

## Mulla Sadra's Criticisms on Ibn Sina's Celibacy and Their Critics

### ARTICLE INFO

*Article Type*  
Analytical Review

#### Authors

Zeinab Zeinivand<sup>1</sup>  
Mahmoud Abai Kopaei<sup>2\*</sup>  
Hossein Falsafi<sup>3</sup>

#### How to cite this article

Zeinab Zeinivand, Mahmoud Abai Kopaei, Hossein Falsafi, Mulla Sadra's Criticisms on Ibn Sina's Celibacy and Their Critics, *Journal of Quran and Medicine*. 2021; 5(4): 90-100.

1. PhD student, Department of Islamic Philosophy and Theology, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.
2. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (Corresponding Author).
3. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Khorramabad Branch, Islamic Azad University, Khorramabad, Iran.

#### \* Correspondence:

Address:  
Phone:  
Email: mabaai@yahoo.com

#### Article History

Received: 2020/10/08  
Accepted: 2021/02/13

### ABSTRACT

**Purpose:** This article is about the explanation and analysis of Mulla Sadra's criticisms on Ibn Sina's celibacy, and it is done with the aim of explaining and analyzing Sadra's criticisms on Ibn Sina's theory about celibacy, as well as the criticism of those criticisms.

**Materials and Methods:** The method of this research is theoretical in terms of its purpose, but in terms of the method of data collection, it is a library.

**Findings:** In this article, the nine reasons for Ibn Sina's celibacy have been explained and analyzed, then Mulla Sadra's criticisms on Ibn Sina's reasons have been explained.

**Conclusion:** At the end of Mulla Sadra's criticisms, it has been evaluated and it has been shown that most of Mulla Sadra's criticisms on Ibn Sina's reasons for celibacy do not seem logical. It seems that the reason for the strength of Ibn Sina's reasons against Sadra is that he was a physician.

**Keywords:** Self, Isolation of Self, Science of Psychology, Ibn Sina, Mulla Sadra.

## مقدمه

معرفت النفس یکی از مهم‌ترین معارف بشری است که در علوم گوناگون بررسی می‌شود. یکی از شاخه‌های تحقیقات فلسفی در کنار خداشناسی و جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت النفس است که بسته به مکتب فلسفی و جایگاه فیلسوف نوع علم النفس وی نیز متفاوت است. ابن‌سینا و صدرا دو تن از بزرگ‌ترین فلاسفه در جهان اسلام هستند. ابن‌سینا پدر فلسفه مشایی در جهان اسلام است و صدرا بنیان‌گذار حکمت متعالیه. [۱] ابن‌سینا چندین اثر بزرگ درباره علم النفس به رشته تحریر درآورده است. در این آثار علاوه بر بیان دیدگاه پیشینیان به‌ویژه ارسطو، خود دیدگاهی جدید بیان کرده است.

ملاصدرا نیز آثار ژرفی درباره علم النفس نوشته است و در آن‌ها افزون بر بیان دیدگاه پیشینیان، به نقد و جرح و تعدیل آن دیدگاه‌ها پرداخته است. یکی از آن دیدگاه‌ها، دیدگاه خاص ابن‌سیناست که در بیشتر جاها آن‌ها را عیناً نقل می‌کند و گاهی به نقد آن‌ها می‌پردازد و خود نظری جدید جایگزین آن می‌کند. مسئله‌ای که نگارندگان این است که نخست دلایل بر تجرد نفس تبیین شوند و نقدهای صدرا تحلیل و در آخر نقدهای صدرا نقادی شوند.

## نفس و حقیقت آن

معنای واژگانی: «ن ف س» در اصل لغت بر خروج نسیم دلالت می‌کند و تنفس نیز به همین معنا هست. واژه نفس در کتاب‌های لغت، بیشتر به معنی ذات و حقیقت شی آمده است، «قتل فلان نفسه» یعنی ذات و حقیقت خودش را هلاک کرد. [۲]

معنای اصطلاحی: از نفس دو گونه تعریف یافت می‌شود؛ تعریفی که به نفس از منظر علاقه‌اش به جسم می‌نگرد و تعریف دیگر از حیث اینکه جوهری مستقل و قائم‌به‌ذات است؛ در صورت اول نفس صورت جوهری برای جسم آلی است و بالتبع این دو جوهر (نفس و جسم) صورت و هیولا برای جوهر مرکبی هستند که همان موجود زنده است و در حالت دوم هر کدام از نفس و جسم جوهر مستقلی هستند.

درواقع می‌توان گفت که نفس یک‌چیز بیشتر نیست، اما گاهی به جنبه متعلق بودن آن به بدن، نظر می‌شود و گاهی به جنبه وجود جوهری آن که امری غیر از وجود تعلق آن به بدن است. برای روشن شدن این دو جنبه مثالی می‌آوریم: اگر ما بخواهیم «بنا» را تعریف کنیم، لزوماً می‌باید از مفهوم «بنا» در تعریف آن استفاده کنیم، مثلاً بگوییم: بنا کسی است که ساختمان را می‌سازد و علت آن این است که بنا یک مفهوم اضافی است و لذا برای شناسایی آن در نظر گرفتن نسبت آن با متعلق اضافه (بنا) ضروری است. حال، همین شخص بنا علاوه بر این جنبه بنا بودن، انسان نیز هست. ولی آیا با شناخت تعریف بنا، ما مفهوم انسان را نیز می‌توانیم بشناسیم؟ [۳]

نفس به صورت اشتراک لفظی بر نفوس ارضی (عالم تحت قمر) و سماوی (عالم فوق قمر) بکار می‌رود. تعریف نفس ارضی و سماوی

## نقدهای ملاصدرا بر تجرد نفس ابن‌سینا و نقادی آن‌ها

زینب زینی‌وند<sup>۱</sup>

دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

محمود عبایی کوپایی<sup>۲\*</sup>

استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

## حسین فلسفی

استادیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد خرم‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم‌آباد، ایران.

## چکیده

مقدمه: این مقاله درباره تبیین و تحلیل نقدهای ملاصدرا بر تجرد نفس ابن‌سینا است و باهدف تبیین و تحلیل نقدهای صدرا بر نظریه ابن‌سینا درباره تجرد نفس و نیز نقادی آن نقدها انجام شده است. مواد و روش‌ها: روش این تحقیق از نظر هدف نظری ولی از نظر نحوه گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای است.

یافته‌ها: در این مقاله نخست دلایل نه‌گانه تجرد نفس ابن‌سینا تبیین و تحلیل شده است سپس نقدهای ملاصدرا بر دلایل ابن‌سینا تبیین شده است صدرا بیشتر دلایل را نقد و ناکارآمد می‌شمارد و آن‌ها را رد یا تکمیل می‌کند.

نتیجه‌گیری: در پایان نقدهای ملاصدرا ارزیابی شده است و نشان داده شده است که بیشتر نقدهای ملاصدرا بر دلایل تجرد نفس ابن‌سینا منطقی به نظر نمی‌رسد. به نظر می‌رسد که دلیل استواری دلایل ابن‌سینا در برابر صدرا طیب بودن وی است.

واژگان کلیدی: نفس، تجرد نفس، علم النفس، ابن‌سینا، ملاصدرا.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۵

\* نویسنده مسئول: mabaai@yahoo.com

همچنان پابرجاست پس از دید صدرا نفس چیزی (جوهری) نیست که تعلق (عرضی) به چیزی (جوهری به نام بدن) داشته باشد بلکه نفس همان تعلق داشتن است و بس. «حقیقه الجواهر النفسانی بحسب معناه المشترك أو المختص بل من حيث إضافة التدبیر و التصرف للأبدان- و وجود المضاف بما هو مضاف وجود تعلقی مقیس إلى شیء آخر فالإضافة النفسية مقیسة إلى البدن فلذلك یؤخذ البدن فی حد النفس لكونه داخلاً فی تقوم وجودها التعلقی الإضافی كما یدخل وجود البناء فی قوام البناء و یؤخذ فی حده و لا یؤخذ فی حد الإنسان» [۶]

تجرد نفس

یکی از مهم‌ترین مباحث نفس، مجرد یا مادی بودن آن است. دلیل اهمیت آن در این است که نخست، بودن یا نبودن معاد و زندگی پس از مرگ بسته به آن است؛ اگر نفس مجرد باشد زندگی پس از مرگ هست و گرنه نه و دوم شرافت آدمی بر دیگر موجودات در مجرد بودن نفس اوست «شرف آدمی به دو چیز است: به نفس و عقل و این هر دو نه از عالم اجسام‌اند، بلکه از عالم علوی‌اند و متصرف بدن‌اند نه ساکن بدن که قوت‌های مجرد بسیط را حیث و مکان نتواند بودن، لکن اثر ایشان بدن را به نظام می‌دارد» [۷]

تجرد؛ بی ماده بودن و در برابر مادی بودن است و مادی هر چیزی است که ماده دارد یا با آن پیوندی داشته باشد. ماده دو گونه است: ۱. ماده‌ی اولی یا هیولا که همان صرف قوه و پذیرندگی صورت است و خود هیچ نیست مگر قوه پذیرش صورت‌ها و ۲. ماده ثانی که همان جسم است که و خود ماده‌ای دومی می‌شود برای صورت‌های نوعی بگفته مشایبان یا اعراض از دید سهروردی. از این روی مادی هر چیزی است که جسم و جسمانی باشد و منظور از جسمانی صفت‌هایی است که در جسم هستند مانند اعراض. در نتیجه چیزی مجرد است که جسم و جسمانی و اشاره پذیر نباشد. درباره تجرد نفس میان ابن‌سینا و صدرا اختلاف‌نظرهای مبنایی و بنایی هست که در ادامه می‌آید. «...به‌طور کلی حکما به امری مجرد می‌گویند که روحانی محض بوده و مخلوط با ماده نباشد. به‌طور مثال، نفوس و عقول مجردند که البته عقول مجرد محض‌اند ولی نفوس ذاتاً و وجوداً مجردند و لکن در فعل، متعلق به ماده‌اند» [۸]. گفته شد که ملاصدرا به سه نوع نفس معتقد است: نفس نباتی، حیوانی و انسانی. وی همه نفوس را جسمانی‌ه الحدوث می‌داند و نفس حیوانی و انسانی روحانی در بقا قلم داد می‌کند. نفس نباتی مادی هست و هیچ‌گاه مجرد نمی‌شود. نفس حیوانی اول مادی است و با حرکت جوهری مادی مثالی می‌شود و در پایان مثالی محض می‌گردد. نفس ناطقه اول مادی است و بر اثر حرکت جوهری مادی- مثالی می‌شود و گام بعدی مثالی محض در پایان راه مثالی-عقلی می‌گردد. [۹]

دلایل ابن‌سینا بر تجرد نفس و نقدهای صدرا و ارزیابی آن نقدها

این است که کمال اول است برای جسم طبیعی و اگر قید «آلی ذی حیات بالقوه» را به آن بی‌افزاییم نفس سماوی از تعریف خارج می‌شود و اگر به‌جای آن قید «کمال اول برای جسم طبیعی دارای ادراک و حرکت» را بی‌افزاییم می‌شود نفس سماوی پس می‌توان نفس ارضی را این‌گونه تعریف کرد: «کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه» که شامل نفوس نباتی، حیوانی و انسانی است و «نفس نباتی» کمال اول برای جسم طبیعی آلی از جهت تولیدمثل و نمو و تغذی است و «نفس حیوانی» کمال اول برای جسم طبیعی آلی از جهت ادراک جزئیات و حرکت ارادی است و «نفس انسانی» کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، از آن جهت که با اختیار به فعل می‌پردازد و دارای استنباط رأی و مدرک کلیات است [۴]

به دیگر سخن از دید ملاصدرا حیات سه مرتبه دارد: نخست حیات نباتی است که ویژگی آن تغذیه، رشد، نمو است دوم حیات حیوانی است که ویژگی آن احساس و حرکت است و سوم حیات انسانی است که ویژگی آن علم و آگاهی است. «فأول ما قبلت من آثار الحیاة حیاة التغذیة و النشو و النماء و التولید ثم حیاة الحس و الحرکة ثم حیاة العلم و التمییز و لكل من هذه الأنواع من الحیاة- صورة کمالیة یفیض بها علی المادة آثار تلك الحیاة بقواها الخادمة إیها تسمى تلك الصورة نفساً أذناها النفس النباتیة و أوسطها النفس حیوانیة و أشرها النفس الناطقة- و لهذه الثلاثة معنی مشترک ذاتی و حد جامع» [۵]

نفس را دو گونه می‌توان اعتبار کرد: یکی به‌عنوان جوهری مجرد که چون بسیط است تعریف بردار نیست و دوم به‌عنوان جوهری که تعلق به بدن دارد که در این صورت تعریف بردار است. به دیگر سخن، نفس به جهت اضافه‌ای که به بدن دارد، دارای نوعی ماهیت عرضی است که آن را تعریف‌پذیر می‌کند بر این پایه برای تعریف نفس باید از مفاهیمی سود برد که ذواضفه باشد. این مفاهیم عبارت‌اند از: قوه، صورت و کمال. البته نوع تعلق و اضافه میان نفس و بدن در اندیشه صدرا بسیار مهم است. صدرا رابطه نفس و بدن را از نوع اضافه مقولی نمی‌داند که در تعریف نفس ما دو چیز داشته باشیم: جسم (بدن) و نفس.

از دید صدرا نفس در آغاز پیدایش دارای یک وجود مادی است و بر اثر حرکت جوهری تکامل می‌یابد. تعلق نفس به بدن جسمانی، یک حیثیت عرضی و از مقوله اضافه نیست بلکه نفس ذاتاً به بدن جسمانی تعلق دارد و این تعلق از نحو وجود آن انتزاع می‌گردد و نه از حد وجودی‌اش بنابراین در مقوله اضافه قرار نمی‌گیرد. به دیگر سخن، چنین نیست که من نفسی دارم که با بدن تعلق و نسبتی داشته باشد تا مندرج در مقوله اضافه بشود بلکه خود وجود نفس، وجودی تعلقی است. به سخن آخر نفس چیزی نیست که صفتی به نام تعلق داشتن داشته باشد بلکه خود نفس وجودش تعلقی است.

نفس تا زمانی که نفس است، یک نوع تعلق به بدن دارد ولی اگر به مرتبه عقل برسد این تعلق از میان می‌رود ولی نفس بودن نفس

مجرده و عقلی نیست بلکه صورتی مادی و خیالی است و این خلاف این فرض ماست که صورت معقول مجرد است.

اگر دو جز ناهمانند باشند یا ۱. هر یک از دو جز صورت معقول عین کل آن صورت است ولی هر جز ناهمانند با دیگری است چنین چیزی به تناقض می‌انجامد. یا ۲. دو جز عین کل آن صورت نباشد پس ناگزیر باید یکی جنس و دیگر فصل باشد. اگر یکی جنس و دیگر فصل باشد (الف) چون جسم بی‌پایان تقسیم‌پذیر است پس آن صورت معقول هم باید به تبع آن بی‌پایان به جنس و فصل تقسیم شود و اگر صورت معقول بی‌نهایت تقسیم شود ۱. آن صورت معقول درک نمی‌شود زیرا عقل نمی‌تواند بی‌نهایت جنس و فصل فراخواند (ب) جسم محل صورت معقول نیز باید بی‌نهایت تقسیم شود تا هر جز صورت معقول حال در آن‌ها باشد و می‌دانیم که جسم نمی‌تواند اجزای بی‌نهایت بالفعل داشته باشد. (پ) چون محل هر یک از جنس و فصل‌ها تقسیم‌پذیر است پس یا جنس‌ها و فصل‌ها نیز به تبع محل تقسیم می‌شوند یا تقسیم نمی‌شوند در این صورت یا فرض وهمی و یا فرض عقلی تابع جنس و فصل است یا جنس و فصل تابع اراده ماست. پس در صورت دوم نیز می‌توان جنس‌ها و فصل‌ها را تقسیم کرد و چنین چیزی محال است. ۳. صورت معقول بسیط باشد و جزئی نداشته باشد در این صورت تقسیم‌پذیر نیست و باید محل آن هم تقسیم‌ناپذیر باشد و چنین باید جوهری مجرد باشد و آن هم نفس ناطقه انسانی است. [۱۰]

خلاصه این که نفس محل انطباق صورت عقلی است. انطباق صورت عقلی در امر مادی محال است. پس نفس مادی نیست و مجرد است. نقد ملاصدرا بر برهان فوق

ملاصدرا همین برهان را در اسفار بیان می‌کند و آن را این گونه نقد می‌کند که با این برهان نمی‌توان وجود نفس انسانی را برای تمام انسان‌ها اثبات کرد زیرا تمام انسان‌ها نمی‌توانند معقولات را ادراک کنند و تنها کسانی می‌توانند مفاهیم کلی را ادراک کنند که به عقل بالفعل رسیده باشند و کسی به این مرتبه می‌رسد که از عقل هیولایی خارج شده است «آن‌ها البرهان غیر جار فی کل نفس بل إنما یدل علی تجرد العاقله للصورة التي هي معقولة بالفعل في نفس الأمر سواء كانت بحسب ذاتها المقتضية للتجرد أو بحسب تجرید مجرد و نزع منزع ینزع معقولها من محسوسها و تلک النفس هي التي خرجت من حد العقل بالقوة و العقل الاستعدادی إلى حد العقل بالفعل و المعقول بالفعل و هذا العقل يوجد في بعض أفراد الناس دون الجميع...» [۱۱]

از دید ملاصدرا «... با این حجت نمی‌شود تجرد نفوس کلیه افراد بشر را اثبات کرد، برای اینکه علم به بسایط در نوع جماعت بشر اتفاق نمی‌افتد، بلکه به عده مخصوصی که عارف بالله هستند اختصاص دارد و با برهان مذکور تنها تجرد نفوس ایشان اثبات می‌شود؛ و اما برای عامه مردم در این گونه بسایط، فقط یک مفهومی حاصل است، آن‌ها از حقیقت ذات، خبری ندارند، بلکه دلشان در معرفت به الله، به آن مفهوم ذهنی که بیش از مفهوم الله چیزی نیست، خوش است.» [۱۲]

ابن‌سینا در آثار خود مانند اشارات و شفا و نجات از نفس ناطقه و تجرد آن سخن رانده است و دلایلی چند بر تجرد آن آورده است که در آثار متأخرانی مانند فخر رازی و ملاصدرا عیان دیده می‌شوند.

۱. دلیل نخست اثبات تجرد نفس انسانی:

مقدمات دلیل نخست ابن‌سینا و شرح آن دلیل:

۱. نفس ناطقه انسان جسم و جسمانی نیست بلکه نفس جوهری مجرد است. ۲. جسم یا طبیعی است یا مقداری (تعلیمی). جسم طبیعی همان مطلق طول و عرض و ارتفاع است که خود مرکب از ماده و صورت است. جسم تعلیمی همان طول و عرض و ارتفاع مشخص است. پس جسم تعلیمی از سه جهت تقسیم‌پذیر است؛ طول و عرض و ارتفاع. اگر جسم تعلیمی برش داده شود سطح به دست می‌آید. سطح پایان جسم است؛ و سطح تنها در دو جهت؛ طول و عرض تقسیم‌پذیر است و پایان سطح خط است که تنها یک جهت دارد و آن طول است و پایان خط نقطه است که هیچ جهتی ندارد و تقسیم‌پذیر نیست. ۳. معقولات نیز نه جسم‌اند و نه جسمانی و آن‌ها نیز مجردند. معقولات کلی‌اند نه جزئی. ۴. ادراک نقش بستن صورت معقول، در مدرک است.

۵... انسان معقولات را ادراک می‌کند. پس نفس ناطقه انسان باید مجرد باشد. ۶. اگر کسی مجرد بودن نفس ناطقه را نپذیرد پس باید بپذیرد که آن باید جسم یا جسمانی باشد.

اگر نفس مادی باشد هنگام ادراک صورتی معقول، آن صورت حال و منطبع در جسم یا چیزی جسمانی می‌گردد.

۱. آن جسم نقطه است که تقسیم‌پذیر نیست. دو گونه می‌توان نقطه را در نظر گرفت. ۱. نقطه را پایان خط بدانیم در این صورت نقطه عرض است و بسته به خط است و صورت حال در نقطه حال در خط و مقدار است و بالعرض محل خود دارای مقدار است و روشن خواهد که حال در مقدار باطل است. ۲. نقطه را جدای از خط در نظر بگیریم. در این صورت نقطه دو طرف خواهد داشت؛ یکی به سوی جسم و خط و دیگری به سوی آن دو. در این فرض خط به این نقطه می‌رسد و این خط هم نقطه‌ای دیگر خواهد داشت و این سلسله ادامه خواهد یافت و نقطه‌های بی‌پایانی در کنار هم پدید می‌آیند و این نقطه‌ها خط را پدید می‌آورند و در طبیعیات فلسفه هنگام بحث از جوهر فرد بیان می‌شود که پدید آمدن خط از نقطه‌های بسیار در کنار هم باطل است. در این حالت نیز حال بالعرض محل خود تقسیم‌پذیر است.

اگر صورت معقول به تبع محلش تقسیم‌پذیر است پس صورت معقول نیز اجزایی دارد. حال پرسش این است که اجزای صورت معقول همانند هم هستند یا ناهمانندند. اگر اجزا همانند هستند چگونه دو جز همانند با صورت معقول می‌توانند صورت معقول را که عین آن دو جز نیست را پدید آورد زیرا فرض آن است که هیچ کدام از آن دو جز به تنهایی همان صورت معقول نیست. کل و جز در ماهیت باهم تفاوت ندارند پس باید در عوارض مادی مانند کم و کیف و ... تفاوت داشته باشند. در این حالت آن صورت معقول دیگر صورت

ملاصدرا پاسخ ابن سینا را ناتمام می‌داند و آن را نقد می‌کند. اشکال صدرا این است که نوع مجردات منحصر در فرد است تحقق افراد برای آن‌ها هم در خارج هم در ذهن محال است پس این سخن ابن سینا که ادراک ذات خداوند و عقول بالنوع و الماهیه و المعنی است نه بالشخص نادرست است. «أقول الحق أن الطبيعة النوعية التي للعقل الفعال لا يمكن تعدد أشخاصها في الخارج ولا في الذهن إذ البرهان قائم على أن نوع كل واحد من الجواهر المفارقة - منحصر فی تشخص العقول من لوازم نوعیاتها و ...» [۱۴].

صدرا پس از نقد سخن ابن سینا خود به این پرسش چنین پاسخ می‌دهد که ما نمی‌توانیم حقیقت خداوند و عقول را درک کنیم و تنها می‌توان آنان را از راه مفاهیم کلی مانند عقل، جوهر مفارق و مجرد از ماده شناخت و از این روی ادراک ذات خداوند و عقول نقضی بر این برهان نیست زیرا آنچه این برهان بیانگر آن است ادراک حقیقت چیزی است نه ادراک از راه مفاهیم. «فالحق فی الجواب أن يقال نحن لا نعرف حقيقة الباری بكنهه بل نعرف بخواص و لوازم إضافية أو سلبية» [۱۵]

پرسش سوم: گفتیم که خود ماهیت خداوند را نمی‌توانیم ادراک کنیم پس با صورتی که مساوی ذات اوست و با علم حصولی او را ادراک می‌کنیم. اکنون پرسش این است چون خداوند را با علم حصولی ادراک می‌کنیم ماهیت او کلی است و هر ماهیت کلی بر افراد گوناگون حمل می‌شود پس خداوند در خارج باید افرادی گوناگونی داشته باشد.

پاسخ ابن سینا این است که مفهوم خداوند در ذهن کلی است و بر افراد گوناگون حمل می‌شود ولی با برهان ثابت می‌شود که چنین موجودی در خارج تنها یکی است و بس. [۱۶]

پاسخ ابن سینا صدرا را خرسند نمی‌کند و وی این پاسخ را نقد می‌کند. صدرا در شگفت می‌ماند که ابن سینا برای خداوند قائل به ماهیت است زیرا هرچه ماهیت داشته باشد ممکن است نه واجب. وی بر آن است ما نمی‌توانیم ماهیت خداوند را آن‌چنان که هست درک کنیم و چیزی که از خداوند درک می‌کنیم اوصاف اضافی مانند خالقیت و رازقیت و... و سلبی مانند ناتوانی و درماندگی و... اوست. [۱۷]

از آن جا که صدرا این برهان را به صورت کلی می‌پذیرد و نقدهایی که بر آن وارد می‌کند در حوزه نفس ناطقه نیست نمی‌توان نقدی بر آن وارد ساخت.

### ۳. برهان سوم در اثبات تجرد نفس

این برهان مبتنی بر ادراک کلیات توسط نفس است و می‌توان آن را این‌گونه صورت‌بندی کرد که نفس کلیات را درک می‌کند. چیزی که کلیات را درک کند مجرد است. پس نفس مجرد است. نفس می‌تواند کلی را ادراک کند. برای درک کلی از جزئیات، عقل باید معقول را از کم محدود، این و وضع، تجرید کند و این مجرد کردن یا به سبب خود صورت است یا به سبب وجود آن در عقل

به نظر می‌رسد این نقد بر اساس مبانی صدرا کارساز نباشد. دیدیم که وی نفس را جسمانیه الحدوث می‌داند که با حرکت جوهری مراحل را طی می‌کند و سرانجام به عقل بالفعل می‌رسد؛ نخستین مرحله، مرحله نباتی است و سپس حیوانی و در آخر انسانی می‌شود. بر این اساس اگر نفس در مرحله نباتی یا انسانی بماند در واقع نفس، نفس ناطقه نیست و به دیگر سخن نفسی انسانی است که به چنان مرتبه‌ای برسد و گرنه نفس حیوانی است و بنابراین نقد صدرا وارد نیست چون آنان که به مرتبه عقل بالفعل نرسیده‌اند اصلاً معنون به‌عنوان انسان نیستند تا این برهان شامل حال آن‌ها بشود.

### ۲. برهان دوم بر اثبات تجرد نفس ناطقه انسانی:

ابن سینا این برهان را بهترین برهان برای اثبات تجرد نفس ناطقه انسانی می‌داند. برای تبیین این برهان اشکالات گوناگون مطرح و به آن‌ها پاسخ داده می‌شود.

مقدماتی این برهان به شرح زیر است:

مقدمه نخست: هر یک از ما انسان‌ها ذات خود را تعقل می‌کنیم.

مقدمه دوم: هر کسی که ذات چیزی را تعقل می‌کند ماهیت آن چیز برایش حاصل است.

نتیجه: ماهیت هر یک از ما برای خودمان حاصل است.

مقدمه سوم: اکنون که ماهیت هر کس نزد خودش است: ۱. یا وجود خارجی این ماهیت نزد ماست (ادراک حضوری) یا صورت آن (علم حصولی).

مقدمه چهارم: صورت ماهیت نمی‌تواند نزد ما باشد زیرا اجتماع مثلاًن (خود ماهیت و صورتی که مساوی و مثل ماهیت) لازم می‌آیند و آن هم محال است پس خود ماهیت ما نزد خودمان است به علم حضوری نه صورت آن.

مقدمه پنجم: ماهیت ما برای خودمان حاصل است و هر چیزی که خودش نزد خودش باشد، مجرد است زیرا مادیات نزد خودشان نیستند در نتیجه نفس ناطقه مجرد خواهد بود.

ابن سینا برای تبیین درست این برهان ده پرسش می‌پرسد و به آن‌ها پاسخ می‌گوید. ما در اینجا تنها پرسش و پاسخ‌هایی را بیان می‌کنیم که صدرا بر آن‌ها نقدی وارد کرده است.

پرسش دوم: این که بیان شد «هر کس ذات چیزی را ادراک کند خود آن ذات برایش حاصل می‌شود نه اثر آن» پذیرفتنی نیست زیرا ما خداوند و عقول مفارق را ادراک می‌کنیم پس باید ماهیت آنان برای ما حاصل شود ولی بی‌گمان چنین نیست. پس ادعای شما نادرست است.

پاسخ ابن سینا این است که میان ادراک ذات خود و ادراک ذات خداوند و عقول این فرق است که خودمان را با وصف شخصیت ادراک می‌کنیم و ادراک ذات خداوند و عقول بالنوع و الماهیه و المعنی است نه بالشخص که این چنین ادراکی حصولی است نه حضوری و تفاوت این دو بسیار است. [۱۳]

نقد صدرا بر برهان فوق

مشترک باشد. صورت انسان کلی و موجود است و ثابت شده است که کلی در خارج وجود ندارد، بلکه وجودش در ذهن است. حال محل صورت کلی انسان یا جسم است و یا جسم نیست. جسم بودن محل صورت کلی انسان، محال است زیرا اگر آن جسم باشد آن صورت باید مانند محلش دارای کم و وضع معین باشد. در این صورت دیگر مجرد نیست و از کلی بودن خارج می‌شود پس محل آن باید جوهری مجرد باشد که همان نفس است.

صدرا به همه اشکالات وارد بر این برهان پاسخ می‌دهد. وی بر آن است که ملاک کلیت و نیز چگونگی تعقل سبب گمراهی شده است و بر این اساس خود ملاک جدیدی ارائه می‌دهد.

از دید وی کلیت با تجرد عقلانی برابر است و تعقل با مشاهده موجودات عقلی؛ هر چیز کلی باید مشخص باشد و هر چیز مشخص از یک سو موجود است و از سوی دیگر باید جزئی باشد و این است جان اشکالات وارده بر این برهان. از دید صدرا انسان کلی برای مثال وجودی عقلانی دارد که در عالم عقل است و این انسان کلی با آنکه مشخص است کلی هم هست و منظور از کلی بودن آن این است که بر همه افراد مادی احاطه دارد و نسبت به همه آن‌ها مساوی است و از این روی کلیت با تشخیص ناسازگار نیست. از دیگر سوی فرایند درک کلیات نیز آن‌گونه نیست که مفهومی از افراد انتزاع کنیم بلکه تعقل و درک کلیات زمانی محقق می‌شود که نفس به تجرد برسد و آن انسان کلی موجود در عالم عقل را مشاهده کند. [۲۰]

بر اساس این نوع مشاهده کلیات است که صدرا این برهان را برای اثبات تجرد نفس ناطقه انسانی ناکافی می‌داند زیرا با این برهان تنها می‌تواند تجرد برخی از نفوس انسانی را اثبات کند نه تمام نفوس را زیرا همه نفوس به تجرد عقلانی نمی‌رسند و این برهان درباره هر انسانی کاربرد ندارد. «آن‌ها البرهان برهان قاطع لکن علی تجرد بعض النفوس الإنسانية- لا النفوس العامية إنما يدل علی تجرد نفس تعقل الصور العقلية و يشاهدها من حيث عقليتها و نحو وجودها العقلي المشترك فيه بين الأعداد الذي لا يحصل إلا بعد تجريد المعنى الواحد عن القيود و الزوائد و الخصوصيات و...» [۲۱]

در نقد نقد صدرا بر این دلیل ابن‌سینا پاسخ آن در نقد دلیل دوم است. ۴. دلیل چهارم بر تجرد نفس:

قوای جسمانی نمی‌توانند افعال بی‌پایان دهند زیرا اجسام از نظر مدت و شدت و عدت متناهی هستند (کبرا) ما می‌توانیم افعال بی‌پایان انجام دهیم (صغرا) چون می‌توانیم اعداد بی‌پایان را ادراک کند پس نفس ما جسم و جسمانی نیست «...آن‌ها الشئ الذي يقوى علی أمور غير متناهية بالقوة لا يجوز أن يكون جسماً ولا قوة في جسم، قد برهن علی هذا في الفنون الماضية. فلا يجوز إذن أن تكون الذات المتصورة للمعقولات قائمة في جسم ألبتة، ولا فعلها كائن في جسم ولا بجسم» [۲۲]

فخر رازی بر این برهان چندین نقد وارد می‌کند و صدرا نیز آن را تأیید می‌کند خود بر آن نقدی وارد می‌کند [۲۳] و آن این است که قوه خیال گرچه تجرد عقلی تام ندارد می‌تواند افعال نامتناهی انجام

است. حالت نخست محال است زیرا صورت محسوس در خارج دارای کم محدود، این و وضع است پس سبب مجرد کردن آن صورت در قوه ای است که مجرد از این حالات است و آن چنان که عقل است؛ «أن القوة العقلية هوذا تجرد المعقولات عن الكم المحدود والأین والوضع وسائر ما قبل من قبل، فيجب أن ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عنه بألتياس إلى الشئ، المأخوذ منه أو بالقياس إلى الشئ، الأخذ، أعني أن وجود هذه الحقيقة المعقولة المتجردة عن الوضع هل هو في الوجود الخارجي أو في الوجود المنصور في الجوهر العاقل. ومحال أن نقول: أن‌ها كذلك في الوجود الخارجي، فبقي أن نقول: أن‌ها إنما هي مفارقة للوضع والأين عند وجودها في العقل. فإذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع وبحيث تقع إليها إشارة أو تجزؤ انقسام أو شئ، مما أشبه هذا المعنى، فلا يمكن أن تكون في جسم.» [۱۸]

فخر رازی بر این برهان ایراداتی چند وارد کرده است که خلاصه آن‌ها به شرح زیر است:

یکم: آیا صورت کلی انسان، موجود است یا معدوم؟ اگر معدوم باشد دیگر به محل نیاز ندارد تا پرسیده شود آن محل مجرد است یا مادی و اگر صورت کلی انسان موجود است بر اساس قاعده «هر چیزی تا تشخیص پیدا نکند وجود پیدا نمی‌کند» باید آن صورت کلی وجود شخصی پیدا کند و اگر این‌گونه شد دیگر آن صورت کلی مشترک میان افراد انسان مانند حسن و حسین و نرگس ... نیست زیرا نخست چیز شخصی، مشترک میان افراد نمی‌تواند باشد و دوم صورت کلی انسان عرضی و به نفس قیام دارد و در عوض افراد انسان جوهرند و محال است صورت کلی وجه مشترک افراد جوهری باشد.

دوم: در پاسخ اشکال شاید پاسخ داده شود که منظور از کلی بودن صورت آن است که آن صورت نسبت به افراد یک نوع یکسان است؛ به دیگر سخن، مفهوم انسان در نسبت با حسن همان است که در نسبت با حسین و... و مفهوم درخت در نسبت با این درخت همان است که در نسبت با آن درخت و... .

ولی این برداشت از کلی بودن تجرد مفهوم و محل آن را دربر ندارد زیرا می‌توان گفت که صورت جسمانی فردی از افراد یک نوع مانند صورت جسمانی حسن از نوع انسان در یک محل جسمانی مثلاً بخشی از مغز جای می‌گیرد و برای همه افراد نوع انسان مشترک است در نسبت با افراد دیگر تغییری پیدا نمی‌کند.

سوم: اشکال دیگر این است که چون مفهوم کلی در ذهن وجود شخصی دارد و عرض قائم به محل خاصی به نام نفس است پس کلی نیستند بلکه جزئی هستند. نتیجه آن‌که هرگونه صورت کلی و محل آن در نظر گرفته نمی‌توان به کلی بودن آن رسید. [۱۹]

نقد و تقریر ملاصدرا از برهان فوق

ملاصدرا این برهان را به‌عنوان برهان سوم می‌آورد و آن را این‌گونه بیان می‌کند که نفوس ما، انسان کلی را که مشترک بین اشخاص انسانی است ادراک کند و ناچار انسان کلی وضع و شکل معین ندارد زیرا هرچه دارای اوضاع و اشکال گوناگون باشد نمی‌تواند میان افراد

را ادراک کند ولی می‌دانیم که نفس گاهی بدن یا عضوی از بدن را تعقل می‌کند و گاه ادراک نمی‌کند پس نفس مجرد است. [۲۴]

این برهان چهار مقدمه دارد و با پذیرش این چهار مقدمه نتیجه آن درست است.

مقدمه نخست: ادراک هم‌نشینی صورت مدرک با مدرک است؛ وقتی ادراک پدید می‌آید که صورت مدرک برای مدرک حاصل شود.

مقدمه دوم: مدرک یا خودش بدون آلت مدرک است در این مورد ادراک به حصول صورت مدرک در ذات آن مدرک است مانند عقل است یا به‌وسیله آلت مدرک است. به دیگر سخن خودش مدرک نیست بلکه یک وسیله ادراکی دارد مانند نفس. نفس به‌وسیله بدن کارهایش را انجام می‌دهد و در چنین مدرکی حصول صورت مدرک در آلت است.

مقدمه سوم: فاعل جسمانی کارهایشان را به‌وسیله محل که همان جسم است انجام می‌دهند و جسم آلت و وسیله افعال آن‌هاست. مقدمه چهارم: چیزهایی که در نوع یکی هستند اختلافشان به ماده یا عوارض ماده است و گرنه اجتماع مثلین پیش می‌آید. [۲۶]

نقد صدرا بر برهان فوق

صدرا این برهان را ناتمام می‌داند و آن را رد می‌کند. نادرستی آن از دید صدرا به مقدمه دوم است. در این مقدمه گفتیم که مدرک گاهی به‌وسیله آلت مدرک است و در چنین مدرکی حصول صورت مدرک در آلت است ولی چنین نیست که هر قوه‌ای با آلت ادراک می‌کند صورت مدرک در آلت حاصل می‌شود برای نمونه آلت دیدن چشم است ولی دیدن در چشم منطقی نمی‌شود بلکه بر پایه دیدگاه صدرا دیدن حصول صورت مثالی چیز دیدنی در مرتبه مثالی نفس است. [۲۷]

آنچه صدرا در پی نقض آن است این گزاره موجه کلیه است که «هر قوه‌ای که با آلت ادراک می‌کند صورت مدرک در آلت حاصل می‌شود». این گزاره را با دیدن که آلتش چشم است ولی دیدن کار نفس است نقض می‌کند و کارامدی نقض نیز تازمانی است که ناقض درست باشد و خود نقض نگردد.

درباره این مثال نقض؛ ابصار دو نظریه رقیب بوده است: نظریه خروج شعاع و انطباع و هریک مشکلات خاص خود را داشته است و سرانجام نظریه سوم از دل آن‌ها برآمده است که از سهروردی است و صدرا نیز آن را با تفسیری دیگر پذیرفته است و می‌گوید که دیدن در واقع کار نفس است و چشم تنها مجرای دیدن است. [۲۸]

گفتیم که درستی نقد صدرا در گرو درستی مثال نقض آن است و درستی مثال نقض از چندین سوی شکننده است. نخست آن که نظریه صدرا درباره دیدن یکی از سه نظریه است و هر نظریه مبانی دارد و در آن چارچوب معنا پیدا می‌کند و از این‌روی هیچ‌یک فارغ از مبانی ویژه خود نظریه عقلی محکمی نیستند. دوم مسئله دیدن بخشی از علوم تجربی است و به نظر می‌رسد که باید منتظر این علوم بود

دهد. آن می‌تواند با کمک گرفتن از عقول مجرد صور خیالی نامتناهی را ادراک کند پس از انجام کارهای نامتناهی نمی‌توان مجرد بودن را نتیجه گرفت «و یؤید هذا البحث أن قوه التخیل مع کونها غیر عقلیة ایضا تقوی علی تصویرات غیر متناهیه لا تقف عند حدود ذلک لأنها مستمدة من عالم العقل» [۲۴] بنابراین برهان ابن‌سینا ناتمام است.

از دید ما این نقد صدرا مغالطه‌ای بیش نیست و مغالطه بودن آن در این است که دو چیز ناهمسان را برای اثبات عرض خود همسان پنداشته است؛ آن دو چیز ناهمسان جسم و مجرد مثالی است و میان آن دو گرچه شباهت‌هایی نیز هست ولی تفاوت بسیار است و انجام کارهای نامتناهی از قوه خیال به سبب همان تفاوت‌هاست.

برای روشن شدن تفاوت جسم، مجرد مثالی و مجرد عقلی مثالی یادآوری می‌کنیم که برخی عالم را دارای سه مرتبه می‌دانند: عالم ماده که هم ماده و هم آثار مادی مانند شکل و رنگ و خصوصیات ظاهری است و محل تزاحم و تضاد است. عالم مجرد مثالی که آثار ماده شکل و رنگ را دارد، ولی دارای ماده نیست مانند سایه و آنچه در خواب می‌بینیم و عالم مجرد عقلی که نه تنها ماده و حجم در آن نیست، بلکه آثار ماده هم وجود ندارد.

حال آنچه از نظر مدت و شدت و وعدت نمی‌تواند افعال نامتناهی انجام دهد همان جسمیت است نه آثار آن و در این نقد این دو بجای هم نشانده شده است.

۵. دلیل پنجم بر مجرد نفس:

این برهان در قالب قیاس استثنایی چنین است: مقدمه نخست: اگر نفس ناطقه مجرد نباشد و منطبع در جسم و بدن باشد؛ حال در کل بدن یا در عضوی از بدن مانند قلب و دماغ، باید یا همیشه این محل را ادراک کند یا هیچ‌گاه این محل را ادراک نکند. مقدمه دوم: چنین نیست که نفس همیشه این محل را ادراک کند یا هیچ‌گاه این محل را ادراک نکند. پس نفس منطبع در بدن نیست و مجرد است. بگفته صدرا «لو كانت القوة العاقله منطبعة فی جسم کقلب أو دماغ لكانت إما دائمة الثقل لذلک الجسم أو غیر عاقله له مطلقا و التالی باطل فالقول بأنها منطبعة فی جسم باطل.» [۲۵]

توضیح مقدمه نخست: اگر نفس منطبع در جسم باشد یا همیشه محل خود را ادراک می‌کند یا هیچ‌گاه از آن‌روست که با محل داشتن برای ادراک کافی است پس باید همواره آن را ادراک کند زیرا محل همیشه موجود است یا محل داشتن برای ادراک کافی نیست و باید صورت محل دوباره در این محل وجود پیدا کند تا نفس محل را تا ادراک کند که به دو محال می‌انجامد: یکم اجتماع مثلین زیرا نفس دو صورت از محل خود دارد یکی صورت اصلی محل و دیگر صورتی که برای ادراک محل لازم است. دوم ترجیح بلا مرجح: از دو صورت پیش‌گفته کدام باشد و کدام نباشد؛ هر کدام را برگزینیم به ترجیح بلا مرجح می‌انجامد. از این‌روی نفس هیچ‌گاه نباید محل

نقد صدرا بر برهان فوق

نقد صدرا بر این برهان این است که تأثیر یک چیز بر چیز دیگر آنگاه درست است آن تأثیر در زمان واحد، جهت واحد و اعتبار واحد باشد و می‌توان به دو اعتبار و در دو زمان و دو جهت برای یک چیز یک تأثیر نداشته باشد مثلاً نور خورشید سبب سفیدی پارچه مشکی و سیاهی پوست شوینده آن است؛ بنابراین می‌شود اندیشه وزی به دو اعتبار و در دو زمان و دو جهت موجب فرسایش بدن و تکامل نفس ناطقه‌ای باشد که در بدن حلول کرده است. [۳۲] «آخوند بر این برهان ایراد کرده است به اینکه: ممتنع، آن است که شی واحد، سبب نقصان و کمال شی واحد از جهت واحد باشد؛ و اما از دو جهت عیبی ندارد؛ مثلاً ممکن است غذایی تقویت قوه باصره کند، ولی قوه ذائقه یا شامه را تضعیف نماید.» [۳۳].

به نظر می‌رسد که درستی تأثیر اندیشه بسیار در تقویت قوه عاقله و سستی آن در بدن و مغز را به علم تجربی سپرد و با آزمایش‌های معتبر درستی یا نادرستی آن را آزمود. با این همه می‌توان بر نقد صدرا انتقاد کرد که اگر همواره اندیشه ورزی سبب سستی بدن و مغز است و تقویت قوه عاقله بر اساس قاعده الاتفاقیه لا یکون دائمیه و لا اکثریا خود گواه بر مجرد بودن نفس و مادی بودن بدن است.

۸. دلیل هشتم بر تجرد نفس انسانی:

نفس برای انجام کار بی‌نیاز از بدن و محل جسمانی است و هر چیزی که در فعل خود از محل جسمانی بی‌نیاز باشد، در ذاتش هم از محل آن بی‌نیاز است پس نفس از محل جسمانی و بدن، بی‌نیاز است. بی‌نیازی نفس در فعل به اثبات نیاز دارد زیرا نیازمندی نفس به بدن در تعریف نفس آمده است: نفس جوهری است که ذاتاً مجرد ولی فعلاً نیازمند ماده است. در این برهان بی‌نیازی نفس در فعل خود به بدن و محل جسمانی، بی‌نیازی تام و تمام نیست که بی‌نیازی در برخی از افعال کفایت می‌کند مواردی که نفس از بدن بی‌نیاز است به شرح زیر است:

یکم نفس، ذاتش را درک می‌کند و محال است بین نفس و ذاتش آلتی باشد. معنای ادراک ذات، همان حضور ذات پیش ذات است. ادراک، کاری از کارهای نفس نیست، بلکه حضور ذات برای ذات است.

دوم نفس به این که ذاتش را ادراک می‌کند نیز علم دارد و در ادراک ادراک ذات، به آلت نیازی ندارد.

سوم نفس آلت‌های خود را ادراک می‌کند و این درک کاری است که بدون وساطت آلت پدید می‌آید پس این فعل نفس که ادراک آلت باشد، ذاتی و بی‌نیاز از محل است؛ و چیزی که در فعل بی‌نیاز از محل باشد، در وجودش بی‌نیاز است. [۳۴]

نقد صدرا بر برهان فوق

نقد صدرا بر این برهان آن است که این برهان تنها تجرد قوه عاقله را اثبات نمی‌کند بلکه تجرد قوه خیال را هم ثابت می‌کند زیرا قوه خیال نیز ذات و آلت خودش را تخیل می‌کند و چیزهای بیرون از

که درباره دیدن چه گفته و چه خواهند گفت بر این اساس این نقد وارد است اگر مثال نقضش درست باشد ولی مثال نقض خود شکننده است.

۶. دلیل ششم بر تجرد نفس انسانی:

اگر قوه عاقله، جسمانی باشد، باید همواره یعنی در هر شخصی از اشخاص در پیری به سستی گراید ولی همواره در پیری به سستی نمی‌گراید پس قوه عاقله، جسمانی نیست. برای درستی این سخن کافی است یک نفر باشد که در پیری قوه عاقله او به سستی نمی‌گراید. بگفته ابن‌سینا «فإن أجزاء البدن كلها تأخذ في الضعف من قواها بعد منتهى الشواء والوقوف، وذلك دون الأربعين أو عند الأربعين. وهذه القوة المدركة للمعقولات إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر، ولو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائماً في كل حال أن تضعف حينئذ. لكن ليس ذلك إلا في أحوال وموافاة عوائق دون جميع الأحوال، فليست هي إذن من القوة البدنية.» [۲۹]

نقد صدرا بر برهان فوق

نقد صدرا بر این برهان این است که آنچه این برهان ثابت می‌کند همین است که قوه عاقله جسمانی نیست ولی بیان نمی‌کند که اگر جسمانی نیست پس چیست. البته ابن‌سینا بر آن است که چون قوه عاقله جسمانی نیست پس باید تجرد تام عقلانی باشد ولی از دید صدرا این برهان چنین چیزی را ثابت نمی‌کند. از دید صدرا قوه خیال و قوه وهم نیز تجرد مثالی دارند و این برهان درباره آن‌ها کاربرد دارد «اعلم أن هذا البرهان أيضاً غير دال على أن لكل انسان جوهرها مفارقاً عقلياً بل يدل على أن القوة العاقلة غير بدنية و هو كما يدل على أن القوة العاقلة ليست بدنية يدل على أن القوة الخيالية والوهيمية أيضاً ليست بدنية فإن بعض المشايخ والمرضى قد يكون تخيله و تصورهم للمعاني الجزئية بحاله و...» [۳۰]

به نظر می‌رسد که پاسخ نقد دلیل چهارم برای این نقد صدرا نیز کارساز است و نقد وی وارد نیست.

۷. دلیل هفتم بر تجرد نفس انسانی:

بسیاری اندیشه و ژرف‌اندیشی در ادراک معقولات، سبب فرسایش و سستی بدن می‌گردد و در نتیجه مغز انسان خشک می‌گردد زیرا گرمای بدن زیاد می‌شود و زیادی گرما سبب از بین رفتن رطوبت مغز می‌شود ولی همین فعالیت عقلانی سبب کمال نفس می‌شود و از قوه به فعل می‌رسد.

اگر قوه عاقله، جسمانی بود باید مانند بدن دچار کاستی می‌شد ولی این گونه نیست پس قوه عاقله جسمانی نیست. «أن القوى الإدراكية بالآلات يعرض لها من إدامة العمل أن تكل، لأجل أن الآلات تكلها إدامة الحركة وتفسد مزاجها الذي هو جوهرها وطبيعتها... والأمر في القوة العقلية بالعكس، فإن إدامتها للعقل وتصورها للأمر التي هي أقوى تكسبها قوه وسهولة قبول لما بعدها مما هو أضعف منها؛ فإن عرض لها في بعض الأوقات ملال أو كلال فذلك لاستعانة العقل بالخيال المستعمل للألة التي تكل فلا تخدم العقل، ولو كان لغير هذا لكان يقع دائماً وفي الأكثر والأمر بالفضل.» [۳۱]

4. 4- Mulla Sadra, *Al-Hikma al-Mu'taaliyyah fi al-Asfar al-Araba al-Uqliyyah*, vol. 1, corrected by Gholamreza Awani, first edition, Sadra Islamic Wisdom Foundation, Tehran, 1383. p. 11.
5. 5- Mulla Sadra, *Al-Hikma al-Mu'taaliyyah fi al-Asfar al-Araba al-Uqliyyah*, vol. 1, edited by Gholamreza Awani, first edition, Sadra Islamic Wisdom Foundation, Tehran, 2013, p. 12.
6. 6- Mulla Sadra, *al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Arbaeh al-Uqliyyah*, vol. 1, corrected by Gholamreza Awani, first edition, Sadra Islamic Wisdom Foundation, Tehran, 2013.
7. Ibn Sina, Hossein, 1375, *Al-Nafs Man Kitab al-Shifa*, edited by Hasan Hassanzadeh Emli, Qom, Bostan Kitab Institute, p.85.
8. 8- Sajadi, Seyyed Jaafar, 1361, *The Culture of Intellectual Sciences: Including Philosophical and Logical Theological Terms*, Tehran, Publisher: Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran, p. 528.
9. Molasdra, *Al-Hikma al-Mu'taaliyyah fi al-Asfar al-Araba al-Uqliyyah*, vol. 1, corrected by Gholamreza Awani, first edition, Sadra Islamic Wisdom Foundation, Tehran, 2013, p. 347.
10. Ibn Sina, Hossein, 1375, *Al-Nafs Man Kitab al-Shifa*, edited by Hasan Hassanzadeh Emli, Qom, Bostan Kitab Institute, p. 288.
11. Molasdra, *Al-Hikma al-Mutaaliyyah fi al-Asfar al-Araba al-Uqliyyah*, vol. 1, corrected by Gholamreza Awani, first edition, Islamic Hikmat Foundation of Sadra, Tehran, 2013, p. 264.
12. Ardebili, Abdul Ghani, 1381, *Imam Khomeini's Philosophical Expositions: Asfar*, Publisher: Imam Khomeini's Works Editing and Publishing Institute (RA), p. 12.

عالم طبیعت را تخیل می‌کند. به دیگر سخن نتیجه برهان عام‌تر از ادعاست. [۳۵]

به نظر می‌رسد که این نقد وارد نیست و چرایی نادرستی این نقد همان است که در انتقاد از دلیل چهارم بیان شد.

۹. دلیل نهم بر تجرد نفس انسانی:

قوای بدنی با انجام کار بسیار فرسوده و سست می‌شوند و پس از سستی نیرو نمی‌گیرند و پس از نیرومندی توان انجام کار ضعیف را ندارند مثلاً پس از شنیدن صدای بلند تا مدتی صدای کوتاه را نمی‌شنود و در برابر اگر از جای تاریکی بیرون بیاید تا مدتی توان دیدن خورشید را ندارد. ولی نفس چنین نیست زیرا پس از چیز نیرومند می‌توان چیز ضعیف و برعکس را تصور کند. پس نفس مجرد است نه مادی. [۳۶]

نقد صدرا بر دلیل فوق

نقدی که صدرا بر این برهان می‌آورد همان است که در نقد برهان هشتم می‌آورد «و هذا البرهان أيضا يدل على كون القوه الخياليه غير جسمانيه» [۳۷].

نقدی که صدرا بر این برهان می‌آورد همان است که در نقد برهان هشتم می‌آورد و نقد آن نقد نیز در ذیل دلیل چهارم بیان شد.

نتیجه‌گیری

با آنکه ابن‌سینا و صدرا نفس را مجرد می‌دانند ولی تفسیر صدرا از تجرد نفس با ابن‌سینا متفاوت است. ابن‌سینا دلایلی چند بر تجرد نفس ناطقه آورده است که صدرا آن‌ها را نقد کرده است؛ و گفته شد که هیچ‌یک از نقدهای صدرا از استواری ویژه‌ای برخوردار نیست. یکی از دلایل استواری علم النفس ابن‌سینا در مقایسه با صدرا این است که ابن‌سینا از یک سوی طیب است و بیش از صدرا در نفس تامل و تجسس علمی کرده است و از دیگر سوی وی پیرو ارسطوست و ارسطو در انجام کارهای علمی در روزگار خود سرآمد بوده است. دست است که دانش در گذر روزگار تکامل می‌یابد ولی این قاعده درباره علم النفس ابن‌سینا و صدرا به نظر درست نمی‌رسد و در چارچوب فلسفه سنتی دلایل تجرد نفس ابن‌سینا در قیاس با صدرا از اعتبار بیشتری برخوردار است.

## References

1. Motahari, Morteza, 1368, *Introduction to Islamic Sciences; Philosophy and Logic*, Sadra Publications, Qom.
2. Ibn Manzoor, 1363, *Lasan al-Arab*, Adab Hozha Publishing House, Qom, 233.
3. Ibn Sina, Hossein, 1375, *Al-Nafs Man Kitab al-Shifa*, corrected by Hasan Hassanzadeh Emli, Qom, Bostan Kitab Institute, p. 21.

22. Ibn Sina, Hossein, 1375, *Al-Nafs Man Kitab al-Shifa*, edited by Hasan Hassanzadeh Emli, Qom, Bostan Kitab Institute, p. 296.
23. Mula Sadra, *Al-Hikma al-Mu'taaliyyah fi al-Asfar al-Araba al-Uqliyyah*, vol. 1, edited by Gholamreza Awani, first edition, Sadra Islamic Wisdom Foundation, Tehran, 2013, p. 337.
24. Mula Sadra, *Al-Hikma al-Mu'taaliyyah fi al-Asfar al-Araba al-Uqliyyah*, vol. 1, corrected by Gholamreza Awani, first edition, Sadra Islamic Wisdom Foundation, Tehran, 2013, p. 329.
25. Mula Sadra, *Al-Hikma al-Mu'taaliyyah fi al-Asfar al-Araba al-Uqliyyah*, vol. 1, corrected by Gholamreza Awani, first edition, Sadra Islamic Wisdom Foundation, Tehran, 2013, p. 338.
26. Molasdra, *Al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Araba al-Uqliyyah*, vol. 1, corrected by Gholamreza Awani, first edition, Islamic Wisdom Foundation of Sadra, Tehran, 2013, p. 344.
27. Mula Sadra, *Al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Arbaa al-Uqliyyah*, vol. 1, edited by Gholamreza Awani, first edition, Sadra Islamic Wisdom Foundation, Tehran, 2013, p. 345.
28. 28-Nazakhti Ali Asghari, Mahdia and Seyed Morteza Hosseini Shahroudi, "The truth of Absar from the point of view of Suhrawardi and Mulla Sadra", *Contemporary Hikmat Magazine*, Spring and Summer 2014, pp. 135-142.
29. Ibn Sina, Hossein, 1375, *Al-Nafs Man Kitab al-Shifa*, edited by Hasan Hassanzadeh Emli, Qom, Bostan Kitab Institute, p. 300.
30. Mula Sadra, *Al-Hikma al-Mutaaliyyah fi al-Asfar al-Arbaa al-Uqliyyah*, vol. 1, edited by Gholamreza Awani, first edition,
13. 13-Sajadi, Seyyed Jaafar, 1361, *The Culture of Intellectual Sciences: Including Philosophical and Logical Theological Terms*, Tehran, Publisher: Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran, p. 521.
14. Molasdra, *Al-Hikma al-Mu'taaliyyah fi al-Asfar al-Araba al-Uqliyyah*, vol. 1, corrected by Gholamreza Awani, first edition, Sadra Islamic Wisdom Foundation, Tehran, 2013, p. 322.
15. Molasadra, *Al-Hikma al-Mutaaliyyah fi al-Asfar al-Araba al-Uqliyyah*, vol. 1, edited by Gholamreza Awani, first edition, Islamic Wisdom Foundation of Sadra, Tehran, 2013, p. 323.
16. Ardebili, Abdul Ghani, 1381, the expositions of the philosophy of Imam Khomeini Quds Ser: Asfar, publisher: Institute for editing and publishing the works of Imam Khomeini (RA) p. 61.
17. Molasdra, *Al-Hikma al-Mu'taaliyyah fi al-Asfar al-Araba al-Uqliyyah*, vol. 1, corrected by Gholamreza Awani, first edition, Islamic Hikmat Foundation of Sadra, Tehran, 2013, p. 324.
18. Ibn Sina, Hossein, 1375, *Al-Nafs Man Kitab al-Shifa*, edited by Hasan Hassanzadeh Emli, Qom, Bostan Kitab Institute, p. 294.
19. 19-Razi, Fakhruddin, 1987, *Al-Matlib al-Aaliyyah Man Alam al-Ilahi*, Beirut: Dar al-Katb al-Arabi, p. 330.
20. Mula Sadra, *Al-Hikma al-Mutaaliyyah fi al-Asfar al-Arbaa al-Uqliyyah*, vol. 1, corrected by Gholamreza Awani, first edition, Sadra Islamic Wisdom Foundation, Tehran, 2013, p. 332.
21. Mula Sadra, *Al-Hikma al-Mutaaliyyah fi al-Asfar al-Arbaa al-Uqliyyah*, vol. 1, corrected by Gholamreza Awani, first edition, Sadra Islamic Wisdom Foundation, Tehran, 2013, p. 333.

Sadra Islamic Wisdom Foundation, Tehran, 2013, p. 347.

31. 31- Mulla Sadra, al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Araba al-Uqliyyah, vol. 5, edited by Reza Mohammadzadeh, first edition, Sadra Islamic Wisdom Foundation, Tehran, 2011.

32. Mula Sadra, Al-Hikma al-Mu'taaliyyah fi al-Asfar al-Araba al-Uqliyyah, vol. 1, edited by Gholamreza Awani, first edition, Sadra Islamic Wisdom Foundation, Tehran, 2013, p. 348.

33. Ardebili, Abdul Ghani, 1381, The Expositions of the Philosophy of Imam Khomeini Quds Sar: Asfar, Publisher: Institute for Editing and Publishing the Works of Imam Khomeini (RA) p. 37.

34. Ibn Sina, Hossein, 1375, Al-Nafs Man Kitab al-Shifa, edited by Hasan Hassanzadeh Emli, Qom, Bostan Kitab Institute, p. 350.

35. Ibn Sina, Hossein, 1375, Al-Nafs Man Kitab al-Shifa, edited by Hasan Hassanzadeh Emli, Qom, Bostan Kitab Institute, p. 348.

36. Ibn Sina, Hossein, 1375, Al-Nafs Man Kitab al-Shifa, edited by Hasan Hassanzadeh Emli, Qom, Bostan Kitab Institute, p. 352.

37. Mula Sadra, Al-Hikma al-Mu'taaliyyah fi al-Asfar al-Araba al-Uqliyyah, vol. 1, edited by Gholamreza Awani, first edition, Sadra Islamic Wisdom Foundation, Tehran, 2003, p. 352.