات و بالعرض تفاوت‌گذاری نمود. مواردی که فیاضی در این اشکال جهت نقض استدلال ابن سینا بیان نموده یعنی ماده اولی، صورت،



کیف و... به دلیل مقوله کم نبودن، بالعرض و به واسطه مقدار خاصی داشتن، تقسیم پذیرند، حال آنکه صورت معقول به دلیل کم یا انواع آن نبودن بالذات تقسیم پذیر نیست و به دلیل نداشتن مقدار و عدم اتصاف به آن بالعرض نیز تقسیم نمی‌گردد؛ در مورد نقطه نیز بیان گردید که تقسیم پذیر نیست.

ب. برهان ابن سینا نه بر «مجرد بودن هر امر تقسیم ناپذیر» بلکه بر «مجرد بودن صورت معقول به جهت عدم تقسیم ناپذیری ذاتی و عرضی» استوار است. بنابراین اشکال فیاضی از خلط مفهومی میان تقسیم ناپذیری مادی (مانند نقطه یا ماده اولی) و تقسیم ناپذیری غیرمادی (صورت معقول) ناشی می‌شود.

۲. فقدان ویژگی‌های جسم در صورت‌های عقلانی

موجودات مادی خواص و ویژگی‌هایی دارند که نفس ناطقه متصف به آن‌ها نمی‌گردد؛ مثلاً هنگامی که قوای جسمانی، امری شدید و قوی را ادراک کند، بلافاصله پس از آن، ادراکی ضعیف نخواهد داشت. همچون زمانی که انسان بعد از ادراک بوی شدید و قوی، بوی ضعیف را ادراک نخواهد کرد. نتیجه اینکه نفس ناطقه، جسم یا جسمانی نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۷۳). استاد فیاضی انتقاداتی را به این استدلال مطرح می‌نماید که در ادامه مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت:

۱. مقدمه نخست این استدلال یعنی تمایز میان ادراک شدید و ضعیف، بدیهی نبوده و برهانی نیز در اثبات آن اقامه نشده است. ابن سینا در این مورد صرفاً مثال‌هایی بیان نموده است و مدعای خویش را تبیین یا اثبات نکرده است (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۲۱۰). نقد: در میان استدلال‌هایی که ابن سینا در جهت اثبات مجرد بودن نفس ناطقه اقامه می‌کند، بیاناتی تنبیهی نیز هست که طی آن تفاوت ادراکات نفسانی با ادراکات جسمانی تبیین شده و طی آن مجرد بودن نفس ناطقه نتیجه‌گیری می‌شود. این استدلال که در همین جهت اقامه گردیده، مدعی تفاوت ادراکات جسمانی با ادراکات نفسانی است. بدین بیان که در برخی موارد هنگامی که قوای جسمانی، ادراکی شدید داشته باشند، بعد از آن توانایی ادراک امور ضعیف را ندارند؛ یا به بیان دیگر ضعیف در این هنگام مورد ادراک واقع نمی‌گردد:



” قوای محسوس، ضعیف را بعد از قوی ادراک نمی‌کنند. (ابن سینا، المباحثات،

۱۳۷۱، ص. ۲۶۵).

مثلاً فرض نماییم که فردی در آب بسیار سردی افتاده است که درجه سرمایی بالایی مثلاً صد دارد سپس بعد از آن فوراً وارد آب سرد دیگری می‌گردد که درجه آن ده می‌باشد، در این هنگام چنین فردی، امر ضعیف را ادراک نخواهد کرد؛ یا مثلاً فردی که به زندگی در سرمای قطب شمال عادت نموده، سرمای سخت مناطق کوهستانی ایران او را آزار نخواهد داد و به تعبیری اساساً چنین سرمایی را ادراک نمی‌کند؛ یا مثلاً فردی که به زندگی در مناطق بسیار گرمی مانند عربستان عادت نموده، گرمای تابستان مناطق معتدل او را آزار نخواهد داد. با نظر به نکات گفته شده به نظر می‌رسد که استدلال ابن سینا مبنی بر ادراکات بدیهی و وجدانی انسان در برخی موارد می‌باشد. در این موارد شخص در مقام ذات خویش و بداهتاً چنین اموری را ادراک می‌کند. نتیجه اینکه، مقدمات مورد مناقشه استاد فیاضی در این استدلال بدیهی می‌باشد و از ادراکات وجدانی انسان است که مثال‌های زیادی در جهت تبیین آن می‌توان آورد. همچنین باید گفت هدف شیخ الرئیس از مثال آوردن در این استدلال، اثبات برهانی با استفاده از نمونه و مثال زدن نیست، بلکه این‌گونه مثال‌ها در جهت تبیین و تنبیه مطلبی بدیهی آورده شده است، زیرا بدیهی در مواردی به دلیل مخفی یا مجهول بودن موضوع نیاز به تبیین با مثال دارد.

۲. قوای حسی مانند قوه عاقله مجرد از ماده بوده و استدلال‌های متعددی در اثبات مجرد بودن همه قوای ادراکی اقامه شده است. از این جهت تفاوتی میان ادراکات حسی، خیالی و عقلی در این زمینه وجود ندارد و تنها تفاوت قوای سه‌گانه ادراکی در نیازمندی به آلات حسی یا بی‌نیازی از آن‌هاست. بنابراین، اینکه ابن سینا با استفاده از تمثیل و تمایز قوای حسی با عقلی به اثبات تجرد نفس ناطقه می‌پردازد، صحیح نیست:

” ادله فراوانی در دست است که تجرد قوای حسی را همانند قوه عاقله اثبات

می‌کند، بنابراین تمثیل عاقله به قوای حسی نتیجه‌ای به همراه ندارد. (فیاضی، ۱۳۹۳،

ص. ۲۱۱-۲۱۰).



نقد: قوای حسی به هیچ وجه مجرد از ماده نیستند و هیچ کس نیز استدلالی بر اثبات مجرد بودن این قوا یعنی حواس پنج‌گانه اقامه نشده است، بنابراین چنین اشکالی صرفاً ادعای بدون دلیل می‌باشد. در طول تاریخ فلسفه، فلاسفه مشایی و در رأس آنان ابن سینا، مجرد بودن قوه خیال را منکر بودند و دلایلی نیز در ابطال ادعای مادی نبودن این قوه اقامه می‌کردند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ج. ۲، ص. ۸۶؛ ۱۳۷۹، ج. ۳، ص. ۳۴۵). ملاصدرا نخستین فیلسوفی در تاریخ فلسفه اسلامی می‌باشد که براهینی در اثبات مجرد بودن قوه خیال اقامه نموده است (ملاصدرا، ۱۴۰۴، ج. ۳، ص. ۴۷۹)، بنابراین فلاسفه بزرگ مسلمان در مورد مجرد بودن عقل یا همان نفس ناطقه اتفاق نظر داشتند و اختلاف آنان در مورد مادی یا مجرد بودن قوه خیال بوده است؛ همچنین همه اینان در مورد مادی بودن قوای محسوس اختلاف نظری نداشتند. نتیجه اینکه ادعای مجرد بودن قوای محسوس توسط هیچ یک از فلاسفه بزرگ در طول تاریخ فلسفه اسلامی مطرح نشده و دلیلی نیز بر اثبات آن اقامه نشده است. البته ممکن است چنین ادعایی متعلق به مستشکل یعنی خود استاد فیاضی باشد ولی دلیلی توسط ایشان در اثبات مدعا اقامه نگردیده است و مدعایی بدون دلیل می‌باشد. خلاصه اینکه با فرض و مطرح نمودن احتمالات و فرضیاتی بدون دلیل نمی‌توان نظریه‌ای علمی و برهانی فلسفی را مخدوش دانست.

در این مورد شایان توجه است که بسیاری از دلایل اثبات تجرد نفس ناطقه بر مادی نبودن قوه خیال نیز دلالت می‌کنند (ملاصدرا، ۱۴۰۴، ج. ۳، ص. ۴۷۹؛ حسن زاده آملی، ۱۴۰۰، ص. ۱۹). استدلال مورد بحث نیز از جمله همین موارد می‌باشد، زیرا قوه خیال، بعد از ادراک امور شدید، توانایی ادراک امور ضعیف را نیز دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۰۱)؛ مثلاً می‌تواند بعد از تخیل کوهی بزرگ، سنگ ریزه‌ای را نیز تخیل و تصور نماید؛ همچنین می‌تواند بعد از تخیل گرمای سوزان یا سرمای سوزناک، گرما یا سرمای اندک را تخیل و تصور نماید. این گونه تصورات و تخیلات در ادراکات انسانی بسیاری اتفاق می‌افتد و وجداناً ادراک می‌شود. چنین امری در آثار ملاصدرا به خوبی تبیین شده است ولی ارتباطی به مجرد دانستن قوای محسوس و یا دلالت این براهین بر مادی نبودن قوای محسوس ندارد. به نظر می‌رسد استاد فیاضی از این نکته اساسی در حکمت متعالیه غفلت نموده و حکم تجرد قوه خیال را به قوای محسوس بدون هیچ دلیلی تسری داده و گرفتار مغالطه شده است.

دلایل اثبات تجرد قوه خیال و ادراکات آن، مادی نبودن صورت‌های محسوس انتزاع شده



از خارج محسوس و مادی را نیز اثبات می‌نماید، زیرا صورت‌های محسوس توسط قوه خیال ادراک می‌گردد. مشخص است که چنین امری ارتباطی به مادی بودن قوای حسی پنج‌گانه ندارد و نمی‌توان چنین لزومی را اثبات فلسفی نمود؛ ازاین‌رو، به نظر می‌رسد استاد فیاضی در طرح این اشکال از جهت دیگری نیز گرفتار مغالطه شده است.

۳. دائمی بودن ادراک ذات در نفس ناطقه

انسان به‌گونه‌ای است که در همه حالات از ذات و حقیقت خویش غفلت نمی‌کند و همواره به آن علم دارد؛ حتی انسانی که در خواب است یا در حالت مستی و عدم هوشیاری می‌باشد، از ذات خویش غافل نبوده و به آن عالم است. همچنین اگر فرض کنیم که در انسان در مکانی خالی از هرچیزی باشد و هیچ‌گونه ادراک حسی نیز نداشته باشد، از ذات خود غافل نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۲۹۲)، بنابراین انسان نسبت به ذات خویش همواره علم دارد، ولی در موارد بسیاری از اعضا حسی خویش غفلت می‌کند. در نتیجه، نفس ناطقه مادی نبوده و مجرد است. استاد فیاضی انتقادی را نسبت به این برهان مطرح می‌نماید که در این قسمت مورد بررسی نقدانه قرار می‌گیرد:

۱. برهان انسان معلق در هوای ابن سینا فرضی غیر واقعی می‌باشد که هیچ‌گاه تحقق نمی‌یابد. ازاین جهت، بهتر بود ابن سینا خواب و رؤیا را به عنوان مثال و نمونه‌ای مطرح می‌کرد که امری کاملاً واقعی می‌باشد و انسان در عالم رؤیا از همه اعضاء بدنی و جسمانی خویش غافل است، ولی از حقیقت وجودی خویش غافل نمی‌باشد (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۲۲۰)؛ نتیجه اینکه برهان ابن سینا نیاز به اصلاح دارد و ازاین جهت تمام و کامل نیست. این اشکال از جهات متعددی قابل نقادی است:

الف. نقد استاد فیاضی در بررسی برهان «انسان معلق در هوا» جنبه فلسفی برهان را در نظر نگرفته است. هدف اصلی ابن سینا از ارائه این برهان، اثبات استقلال قوه خیال از بدن و مادیات است، نه صرفاً توصیف یک وضعیت فیزیکی یا تجربی. برهان قصد دارد نشان دهد که قوه خیال می‌تواند بدون تأثیر مستقیم اعضای جسمانی فعالیت کند و انسان در برخی حالات ذهنی غافل از بدن اما هوشیار نسبت به ذات خود باشد. بنابراین، حتی اگر در جهان واقعی هیچ انسانی واقعاً «معلق در هوا» نباشد، اصل فلسفی برهان - استقلال و تجرد قوه خیال - همچنان معتبر است. نقد



ایشان، با تمرکز صرف بر امکان تحقق فیزیکی، بخش اصلی هدف برهان و جنبه مفهومی آن را نادیده گرفته و به همین دلیل، استدلال او کافی و جامع نیست.

ب. خواب و رؤیا مثال دیگری نیز می‌تواند برای مدعای برهان ابن سینا در نظر گرفته شود، ولی همه موارد خواب و رؤیا چنین نیست؛ مثلاً فردی که در خواب درد شدید یا لذت بسیار جسمانی را احساس می‌کند، نمی‌تواند مثالی برای برهان ابن سینا باشد، زیرا فرد در این موارد دارای لذت یا درد جسمانی است؛ همچنین فردی که حمله حیوانات وحشی به خود یا نزدیکیانش را در خواب می‌بیند، مثال صحیحی برای مدعای مذکور نیست. صرفاً خواب یا رؤیاهایی که شخص در آن متوجه ذات حقیقی خویش می‌باشد و توجهی به اعضاء بدنی ندارد، کاربرد دارد؛ مثلاً فردی که در رؤیا حضور در نزد ولی کامل خداوند یا مشاهد مشرفه را در خواب می‌بیند، می‌تواند نمونه خوبی برای این قسم باشد. نتیجه اینکه خواب و رؤیا نقض‌کننده مدعای ابن سینا در این زمینه نیست و برخی از موارد آن دلالت بر آن مدعا می‌کند. مدعایی که مثال‌های فراوانی دارد، هیچ‌یک نقض‌کننده دیگری نیست، بلکه همه موارد تأییدکننده مدعای اصلی هستند. با نظر به صحیح نبودن اشکالات وارده بر این برهان ابن سینا، این برهان نیاز به تکمیل و متمیم ندارد، بلکه از استدلال‌های بسیار خوب در اثبات مجرد نفس ناطقه انسانی است.

ج. مدعای غیرواقعی بودن برهان، به طور مطلق صحیح نیست. فرض کنید فردی از شدت اندوه یا تمرکز ذهنی فراوان ساعتی را غرق در افکار خود است و توجهی به نیازهای جسمانی ندارد؛ یا فردی که ساعت‌ها مشغول بازی‌های فکری مانند شطرنج یا بازی‌های رایانه‌ای است^۱ و از شدت غرق شدن در افکار خود چیزی نمی‌خورد و نمی‌آشامد. در این موارد، فرد از ذات حقیقی و وجودی خود غافل نیست، ولی از اعضاء بدنی و نیازهای جسمانی خود غفلت می‌کند. بنابراین، موارد واقعی و مصادیقی وجود دارند که با مفروضات برهان ابن سینا هم خوانی دارند و نقد فیاضی به دلیل مطلق انگاشتن امکان تحقق، صحیح نیست.

خواجه نصیر الدین طوسی در شرح برهان ابن سینا می‌گوید:

انسان در این حالت از هرچیزی به جزء ذات خویش از جمله اعضاء ظاهری و باطنی،

۱. در زمان معاصر و با نظر به پیشرفت حیرت‌انگیز وسایل ارتباطی و دامنه آن‌ها مانند گوشی و کامپیوتر، بازی‌های کودکان مثال بسیار خوبی در این زمینه است که در صورت جلوگیری نکردن اطرافیان ممکن است ساعت‌ها مشغول بازی باشند و از خوردن، آشامیدن و رفع نیازهای جسمانی غفلت می‌کنند.



داشتن جسم با ابعادی خاص غفلت می‌کند، بنابراین ادراک ذات، اولین ادراکات انسانی است که با تعریف حدی یا رسمی اکتساب نمی‌گردد و با برهان اثبات نمی‌گردد (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۲۹۳).

مشخص است که شارح بزرگ کتاب اشارات، معیار کلی در مورد موارد و مصادیق این برهان ارائه می‌نماید.

۴. ادراک کلیات توسط نفس ناطقه

انسان صورت‌های کلی را که فاقد ماده و عوارض جسمانی یعنی ابعاد مادی (طول، عرض و ارتفاع) تصور می‌کند؛ مثلاً مفهوم کلی انسان را که هیچ‌یک از عوارض و ویژگی‌های مادی و جسمانی ندارد، تعقل می‌نماید. به بیان دیگر عقل انسانی، صورت‌های علمی را از ماده و عوارض مادی تجرید می‌نماید، حال آنکه هر موجود مادی و جسمانی دارای عوارض و مشخصات مادی است. اگر صورت‌های علمی در ماده یا محل جسمانی حلول نموده بودند، به تبع محل دارای عوارض و مشخصات جزئی می‌بودند. در نتیجه، محل صورت‌های علمی نیز فاقد ویژگی‌های مادی بوده و لذا مجرد از ماده است (ابن سینا، ۱۴۱۷، ص. ۲۹۵-۲۹۴).

استاد فیاضی انتقادی را به شرح ذیل به این برهان وارد می‌نماید که در این قسمت مورد بررسی نقادانه قرار می‌گیرد:

۱. صورت‌های علمی را از دو لحاظ و جهت می‌توان مورد بررسی قرار داد: نخست صورت‌های علمی به لحاظ حکایت از خارج و مصادیق خارجی که در این هنگام هر صورت علمی کلی بوده و قابلیت انطباق بر افراد کثیری را دارد. شکی نیست که هر صورت علمی از این جهت کلی بوده و قابلیت انطباق بر افراد کثیری را دارد، ولی هر صورت علمی توسط نفس شخصی و جزئی مورد ادراک واقع شده و قائم به آن نیز می‌باشد. در این هنگام هر صورت علمی نیز به دلیل قیام به شخص جزئی، متشخص بوده و کلی نیست. نتیجه اینکه استدلال از طریق کلی بودن صورت‌های علمی بر تجرد نفس ناطقه صحیح نمی‌باشد و از این جهت نمی‌توان مادی نبودن آن را اثبات نمود. بهتر بود ابن سینا به جای استدلال بر کلی بودن صورت‌های علمی به امری وجدانی و بدیهی استدلال می‌نمود. به این بیان که هر فردی در درون ذات و حقیقت



خویش می‌یابد که صورت علمی کلی، فاقد ویژگی‌های جسمانی و ابعاد مادی است، بنابراین مجرد بوده و جسمانی نیست (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۲۲۲).

نقد: مفاد برهان ابن سینا آن است که انسان صورت‌های کلی را ادراک می‌کند و جوهر عاقل طی فرایند ادراکی یعنی تقشیر از ماده و لوازم آن اتفاق می‌افتد. نتیجه اینکه جوهر عاقل به دلیل توانایی بر ادراک کلیات مجرد از ماده، خود نیز مادی نیست (ابن سینا، ۱۴۱۷، ص. ۲۹۴). بنابراین در استدلال بر نکاتی چند تأکید می‌گردد:

الف. صورت علمی کلی با نظر به خارج کلی است و بر همه مصادیق جسمانی آن قابلیت انطباق دارد.

ب. حصول چنین ادراکی به دلیل توانایی جوهر عاقل می‌باشد.

ج. لحاظ صورت علمی در این برهان، مقایسه با مصادیق خارجی است نه قائم بودن به ذهن شخصی. در این برهان اساساً نحوه وجود صورت کلی در ذهن و چگونگی قیام آن به قوای ادراکی جزئی مورد نظر مستدل نبوده است بلکه جهت کلیت آن محل استدلال می‌باشد؛ از این رو، نمی‌توان این برهان را نسبت به جهتی که در آن مورد نظر و استدلال نبوده، نقض کرد، زیرا در هر حال صورت علمی مورد نظر، لحاظ یا جهتی کلی دارد.

نکته شایان توجه آن است که ابن سینا در این برهان به تجرد صورت علمی از عوارض و ابعاد مادی نیز تأکید می‌نماید (ابن سینا، ۱۴۱۷، ص. ۲۹۴)؛ چنین امری به معنای لحاظ کلیت و صرفاً صورت علمی است نه تحقق و قیام ذهنی به جوهر عاقل.

دیگر اینکه ادراک کلیات امری وجدانی و بدیهی در انسان‌ها می‌باشد. مؤید این دیدگاه نیز آن است که ابن سینا در این برهان، به اثبات چگونگی حصول کلیات در ذهن یا اساس وجود آن‌ها در قوای ادراکی نپرداخته است؛ به بیان دیگر چنین ادراکی را در انسان بدیهی دانسته است، بنابراین اینکه استاد فیاضی مدعی گردید که بهتر بود ابن سینا در این برهان به امری وجدانی و بدیهی تکیه می‌کرد، اخبار از خود استدلال می‌باشد و مورد نقضی برای آن نیست. علاوه بر مطالب فوق استاد فیاضی معتقد است چون هر صورت علمی توسط نفس جزئی ادراک می‌شود، پس متشخص و غیرکلی است. این استدلال مغایر با فلسفه ابن سینا است. در فلسفه مشاء، قیام صورت علمی به نفس جزئی مانع کلی بودن آن نیست (ابن سینا، ۱۹۹۷، صص



۲۹۵-۲۹۴)، بلکه قیام نشان دهنده ارتباط عقل مجرد با نفس انسانی در مرحله ادراک است؛ بنابراین، نقد ایشان برداشت اشتباهی از رابطه نفس فردی و کلیت صورت های علمی دارد.

۵. واحد بودن نفس ناطقه و ادراک وحدت

نفس انسانی موجود واحدی است که قوای مختلفی دارد و با هریک از قوا فعل خاصی را انجام می دهد، بنابراین نفس ناطقه در عین وحدت افعال مختلفی مانند احساس کردن، غضب نمودن، خوشحال شدن، غمناک گشتن و... را انجام داده و متصف به همه آنها می گردد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۸۸)؛ از سوی دیگر انسان می تواند از موجودات خارجی مفهوم واحدی را انتزاع کرده و تعقل نماید، مثلاً از مصادیق کثیر خارجی انسان، مفهوم کلی انسان یا حیوان را انتزاع می نماید و آن را مورد تعقل قرار می دهد؛ چنین مفهومی واحد بوده و متصف به کثرت نمی گردد، بلکه صرفاً در خارج متصف به صفات گوناگون مصادیق می گردد؛ نتیجه اینکه قوه عقلانی انسان که مفاهیمی مانند وحدت را ادراک می کند، مادی نبوده و متصف به صفات جسمانی نمی گردد (ابن سینا، ۱۳۶۳، صص. ۱۰۱-۱۰۰).

استاد فیاضی انتقاداتی را نسبت به این برهان وارد می داند که در این قسمت مورد بررسی نقادانه قرار می گیرد:

۱. نتیجه این برهان، واحد و مجرد بودن نفس ناطقه به دلیل ادراک مفاهیمی با وصف وحدت است، حال آنکه هیچ گونه ملازمه ای میان تجرد با وحدت از یک سو و مادی بودن با کثرت از سوی دیگر نیست، هرچند موجود مادی دارای اجزاء متعددی است، ولی هریک از این اجزاء متصف به وحدت می گردد (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۲۰۴)، بنابراین می توان این احتمال را مطرح کرد که نفس ناطقه مادی بوده و جزئی از بدن، مثلاً سلولی از آن است (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۲۰۵)؛ نتیجه اینکه طبق این استدلال می توان مادی بودن نفس ناطقه و جزئی از بدن بودن آن را مطرح نمود که مفاهیم متصف به وحدت را ادراک می کند.

نقد: مدعای این استدلال ادراک خود مفهوم وحدت می باشد. بدین بیان که انسان خود مفهوم وحدت را با قطع نظر از مصادیق آن می تواند ادراک کند؛^۲ چنین معنایی در عالم

۲. حکیم سبزواری در مقام تقریر برهان ابن سینا می گوید: «و درکها للصور العقلية البسيطة كالوحدة ... أنَّ النفس تدرك المعقولات التي تستحيل عليها القسمة كالوحدة الحقيقية» (سبزواری، ۱۳۷۹، ج. ۵، ص. ۱۳۷)؛ مشخص است که از دیدگاه حکیم سبزواری نیز تأکید اساسی برهان بر تعقل خود مفهوم وحدت می باشد.



محسوس وجود خارجی ندارد. در نتیجه، تحقق آن در عقل انسانی بوده که مجرد از ماده می‌باشد، بنابراین اشکال مطرح شده نسبت به این استدلال ناشی از خلط در مفهوم اساسی آن یعنی ادراک خود مفهوم وحدت می‌باشد؛ به عبارت دیگر، ابن سینا قصد دارد نشان دهد که نفس ناطقه به لحاظ ماهوی و هستی‌شناختی مستقل از ماده است و قابلیت ادراک کلیت و وحدت را دارد. وحدت مفهومی تنها یکی از شاخصه‌های تجرد است، اما نفس ناطقه در مجموع وجودش از ماده مستقل است و قیام به اجزاء مادی باعث نفی تجرد نمی‌شود. بنابراین، نقد استاد فیاضی با تمرکز صرف بر امکان تحقق مادی، بخش اصلی استدلال فلسفی برهان را نادیده گرفته است. بدین نظر، موجود مادی و هر موجود دیگری به دلیل مساوت مفاهیم وجود و وحدت متصف به معنای وحدت می‌گردند، ولی خود مفهوم وحدت نیستند؛ امری که در اشکال مطرح شده از آن غفلت شده است. مضافاً اینکه واحد بودن موجودات مادی مورد انکار ابن سینا نیست، تا اینکه اثبات یا ادعای چنین امری را مورد نقضی برای این برهان اقامه شده دانست.

مضافاً بر اینکه ابن سینا وحدت نفس ناطقه را در سطح وجودی و جوهری بررسی می‌کند، نه صرفاً به عنوان صفت جزئی اجزاء. وحدت در نفس ناطقه مربوط به کل وجود و ماهیت آن است، درحالی‌که وحدت در اجزاء مادی تنها در سطح ویژگی‌های جزئی و محدود هر جزء رخ می‌دهد. نقد استاد فیاضی بعد وجودی و فلسفی وحدت نفس را در نظر نگرفته است.

همچنین استاد فیاضی پیشنهاد می‌کند که نفس ناطقه می‌تواند مادی و جزئی از بدن باشد و همچنان مفاهیم کلی را ادراک کند. این پیشنهاد مغایر با فلسفه مشاء و استدلال منطقی ابن سینا است (ابن سینا، ۱۳۶۳ الف، ص. ۱۰۱-۱۰۰)؛ زیرا ادراک کلیات و مفاهیم مجرد تنها از نفس ناطقه یا عقل مجرد برمی‌آید و نمی‌تواند محصول فعالیت سلول یا جزء مادی محدود باشد، بنابراین فرض مادی بودن نفس با قابلیت ادراک مفاهیم کلی ناسازگار است.

۲. در این استدلال ادعا شده است که در صورتی که نفس ناطقه واحد نباشد، به صفات مختلف متصف نمی‌گردد، درحالی‌که احتمالات دیگری نیز می‌توان در این مورد مطرح نمود که شیء واحد به صفات متعدد متصف شود (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۲۰۵). احتمال نخست آن است که شیء واحد با وصف وحدت به صفات مختلف متصف گردد، مثلاً بدن که با وجود کثرت اعضاء و اجزایش ویژگی‌های گوناگونی دارد که متصف به کثرت مانند داشتن وزن و حجم



خاص و... می‌گردد؛ یا عدد ده که متصف به صفاتی مانند زوج بودن، منقسم بودن به دو پنج تایی و... می‌گردد. احتمال دوم داشتن ویژگی خاصی توسط هر جسمی است، مثلاً جزئی از آن سفید بوده و در نتیجه، همه بدن نیز سفید باشد؛ یا هر جزئی از موجود علم داشته و در نتیجه، همه اجزاء آن علم داشته باشد و مجموع نیز عالم باشد؛ نتیجه اینکه ملازمه‌ای میان کثرت با مادی بودن نیست و استدلال مبتنی بر این مدعا نیز مخدوش است (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۲۰۶).
نقد: وحدت در نظر ابن سینا اقسام متعددی از جمله واحد بالعدد، بالنوع، بالجنس و... دارد و به دلیل مساوقت وحدت با وجود، هر موجودی متصف به گونه‌ای از اقسام آن می‌گردد، زیرا هر موجودی واحد است؛ و در مقابل هر واحدی نیز موجود است، بنابراین واحد بودن همه موجودات (البته با تفاوت معانی) مورد اثبات ابن سینا می‌باشد و مورد انکار او نیست. در نتیجه، اثبات این ادعا مورد نقضی برای برهان مذکور نمی‌باشد، ولی همان‌گونه که بیان گردید، نکته اساسی این برهان، تعقل مفاهیمی هستند که وجود خارجی محسوس ندارند مانند مفهوم صرف الشیء، خود مفهوم وحدت و...، بنابراین قوه ادراک‌کننده و محل این مفاهیم علمی، مادی نیست، زیرا این‌گونه مفاهیم وجود خارجی محسوس ندارند. نتیجه اینکه اتصاف موجودات مادی به مفهوم وحدت، مورد نقضی برای برهان مورد بحث نیست.

همچنین استاد فیاضی از صفات اجسام مادی مانند وزن، حجم و رنگ برای نقد برهان استفاده می‌کند. این نوع صفات، صفات حادث و جزئی هستند و با صفات جوهری و کلی نفس ناطقه که در سطح تجرد و غیرمادی بودن مطرح می‌شوند تفاوت دارند. بنابراین قیاس فیاضی میان صفات مادی اجسام و صفات نفس ناطقه منطقی و فلسفی نیست.

نتیجه‌گیری

تجرد نفس از مسائل مهم فلسفه اسلامی است که فیلسوفان اسلامی با دلایل متعدد درصدد اثبات عقلانی آن بوده‌اند و بسیاری از مباحث مرتبط به معاد را متوقف بر آن دانسته‌اند. ابن سینا یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه مشایی در عالم اسلام می‌باشد که با براهین متعدد سعی در اثبات تجرد نفس داشته است. ایشان با براهین متعددی همچون تقسیم‌ناپذیری صورت‌های معقول، فقدان ویژگی‌های جسم در صورت‌های عقلانی، دائمی بودن ادراک ذات در نفس ناطقه، ادراک کلیات توسط نفس ناطقه و واحد بودن نفس ناطقه و ادراک وحدت، تجرد



نفس را اثبات می‌کند. استاد غلامرضا فیاضی با بیان انتقاداتی همچون نقض تقسیم‌ناپذیری صورت‌های معقول، عدم تلازم بین مجرد بودن از ماده و تقسیم‌ناپذیر بودن، بدیهی نبودن تمایز میان ادراک شدید و ضعیف، عدم وجود تمایز میان قوای حسی و عقلی از حیث مجرد، غیر واقعی بودن برهان انسان معلق در هوا، تشخیص صورت‌های علمی به دلیل قیام به شخص جزئی، عدم تلازم میان مجرد با وحدت از یک سو و مادی بودن با کثرت از سوی دیگر، براهین ابن‌سینا را در اثبات مطلوب کافی و تمام نمی‌داند و در برخی موارد تلاش دارد با اضافه کردن مقدمات یا تغییر در مقدمات، براهین مجرد نفس را تکمیل نماید و تقریر بهتری را از آن ارائه دهد. در این پژوهش، با بررسی و تحلیل انتقادات مطرح‌شده توسط این استاد فلسفه، روشن شد که انتقادات ایشان ناشی از خلط و مغالطه در مبانی ابن‌سینا می‌باشد که از مهم‌ترین این مبانی می‌توان به این موارد اشاره نمود: چگونگی رابطه نفس ناطقه با بدن (کیفیت تعلق نفس ناطقه به بدن)، اراده ازل و وجود نامتناهی عقل در افاضه نفوس ناطقه به بدن‌های جسمانی، فعلیت نفس ناطقه نسبت به بدن، باطل شدن تمامی اقسام تناسخ به واسطه این دو برهان و معطل ماندن نفس ناطقه از تدبیر بدن و انجام افعال در صورت تناسخ.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

این مقاله هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به‌طور برابر در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس اولیه و نسخه‌های بعدی آن اعم از نسخه بازنویسی شده، ویرایش شده و... مشارکت داشته‌اند.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش
در نگارش این مقاله از ابزار هوش مصنوعی استفاده نشده است.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که هیچ‌گونه تعارض منافع ندارند.



پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی، و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده‌اند.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.

سپاسگزاری

نویسندگان مایل‌اند از داوران ناشناس بابت نظرات سازنده‌شان در ارزیابی مقاله سپاسگزاری کنند.





فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق الف). **التعلیقات** (تصحیح عبدالرحمان بدوی). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق ب). **الشفاء: النفس** (ج ۲). قاهره: دار الکتب المصریة.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق ج). **الشفاء: الهیات**. قم: منشورات المکتبة المرعشیة.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۷ق الف). **الالهیات من کتاب الشفاء** (تصحیح حسن حسن زاده آملی). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۷ق ب). **النفس من کتاب الشفاء** (تصحیح حسن حسن زاده آملی). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳ق الف). **رساله در نفس**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳ق ب). **المبدأ و المعاد** (تصحیح عبدالله نورانی). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱ق). **المباحثات** (تصحیح محسن بیدارفر). قم: انتشارات بیدار.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵ق). **الاشارات و التنبیهات**. قم: دفتر نشر کتاب.
۱۰. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹ق). **النجاة من الغرق فی بحر الضلالات** (تصحیح محمدتقی دانش پژوه). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۵۳ق). **رسائل** (تصحیح ضیاء حلمی). استانبول: دانشکده ادبیات.
۱۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۹۷ق). **الشفاء: الهیات**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن. (۱۴۰۰ق). **الحجج البالغة علی مجرد النفس الناطقة**. قم: مؤسسه علمی تربیتی آوای توحید.
۱۴. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۹ق). **شرح المنظومة** (تصحیح مسعود طالبی). قم: نشر ناب.
۱۵. طوسی، محمد بن محمد (نصیر الدین). (۱۳۷۵ق). **شرح الاشارات و التنبیهات**. قم: دفتر نشر کتاب.
۱۶. فیاضی، غلامرضا. (۱۳۹۳ق). **علم النفس فلسفی** (تحقیق محمدتقی یوسفی). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۴۰۴ق). **الأسفار الأربعة**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۹۸۱ق). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة** (تصحیح ابراهیم امینی و امید نجف آبادی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.



Resources

The Holy Qur'an.

1. Al-Farghānī, S. al-D. (2000). *Mashāriq al-Darārī: Sharḥ Tā'īyyat Ibn al-Fāriḍ* (The Rising Places of Pearls: Commentary on Ibn al-Fāriḍ's Tā'īyyah) (S. J. al-D. Āshtiyānī, Ed.). Qom: Daftar-e Tablīghāt-e Islāmī. [In Persian]
2. Al-Ḥillī, Ḥ. ibn Y. (1992). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-l'ṭiqād* (The Unveiling of Intention in Commentary on Tajrīd al-l'ṭiqād). Qom: Jāmi'ah-ye Mudarrisīn. [In Arabic]
3. Al-Muḥaymī, 'A. ibn A. (2008). *Mashra' al-Khuṣūṣ ilā Ma'ānī al-Nuṣūṣ* (The Watering Place of Particularity Concerning the Meanings of Texts). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
4. Al-Qayṣarī, D. ibn M. (2003). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Commentary on the Bezels of Wisdom). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]
5. Al-Qūnawī, Ṣ. al-D. (1993). *Sharḥ al-Arba'īn Ḥadīth* (Commentary on Forty Traditions) (M. Bīdārfar, Ed.). Qom: Bīdār. [In Arabic]
6. Al-Qūnawī, Ṣ. al-D. (2002). *I'jāz al-Bayān fī Tafsīr Umm al-Qur'ān* (The Inimitability of Expression in the Interpretation of Mother of the Qur'an) (S. J. al-D. Āshtiyānī, Ed.). Qom: Daftar-e Tablīghāt-e Islāmī. [In Arabic]
7. Al-Qūnawī, Ṣ. al-D. (2003). *Al-Nuṣūṣ fī Tahqīq al-Tawr al-Makhṣūṣ* (Texts on the Verification of the Particular Mode). Alexandria: Manshāt al-Ma'ārif. [In Arabic]
8. Al-Qūnawī, Ṣ. al-D. (2007). *Al-Nafahāt al-Ilāhiyyah* (The Divine Breaths). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
9. Al-Qūnawī, Ṣ. al-D. (2013). *Al-Fukūk fī Asrār Mustanadāt al-Fuṣūṣ* (The Undoing Concerning the Secrets of the Foundations of the Fuṣūṣ). Beirut: Nashirūn. [In Arabic]
10. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥ. ibn M. (1991). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (Vocabulary of Qur'ānic Terms). Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]
11. Al-Sabzawārī, H. (1990). *Sharḥ al-Manẓūmah* (Commentary on the Philosophical Poem). Tehran: Nashr-e Nāb. [In Arabic]
12. Al-Tirmidhī, M. ibn 'I. (1998). *Sunan al-Tirmidhī* (The Traditions of al-Tirmidhī). Tehran: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
13. Āshtiyānī, S. J. al-D. (1991). *Sharḥ-e Muqaddimeh-ye Qayṣarī* (Commentary on Qayṣarī's introduction). Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]



14. Avicenna (1983). *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* (Remarks and admonitions). Qom: Nashr al-Balāghah. [In Arabic]
15. Avicenna (1984a). *Al-Ilāhiyyāt min Kitāb al-Shifā'* (Metaphysics of The Book of Healing). Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ashī al-Najafī. [In Arabic]
16. Avicenna (1984b). *Al-Ta'liqāt* (Annotations). Qom: Maktabat al-I'lām al-Islāmī. [In Arabic]
17. Aznīqī, M. ibn Q. al-D. (2016). *Fath Miftāḥ al-Ghayb* (The Opening of the Key to the Unseen). Tehran: Sukhan. [In Persian]
18. Ḥasan-zādah Āmulī, Ḥ. (1999). *Mumidd al-Himam fī Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (The Aid of Aspirations in Commentary on the Bezels of Wisdom). Tehran: Vizārat-e Farhang va Ershād-e Eslāmī. [In Persian]
19. Ḥasan-zādah Āmulī, Ḥ. (2008). *Durūs-e Sharḥ-e Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Qayṣarī) (Lessons on the Commentary of the Bezels of Wisdom by Qayṣarī). Qom: Būstān-i Kitāb. [In Persian]
20. Ibn Manẓūr, M. ibn M. (1993). *Lisān al-'Arab* (The Tongue of the Arabs). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
21. Jāmī, 'A. R. (1991). *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ* (Critique of Texts in Commentary on the Imprint of the Bezels) (W. C. Chittick, Ed.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
22. Jundī, M. al-D. (2002). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Commentary on the Bezels of Wisdom) (S. J. al-D. Āshtiyānī, Ed.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]
23. Mullā Ṣadrā (1982). *Īqāz al-Nā'imīn* (The Awakening of the Sleepers). Tehran: Anjuman-e Shāhanshāhī-ye Falsafeh-ye Īrān. [In Arabic]
24. Mullā Ṣadrā (1984). *Mafātīḥ al-Ghayb* (Keys to the Unseen). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
25. Mullā Ṣadrā (1989). *Al-Ḥikmah al-Muta'ālīyah fī al-Asfār al-'aqlīyah al-Arba'ah* (The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys). Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. [In Arabic]
26. Payāndeh, A. (2003). *Nahj al-Faṣāḥah: Majmū'eh-ye Sukhanān-e Payāmbār-e Islām* (ṣ) (The Path of Eloquence: A Collection of the Sayings of the Prophet of Islam). Tehran: Dunyā-ye Dānesh. [In Persian]
27. Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (1995). *Nihāyah al-Ḥikmah* (The Ultimate of Wisdom). Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]