

ادله غزالی و رازی در رد و اثبات تجرد نفس

عبدالرزاق حسامی فر^۱

چکیده

تجرد نفس از مباحث مهم فلسفه اسلامی است که در کلام اسلامی کمتر بدان پرداخته شده است. فیلسوفان مدافع این نظریه و جمهور متکلمان مخالف آنند. در مکتب مشاء ادله‌ای بر تجرد نفس طرح شده که در آثار دو متکلم برجسته منتقد این مکتب، غزالی و رازی نیز منعکس شده است. این دو اندیشمند، در این مسأله در برخی از آثار خود موضع فیلسوفان را برگرفته و در برخی دیگر به موضع متکلمان نزدیک شده‌اند. اما ادله مورد نظر به لحاظ قوت و ضعف، وضع یکسانی ندارند. پاره‌ای از آنها، از جمله استدلال مبتنی بر بساطت ادراکات، بسیار قوی و پاره‌ای خدشه پذیرند. گذشته از این، انتقادات غزالی و رازی نیز بر این ادله، خالی از اشکال نیست. ضمن اشاره اجمالی به آرای غزالی و رازی، ادله آنان در رد و اثبات تجرد نفس نقد و بررسی می‌شود.

کلید واژه‌ها تجرد نفس، تجرد ادراک، بساطت ادراک، تصورات کلی، معقولات، علم، حس، خیال.

طرح مسأله

از مسائل مهم مطرح درباره نفس انسان، مسأله تجرد یا عدم تجرد آنست که سابقه‌ای طولانی در فلسفه دارد. فیلسوفان مسلمان در این زمینه به تجرد قائلند و ادله محدود این مدعا را که از سنت یونانی برگرفته بودند، چنان بسط و قوت بخشیدند که این بحث در آثار آنان بسیار غنی‌تر از فلسفه غرب گردیده است. افزون بر این، ادله ارائه شده بر تجرد

۱. استادیار گروه آموزشی فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

نفس، گاه چنان عمیق و چند جانبه است که باریک اندیشی مبدع آنها را نشان می‌دهد (نک: ابن سینا، الشفاء، ۱۸۷).

مسئله‌ای که در این مقاله مورد نظر است نخست، توجه به مبحث تجرد نفس به عنوان یکی از نقاط قوت کلام و فلسفه اسلامی و دوم، ارزیابی انتقادی ادله‌ای است که بر این مدعا اقامه شده است. البته این پژوهش عمدتاً محدود به نقد و بررسی اندیشه دو متکلم مسلمان، محمد غزالی و فخر رازی است، به این دلیل که اندیشه آنان از سویی به دیدگاه متکلمان و از سوی دیگر به دیدگاه فلاسفه نزدیک است. این دو، اضافه بر اتفاق نظر در پاره‌ای از مواضع همچون اشعری بودن و نقد حکمت مشاء، در مبحث تجرد نفس دیدگاه مشابهی دارند و در آثار خود دو موضع را برگرفته‌اند. در برخی از آثار، هم رأی با فیلسوفان مسلمان به دفاع از تجرد نفس پرداخته و در برخی دیگر همراه با جمهور متکلمان به نفی ادله فیلسوفان پرداخته‌اند. از این رو تحلیل دیدگاه آنان می‌تواند در فهم نسبت دیدگاه فلاسفه با متکلمان در این موضوع مفید واقع شود. ادله ارائه شده توسط این دو متکلم بر تجرد نفس، به طور عمده برگرفته از آثار ابن سیناست. همچنین انتقادات آنان در پاره‌ای از موارد با اشکالاتی مواجه است. ابتدا مواضع مختلف غزالی و رازی در باب تجرد نفس بیان می‌شود و سپس ادله تجرد نفس و نقدهای آنان، در پژوهشی تطبیقی، نقد و بررسی خواهد شد.

دیدگاه غزالی و رازی در مسئله تجرد نفس

غزالی نظر ارسطو را مبنی بر اینکه نفس صورت بدن است نمی‌پذیرد، زیرا صورت پس از فنای ماده باقی نمی‌ماند در حالی که نفس ناطقه پس از فنای بدن باقی می‌ماند. وی در مسئله تجرد نفس، در آثار مختلف خود مواضع گوناگونی دارد و در هیچ یک تجرد نفس ناطقه را انکار نمی‌کند اما گاهی ادله تجرد نفس را وافی به مقصود نمی‌داند. در روضه الطالبین نفس حیوانی را جسم لطیف و نفس ناطقه را روح لطیف می‌داند (فوائد اللالی، ۱۷۱-۱۷۲) و در معارج القدس فی مدارج معرفة النفس دو دلیل بر تجرد نفس می‌آورد (ص ۲۳). وی همچنین در مقاصد الفلاسفه (ص ۳۶۲-۳۶۸) می‌گوید: ده مطلب دلالت دارد بر اینکه مدرک معقولات نه بدن بلکه نفس است که از میان آنها هفت مورد نشانه و

تنها سه مورد دلیل است. البته یک دلیل را نیز بر آنها اضافه می‌کند. تفتازانی ادله او را شرح کرده است (ص ۳۰۸-۳۱۳).

غزالی در *تهافت الفلاسفه* (ص ۱۷۸-۱۹۰) به نقد ده دلیل فیلسوفان بر تجرد نفس می‌پردازد و در عین حال یادآور می‌شود که این نقد به معنی نفی توان الهی بر این امر، یا تصریح شرع بر نقیض آن نیست، بلکه شرع آن را تصدیق می‌کند. پس غرض او صرفاً نفی توسل به عقل و بی‌نیازی از شرع است. ابن رشد در (ص ۳۷۲-۳۸۹) کوشیده است انتقادات غزالی را بر فلاسفه پاسخ گوید.

دیدگاه فخر رازی در باب نفس، در آثار او به صورتهای متفاوت آمده است. در اشاره قائل است به اینکه پاره‌ای از اجزای نفس، در بدن باقی می‌مانند. در *نهایة العقول* بین دو نظر مردد است: انسان همین بدن محسوس است و چیز دیگری ورای آن نیست و دیگر اینکه نفس از اجزائی تشکیل شده که فنا ناپذیرند. در *لباب الاشارات* و *شرح عیون الحکمه* به مخالفت با ابن سینا می‌پردازد و روحگرایی را رد می‌کند. در *المحصل* قائل به دیدگاه مشخصی نیست و در تفسیر کبیر می‌گوید نفس غیر از جسم ملموس است، بلکه جسمی نورانی در بدن است؛ درست همانطور که آتش در زغال است. در *معالم اصول دین* با نفی این دیدگاه که نفس جسم و جسمانی نیست، می‌گوید نفس جوهری جسمانی و شریف است که در داخل همین بدن پدید می‌آید و در *مطالب العالیه*، قائل می‌شود به اینکه نفس، جوهری روحانی و مفارق است و نظر مخالفان را ابطال می‌کند (*المباحث المشرقیه*، ۲/۲۳۷).

او در *النفس والروح* پس از نفی جسمانیت بدن، شش دلیل عقلی، هشت دلیل از قرآن و دو دلیل از احادیث پیامبر (ص) بر تجرد نفس آورده است (ص ۲۸-۵۱). اما مهمترین اثر او در این زمینه *المباحث المشرقیه* است. وی در این کتاب می‌گوید نفس انسانی، جوهری کاملاً مفارق است به طوری که نه جسم است و نه حال در جسم، در حالی که نفوس نباتی و حیوانی اگر چه جوهرند، در عین حال قوایی حال در جسمند (ص ۲۴۵). بنابراین از نظر او نفوس نباتی و حیوانی، نه کاملاً جسمانی‌اند و نه کاملاً مفارق از جسم، بلکه جوهری غیر جسمانی و نیز حال در جسمند. پس میان سه نوع نفس، تجرد کامل را تنها به نفس انسانی می‌توان نسبت داد.

او، همچنین برای اثبات تجرد نفس دوازده دلیل می آورد و پس از پاسخ به برخی از ایراداتی که بر آنها وارد شده، می گوید که هیچ یک از این ادله به جهت ایراداتی که بر آنها وارد است، ما را قانع نمی کند؛ از این رو دو دلیل دیگر بر این مدعا می آورد (همان، ۳۵۹-۳۸۹).

فخر رازی دو کتاب مشابه دارد. مبحث تجرد نفس در الاربعین (ص ۲۴۶-۲۷۰) به صورت کامل و در البراهین (۱/۲۷۱-۲۸۰) با کاستیهایی نسبت به کتاب اول آمده است. در الاربعین می گوید اقوال در باب ماهیت نفس بر چهار گونه است: جسم، جسمانی، نه جسم و نه جسمانی و مرکب از جسم و جسمانی. جمع کثیری از متکلمان به جسمانی بودن نفس معتقدند و رازی در مخالفت با نظر آنان دو دلیل می آورد. قائلان به نظریه سوم یعنی تجرد نفس عبارتند از جمهور فلاسفه و از قدمای معتزله معمر بن عباد سلمی و بیشتر اخباریان امامیه و از متأخران غزالی و ابوالقاسم راغب. رازی در این کتاب می گوید فلاسفه ادله زیادی آورده اند که در کتب خود بر آنها ایراد وارد کرده ایم و یک استدلال معتمد آنان را بیان می کند. اما در البراهین از نقد قبلی ادله یاد نمی کند (الاربعین، ۲۶۷؛ البراهین، ۲۷۶).

یکی دیگر از آثار رازی که متضمن بحث او در باب تجرد نفس و البته انکار آنست شرح او بر الاشارات و التنبیهاست. ابن سینا در این کتاب (ص ۲۴۷-۲۴۹) بر تجرد نفس استدلال آورده است و رازی در شرح خود (ص ۱۶۲-۱۶۸) به نقد نظر او پرداخته است. پس از نگاهی اجمالی به آرای غزالی و رازی در باب تجرد نفس ادله آنان را بر این معنا مورد نقد و بررسی قرار می دهیم و در هر مورد نظر انتقادی خود را ذیل عنوان می آوریم. البته غزالی در تهافت الفلاسفه پاره ای از این ادله را نقد کرده است که نقد او بر هر یک از ادله و پاسخ ابن رشد را، به جهت ویژگی انتقادی آن، در پایان بحث درباره هر دلیل آورده ایم.

ادله غزالی و رازی در رد و اثبات تجرد نفس

۱- بساطت ادراکات عقلی

مهمترین دلیلی که در فلسفه و کلام اسلامی بر تجرد نفس اقامه شده است بر مبنای

بساطت ادراکات عقلی استوار است. غزالی این استدلال را در *معراج السالکین* (فرائد اللالی، ۳۳)، *مقاصد الفلاسفه* (ص ۳۶۴-۳۶۷) و *تهافت الفلاسفه* آورده است. او در دو کتاب نخست می‌گوید در حالی که جسم قادر به تعقل نیست، نفس به معقولات علم دارد و علم به معقولات، بسیط است. پس نفس بسیط است و چون جسم مرکب است، حلول نفس در بدن مستلزم حلول بسیط در مرکب و از این رو انقسام بسیط می‌شود که البته محال است.

تفتازانی (۳/۳۱۰-۳۱۱) می‌گوید این برهان مبتنی بر مقدماتی است که خصم آنها را نمی‌پذیرد. آن مقدمات عبارتند از: ۱. نفس اگر مجرد نباشد باید منقسم باشد. اما چرا محل نفس نمی‌تواند جوهر فرد باشد؟

۲. اگر شیئی مجرد باشد محال است صورت ادراکی آن در ماده حلول یابد. اما چرا نمی‌تواند حال در بدن عاقل باشد و وجود خارجی آن مجرد باشد؟

۳. اگر شیئی در جسمی حلول یابد که دارای وضع و مقدار باشد به تبع آن جسم دارای وضع و مقدار خواهد بود. اما چرا نمی‌توان گفت که آن شیء به خودی خود دارای وضع و مقدار نیست؟

۴. اگر شیئی انقسام‌ناپذیر بود، صورت ادراکی آن نزد عاقل نیز اینگونه خواهد بود. اما چرا نمی‌توان آن را منقسم به انقسام دانست در عین اینکه به خودی خود بسیط است؟

۵. اگر مدرک جسم باشد باید اجتماع ضدین چنانکه در خارج محال است در او نیز محال باشد. حال آنکه احکام یک شیء با احکام صورت آن بسیار متفاوت است.

۶. اجتماع ضدین در مدرک مستلزم وجود هر یک در بخشی از او نیست.

۷. انقسام محل مستلزم انقسام حال است. زیرا حلول بسیط در جسم ممتنع است.

تفتازانی در پایان می‌گوید پیداست که بر برخی از این مقدمات ادله‌ای اقامه شده است. این مقدمات چنانکه تفتازانی خود اذعان دارد مستظهر به ادله‌ای است که اشکالات را پاسخ می‌دهد. وجود جوهر فرد با ادله‌ای باطل می‌شود و مقدمات دیگر مبتنی بر یک اصل اساسی است که در مقدمه ۷ آمده است و آن اینکه شیء بسیط نمی‌تواند منطبع در شیء مرکب شود زیرا به تبع آن مرکب می‌شود. اگر این معنا پذیرفته

شود سایر مقدمات نیز پذیرفته می‌شوند.

فخر رازی مشابه این استدلال را در *المباحث المشرقیه و الاربعین* آورده است. در کتاب اول، ادله یکم و پنجم او تقریرهای دیگری از این استدلالند. در استدلال یکم (۳۵۹-۳۶۶) می‌گوید که نفس مفاهیم کلی و ادراکات عقلی را ادراک می‌کند. محل این مفاهیم انقسام ناپذیر نمی‌تواند جسم انقسام پذیر باشد. در استدلال پنجم (۳۷۶-۳۷۸) نیز می‌گوید نفس انسان، انسان کلی را که معقول و مجرد است ادراک می‌کند پس این صور عقلی مجرد وجود دارند و چون مجردات و کلیات، وجودی در خارج ندارند پس وجودشان ذهنی است و محل آنها یا جسم است یا غیر جسم؟ اولی محال است زیرا در آن صورت دارای کم و وضع و مقدار و شکل معین و از این رو غیر مجرد خواهند بود. بنابراین محل آن صور، غیر جسم و مجرد است.

استدلال رازی در *الاربعین* (ص ۲۶۷-۲۷۰) بر این اساس استوار است که محل معلومات قسمت ناپذیری چون خدا و وحدت، نمی‌تواند قسمت پذیر باشد. وی این استدلال را مبتنی بر چهار مقدمه می‌داند: نخست، معلومات قسمت ناپذیر و بسیط وجود دارد، زیرا اولاً، ذات خدا و وحدت را درمی‌یابیم و ثانیاً، معلوم ما یا مرکب است یا مفرد. مرکب از اجتماع مفردات پدید آمده و علم به مرکب، مسبوق به علم به مفردات است.

دوم، چون معلوم قسمت ناپذیر وجود دارد پس علم قسمت ناپذیر نیز لزوماً وجود دارد؛ چون اگر علم قسمت پذیر باشد هر یک از اجزای علم، یا علم به کل آن معلوم است که لازم می‌آید جزء مساوی کل باشد، یا علم به جزئی از معلوم است که مستلزم ترکیب معلوم است، یا علم به معلوم نیست که در آن صورت بین علم و معلوم رابطه‌ای نخواهد بود و این خلاف فرض است. حال اگر گفته شود چرا تألیف اجزاء نمی‌تواند توجیه کننده علم باشد؟ در پاسخ گفته می‌شود این تألیف یا قسمت پذیر است یا نیست؛ اگر نیست مطلوب حاصل است و اگر است سخن پیشین مطرح می‌شود.

سوم، چون علم قسمت پذیر نیست، عالم نیز قسمت پذیر نیست زیرا هر چه قسمت پذیر باشد در وی دو نیمه فرض می‌شود پس حلول عرض یعنی علم در آن از سه حال خارج نیست: الف) هیچ از آن عرض در هیچ از دو نیمه نباشد. ب) به تمامه در هر دو

نیمه باشد. ج) پاره‌ای در یک نیمه و پاره‌ای در نیمه دیگر باشد.

در وجه نخست، آن عرض، قائم به آن محل نخواهد بود و در وجه دوم یک عرض، به دو محل قائم خواهد بود و در وجه سوم عرض قسمت پذیر خواهد بود، حال آنکه ما آن را قسمت ناپذیر می‌دانستیم؛ پس ثابت شد که چون علم قسمت پذیر نیست محل آن نیز قسمت پذیر نیست.

چهارم، هر چه متحیز و یا قائم به امر متحیز باشد، قسمت پذیر است. این استدلال در الاربعین و البراهین با قدری تفاوت آمده است. در اولی می‌گوید مقدمه چهارم مبتنی بر نفی جوهر فرد است و فیلسوفان از این چهار مقدمه نتیجه می‌گیرند که نفس متحیز نیست اما نمی‌پذیریم که هر متحیزی تا بی نهایت منقسم است، زیرا پیش از این، ادله‌ای بر جوهر فرد آورده‌ایم. به فرض هم که این معنا را بپذیریم، این امر که شیء حال در منقسم، باید منقسم باشد به چند دلیل ناپذیرفتنی است: نقطه موجود مورد اشاره، غیر منقسم است. زیرا محل نقطه یا منقسم است که در آن صورت انقسام نقطه به تبع انقسام محلش لازم می‌آید که محال است و اگر منقسم نباشد جوهر فرد، ثابت می‌شود. نکته دیگر اینکه وحدت که منقسم نیست بر جسم اطلاق می‌شود.

نسبت اضافی بین پدر و فرزند قائم به دو جسم است اما نمی‌توان گفت نصف آن در پدر و نصف آن در فرزند است. وجود، صفت قائم به جسم است اما نمی‌توان گفت به نصف آن نیمی از وجود و به ربع آن، ربع وجود قائم است.

این ادله در البراهین بدون فاصله پس از استدلال یاد شده آمده است و مشخص نیست چه ربطی با بحث قبل دارد اما در الاربعین این پیوند، چنانکه آوردیم، آشکار است. به هر حال ادله یاد شده ضعیفند. دلیل اول مصادره به مطلوب است زیرا بر محال بودن انقسام نقطه به تبع انقسام محل، مبتنی شده است، در حالی که باید این را ثابت می‌کرد. در دلیل دوم و سوم وحدت جسم و عرض، وحدت حقیقی پنداشته شده است در حالی که وحدت آنها اعتباری است. دلیل چهارم نیز مبتنی بر اصالت ماهیت است که با مبانی اصالت وجود قابل نقد است.

فخر رازی در شرح الاشارات (ص ۱۶۲-۱۶۸) به نقد استدلال ابن سینا بر تجرد نفس که مبتنی بر بساطت صور عقلی است، می‌پردازد. انتقادات او و پاسخ خواجه نصیر به

اختصار عبارتند از: ۱. صور عقلی به این دلیل که به صورت مشخص و متمایز در محلی، حلول یافته‌اند، دارای عوارض غریبه‌اند. اگر بگویید صور عقلی صرف نظر از این عوارض غریبه مجردند می‌گوییم صور حال در جسم را هم می‌توان به این اعتبار مجرد دانست. پاسخ خواجه: تشخیص صور حال در نفس نه عرض غریبه بلکه لازمه ماهیت آنهاست. ۲. اگر صور عقلی عوارض غریبه ندارند این سینا می‌توانست صرفاً به تفاوت آنها با اعراض استناد کند و نیازی به تفصیل نبود. پاسخ خواجه: درستی یک دلیل با درستی دلیل دیگر منافات ندارد. ۳. این سینا می‌گوید صور حسی و خیالی، چون اجزای متباین در وضع دارند محلشان باید جسمانی باشد اما هیولای اولی با اینکه فاقد حجم و امتداد است، محل صورت جسمی واقع می‌شود که دارای حجم و امتداد است. پس نفس می‌تواند محل صور حسی و خیالی باشد. پاسخ خواجه: نفس با هیولا تفاوت دارد زیرا هیولا قبل از انطباع صورت جسمی وجود ندارد و بر اثر انطباع صورت در آن، وضع و مقدار پیدا می‌کند.

غزالی در تهافت الفلاسفه (ص ۱۷۸-۱۸۰) با اشاره به استدلال بساطت به نقد آن می‌پردازد. وی ابتدا استدلال را اینگونه تقریر می‌کند: نفس، محل ادراکات غیر منقسم است، پس باید غیر منقسم و از این رو مجرد باشد، زیرا هر آنچه در شیء منقسم حلول یابد، منقسم خواهد بود. دیگر آنکه، علم واحدی که در آدمی حلول می‌کند، اگر قسمت‌پذیر باشد از دو حال خارج نیست، یا بی‌نهایت قسمت‌پذیر است که محال است و یا به آحاد قسمت‌ناپذیر تقسیم می‌شود که حلول آنها در جسم قسمت‌پذیر محال خواهد بود.

غزالی استدلال را نقد می‌کند: اولاً، محل علم انسان را می‌توان مانند متکلمان جوهر فرد متحیزی دانست که قسمت‌پذیر نیست. ثانیاً، سخن آنان دربارهٔ حلول علم در نفس، به دو صورت قابل تعبیر است. یکی اینکه علم چنان در جسم انطباع یافته که رنگ در شیء رنگی و همچون دومی علم به انقسام محلش منقسم می‌شود. دیگر آنکه نسبت علم به محلش به صورت دیگری باشد که مستلزم انقسام نباشد مانند تصویری که گوسفند از دشمنی گرگ دارد و قسمت‌پذیر نیست.

ابن رشد پاسخ می‌دهد: محل معقولات غیر منقسم نمی‌تواند جسم منقسم باشد.

غزالی با اشاره به دو نوع انقسام، تنها یکی از آنها را برمی‌گیرد و دومی را که در قوه بینایی و قوه تخیل است نقد می‌کند یعنی در واقع سفسطه می‌کند (ص ۳۷۲-۳۷۴).

نقد غزالی بر استدلال اول با چند مشکل مواجه است. نخست، در میان آوردن جوهر فرد، مبطل این استدلال نیست جز اینکه محل نزاع را از مسأله تجرد نفس به مسأله وجود جوهر فرد منتقل می‌کند و فیلسوفان را در آن مقام، ادله‌ای هم بر نفی محل علم بودن جوهر فرد و هم بر نفی وجود جوهر فرد هست که ابطال آنها در گرو آوردن ادله دیگری است. دوم، حکمای مشاء تصور گوسفند را از دشمنی گرگ، امری متخیل و از این رو قسمت‌پذیر می‌دانند. پس ادراک معقولات، مصداق هیچ یک از دو تعبیر غزالی نیست و هر دو تعبیر او مصداق انطباق امر منقسم در محل منقسم است در حالی که تصور عقلی، بسیط است. البته ملاصدرا ادراکات حسی و خیالی را حاصل ابداع نفس و مجرد می‌داند و آن را از قبیل انطباق امر مادی در محل مادی نمی‌داند (شیرازی، ۴۲۴-۴۲۶).

استدلال دهم مورد نقد در تهافت الفلاسفه (ص ۱۸۹-۱۹۰) تقریر دیگری از برهان بساطت است و چنین آمده است که قوه عاقله، کلیات عامه عقلی را که متکلمان آن را «احوال» می‌نامند، ادراک می‌کند. این کلی معقول، مجرد از وضع ماده است؛ پس محل آن هم مجرد است.

غزالی در نقد خود وجود معنای عقلی مورد نظر را غیر مسلم می‌شمرد؛ بلکه از نظر او جز آنچه در حس حلول می‌کند در عقل حلول نمی‌کند، با این تفاوت که حس قادر به تفصیل آن نیست اما عقل قادر است. یعنی ادراک عقلی مانند ادراک حسی، جزئی است. جز اینکه در ادراک عقلی برخی خصوصیات را نادیده می‌گیریم.

ابن رشد در پاسخ می‌گوید: غزالی حضور معنای کلی را در ذهن به صورت جزئی می‌داند و بدین ترتیب لازم می‌آید بین ادراک حسی و ادراک عقلی فرقی نباشد (ص ۳۸۸-۳۸۹).

این استدلال بیان دیگری از استدلال اول است بدین صورت که بساطت ادراکات کلی عقلی مقتضی بساطت محل آنها یعنی نفس است. موضعی که غزالی در برابر این استدلال می‌گیرد به نفی ادراکات کلی و بلکه قول به اصالت تسمیه منتهی می‌شود، غزالی می‌گوید ادراک عقلی، ادراکی جزئی است که اوصاف جزئی آن نادیده گرفته شده

است. این نظر به دیدگاه جرج بارکلی فیلسوف ایرلندی ۱۸م در باب کلیات بسیار نزدیک است. از نظر بارکلی ادراکات کلی از حیث جزئی بودن هیچ تفاوتی با ادراکات حسی ندارند، تفاوت آنها در تلقی ما از آن ادراک است؛ یعنی در ادراکات کلی ما یک تصور خیالی جزئی را نماینده و بازنمای افراد نوع او قرار می‌دهیم و ویژگیهای جزئی آن را نادیده می‌گیریم (بند ۶ مقدمه و بند ۱۲۳). اشکال اساسی اینست که ادراکات محدود به ادراکات حسی و خیالی می‌شوند و ادراکات عقلی در قلمرو ادراکات خیالی جستجو می‌گردند، در حالی که ادراکات عقلی فراتر از ادراکات خیالی، و فاقد شکل و اندازه‌اند.

۲- لوازم جسمانیت نفس

در استدلال دوم از لوازم ناپذیرفتنی فرض جسمانیت نفس، مجرد آن استنتاج شده است. غزالی در معارج القدس (ص ۲۳) می‌گوید که نفس اگر جسم باشد از دو حال خارج نیست، یا حال در بدن است یا خارج از آن. اگر خارج از بدن باشد، چگونه می‌تواند بر آن تأثیر بگذارد و مقوم آن باشد؟ چگونه می‌تواند به شناخت عقلی نسبت به ملک و ملکوت نائل شود و خدای بزرگ را بشناسد؟ اما چنانچه حال در بدن باشد یا حال در همه بدن است یا در قسمتی از آن. اگر حال در همه بدن باشد، باید به دنبال جدا شدن اندامی از بدن، ناقص شود و بر اثر چاقی و لاغری اندامها بزرگ و کوچک شود. پیداست که همه اینها محال است و اما چنانچه نفس حال در قسمتی از بدن باشد آن قسمت یا بالفعل منقسم است یا بالعرض و از این لازم می‌آید که نفس به تبع انقسام آن قسمت، منقسم شود. ولی این نیز باطل است زیرا نفسی که محل دانشهاست و موجب برتری انسان بر دیگر حیوانات است و مستعد دیدار خداوند تعالی است، چگونه می‌تواند چنین حالتی داشته باشد؟

در نقد دلیل غزالی می‌توان گفت نخست، اگر نفس خارج از بدن باشد، چرا نمی‌تواند بر بدن تأثیر بگذارد؟ مگر تأثیر نفس بر بدن مکانیکی است که باید از طریق تماس صورت بگیرد؟ گو اینکه البته مقوم بدن بودن مستلزم نفی خارج بودن آنست. دوم، آیا خارج بودن نفس موجب می‌شود که نتواند به شناخت خداوند و ادراک معقولات نائل شود؟ ظاهراً عکس این سخن صادق است؛ یعنی اشتغال نفس به بدن مانع سیر عقلانی او می‌شود چه رسد به تجربه‌های عرفانی که مقتضی مفارقت بیشتر نفس از بدن است.

سوم، اگر حلول نفس در قسمتی از بدن به این دلیل محال است که با شأن برتر نفس تعارض دارد، این دلیل را می‌توان از همان آغاز آورد بدین قرار که گفته شود حلول نفس در بدن با شأن برتر نفس تعارض دارد و این البته مصادره به مطلوب است، زیرا شأن برتر باید نه مبنای استدلال، بلکه نتیجه آن باشد.

غزالی در مقاصد الفلاسفه (ص ۳۶۷-۳۶۸) مشابه این دلیل را آورده است و می‌گوید اگر نفس ناطقه، جوهری حاضر در جسم یا عرضی حال در آن باشد، یا همین حضور برای ادراک آن جسم کافی است که در آن صورت باید آن را همیشه ادراک کند، درست همان طور که ذات خود و صفات ملازم ذات خود را، بدون مقایسه با شیء دیگری همیشه ادراک می‌کند، در حالی که اینگونه نیست؛ زیرا انسان گاهی غافل از بدن و اندامهای خودست، یا اینکه صرف این حضور برای ادراک کافی نیست و ادراک او از طریق صورت است، در این حالت، تعقل او، به جهت امتناع تعدد صور یک شیء در یک ماده، محال خواهد بود.

انتقادی که بر این استدلال وارد می‌شود چنین است که انسان همچنانکه گاهی از بدن و اندامهای خود غافل می‌شود، گاهی از خود غافل می‌شود مانند زمانی که محو جمال کسی یا منظره‌ای می‌شود. غزالی در تهافت الفلاسفه (۱۸۰-۱۸۲) این استدلال را به صورت دیگری تقریر و نقد می‌کند: اگر عالم، جسم و دارای اجزاء باشد، نسبت علم با آنکه محل آن علم است از سه حال خارج نیست: یا با هر یک از اجزاء آن محل نسبت دارد، یا با بعضی از آن اجزاء و یا با هیچ یک از آن اجزاء نسبتی ندارد. شق سوم باطل است زیرا مستلزم نفی نسبت است. شق دوم نیز باطل است زیرا بی‌معنی است بگوییم با برخی از اجزاء نسبتی ندارد. شق اول هم باطل است. زیرا علم به همه اجزاء معلوم، با توجه به اینکه آن اجزاء بالفعل نامتناهی‌اند، مستلزم قسمت‌پذیری علم است.

غزالی می‌گوید: فلاسفه در این استدلال، لفظ نسبت را به جای لفظ انطباق آورده‌اند که در دلیل بساطت مطرح بود، پس با همان انتقاداتی مواجه می‌شوند که بر دلیل بساطت وارد شد. چنانکه مثلاً در ادراک دشمنی گرگ به وسیله گوسفند، این دشمنی دارای کمیت و مقدار و اجزاء نیست تا منطبع در جسم دارای این اوصاف باشد.

ابن رشد این استدلال مکمل را استدلال بساطت دانسته است مبنی بر اینکه علم به

انقسام محلش، منقسم نمی‌شود. جز اینکه تقسیم بر سه قسم دانسته شده است. وی ادامه می‌دهد فیلسوفان دو نوع انقسام را در مورد عقل نفی می‌کنند. یکی انقسام عرض به انقسام محل آن و دیگری انقسام قوای مدرک جسمانی به انقسام آن اندام جسمانی. هر آنچه قائم به جسم است به یکی از این دو نوع انقسام می‌یابد و برای اثبات این امر که ادراک نفس صرفاً از طریق اندام نیست مثال خواب، مستی و بیماریهایی که در آنها ادراک حسی زایل می‌شود را می‌آورند که در آنها قوای ادراکی از بین نمی‌روند. به هر حال چنانکه در قرآن آمده است، مسأله نفس، مسأله دشواری است (اسراء/۸۵) و اینکه مرگ به خواب تشبیه شده است (زمر/۴۲) نشان می‌دهد که حالت نفس به هنگام مرگ مثل حالت آن به هنگام خواب است و درست همانطور که در حال خواب، اندامها کار نمی‌کنند اما نفس باقی است، پس از مرگ نیز چنین است (ص ۳۷۵-۳۷۷).

۳- ادراک امور متضاد

در این استدلال، انطباق صورت ادراکی دو ضد در جسم مستلزم اجتماع دو ضد و از این رو محال دانسته شده است. فخر در المباحث المشرقیه (۲/۳۸۷-۳۸۹) می‌گوید اگر محل ادراک، یک قوه جسمانی باشد پس باید در بخشی از آن جسم، علم و در بخش دیگری از آن جهل جای گرفته باشد و در نتیجه یک شخص، در آن واحد، نسبت به یک شیء عالم و جاهل باشد. وی در استدلال دیگری (همان، ۲/۳۸۵-۳۸۷) مشابه این معنا را مطرح می‌کند: وقتی حکم می‌کنیم که سیاهی ضد سفیدی است، سیاهی و سفیدی را در ذهن داریم و بدیهی است که اجتماع سیاهی و سفیدی در جسم و امور جسمانی محال است. پس محل آنها که ذهن است جسم یا امر جسمانی نیست.

غزالی نیز در تهافت الفلاسفه (ص ۱۸۲-۱۸۳) در بیان این استدلال و نقد آن می‌آورد: اگر علم در جزئی از قلب یا مغز باشد، ناگزیر جهل در جزئی دیگر خواهد بود. در این صورت انسان در آن واحد به یک شیء هم عالم و هم جاهل خواهد بود که محال است. زیرا اگر محل علم و جهل یکی باشد اجتماع دو ضد لازم می‌آید که محال است.

غزالی در نقد خود اجتماع میل و نفرت در انسان و دیگر حیوانات را مستلزم اجتماع دو ضد نمی‌شمرد. زیرا این اوصاف در قوا و آلات مختلف بدن، حلول دارند.

ابن رشد چنین پاسخ می‌دهد که امتناع اجتماع دو ضد در مکان واحد، هم در

ادراکات و هم در غیر ادراکات، صادق است. آنچه به نفس اختصاص دارد اینست که علم نفس به اضداد، علم واحدی است. اما این ویژگی در حس مشترک که حاکم بر حواس پنجگانه است، وجود دارد. پس این دلیلی بر عدم حلول عقل در جسم نیست؛ زیرا حلول بر دو قسم است: یکی حلول صفات مدرک و دیگری حلول صفات غیر مدرک و معارضه غزالی با فلاسفه در این باب درست است، زیرا نفس نزوعیه با اینکه جسمانی است دو ضد را با هم نمی‌پذیرد. فیلسوفی را نمی‌شناسم که به این استدلال بر بقای نفس توسل جسته باشد؛ زیرا هر قوه مدرکی نمی‌تواند امور متناقض را با هم ادراک کند درست همانطور که خارج از نفس، اجتماع دو ضد در یک شیء محال است. قوای مدرک و غیر مدرک در این ویژگی مشترکند. ویژگی خاص قوای مدرک حکم به وجود اضدادی است که با هم وجود دارند و هر دو را با یک علم ادراک می‌کند و نفس چون انقسام نمی‌پذیرد، دو نقیض با هم در دو جزء آن حاصل نمی‌شوند. پس می‌توان این دلیل را بر بقای نفس آورد که نمی‌تواند درباره دو امر متناقض با هم حکمی صادر کند، از این رو محل آن، واحد غیر منقسم است (ص ۳۷۸-۳۷۹).

این استدلال خالی از اشکال نیست. زیرا در آن گفته شده که اگر علم در جزئی از قلب یا مغز و جهل در جزئی دیگر باشد، اجتماع دو ضد در محل واحد لازم می‌آید، در حالی که چنین استلزامی برقرار نیست. مگر قلب و مغز بسیطند که محل واحدی برای دو ضد لحاظ شده‌اند. گذشته از این، آنچه از مقدمه استدلال برمی‌آید اینست که علم و جهل در دو جزء متمایز قلب یا مغز قرار می‌گیرند و این در نفس خود مستلزم امر محال نیست. کلام ابن رشد نیز چندان بی‌اشکال نیست، زیرا وحدت و بساطت نفس را در ادراک اضداد مفروض گرفته است. اگر بپذیریم، چنانکه او نیز می‌پذیرد، امتناع تضاد و تناقض حاکم بر ذهن و خارج است، پس از این حیث ذهن هیچ تفاوتی با خارج ندارد و نمی‌توان بر این اساس تجرد نفس را ثابت کرد. اما اگر ادراک اضداد به علم واحد مبنای استدلال است، پیداست که ابتدا باید وحدت آن علم را ثابت کرد و ظاهراً اثبات این، جز با فرض بساطت و تجرد نفس و ادراکات آن ممکن نیست.

۴- ادراک ذات خود

این استدلال براساس آگاهی نفس به خود و ادراکهای خود اقامه شده است و آن را

غزالی در مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفه و رازی در المباحث المشرقیه، الاربعین و النفس والروح آورده است. غزالی در مقاصد الفلاسفه (ص ۳۶۳) می‌گوید: نفس به اوصافی چون ادراک ذات، اندامها و ادراکات خود متصف می‌شود که مادیات به آنها متصف نمی‌شوند و کثرت این افعال، هیچ وضعی را بر او عارض نمی‌کند.

رازی در المباحث المشرقیه (۲/۳۶۶-۳۷۲) این استدلال را از المباحث ابن سینا نقل می‌کند و آن را در نظر ابن سینا، مهمترین و کاملترین برهانها می‌خواند. آن برهان چنین است که هر یک از ما انسانها می‌توانیم ذات خود را تعقل کنیم و کسی که ذاتی را تعقل کند، ماهیت آن را دریافته است. پس در مورد هر یک از ما انسانها یا چنین است که ذات خود را از طریق صورتی دریافته‌ایم که مساوی با ذات ماست یا اینکه نفس ذات هر یک از ما، نزد ما حاضر است و آن را از طریق صورتی درک نکرده‌ایم.

شق اول باطل است؛ زیرا مستلزم اجتماع دو مثل است و اجتماع دو مثل محال است. بنابراین شق دوم درست است چون هر چیزی که ذاتش برای او حاصل باشد، قائم به ذات خویش است از این رو موجود عاقل، قائم به خویش است و چون هیچ یک از موجودات جسمانی قائم به خود نیست، نتیجه اینکه هیچ موجود عاقلی، جسمانی نیست.

تقریر دیگری از این استدلال در الاربعین (ص ۲۶۵) و النفس والروح (ص ۳۵، ۴۰) چنین آمده است که هر کسی بر هستی خود آگاه است و هرگز به غیر او مشتبه نشود، در حالی که بسیار باشد که غافل از اعضاء و جوارح خود است.

نقد این استدلال اینست که مبتنی بر این فرض اثبات نشده است که مادیات هیچ ادراکی از خود و دیگران ندارند زیرا متصف به این اوصاف نمی‌شوند. اما اولاً عدم اتصاف به یک امر فقدان آن را ثابت نمی‌کند، ثانیاً با کدام دلیل می‌توان ثابت کرد که مادیات فاقد ادراکند؟ اگر کسی ادعا کند که آنها مانند موجودات زنده، دارای ادراکند اما برخلاف آنها در مقابل هیچ محرکی واکنش نشان نمی‌دهند، چگونه می‌توان مدعای او را باطل کرد؟ افزون بر این، رازی در استدلال خود در المباحث المشرقیه آورده است: «کل جسم و جسمانی فانه غیر قائم بنفسه فاذا القوة العاقله لیست بجسم ولا جسمانی». چرا هیچ جسمی قائم به ذات نیست؟ مگر جسم عرض است که قائم به شی دیگر باشد؟

البته اگر منظور او از تعبیر «قائم به ذات»، تعقل ذات خود بدون نیاز به جسم باشد، عبارت او خالی از اشکال خواهد بود. به هر حال، آنچه از این استدلال می‌توان استنتاج کرد اینکه عقل ذات خود را به نحو حضوری تعقل می‌کند، در حالی که جسم قادر بر این امر نیست از این رو عقل، مجرد است و نیز چون نفس قائم به ذات است و قائم به جسم نیست از این رو مجرد است.

غزالی در تهافت الفلاسفه (ص ۱۸۳-۱۸۴) در بیان و نقد این استدلال می‌گوید: اگر عقل، معقول را با کمک اندام جسمانی ادراک می‌کند پس نمی‌تواند نفس خود را تعقل کند و چون تعقل می‌کند پس از نفی تالی، نفی مقدم لازم می‌آید.

غزالی جهت نقد می‌گوید: اولاً، ابصار، خود می‌تواند مورد تعقل ادراک خود باشد، چنانکه دیگری و خود را ببیند، همانطور که یک علم می‌تواند علم به خود و دیگری باشد. اما عادت برخلاف این امر جاری است و خرق عادت از نظر ما جایز است. ثانیاً، این استلزام زمانی برقرار است که ملازمه بین مقدم و تالی ثابت باشد. اگر گویند همانطور که دیدن دیده نمی‌شود اگر تعقل نفس، کار بدن بود خود را ادراک نمی‌کرد در حالی که نفس هم خود و هم غیر خود را ادراک می‌کند، گوئیم حواس اگر چه در جسمانی بودن مشترکند اما در کیفیت ادراک فرق دارند، مثلاً لامسه و ذائقه با تماس ادراک می‌کنند اما در چشم تماس مانع دیدن است.

ابن رشد مجاز دانستن خرق عادت را سخنی به شدت سفسطی می‌داند و بیان می‌کند که ادراک امری است بین فاعل و منفعّل، و محال است که حس از یک حیث فاعل و منفعّل باشد، پس هیچ مرکبی ذات خود را تعقل نمی‌کند؛ زیرا آن را به جزء ذاتش ادراک می‌کند و این لازم می‌آورد که کل، جزء باشد که البته محال است (ص ۳۸۰-۳۸۱).

۵- تفاوت تغییر در نفس و بدن

در این استدلال به تفاوت تغییرات نفس با تغییرات بدن از حیث قوت و ضعف و دوام و زوال اشاره می‌شود. غزالی در مقاصد الفلاسفه، معارج القدس و تهافت الفلاسفه و فخر رازی در المباحث المشرقیه و النفس و الروح این استدلال را آورده است. غزالی در مقاصد الفلاسفه (ص ۳۶۳) هفت ویژگی ادراکات عقلی را که در ادراکات حسی موجود نیست، نشانه‌هایی می‌داند دال بر اینکه نفس، مدرک معقولات است. آن نشانه‌ها عبارتند

از: عدم ضعف بر اثر ضعف بدن، ادراک اندامها و کیفیات و ذات خود، ادراک ضعیف پس از ادراک قوی و عدم ضعف ادراک بر اثر ادراک قوی، عدم ضعف پس از چهل سالگی. وی در معارج القدس (ص ۳۳) می‌گوید هیچ یک از تغییراتی که در نفس رخ می‌دهد از قبیل رشد، نقصان، ضعف و زوال تابع جسم نیست و نفس برخلاف بدن بر اثر شدت ادراکات متاثر نمی‌شود. او در المباحث المشرقیه دو استدلال مشابه این استدلال آورده است: (۲/۳۷۸-۳۸۱) عدم ضعف قوه عاقله در هنگام پیری و دیگری (۲/۳۸۳-۳۸۴) عدم ضعف قوه عاقله بر اثر زیادی افعال. رازی در النفس و الروح (ص ۴۰) نیز تفاوت احوال نفس و بدن را مبنای یک استدلال قرار داده است.

نظیر این استدلال در تهافت الفلاسفه در قالب سه استدلال، با قدری اختلاف در تعبیر، بیان و نقد شده است. الف) بدن انسان پیوسته در حال تبدیل است به طوری که بعد از چهل سال، چیزی از اجزای اولیه‌اش باقی نمی‌ماند، در حالی که باز می‌گوییم این همان انسان است.

نقد غزالی بر این استدلال چنین است که در حیوان و نبات نیز این وضع وجود دارد ولی دلیل بر موجودی غیر جسم نیست (تهافت الفلاسفه، ۱۸۸-۱۸۹). پاسخ این رشد اینست که هیچ یک از پیشینیان این دلیل را بر بقای نفس نیاورده است و تنها آن را برای اثبات جوهری در شخص، از تولد تا مرگ، به کار برده‌اند و اثبات اینکه همه اشیاء در سیلان دائمی نیستند، چنانکه برخی می‌پندارند و بر آن اساس معرفت ضروری را نفی می‌کنند، نیاز به استدلال دیگری دارد. از این رو افلاطون نظریه مثل را در کار آورد، به هر حال ایراد غزالی بر این دلیل درست است (ص ۳۸۷).

این استدلال مبتنی بر کاربرد واژگان است و دچار خلط اعتبار و حقیقت است. اگر انسانی را پس از ۴۰ سال، همان انسان می‌خوانیم، به این دلیل است که وحدت اتصالی برقرار است؛ یعنی چنانکه ملاصدرا در نظریه حرکت جوهری در پاسخ به شبهه بقای موضوع، مسأله وحدت اتصالی را مطرح کرده است، در اینجا نیز می‌توان به آن متوسل شد یعنی به رغم تغییراتی که در بدن و نفس انسان رخ داده باز می‌گوییم که این همان شخص است. دیگر آنکه ما نه تنها خود انسان را پس از ۴۰ سال همان شخص می‌دانیم بلکه بدن او و از جمله اندامهای او، مثل چشم و دست و پا را نیز اینگونه می‌دانیم. یعنی

نمی‌گوییم چشم انسان پس از ۴۰ سالگی دیگر آن چشم ایام طفولیت نیست. گو اینکه به لحاظ علمی غیر از آنست.

ب) قوایی که با اندامهای حسی ادراک می‌کنند، بر اثر کار زیاد ضعیف می‌شوند، اما قوه عاقله بر عکس است. همچنین، در حواس، ادراک ضعیف بدون فاصله پس از ادراک قوی، دشوار است، در حالیکه ادراک امور نظری قوی موجب قوت در ادراک امور نظری ضعیف است.

نقد غزالی چنین است: بعید نیست که توان حواس جسمانی از این حیث متفاوت باشد. شاید نوعی از حرکت، حسی را ضعیف و نوعی آن را قوی کند (تهافت الفلاسفه، ۱۸۵-۱۸۶). ابن رشد تنها به توضیح دلیل فلاسفه می‌پردازد و نقدی بر سخن غزالی نمی‌آورد (ص ۳۸۴-۳۸۵).

ج) توان اندامهای بدن پس از تمام شدن دوره رشد، یعنی در حدود ۴۰ سالگی، به ضعف می‌گراید در حالیکه در اغلب اوقات قوه عاقله پس از این دوره توانا می‌شود.

غزالی در نقد خود می‌گوید: قوت و ضعف قوای مختلف انسان در زمانهای مختلف ظاهر می‌شود. برخی از آنها در آغاز، برخی در میانه و برخی در آخر عمر قوی می‌شوند. بینایی را انسان از بدو تولد دارد در حالیکه عقل انسان پس از ۱۵ سال یا بیشتر کامل می‌شود. از این رو ضعف بر اولی زودتر عارض می‌شود (تهافت الفلاسفه، ۱۸۶-۱۸۸).

ابن رشد می‌آورد: اگر محل قوای ادراکی حرارت غریزی است و حرارت غریزی پس از سن ۴۰ سالگی ضعیف می‌شود پس عقل هم باید مانند سایر قوای ادراکی ضعیف شود. در حالی که محل عقل متفاوت با محل حواس است پس لازم نمی‌آید عمر یکسانی داشته باشند (ص ۳۸۶-۳۸۷).

از این استدلال تنها می‌توان نتیجه گرفت که توان قوه عاقله متفاوت با توان سایر اندامهای بدن است. اگر کسی قوه عاقله را به مغز منحصر کند و بگوید این اندام بر خلاف چشم و گوش دیرتر ضعیف می‌شود چنانکه سخن غزالی تا حدی ناظر به این معناست در نفی سخن او پیدا است که نمی‌توان به همین استدلال بسنده کرد. طبیعی است که قوای مختلف انسان در قوت و ضعف با هم تفاوت دارند اما از این نمی‌توان نتیجه گرفت که یکی از آنها مجرد است. پاسخ ابن رشد نیز وافی به مقصود نیست زیرا براساس دیدگاه

ملاصدرا محل قوای ادراکی از جمله ادراک عقلی نفس است و از این حیث تفاوتی میان قوای ادراکی نیست پس اگر قوت و ضعف در ادراکات حسی مستلزم مادی بودن محل آنهاست چون قوه عاقله نیز متعلق به همان محل است، مادیت نفس که محل هر دو است لازم می آید. در حالی که عکس این قضیه صادق است یعنی براساس نظر ملاصدرا نفس، در ادراکات حسی، خیالی و عقلی مجرد است. بدین قرار قوت و ضعف توان ادراک حسی، مادیت قوه حاسه را ثابت نمی کند چه رسد به اثبات مادیت قوه عاقله. به هر حال دیدگاه ملاصدرا این استدلال را مخدوش می کند.

۶- احساس هویت ثابت

پیش از این اشاره شد که فخر رازی در المباحث المشرقیه ادله فیلسوفان را قانع کننده نمی داند و خود ادله دیگری می آورد. یکی از ادله او مبتنی بر ثبات هویت انسانی است. در این استدلال (۲/ ۳۸۷-۳۸۸) می گوید: هر عاقلی خود را همان کسی می یابد که پیش از این بوده است پس هویت او یا جسم است یا قائم به جسم و یا نه جسم است و نه قائم به جسم. شق اول باطل است؛ به این دلیل که اولاً انسان، در حال غفلت از تمام اعضای ظاهری و باطنی خود، از هویت خود آگاه است. ثانیاً اندامهای جسمانی پیوسته در حال اضمحلال و تغییرند، اگر هویت انسان، قائم به جسم او باشد لازم می آید با تغییر جسم تغییر یابد در حالی که چنین نیست. بنابراین هویت انسان نه جسم است و نه نیازی به جسم دارد.

به هر حال آگاهی از هویت خود در حال غفلت از همه اعضای بدن، نشان می دهد که آن هویت غیر از همه اعضای بدن است و آگاهی از اینکه هویت مذکور همان هویت موجود قبلی است، نشان می دهد که آن هویت نیازی به جسم ندارد. در حیوانات به این دلیل که در مقابل خطر فرار می کنند روشن می شود که از نفس خود آگاهند اما هیچ دلیلی نداریم بر اینکه بدانند نفس آنها همان است که قبلاً بوده است، پس لازم نمی آید که نفوسشان مجرد باشد و تنها نفس انسانی مجرد است.

رازی در الاربعین (ص ۲۶۴-۲۶۵) و النفس والروح (ص ۳۷) نیز به این استدلال اشاره کرده است: من به بدهات عقل درمی یابم همان شخصی هستم که ۲۰ سال پیش بود، حال آنکه اجزای بدن من امروز غیر از آن اجزاست.

۷- ادراک اندامهای حسی

در این استدلال به آگاهی انسان به اندامهای ادراکی خود توجه شده است. فخر رازی در *المباحث المشرقیه* (۲/۳۷۵-۳۷۶) می‌گوید: اگر قوه عاقله، منطبع در جسمی چون قلب یا مغز بود، یا دائماً آن جسم را ادراک می‌کرد، یا گاهی و یا آن را هرگز ادراک نمی‌کرد، و چون این سه قسم باطلند پس نمی‌توان نفس را منطبع در جسم دانست. غزالی نیز در *تهافت الفلاسفه* (ص ۱۸۴-۱۸۵) استدلال را اینگونه بیان و نقد کرده است: اگر ادراک عقل مانند ادراک چشم از طریق اندام بود باید مغز، یا هر آنچه را ادعا می‌شود اندام ادراک اوست، ادراک نمی‌کرد، در حالی که آنها را ادراک می‌کند. نقد غزالی چنین است: اولاً، نحوه ادراک حواس متفاوت است. ثانیاً، می‌گویند آنچه قائم و حال در جسم است نمی‌تواند محل خود را درک کند. در حالی که این استقرای ناقص است و مفید کلیت نیست. چنانکه به استقرای ناقص گفته بودند همه حیوانات هنگام جویدن غذا، فک پایین خود را به حرکت درمی‌آورند، حال آنکه تمساح اینگونه نیست. بنابراین ممکن است عقل، حاسه دیگری داشته باشد که با حواس دیگر تفاوت دارد.

ابن رشد استقرای مطرح در باب حرکت فک حیوانات را استقرای ناقص می‌داند حکمی را که درباره حواس صادر می‌شود استقرای تام می‌شمرد؛ زیرا حسی غیر از حواس پنجگانه نیست. اما اینکه غزالی از قول فلاسفه می‌گوید که اگر عقل در جسم بود، آن جسم را ادراک می‌کرد از نظر ابن رشد سخن بی‌ارزشی است که از کلام فیلسوفان نیست. به علاوه او معتقد است ادراک هر جسمی ملازم ادراک حد آنست در حالی که ما نفس را بدون حد ادراک می‌کنیم. این اشکال غزالی که انسان می‌داند نفسش در جسم است، اگر چه نمی‌داند در کدام عضو جسم است، سخن درستی است. اما از این علم بر نمی‌آید که نفس، قائم به جسم است. البته در این زمینه اختلاف نظر وجود دارد؛ زیرا اگر جسم ابزار نفس باشد، نفس نمی‌تواند قائم به آن باشد و اگر معروض نفس باشد وجود نفس صرفاً به واسطه جسم خواهد بود (ص ۳۸۳).

۸- اتصاف انسان به علم

رازی در *النفس والروح* (ص ۳۳-۴۳) می‌گوید: اگر انسان همان بدن باشد یا هر یک از

اجزای بدنش، حیات و علم و قدرت و اراده دارند یا مجموع آنها دارند. شق اول با احساس وحدت در ما تعارض دارد و شق دوم مستلزم قیام صفت واحد به محل کثیر است که البته باطل است.

غزالی در تهافت (ص ۱۸۲) استدلال را اینگونه تقریر می‌کند: اگر علم در جزئی از بدن انسان باشد پس چرا نه آن جزء، بلکه انسان را عالم می‌گویند. نقد غزالی اینگونه است که این سخن مجاز است، چنانکه انسان، بینا خوانده می‌شود با اینکه تنها با چشم می‌بیند یا می‌گویند فلانی در بغداد است با اینکه در جزئی از بغداد است.

این رشد می‌آورد: وقتی انسان را عالم می‌نامیم تفاوت دارد با وقتی که بینا خوانده می‌شود؛ زیرا دیدن با چشم صورت می‌گیرد در حالیکه هیچ اندامی نیست که خاص عقل باشد، گویانکه قوای تخیل، فکر و یادآوری در مغز است (ص ۳۷۷).

استدلال سوم در واقع استدلالی مربوط به کاربرد واژه‌هاست؛ یعنی براساس نحوه کاربرد واژه عالم، این واقعیت استنتاج شده است. در حالی که استدلال مخدوش است، زیرا دلالت واژه‌ها بر اشیاء دلالت اعتباری است و استنتاج امر حقیقی از آن، مستلزم مغالطه خلط اعتبار و حقیقت است. خصم می‌تواند دلالت عالم بر انسان را از جنس دلالت تضمینی بداند، همچون اطلاق میز شکسته بر میزی که یک پایه‌اش شکسته است که البته لازم نمی‌آید همه اجزاء آن شکسته باشد. پاسخ این رشد به غزالی نیز وافی به مقصود نیست زیرا می‌توان مغز را اندام تعقل دانست.

۹- وحدت مدرک

رازی در المباحث المشرقیه (۲/۳۸۸-۳۸۹) پس از بیان کاستی ادله فیلسوفان می‌گوید که مدرک همه ادراکات در انسان یک امر است. آن مدرک، یا جسم یا صفت قائم به جسم است، و یا نه جسم و نه قائم به جسم است. شق اول به این دلیل باطل است که جسم از آن حیث که جسم است نمی‌تواند مدرک باشد. شق دوم نیز باطل است؛ زیرا آن صفت، یا قائم به همه اجزای بدن است یا قائم به بعضی از آنها. اولی به این دلیل باطل است که لازم می‌آید جزئی از اجزای بدن شنونده، بیننده، خیال‌کننده، اندیشنده و عاقل باشد در حالی که چنین نیست زیرا بیشتر اجزای بدن چون انگشتان نه تخیل می‌کنند، نه می‌بینند، نه می‌شنوند و نه تعقل می‌کنند. دومی نیز باطل است؛ زیرا لازم می‌آید عضوی در بدن

شنونده، بیننده، خیال کننده، اندیشنده و عاقل باشد، در حالی که اینگونه نیست. چه بسا قوه مدرک همه ادراکات، قائم به جسم لطیفی باشد که محدود به بعضی از اعضاست. در پاسخ می‌گوییم اگر اینگونه بود باید در بدن خود موضعی را می‌یافتیم مشتمل بر جسمی که گفته می‌شود شنونده، بیننده و عاقل است، در حالی که چنین نیست. اگر بگویند اینکه شما آن موضع را ندانید ثابت نمی‌کند که آن موضع نیست، پاسخ می‌دهیم چون مائیم که می‌شنویم، می‌بینیم، تخیل، فهم و تعقل می‌کنیم اگر بعضی از اجسام، چه جزئی از بدن و چه محصور در جزئی از بدن، موصوف باشند به قوه‌ای که همه این ادراکات را ادراک می‌کند، پس در این صورت حقیقی نخواهند بود و هویت ما جز آن جسم موصوف به قوه مدرک ادراکات نخواهد بود و اگر اینگونه باشد چون ما از آن شیء آگاه نیستیم باید حقیقت نفس خود را شناسیم و این البته باطل است. پس ثابت شد آنکه قوه مدرک همه ادراکات را به او نسبت می‌دهیم نه جسم، بلکه جوهری مجرد است.

رازی در النفس و الروح (ص ۳۰-۳۳) در استدلال مشابهی می‌گوید: ادراکات حواس مختلف به انسان نسبت داده می‌شود اگر ادراک، کار بدن بود باید در بدن انسان عضو واحدی می‌بود که بتوان همه این ادراکات گوناگون را به او نسبت داد. ولی چنین نیست. شایان ذکر است کسی که قائل به تجرد نفس نیست در نقد این استدلال می‌تواند بگوید مغز آن اندام واحدی است که ادراکات گوناگون را انجام می‌دهد.

۱۰- علت کمال و نقصان

رازی در المباحث المشرقیه (۲/۳۸۱-۳۸۲) آورده است: یک شیء نمی‌تواند نسبت به شیء دیگری هم سبب کمال آن و هم سبب نقصان آن باشد و زیادی افکار موجب خروج حرارت خشک کننده مغز می‌شود و نیز موجب می‌گردد نفس به هنگام تعقل، با خروج از قوه به فعل، کمال یابد. اگر مرگ بدن باعث مرگ نفس می‌شود پس لازم می‌آید افکاری که موجب نقصان یا مرگ نفس می‌شوند، در عین حال مکمل نفس باشند و از این رو یک شیء، علت نقصان و کمال شیء دیگری باشد، و این محال است پس نفس با مرگ بدن نمی‌میرد و در ذات خود بی‌نیاز از بدن است.

فخر این استدلال را خدشه‌پذیر می‌خواند؛ زیرا آنچه محال است اینست که یک

شیء از یک حیث و در آن واحد هم علت نقصان و هم علت کمال شیء دیگری باشد. اما اگر از دو حیث و در دو زمان، علت باشد هیچ محالی لازم نمی آید.

۱۱- بی نیازی از محل

در المباحث المشرقیه (۲/۳۸۲-۳۸۳) آمده است: نفس در افعال خود بی نیاز از محل است و آنچه اینگونه است در ذات خود نیز بی نیاز از محل است پس نفس بی نیاز از محل است.

این استدلال مخدوش است زیرا اولاً، اگر چه نفس از لحاظ ذات همچون عقل، جوهری مجرد است. اما از لحاظ فعل برخلاف عقل، مجرد نیست یعنی برای آنکه فعلی انجام دهد نیازمند ابزار است و اندامهای بدن چونان ابزاری در اختیار او قرار دارند، به طوری که فقدان یکی از اندامهای حسی، نفس را در ادراک ادراکات حسی مربوط به آن حس ناتوان می کند. ثانیاً، بی نیازی نفس از محل با فرض تجرد آن پذیرفتنی خواهد بود و منکر تجرد نفس این بی نیازی را نمی پذیرد. به بیان دیگر اگر شخص بی نیازی از محل را بپذیرد تجرد آن را پذیرفته است دیگر نیازی به استدلال نیست.

۱۲- توان زیاد در ادراک

این استدلال با دو تقریر آمده است. در یکی از آنها می گویند که قوه عاقله قادر به انجام افعال نامتناهی از قبیل ادراک اعداد نامتناهی است در حالی که هیچ یک از قوای جسمانی چنین توانی ندارند (همان، ۲/۳۷۲-۳۷۵؛ غزالی، مقاصد الفلاسفه، ۳۶۸). این استدلال خالی از اشکال نیست زیرا اولاً، انسان مفهومی از نامتناهی بودن اعداد دارد نه اینکه سلسله ای نامتناهی از اعداد را به صورت بالفعل ادراک کند و این مستلزم نامتناهی بودن ذهن انسان نیست. درست همچون مفهومی که انسان از علم خداوند دارد و آن را نامتناهی می یابد بدون اینکه لازم آید ذهن انسان نامتناهی باشد. ثانیاً، داشتن مفهومی از سلسله نامتناهی اعداد ثابت نمی کند که قوه عاقله قادر به انجام افعال نامتناهی است. اگر منظور قابلیت ادراک متوالی تعداد نامتناهی از اعداد باشد این صرفاً توان بالقوه قوه عاقله را بر انجام افعال نامتناهی ثابت می کند اما تناهی یا عدم تناهی فعلیت این توان، بستگی به قبول یا رد جاودانگی نفس دارد. از این رو پذیرش این استدلال در گرو پذیرش جاودانگی نفس است.

در تقریر دوم می‌گویند که ما تصوراتی چون دریای شراب و کوه یاقوت را بدون اینکه وجود خارجی داشته باشند، تخیل می‌کنیم. اگر تصورات، جسم باشند چگونه تصاویر بزرگ، می‌توانند با مقدار کوچک منطبق شوند (رازی، المباحث المشرقیه، ۳۸۴-۳۸۵).

این استدلال نیز خدشه‌پذیر است. زیرا وقتی انسان شیء بزرگی را تصور می‌کند تصویری از آن شیء در ذهن او حاصل می‌شود و این تصویر لازم نیست که از حیث اندازه مانند آن شیء باشد درست همانطور که افتادن تصویر ماه در آب چنین اقتضایی ندارد.

نتیجه

در فلسفه و کلام اسلامی ادله‌ای بر تجرد نفس اقامه شده است که در آثار غزالی و رازی منعکس شده و گاه مورد نقد قرار گرفته است. آن ادله و نیز انتقادات وارد شده بر آنها، با اشکالاتی مواجه‌اند که به آنها اشاره شد. البته به اعتقاد نگارنده قویترین دلیل در میان ادله یاد شده، دلیل بساطت علم است که به تفصیل درباره آن بحث شد. به هر حال آن ادله، صرفنظر از قوت و ضعف، رویکرد عقلگرایانه عمیق اندیشمندان مسلمان را در یکی از مسائل مربوط به نفس انسانی نشان می‌دهد و اگر نقدی بر آنها وارد شده است براساس همان رویکرد بوده است. غزالی و رازی نیز به رغم نگاه انتقادی به این ادله، در برخی از آثار خود آنها را بدون نقد آورده‌اند. گویی در نقد آن ادله، بیشتر تخطئه حکمت مشاء را در نظر داشته‌اند. با اینهمه نقد برخی از آن ادله، نه به معنای نفی مدعای آنها بلکه به معنای عدم توانایی آن ادله در اثبات مدعای خود است. زیرا ابطال دلیل یک مدعا، تنها بطلان آن دلیل را ثابت می‌کند نه بطلان مدعا را و برای بطلان مدعا به دلیل مستقلی نیاز است. حتی اگر تمام ادله تجرد نفس باطل شوند، باز جا دارد برای جستجوی دلیل بر عدم تجرد نفس تلاش شود. اثبات عدم یک شیء مادی در جهان، جز آنچه وجودش به تناقض می‌انجامد، امر غیر ممکن است، چه رسد به وجود موجود مجردی به نام نفس که وجودش به ادراک حسی در نمی‌آید. به هر حال عدم توانایی در اثبات وجود نفس مجرد و نفی وجود آن، دو مقوله مستقل به شمار می‌آید و نقض و ابرام

هر یک نیازمند ادله مستدل و محکمی است.

کتابشناسی

- ابن رشد القرطبی، محمد بن احمد، تهافت التهافت، به کوشش احمد شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
- ابن سینا، الشفاء، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
- همو، الاشارات و التنبیها، به کوشش مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱ش.
- بارکلی، جرج، رساله در اصول علم انسانی و سه گفست و شنود، ترجمه منوچهر بزرگمهر با مقدمه یحیی مهدوی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵ش.
- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق مع مقدمه فی علم الکلام عبدالرحمان عمیره، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۹ق.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، البراهین در علم کلام، به کوشش سید محمد باقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ش.
- همو، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، به کوشش محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ق.
- همو و طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ق.
- همو، کتاب الاربعین فی اصول الدین، حیدرآباد دکن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۵۳ق.
- همو، کتاب النفس و الروح و شرح قواهما، به کوشش محمد ضغیر حسن المعصومی، تهران، بی نا، ۱۳۶۴ش.
- همو، التفسیر الکبیر أو مفاتیح الغیب، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۳۲۱ق.
- همو، المحصل، قاهره، مطبعة حسنیة مصریة، ۱۳۲۳ق.
- همو، المطالب العالیة من العلم الهی، به کوشش احمد مجازی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۸۹م.
- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، داراحیاء

التراث العربی، ۱۴۱۰ق.

غزالی، محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة، به كوشش احمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.

همو، فرائد اللالی من رسائل الامام الغزالی، و فیها معراج السالكین، منهاج العارفين، روضه الطالبین، قاهره، بی نا، ۱۳۴۴ق.

همو، معارج القدس فی مدارك معرفة النفس، قاهره، بی نا، بی تا.

همو، مقاصد الفلاسفة، به كوشش سلیمان دنیا، قاهره، دار المعارف، ۱۹۶۱م.