

## دلایل تجرد نفس از دیدگاه خواجه طوسی و ارزیابی ادله آن

محمود شکری\*، محمدهادی قندهاری\*\*، علی افضلی\*\*\*، حمید کریمی\*\*\*\*

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۳/۲۰)

### چکیده

متکلمان در ماهیت نفس اختلاف نظر دارند که آیا نفس جوهر است یا نه؟ قائلین به جوهر بودن نفس درباره مجرد بودن یا نبودن نفس اختلاف دارند. آرای متکلمان متقدم در مسأله تجرد نفس با دیدگاه متأخران متأثر از فلاسفه تفاوت دارد. آنچه در آثار بیشتر قدما درباره تجرد نفس دیده می‌شود، چیزی جز قول به مغایرت نفس با بدن نیست. بسیاری از متکلمان وجود هر نوع مجرد، چه عقلی و چه نفسی، را نفی می‌کنند و تنها خداوند را موجودی «مجرد» به شمار می‌آورند. حال آن که تأکید متکلمان متأخر بر تجرد نفس است اما حکما به امری مجرد می‌گویند که روحانی محض بوده و مخلوط با ماده نباشد. نتیجه ی بررسی براهین آنکه: برهان مبتنی بر تجرد مفاهیم کلی و برهان درک طبایع و مفاهیم کلیه، نمی‌توانند تجرد همه نفوس انسانی را اثبات کنند. همچنین، صرف صدور افعال نامتناهی از نفس ناطقه مستلزم تجرد آن نیست. در برهان آگاهی قوه عاقله به بدن در برخی موارد به دلیل باطل بودن یکی از مقدمات، ناتمام است. در ارزیابی دو برهان عدم ضعف نفس با وجود ضعف قوای جسمانی و عدم صدور دو اثر متضاد از فاعل جسمانی نیز هر دو برهان، اقصای و ناتمام است. لذا، درواقع حقیقت نفس پشت پرده ابهام قرار دارد و کسی نتوانسته آن گونه که سزاوار است حقیقت آن را بیابد، جز اولیای الهی که به عالم مجردات راه یافته‌اند.

### کلیدواژگان

تجرد نفس، تجرد نفس، طوسی.

\* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران

رایانامه: Shokrimahmoud41@yahoo.com

\*\* استادیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

\*\*\* دانشیار، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران

\*\*\*\* استادیار، دانشگاه علم و صنعت، تهران، ایران

## مقدمه

فلاسفه قائل به مجرد بودن نفس هستند و برخی از متکلمان مانند بنی نوبخت و شیخ مفید از امامیه و غزالی، حلیمی و راغب از اشاعره نیز نفس را جوهری مجرد می‌دانند که نه جسم است و نه جسمانی. خواجه نصیرالدین طوسی نیز بر این قول است. (حلی، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۸۴). از میان متکلمان متقدم، شیخ مفید نفس را مجرد می‌داند.<sup>۱</sup> (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ص ۶۰)

یکی از مهم‌ترین کتاب‌ها در علم کلام شیعه، کتاب تجرید الاعتقاد از خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ق) است، که بر آن شرح‌های بسیاری نوشته شده است و معروف‌ترین آن‌ها، «کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد» نوشته علامه جمال‌الدین حسن بن مطهر حلی (۶۴۸-۷۲۶ ق) مشهورترین شاگرد خواجه است. مؤلف و شارح هر دو قائل به تجرد نفس شده‌اند. خواجه در کتاب خود هفت دلیل بر تجرد نفس آورده است و علامه حلی آن را شرح کرده است.

همچنین خواجه در اخلاق ناصری در فصلی با نام «در معرفت نفس انسانی که آنرا نفس ناطقه نیز گویند» اشاره می‌کند که:

«نفس انسانی جوهری بسیط است که از شأن او بود ادراک معقولات بذات خویش و تدبیر و تصرف او در این بدن محسوس که بیشتر مردم آنرا انسان می‌گویند بتوسط قوای و آلات و آن جوهر نه جسم است و نه جسمانی و نه محسوس بیکی از حواس و در این مقام احتیاج افتد به بیان چند چیز تا این سخن تمام شود. اول اثبات وجود نفس دوم اثبات جوهریت او سوم اثبات بساطت او چهارم بیان آنکه جسم و جسمانی نیست پنجم بیان آنکه مدرک بذات است و متصرف بالآلات ششم آنکه محسوس نیست بیکی از حواس.» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۵-۱۶). همچنین در تلخیص المحصل آمده است: "روح انسان جوهری است که متحیز (در مکان و زمان و ...) نیست" (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ ق، ص ۲۲۹).<sup>۲</sup>

۱. و المراد أن الإنسان الذي هو الجوهر البسيط يسمى الروح و عليه الثواب و العقاب و إليه توجه الأمر و النهي و الوعد و الوعيد.

۲. «أن الروح الانسانی جوهر لیس له صفة التحیز»

از موارد نوآوری این پژوهش می توان به بررسی موضوع "تجرد نفس از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی" بطور مستقل و همچنین تحلیل مقایسه ای آن با آرای دیگر حکما از جمله صدرالمتالهین اشاره داشت.

## مادّیت و تجرد

### معنای مادی و مجرد در فلسفه و کلام

مجرد در مقابل مادی به کار می رود و به موجودی گفته می شود که دارای ویژگیهای اشیاء مادی نباشد، پس ابتدا باید معنای مادی را توضیح دهیم تا معنای غیرمادی که همان مجرد است، روشن شود. چوب، سنگ، خاک، آهن و اجسام مشهود همه مادی هستند، یعنی دارای ابعاد (طول و عرض و عمق)، دگرگونی، تبدیل (به دلیل قابلیت و استعداد و آمادگی برای تغییر)، انقسام پذیری، سیوررت، ترکیب از اجزاء و صفاتی از این قبیل هستند. و لازمه چنین ویژگی هایی دارا بودن مکان و زمان است.

در فلسفه اسلامی به استثنای سهروردی که منکر وجود ماده اولی (هیولی) و ترکیب جسم از ماده و صورت است، ماده به عنوان حامل قوه چیزها، محل صور و امری قابل اتصال و انفصال پذیرفته شده است. ملاصدرا مطابق نظر مشهور جسم را مرکب از ماده و صورت دانسته است. به نظر او، ماده و صورت در موجود جسمانی با یکدیگر تلازم دارند و هیولی از موجود جسمانی قابل انفکاک نیست. به قرینه نکته ای که ملاصدرا درباره فلکیات گفته است، می توان پی برد که ماده مورد نظر او دارای دو خصوصیت بارز است: بالقوه بودن و عام بودن. به این ترتیب امری که بالفعل باشد و یا مخصوص به شیء خاص باشد، ماده نمی تواند باشد. (اکبریان، ۱۳۸۸، ص ۱۲).

مجرد در لغت به معنی خالی می باشد. «التجرد فی اللغة الخلو» (التهانوی، ۱۸۶۲، ج ۱، ص ۱۹۵). این واژه، اسم مفعول از مصدر تجرید است. معنی تجرید این است که ذهن یکی از اجزاء تصوّر را جدا کند و آن را بدون توجه به اجزاء دیگر تصوّر، مورد توجه قرار دهد. (صلیبی، ۱۳۶۶، ص ۵۷۹). موجودات مجرد، موجوداتی هستند که مادی و جسمانی نباشند، یعنی دارای ابعاد

سه‌گانه، دگرگونی و تبدیل و تبدل، قابلیت انقسام و امثال آن نیستند. بنابراین، مجرد عبارت از معنائی است که ذهن آن را از تمام لواحق و علایق حسّی جدا کرده باشد. (همان، ص ۵۸۰).

### تعریف اصطلاحی نفس در فلسفه و کلام

ارسطو نفس را به «کمال اوّل برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است، یعنی برای جسم آلی» تعریف کرده است. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۸۷) فلاسفه دیگر نیز معمولاً همین تعریف را تقریر و تبیین نموده‌اند: «کمال اوّل لجسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه تعقل الکلیات و تستنبط الآراء؛ نفس کمال اوّل است برای جسم طبیعی دارای آلت که بالقوه واجد حیات است و امور کلی را تعقل و نتایج را استنتاج می‌نماید». (نصیرالدین الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۱).

ابن سینا به پیروی از ارسطو نفس را کمال اوّل برای جسم طبیعی آلی تعریف کرده، سپس در توضیح مؤلفه‌های آن می‌گوید: «کمال بر دو نوع است کمال اوّل و کمال ثانی. کمال اوّل آن است که نوع با آن بالفعل می‌شود؛ مانند شکل برای شمشیر. اما کمال ثانی وجودش تابع کمال اوّل و افعال و انفعالات آن است؛ مانند بریدن برای شمشیر و تمییز و احساس و حرکت برای انسان ... پس نفس، کمال اوّل برای جسم طبیعی آلی است». (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ج ۲ (النفس)، ص ۱۰).

دیدگاه برخی از متکلمان شیعه و اهل سنت مانند شیخ مفید، خواجه نصیرالدین طوسی، فخر رازی و غزالی درباره نفس این است که: «نفس» جوهر مجرد از ماده جسمانی و عوارض جسمانی است، که او متعلق به بدن است؛ تعلق، تدبیر و تصرف و مرگ، قطع این تعلق است. بنابراین نفس جوهر مجرد از ماده است که نقش تدبیر و تصرف در بدن را ایفا می‌کند. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۲، ص ۵۳۸). اما اغلب ایشان تجرد آن را نفی کرده‌اند و آن را امری جسمانی یا بین جسم و روح قلمداد کرده‌اند. عضدالدین ایجی (۷۵۶-۷۰۱ ق) در مواضع مهم‌ترین دیدگاه‌ها را در نفی تجرد نفس بر می‌شمارد و در پایان یادآور می‌شود که بر هیچ‌یک از این دیدگاه‌ها دلیلی اقامه نشده است. (جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۷، ص ۲۵۰).

در ادامه مقاله به شرح دلایل خواجه طوسی مبنی بر تجرد نفس و ارزیابی آن پرداخته می‌شود.

## دلایل تجرد نفس از دیدگاه خواجه طوسی

### دلیل اول: تجرد مفاهیم کلی

و هي جوهر مجرد لتجرد عارضها. (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۵۷) یعنی نفس جوهر مجردی است به دلیل اینکه ادراک کلی، مجرد است - جسمانی نیست و طول و عرض ندارد - پس نفس هم که محل آن است، مجرد خواهد بود.

### تقریر برهان

علامة کلی، دلیل اول خواجه طوسی را بدین صورت شرح داده است: و استدلال علی تجردها بوجوده: الأول تجرد عارضها و هو العلم و تقریر هذا الوجه أن هاهنا معلومات مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لا محالة مطابقا لها فيكون مجردا لتجردها فمحله و هو النفس يجب أن يكون مجردا لاستحالة حلول المجرد في المادي. (حلی، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۸۴).

توضیح اینکه یکی از دلایل تجرد نفس را، تجرد مدرکات آن ذکر نموده‌اند و از تجرد مدرک، به تجرد مدرک (نفس) پی برده‌اند. تقریر این برهان چنین است که: انسان غیر از احساسات خارجی که به وسیله قوای جسمانی برایش حاصل می‌شود، دارای ادراکات باطنی از قبیل درک امور کلی و ترتیب قضایا و مقدمات و نتیجه گرفتن و استحاله اجتماع ضدین و نقیضین و امثال اینها نیز می‌باشد. این نوع ادراکات کار حواس نیست، بلکه ناشی از همان قوه عاقله و روح مجرد است. (ر.ک. طیب، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۶۰۶-۶۰۷).

برای نمونه انسان معلومات کلی را درک می‌کند. معلومات کلی شکل و وضع ندارند، پس جسمانی نیستند؛ امور کلی نمی‌توانند متصف به شکل و اندازه معینی شوند؛ چون قدر مشترک بین اشخاص‌اند. از طرفی هر صورت جسمانی دارای اندازه، شکل و وضع مشخصی است. بی‌شک صورت کلی مجردات و علت تجردش یا امری است که از آن أخذ می‌شود و یا دریافت‌کننده آن - به عبارت دیگر محلش - می‌باشد. مورد نخست نمی‌تواند عامل تجردش باشد؛ زیرا این صورت‌ها از اشخاصی که ویژگی‌های جسمانی دارند و به مقدار و وضع معینی متصف‌اند، اخذ می‌شوند، بنابراین صور کلی به دلیل تجرد محلشان از ماده مبرأیند. (رازی، ۱۴۰۷ ق، ج ۷، ص ۷۴ - ۷۵).

در تقریر دیگر برهان، دو قیام صدوری یا حلولی مورد بحث قرار می‌گیرد، بدین صورت که: می‌دانیم انسان، توانایی ادراک امور کلی مانند مفهوم انسان و حیوان و درخت را دارد. از طرف دیگر می‌دانیم مفاهیم کلی، مفاهیمی هستند که ویژگی‌های اشیای مادی مانند رنگ و قد و اندازه و طول و عرض و حجم و انقسام پذیری را ندارند. مثلاً مفهوم کلی انسان از ویژگی‌ها و مشخصات فردی افراد انسان مبراً و مجرد است. به همین دلیل بر همه افراد انسان قابل صدق و انطباق است. به تعبیر دیگر مفاهیم کلی ذهنی، نه دارای جرم و ماده‌اند و نه عوارض و اوصاف مادی دارند. با این بیان تجرد ادراک عقلی ثابت می‌شود. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۷۹-۲۸۰؛ رازی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۳۶۴).

بعد از اثبات تجرد ادراک، تجرد مُدرک (نفس) نیز ثابت می‌شود زیرا یا قیام ادراک به نفس، قیام صدوری است یا قیام حلولی و ارتسامی. اگر قیام ادراک به نفس، صدوری باشد (معنایش این است که نفس این‌گونه مفاهیم و صورت‌های ادراکی را ایجاد و افاضه می‌کند) با توجه به این که صدور معلول مجرد از علت و مبدأ مادی ممکن نیست، طبعاً باید به تجرد نفس به عنوان مفیض و موجد، اذعان نماییم. اگر قیام آن به نفس قیام حلولی و ارتسامی باشد (معنایش این است که صورت‌ها و مفاهیم ادراکی عارض بر نفس‌اند و حلول در آن دارند) با توجه به این که عارض و حال مجرد، معروض و محل مجرد می‌طلبند، تجرد نفس به عنوان معروض و محل صور و مفاهیم مجرد ثابت می‌شود. (نیکزاد، ۱۳۸۱، ص ۷۶).

### ارزیابی برهان

در ارزیابی این برهان دو سؤال مطرح می‌گردد:

۱. آیا انسان قادر است مفهوم کلی را ادراک نماید؟

همان‌طور که ملاحظه می‌شود ارکان اصلی این برهان، مفاهیم کلیه و رابطه‌ی انسان با این مفاهیم است. ما در اینجا به این مطلب که کلی طبیعی در خارج موجود است یا خیر کاری نداریم؛ اما این که آیا انسان قادر است مفهوم کلی را بدون هرگونه وضع، شکل، اندازه و هر قید و ویژگی‌ای ادراک کند یا خیر، مورد نظر ماست و این برهان متکی بر این مسأله است.

در توضیح باید گفت: بنا بر نظر ملاصدرا اکثر انسان‌ها نمی‌توانند درک مفهوم کلی به معنای مشایی آن داشته باشند و تنها از تعداد نادری همچون خود او چنین کاری ساخته است. او می‌گوید: تعداد کمی از مردم قادر به ادراک کلیات‌اند و اکثر مردم تنها می‌توانند صورت یک انسان را مثلاً در خیال خود ترسیم نموده پس از آن، هر فرد دیگری که مشاهده نمودند و دیدند که مشابه اوست می‌گویند او همان انسان است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۴).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود اثبات توانایی انسان در ادراک کلیات امر ساده‌ای نیست. مضافاً این که اگر وجود ذهنی یک مفهوم را بپذیریم و آن را بدون مقایسه با مصداق بیرونی لحاظ نموده و مستقلاً در نظر بگیریم خود یک موجود متشخص و متعین است و ابائی از این که در جسمی حلول کند و قائم گردد ندارد. (صادقی میبیدی، ص ۹۳). پس این برهان در اثبات تجرد نفس بدون اشکال نیست و برای اثبات این ادعا کافی نیست.

## ۲. آیا میان کلیت و تجرد آن، تلازم وجود دارد؟

ایراد این است که چه قائل به حلول مفاهیم کلی در نفس مجرد باشیم و چه محل این مفاهیم را جوهر جسمانی بدانیم راهی به اثبات کلی بودن این مفاهیم به صورت مطلق نداریم؛ چرا که در این صورت این مفاهیم به لحاظ وجود شخصی خود نمی‌توانند کلی باشند؛ بلکه یک موجود متشخص و متعین هستند، پس برای تبیین کلیت آنها نیاز به طرح اعتبار و حیثیت دیگری داریم و این حیثیت هرچه که باشد بنا بر فرض جسمانی بودن این مفاهیم و محل آنها قابل تمسک خواهد بود و لذا برهان مورد بحث در اثبات تجرد نفوس توفیقی نخواهد داشت. (مؤمنی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۸).

ملاصدرا با تمسک به نظریه خاص خود در باب کلیات به این مشکل پاسخ می‌دهد؛ بنا بر نظر وی کلیت یک مفهوم تابع اعتبار ما نیست بلکه سرّ کلیت در مسأله تجرد عقلانی نهفته است که مفهوم مجرد به خاطر سعه وجودی خود بالاتر از افق مادیات قرار دارد و بر کثرتهای مادی احاطه دارد و بین افراد مادی مشترک می‌باشند در حالی که شخص مادی به خاطر عوارض مادی از قبیل وضع و شکل و ... نمی‌تواند شامل موجودات دیگر شود. به تعبیری دیگر در مجردات عقلی همان وجودی که ملاک تشخیص عقلی است به عینه به جهت وسعت و شدت مناط کلیت آنها

هم هست و اعتبار تشخص و جزئیت با اعتبار کلیت یکی است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۹). به نظر ملاصدرا این برهان نمی‌تواند تجرد همه نفوس انسانی را اثبات کند بلکه تنها تجرد نفوسی را که به مرتبه ادراک کلیات رسیده‌اند را اثبات می‌کند که معدودند.<sup>۱</sup> (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۳).

#### دلیل دوم: درک طبایع و مفاهیم کلیه

عدم انقسامه (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ ق، ص ۱۵۷). یعنی به علت اینکه ادراک کلی عرضی که از عوارض نفس است تقسیم‌پذیر نیست؛ پس باید نفس هم منقسم نشود. این دلیل همانند دلیل اول است با این تفاوت که در آنجا تکیه برهان بر مجرد بودن کلیات از عوارض معین مادی است. یعنی نفس می‌تواند کلیات عقلی‌ای، که مجرد از وضع و شکل معین و مشترک بین اشخاص‌اند، را درک کند پس محل این صور کلی هم باید ضرورتاً مجرد باشد و گرنه لازم خواهد آمد که به تبع محل دارای کم و وضع معین باشند و در نتیجه مجرد و مشترک نباشند و این خلف است؛ بنابراین نفس که محل آنهاست مجرد است. اما در دلیل دوم، تکیه برهان بر این است که صور کلی، غیرمنقسم است؛ به عبارت دیگر در دلیل اول از تجرد علم، تجرد محل آن و در دومی از انقسام‌ناپذیری علم، تجرد محل آن استنتاج شده است، که در ادامه به توضیح و تقریر آن می‌پردازیم.

#### تقریر برهان

انسان می‌تواند در ذهن خود صور و مفاهیم کلی ماهیات را تعقل و تصور نماید، مثلاً همه ما در ذهن خود مفهومی از «انسان» داریم. حال سؤال این است که محل این مفاهیم کلی کجاست؟ اگر ادعا شود که قوه عاقله جسم و جسمانی است معنایش این است که محل مفاهیم کلی نظیر «انسان» جسم است. پس این پرسش پیش می‌آید که آیا جزء منقسمی از جسم، محل آن است یا جزء غیر

۱. فأقول إن هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجرد بعض النفوس الإنسانية لا النفوس العامة إنما يدل على تجرد نفس تعقل الصور العقلية و يشاهدها من حيث عقليتها.



منقسم (که عبارتست از نقطه). با توجه به اینکه نقطه، یک امر عدمی است پس نمی‌توان محل مفاهیم کلی را جزء غیر منقسم جسم (نقطه) دانست.

اما اگر فرض کنیم محل حلول صور عقلی، جزء منقسم جسم است، در این صورت به انقسام جسم، صور عقلی نیز منقسم خواهد شد. بعد از انقسام صور عقلی اجزاء آن از دو حالت خارج نیستند: یا متشابه هستند یا متشابه نیستند. باید توجه نمود که در انقسام یک کل به اجزاء، بنابر اینکه کل موردنظر چه چیزی باشد، یا کل مشابه هریک از اجزاء است یا متفاوت با آنها. اگر کل مربوط به اموری نظیر مقدار و تعداد باشد از مجموع اجزاء یک کل تشکیل می‌شود که با هریک از اجزاء متفاوت است اما در امور غیر مادی مانند صور عقلی محال است. از طرف دیگر کل باید با جزء تفاوت داشته باشد، پس متشابه بودن اجزاء صور عقلی محال است.

حال فرض کنیم اجزاء صور عقلی غیر متشابه هستند. با توجه به اینکه جسم و آنچه حال در جسم است تا بی‌نهایت قابل انقسام هستند و از آنجایی که اجزاء غیر متشابه صور عقلی همان جنس و فصل هستند، پس باید یک ماهیت بی‌نهایت جنس و فصل داشته باشد و این امری محال است. این برهان چکیده برهانی است که ابن‌سینا در الشفاء اقامه کرده است. (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ج ۲ (النفس)، ص ۱۸۷-۱۸۹).

علامه شعرانی از قول ابن‌سینا استفاده نموده و در شرح دلیل دوم خواجه طوسی می‌گوید: صورت کلی معقولات مانند انسان کلی و امثال آن و صورت علم و فضیلت و صفات غیر جسمانی دیگر آنطور که در عقل ما است طول و عرض و اجزاء جدا از هم مانند اجسام ندارد. مثلاً انسان کلی سرش در یک طرف و پایش در طرف دیگر نیست، بر خلاف صورت ذهنی اشخاص مانند زید و عمرو. بنابراین نمی‌توان گفت معنایی کلی در قلب یا در دماغ یا هر عضو دیگر جسمانی انطباق یافته؛ زیرا که اگر چیزی در جسم منطبق شود، حتماً قابل تقسیم است مانند ابلق که دو رنگ جدا دارد هر رنگی در جزئی. (شعرانی، ص ۲۵۲).

#### ارزیابی برهان

از نظر پیشینیان این برهان یکی از قوی‌ترین ادله‌ای است که بر تجرد نفوس انسانی دلالت می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶۴) آنچه در این برهان جلب نظر می‌کند و قابل بررسی

است مسأله عدم تقسیم معقولات انسانی و مسأله حلول آن در نفس او است که به عنوان دو مقدمه اساسی این برهان می‌باشد.

به نظر می‌رسد که خواجه طوسی و علامه حلّی عدم انقسام معقولات انسانی را یک امر بدیهی پنداشته‌اند، لذا در هنگام ارایه برهان بدون هر گونه دلیلی آن را مطرح ساخته‌اند، چنانکه علامه حلّی می‌گوید: أقول: هذا هو الوجه الثاني و هو أن العارض للنفس أعني العلم غير منقسم فمحلّه أعني المعروض كذلك و تقرير هذا الدليل يتوقف على مقدمات: إحداها أن هاهنا معلومات غير منقسمة و هو ظاهر. (حلّی، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۸۵) اما شیخ الرئيس ابوعلی سینا و صدرالمآلهین شیرازی در صدد ارایه دلیل بر عدم انقسام معقولات انسانی برآمده‌اند که مسلماً نشان دهنده نظری بودن این ادعا است و اندیشمندانی چون محقق طوسی یا علامه حلّی که معقولات ما را تقسیم‌ناپذیر می‌دانند بایستی استدلال خود را ارایه کنند.

اما در دلیلی که ملاحظه کردیم از طرف ابن‌سینا و خودش در اثبات این موضوع ارائه می‌کند ظاهراً در میانه راه ادعا فراموش می‌شود آنجا که می‌گوید اگر مفهوم عقلی و صور عقلی تقسیم شود، به جنس و فصل تقسیم خواهد شد یعنی مفهوم انسان به اجزای حیوان و ناطق تقسیم می‌شود، خود انسان بیرونی به حیوان و ناطق تقسیم نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶۳) در حالی که ادعا، عدم تقسیم صور معقوله می‌باشد. البته سپس به نفی تقسیم صور معقوله به جنس و فصل می‌پردازد که در آن هم اثبات این بساطت را نمی‌کند؛ زیرا می‌گوید چون جسم به اجزای نامتناهی تقسیم می‌شود حال اگر مفهوم هم به جنس و فصل تقسیم گردد باید بی‌نهایت جنس و فصل گردد. (همان) در حالی که ادعای برهان این نیست که صور معقوله و مفاهیم به اجزای نامتناهی تقسیم نمی‌شود بلکه ادعا فقط این است که صور معقوله و مفاهیم عقلی تقسیم‌ناپذیرند و اگر پذیرفتیم که به دو جزء مختلف المعانی تقسیم می‌شوند دیگر ادعا را رد کرده‌ایم. (صادقی مبینی، ص ۹۱).

علاوه بر این ملاحظه کردیم بر کلیت این برهان ایراد وارد می‌کند و می‌گوید: این برهان برای اثبات تجرّد همه نفوس انسانی کافی نیست. چرا که صغرای این برهان بر ادراک کلی عقلی توسط نفس ناطقه مبتنی است حال آنکه ادراک صور عقلی از آن نفوس بالفعل است نه نفوس بالقوه.

پس براساس این برهان تنها نفوس معدودی که به معرفت جوهر عقلی نائل شده‌اند از تجرد برخوردارند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶۴-۲۶۵)

همچنین ملاحظه می‌گردد: نمی‌پذیریم که هر نفس انسانی بتواند این بسایط را تصور کند بلکه اکثر مردم گمان می‌کنند که وحدت، علت العلل و سایر بسایط را تصور کرده‌اند در حالی که شبیحی از آنها را در خیال خود می‌آورند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶۸)

توضیح اینکه اکثر مردم تنها می‌توانند صور خیالی را که مشوب به برخی احکام ماده است، تصور کنند. حال از آنجا که طبق نظر ملاصدرا صور خیالی مجردند می‌توان تجرد مثالی یا برزخی این نفوس را نتیجه گرفت. اما نزد جمهور حکما صور خیالی مجرد نمی‌باشند. لذا نمی‌توان محل این صور یعنی نفس را مجرد دانست. پس بر مبنای جمهور این برهان از اثبات تجرد اکثر نفوس ناتوان می‌باشد حال آنکه آنان خواسته‌اند تجرد کلیه نفوس انسانی را اثبات کنند.

از طرف دیگر ممکن است کسی بگوید محل صور معقوله انسان نقطه‌ای از مغز انسانی است و چون واقعاً و عملاً تاکنون آن نقطه تقسیم نشده صور معقوله ما نیز تقسیم نگردیده است؛ اگر آن نقطه یا سلول مثلاً تقسیم شود صور معقوله در آن نیز تقسیم می‌گردد. مثلاً وقتی انسان از دنیا می‌رود آن قسمت از مغز او که محل صور است تجزیه و تقسیم می‌شود و به تبع آن صور معقوله او نیز تجزیه می‌گردد و نهایتاً به تبع آن از بین می‌رود. (صادقی میبدی، ص ۹۳).

بنابراین به نظر می‌رسد این برهان بر خلاف ادعای علمای گذشته نه تنها یکی از براهین قوی اثبات کننده تجرد نفس نیست بلکه در اثبات ادعای خود نیز ناتوان می‌باشد.

#### دلیل سوم: صدور افعال نامتناهی از نفس

خواجه می‌فرماید: "در نفس قدرتی وجود دارد که جسم فاقد آن است؛ مانند تعقل غیر متناهی"<sup>۱</sup> (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ ق، ص ۱۵۷)

#### تقریر برهان

۱. قوتها علی ما تعجز المقارنات عنه

علّامه حلّی در کشف‌المراد دربارهٔ دلیل سوم خواجه طوسی می‌گوید: اقول: هذا هو الوجه الثالث و تقريره أن النفوس البشرية تقوى على ما لا تقوى عليه المقارنات للمادة فلا تكون مادية لأنها تقوى على ما لا يتناهى لأنها تقوى على تعقلات الأعداد غير المتناهية و قد بينا أن القوة الجسمانية لا تقوى على ما لا يتناهى فتكون مجردة و فيه نظر لأن التعقل قبول لا فعل و قبول ما لا يتناهى للجسمانيات ممكن. (حلّی، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۸۶).

توضیح اینکه این استدلال از دو مقدمه تشکیل شده است:

- **صغری:** نفس انسانی می‌تواند افعال نامتناهی داشته باشد. مثلاً ما قادریم مراتب نامتناهی عدد را تعقل کنیم. نفس پس از ادراک هر عددی می‌تواند عددی بزرگتر از آن را نیز درک کند. پس نفس قادر بر ادراکات نامتناهی است و چون ادراک، نوعی فعل است می‌توان نتیجه گرفت که قوه عاقله می‌تواند مبدأ افعال نامتناهی گردد.

چنانکه صدر المتألهین متذکر شده (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۴) منظور از بی‌نهایت در این برهان بی‌نهایت لایقفی است یعنی انسان همواره مقدار محدودی را تعقل می‌کند، اما قادر است مقدار بیشتری از آنرا تعقل نماید و حال آنکه امور جسمانی چنین خصوصیتی را ندارند.

- **کبری:** قوای جسمانی نمی‌توانند افعال نامتناهی داشته باشند.

نتیجه اینکه قوه عاقله قوه‌ای غیرجسمانی و مجرد است.

### ارزیابی برهان

از جمله معترضین بر این برهان فخر رازی است که این استدلال را تام ندانسته، می‌گوید: «تحریکات نامتناهی افلاک اساس این برهان را متزلزل می‌سازد، چرا که بگوئید نفس فلکی - به عنوان یک قوه جسمانی - نمی‌تواند منشأ حرکات نامتناهی گردد ولی در اثر افاضه قوای متجدد جسمانی از سوی عقل مفارق این کار ممکن می‌شود، ما همین سخن را در مورد نفس انسانی می‌گوییم. به عبارت دیگر، می‌توان ادعا کرد که نفس ناطقه قوه‌ای است سماوی و صدور افعال نامتناهی از آن به اعتبار آن است که از سوی عقل فعال قوای متجددی به آن افاضه می‌گردد که هر یک منشأ فعلی خاص می‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۵).

ملاصدرا نیز در این رابطه می‌گوید: «و لكن بقي الكلام هاهنا بأنه إذا جاز ذلك في القوى الفلكية مع

کونها جسمانیه فلم لا يجوز أن تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يسبح عليها من نور العقل الفعال تقوى على الأفعال الغير المتناهية». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۷). یعنی قول به تحریکات نامتناهی افلاک، اساس آن را متزلزل می کند. زیرا تحریکات نامتناهی از آن جهت به نفس فلکی نسبت داده می شود که دارای قوه ای جسمانی است و با استمداد از عقل فعال بر تحریکات نامتناهی تواناست. بنابراین، همین سخن را درباره نفس ناطقه نیز می توان بیان داشت. یعنی می توان گفت که نفس انسان قوه ای جسمانی است که با استمداد از عقل فعال بر امور نامتناهی تواناست.

بدین ترتیب، باید گفت که صرف صدور افعال نامتناهی از نفس ناطقه مستلزم تجرد آن نیست. صدر المتألهین نه تنها این ایراد را رد نمی کند بلکه با آوردن شاهی آن را تأیید می نماید «مؤید این مطلب آنکه قوه خیال با آنکه تجرد عقلانی ندارد با این حال با استمداد از عقول مجرد بر صور خیالی توانا است. بنابراین، همان گونه که نامتناهی بودن صور خیالی مستلزم تجرد عقلانی قوه خیال نیست، نامتناهی بودن مدرکات عقلی نیز دال بر تجرد عقلانی قوه عاقله و نفس ناطقه نخواهد بود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۷).

علاوه بر این علامه حلی در شرح خود بر کتاب تجرید الاعتقاد محقق طوسی در توضیح کلام خواجه می گوید: «مانند ادراک غیر متناهی؛ چون نفوس، اعداد غیر متناهی را تعقل می کند. و در پاسخ سؤال ما در دنباله بحث می گوید: معنای غیر متناهی که نفس می تواند تعقل کند، غیر متناهی بالقوه است و حاجت به ادراک غیر متناهی بالفعل نیست. (حلی، ص ۱۸۶).

صدر المتألهین نیز بعد از اقتباس این برهان از شیخ الرئیس و ارایه آن در کتاب خود در مورد اثبات صغرای برهان می گوید: «... ما قادر بر درک اعداد هستیم و تعداد اعداد به بی نهایت می رسد با این که اعداد یکی از انواع ادراکات قوه عاقله ما انسان هاست». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۴).

از سخن ملاحظه می توان دریافت که: قوه ناطقه و عاقله انسانی قادر به انجام ادراکات غیر متناهی به صورت بالقوه و تدریجی است و این ادعای مقدمه اول این برهان است. لیکن ملاحظه گردید که این ادعا در هیچ کجا اثبات نشده است. آوردن مصادیقی چون اعداد و مفهوم کلی دارای افراد بی نهایت اثبات کننده ادعا نمی شود. تازه اعداد بی نهایت و افراد بی نهایت خود مفاهیمی

است که برای انسان هنوز به طور واضح شناخته شده نیستند. مضافاً این که بر فرض پذیرش این مقدمه، این که جسم و جسمانی و مادیات نتواند چنین خصوصیت و ویژگی داشته باشد قابل اثبات نیست بلکه بر عکس، فلاسفه در مواردی این ویژگی‌ها را به حوزه‌ی مادی نیز سرایت داده‌اند.

آنجا که مثلاً اثبات می‌کنند جزء لایتجزاء محال است یعنی تقسیم اتصال جسمی را نمی‌توان محدود کرد، یا در تقسیم خط و مسافت و زمان نهایت وجود ندارد، یا هیولای اولی قادر است صور نامحدود را بپذیرد؛ زیرا در غیر این صورت تنوع عالم مادی توجیه‌پذیر نیست. بنابراین در خصوص کبرای قیاس و برهان نیز موارد نقضی می‌توان آورد. (صادقی میبیدی، ص ۹۷). ملاحظه می‌شود که این برهان نیز در اثبات مدعی خود یعنی مجرد بودن نفس انسانی ناتوان می‌باشد.

#### دلیل چهارم: آگاهی قوه عاقله به بدن در برخی مواقع

لحصول عارضها بالنسبة إلى ما يعقل محلاً منقطعاً (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ ق، ص ۱۵۷) یعنی عقل محل خود - قلب یا دماغ - را به طور منقطع تعقل می‌کند.

#### تقریر برهان

علماء شعرانی از قول ابن‌سینا در شرح دلیل سوم خواجه طوسی می‌گویند:

اگر قوه عاقله در آلتی از آلات جسمانی باشد مانند قلب یا دماغ چنانکه قوه باصره در چشم است و قوه ذائقه در زبان؛ باید قوه عاقله پیوسته قلب یا دماغ را ادراک کند یا هیچ‌وقت ادراک نکند و این حال فعلی که مشاهده می‌کنیم که گاهی ادراک قلب و دماغ کرده‌اند و گاهی نکرده‌اند، هرگز اتفاق نیفتد. (شعرانی، ص ۲۵۱).

خواجه طوسی در شرح الاشارات و التنبیها، بعد از آنکه این برهان را «اوضح الحجج علی هذا المطلوب» دانسته، می‌گوید این برهان مبتنی بر چهار مقدمه است. این مقدمات عبارتند از:

۱. ادراک فقط از طریق حصول و مقارنت صورت مدرک نزد مدرک تحقق می‌یابد؛
۲. اگر مدرک بدون نیاز به آلت چیزی را ادراک کند صورت آن چیز نزد ذات مدرک حاصل می‌شود و اگر مدرک بوسیله آلتی چیزی را ادراک کند صورت آن چیز نزد آلت حاصل می‌شود؛

۳. امور جسمانی چون در موضوع مادی حلول و انطباق دارند هر فعلی را فقط بواسطه موضوع مادی خود که آلت آنان است، انجام می دهند؛

۴. اموری که در ماهیت اتحاد دارند اختلاف آنها در چیزهایی است که به ماهیتشان اقتران می یابد، مانند افراد یک ماهیت نوعیه که اختلافشان در عوارض شخصیه است و انواع یک ماهیت جنسیه که اختلافشان به واسطه نوعیت آنهاست. اختلاف بعضی از امور در این است که عده ای مقرون به چیزی می شوند و عده ای نمی شوند. (نصیرالدین الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۷۶-۲۷۷).

با تمهید این مقدمات مشخص می گردد اگر قوه عاقله در یک عضوی از اعضای بدن انسان منطبق باشد و به وسیله آن آلت تعقل کند، از دو حال خارج نیست، یا آلت جسمانی خود را ادراک می کند و یا ادراک نمی کند. اگر ادراک کند، با توجه به اینکه ادراک عبارت است از حصول صورت مدرک نزد مدرک، یا ادراک توسط حصول خود صورت آلت انجام می گیرد؛ یعنی، همان صورت آلت حاصل می شود نزد مدرک و به این ترتیب قوه عاقله آنرا درک می کند، در این صورت باید قوه عاقله همواره آلت خود را درک کند، زیرا صورت آلت همیشه نزد قوه عاقله حاصل است و یا ادراک توسط حصول صورت دیگری انجام می گیرد که از نظر تعداد با صورت خود آلت اختلاف دارد اما از نظر نوع یکسان است.

این احتمال باطل است، زیرا مغایرت بین اموری که در نوع مشترکند یا به اختلاف مواد و اعراض و احوال است و یا به اختلاف مجرد و مادی و در اینجا از نظر ماده و اعراض یکسانند؛ یعنی، هر دو مادی اند و یا ادراک توسط صورت دیگری انجام می گیرد که از نظر نوع با صورت آلت اختلاف دارد، در این صورت قوه عاقله آلت خود را ادراک نکرده بلکه چیز دیگری را درک کرده است.

از آنچه گذشت نتیجه می شود که اگر قوه عاقله دارای آلت جسمانی باشد، یا باید هرگز آن آلت را درک نکند و یا همواره آن را درک کند و چون اعضای بدن گاهی مورد توجه نفس عاقله اند و گاهی نفس عاقله از آنها غفلت دارد، پس هیچ عضوی از اعضای بدن آلت قوه عاقله

نیست و به عبارت دیگر قوه عاقله در هیچ عضوی منطبق نمی‌باشد، بلکه مجرد از ماده است. (ارشد ریاحی، ۱۳۷۹، ص ۷۰).

#### ارزیابی برهان

فخر الدین رازی بر این برهان نیز چند اشکال وارد کرده است که بوسیله خواجه نصیر و ملا صدرا پاسخ داده شده است. از جمله این اشکالات، نظریه معروف او درباره علم است که بنا بر این نظریه، ایشان مقدمه اول خواجه را نمی‌پذیرد و مدعی می‌شود که علم عبارتست از برقراری اضافه بین عالم و معلوم نه حصول صورت معلوم نزد عالم. (ر.ک. رازی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۳۶۳) اشکال دیگر فخر رازی این است که اگر قوه عاقله منطبق در جسم از طریق حصول صورت آن جسم در قوه عاقله، به آن علم پیدا کند، اجتماع مثلین نیست، چون یکی از دو صورت حال و دیگری محل قوه عاقله است. (رازی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۶۲). خواجه طوسی در پاسخ می‌گوید اگر صورت جسم در قوه عاقله حلول کند ولی در محل قوه عاقله (جسم) حلول نکند لازم می‌آید یک قوه جسمانی فعلش را بدون استفاده از موضوعش (محلش) انجام دهد درحالی‌که چنین چیزی محال است. (نصیرالدین الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸۲-۲۸۳).

صدر المتألهین همین برهان را ذکر می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۸۸) و در تحلیل آن می‌گوید: این برهان مبتنی بر چهار مقدمه است:

الف) ادراک عبارت است از حصول صورتی از مدرک نزد مدرک، در مقابل نظریه‌ای که علم را اضافه‌ای بین عالم و معلوم می‌داند.

ب) اگر مدرک بوسیله آلت ادراک کند، ادراک بوسیله حصول صورت مدرک در خود مدرک حاصل می‌شود.

ج) اگر قوه‌ای جسمانی باشد، افعال آن بوسیله جسمی که موضوع آن قوه است، انجام می‌گیرد و به این موضوع آلت آن قوه گفته می‌شود.

د) اموری که در ماهیت نوعیه متحد باشند، اختلافشان فقط به اقتران با ماده و اعراض مادی خواهد بود. (ارشد ریاحی، ۱۳۷۹، ص ۷۱).



صدرالمتألهین سپس می‌افزاید: اعتبار این برهان در گرو مقدمات آن است و اگر یکی از مقدمات را قبول نداشته باشیم برهان کامل نخواهد بود و ایشان مقدمه دوم را قبول ندارد و می‌گوید این طور نیست که هر قوه‌ای که به واسطه آلت ادراک کند صورت مدرک در آن آلت حاصل گردد؛ مثلا قوه باصره بواسطه آلت (چشم) ادراک می‌کند ولی صورت امر مرئی در چشم منطبق نمی‌گردد. پس چون یکی از مقدمات برهان باطل گردید، برهان تمام نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۸-۲۸۹)

#### دلیل پنجم: قائم به ذات بودن نفس

لاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ ق، ص ۱۵۷) یعنی به علت اینکه هیچ کدام از اوصاف نفس به ماده احتیاج ندارد، بنابراین خود نفس هم محتاج ماده نیست.

#### تقریر برهان

این برهان می‌خواهد بگوید به علت اینکه خود نفس بدون هیچ آلت و ابزاری می‌تواند ذات خود را درک نماید، پس ادراک وجود دارد ولی مادی نیست و حصول آن نیز با وساطت و ابزار مادی نیست، پس باید مجرد باشد. بنابراین چون در ادراک به ماده نیاز ندارد در ذات خود نیز مستغنی از ماده است. چنانکه علامه حلی می‌گوید: أقول: هذا وجه خامس يدل على تجرد النفس العاقلة و تقريره: أن النفس تستغني في عارضها و هو التعقل عن المحل فتكون في ذاتها مستغنية عنه لأن استغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لأن العارض محتاج إلى المعروض فلو كان المعروض محتاجا إلى شيء لكان العارض أولى بالاحتياج إليه فإذا استغنى العارض وجب استغناء المعروض. و بيان استغناء التعقل عن المحل أن النفس تدرك ذاتها لذاتها لا لآلة و كذا تدرك آلتها و تدرك إدراكها لذاتها و لآلتها كل ذلك من غير آلة متوسطة بينها و بين هذه المدركات فإذا هي مستغنية في إدراكها لذاتها و لآلتها و لإدراكها عن الآلة فتكون في ذاتها مستغنية عن الآلة أيضا فقله - رحمه الله - و لاستلزام استغناء العارض، عنى بالعارض هنا التعقل، و قوله استغناء المعروض، عنى به النفس التي يعرض لها التعقل. (حلی، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۸۶-۱۸۷).

توضیح اینکه قوه عاقله در افعالش به جسم نیاز ندارد و هرچه در فعلش از جسم بی‌نیاز باشد، در ذاتش نیز بی‌نیاز است، بنابراین قوه عاقله در ذاتش نیازمند جسم نیست. این برهان نیاز به اثبات چند مقدمه دارد:

- مقدمه اول: قوه عاقله در افعالش به جسم نیاز ندارد؛ به این دلیل که قوه عاقله خود را ادراک می‌کند و این ادراک بدون واسطه انجام می‌شود. به عبارت دیگر ادراکش لئفسه می‌باشد؛ همچنین این قوه ادراک خود و نیز آلتش را بدون واسطه درک می‌کند؛ پس ثابت شد در فعلش به جسم نیاز ندارد.

- مقدمه دوم: این مطلب که هر آنچه در فعلش از آلت بی‌نیاز باشد، در ذاتش نیز به آلت نیاز ندارد، با دو بیان ثابت می‌شود:

(الف) قوای جسمانی از قبیل قوه بینایی، شنوایی، خیال و وهم جسمانی‌اند؛ لذا ذات، ادراک و نیز محل خود را درک نمی‌کنند. اگر قوه عاقله جسمانی بود، مانند این قوا باید از درک این امور محروم بود، در حالی که این‌گونه نیست.

(ب) فعل از ناحیه ذات شیء صادر می‌گردد. اگر ذات در قوام و وجود به محل متعلق باشد، به ناچار فعلش از جهت محل صادر می‌شود. به عبارت دیگر محل آن شیء در صدور فعل از طرف آن دخیل است؛ لذا فعل با شرکت آن جسم حاصل می‌شود. در مورد نفس مشاهده می‌شود هیچ امری در فعلش دخالت ندارد، بنابراین آنچه در فعل بی‌نیاز است، در ذات نیز بی‌نیاز می‌باشد. (رازی، ۱۴۰۷ ق، ج ۷، ص ۹۴-۹۵).

#### ارزیابی برهان

بر این برهان اعتراضاتی وارد کرده‌اند: اعتراض اول اینکه «این مقدمه استدلال که انسان ذات خود را درک می‌کند، در مورد حیوانات هم جاری است. زیرا حیوان امور ملائم- مانند غذا- و منافر با ذات خویش- مانند دشمن- را درک می‌کند و لذا در جستجوی غذا بر می‌آید و از دشمن می‌گریزد. بنابراین، حیوان به اضافه امر ملائم یا منافر، به ذات خود علم دارد و از آن جا که ادراک اضافه شیئی به شیء دیگر مقتضی ادراک طرفین اضافه است، لازم می‌آید حیوان ذات خود را درک کند». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۷۶). بنابراین، لازمه این برهان ابن‌سینا، تجرد نفوس حیوانی است. حال آنکه از نظر او و سایر حکمای مشاء تجرد صرفاً به نفس ناطقه انسانی اختصاص دارد و حیوانات از آن بهره‌ای ندارند.

ابن سینا در پاسخ به این اعتراض می‌گوید «گرچه حیوان نیز نفس خود را درک می‌کند، اما این ادراک با ادراک انسانها نسبت به نفس خود متفاوت است. حیوانات ذات خود را به وسیله قوه واهمه و در پی حصول صورتی از نفس در آلت واهمه ادراک می‌کنند. به عبارت دیگر، همان‌طور که محسوسات را با حواس خود و معانی جزئی متعلق به محسوسات را با واهمه خویش درک می‌کنند از نفس خویش نیز به وسیله واهمه آگاهی می‌یابند». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۷۷).

صدر المتألهین پس از نقل این اعتراض و جواب ابن سینا رأی ویژه خود را در این باب چنین بیان می‌کند: حیوان نیز نفس خود را به وسیله خود نفس (و نه با قوه واهمه) درک می‌کند. به عبارت دیگر، نفس حیوانی از تجرد مثالی (برزخی) برخوردار است و با همان مرتبه تجرد مثالی، ذات خود را درک می‌کند و نفوس برخوردار از تجرد مثالی از صور و ادراکات خیالی مجرد نیستند اما از ماده و عالم طبیعت مجردند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۷۸).

فخر رازی نیز این برهان را دومین برهان برای اثبات تجرد نفس در کتاب *المباحث المشرقیه* قرار داده است. (رازی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۳۵۲). سپس به این استدلال اشکال می‌کند که اعراض و صور که به محل خود محتاج هستند، برای این «احتیاج داشتن» به محل و آلتی دیگر نیازمند نیستند، مع الوصف در اینجا حکم نمی‌کنیم به اینکه پس آنها در ذات خود نیازمند به محل نیستند. پس نمی‌توان از استغناء چیزی در فعلش به محل، نتیجه گرفت که آن چیز در ذاتش هم به محل نیازمند نیست. (ر.ک. رازی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۳۷۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۹۶).

توضیح اینکه به نظر می‌رسد که در مقدمه دوم مغالطه‌ای صورت گرفته است و آن این که در استدلال گفته می‌شود که ایجاد، فرع بر وجود است و فعل، متأخر از ذات است. پس اگر چیزی در ذاتش و در وجودش نیازمند به چیزی بود در ایجاد و انجام فعل قطعاً نیازمند به آن چیز خواهد بود. اما عکس این مسأله درست نیست، در حالی که در برهان از عکس این حکم استفاده می‌شود و گفته می‌شود که چون نفس در فعل و ایجاد متکی بر بدن نیست، پس در ذات و وجود هم متکی بر بدن نمی‌باشد. تقریر صدر المتألهین از این مطلب چنین است:

فاعل بودن چیزی مبتنی است بر موجود بودن آن. پس اگر وجود به محلی متکی باشد افعال او نیز متکی به آن محل است زیرا ایجاد فرع بر وجود است و فعل بعد از ذات و متأخر از آن می‌باشد در نتیجه نیاز ذات و وجود به چیزی مستلزم نیاز ایجاد و فعل آن ذات به آن چیز است اما عکس این درست نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۹۶) یعنی نیاز به چیزی در ایجاد و فعل مستلزم نیاز ذات و وجود به آن چیز نمی‌شود، در حالی که در بیان مقدمه دوم این برهان همین را نتیجه گرفته‌اند و این مغالطه است.

#### دلیل ششم: عدم ضعف نفس با وجود ضعف قوای جسمانی

لانتفاء التبعية (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ ق، ص ۱۵۷) یعنی به دلیل اینکه نفس در بسیاری از موارد از جمله در ضعف جسمانی تابع جسم نیست ممکن است جسم و بدن ضعیف گردد ولی قوت و دقت عقلی تقویت گردد.

#### تقریر برهان

اگر قوه عاقله نفس جسمانی بود و یا در عضوی از اعضای بدن حلول کرده بود ادراکات خود را با مشارکت محل جسمانی انجام می‌داد. واضح است که اگر انجام فعلی وابسته به آلت جسمانی باشد با ضعیف شدن آن آلت، قوه انجام دهنده آن فعل نیز ضعیف خواهد شد و لازم می‌آید که قوه عاقله با ضعیف شدن بدن در سن پیری ضعیف گردد درحالی که واقعیت خلاف آنرا گواهی می‌دهد؛ زیرا افراد پیری هستند که برخلاف بدنشان که ضعیف گشته است قوه عاقله آنها حتی از جوانی نیز قوی‌تر شده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۹۳؛ رازی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۳۶۶).

صورت قیاسی این دلیل بدین شکل است که: اگر قوه عاقله جسمانی باشد آنگاه هر قوه عاقله‌ای در هر شخصی از اشخاص در زمان پیری ضعیف خواهد شد لکن تالی باطل است پس مقدم نیز باطل است و قوه عاقله جسمانی نیست.

علامة حلی در شرح این قسمت از سخن خواجه طوسی می‌گوید: أقول: الذي فهمناه من هذا الكلام أن هذا وجه آخر دال على تجرد النفس و تقريره أن القوة المنطبعة في الجسم تضعف بضعف ذلك الجسم الذي

هو شرط فیها و النفس بالضد من ذلك فإنها حال ضعف الجسم كما في وقت الشيخوخة تقوى و تكثر تعقلاتها فلو كانت جسمانية لضعفت بضعف محلها و ليس كذلك فلما انتفت تبعية النفس للجسم في حال ضعفه دل ذلك على أنها ليست جسمانية. (حلی، ص ۱۸۷).

یعنی آنچه من از این سخن می فهمم دلیل دیگری است بر تجرد نفس، به این تقریر که قوه جسمانی به ضعیف شدن جسم ضعیف می شود چون جسم شرط وجود قوه است و بسته به وجود آن، جسم و نفس را بر خلاف این می بینیم؛ زیرا که هنگام پیری جسم ضعیف می شود اما تعقلات او بیشتر می گردند و اگر جسمانی بود پیوسته به ضعف محل سست می گردید و چنین نیست. چون نفس در هنگام ضعف تابع جسم نیست، دلالت می کند که اصلاً جسمانی نیست.

#### ارزیابی برهان

در این جا ممکن است گفته شود که در بسیاری از موارد عروض اختلال یا ضعفی بر اعضای بدن موجب اختلال در تعقل شخص می گردد و قوه عاقله او را مختل می سازد؛ حال آنکه اگر قوه عاقله قوه ای مجرد و غیر جسمانی باشد، نباید تحت تأثیر اختلالات مادی بدن قرار گیرد و از آن متأثر شود.

بنا بر شرح خواجه نصیرالدین طوسی، انسان در زمان پیری یا در مسیر تعقل قوی تر می شود یا حداقل ثابت می ماند. اما اگر احیاناً دیده شود کسی در سن کهولت دچار اختلال تعقل شود، نمی توان نتیجه گرفت که پس تعقل نفس بوسیله آلات جسمانی است چرا که اولاً در قیاس استثنایی از وضع تالی نمی توان وضع مقدم را نتیجه گرفت و این مغالطه محسوب می شود.<sup>۱</sup> ثانیاً

---

۱. توضیح بیشتر آنکه قیاس استثنایی تنها در دو صورت منتج است: اول آنکه عین مقدم را استثنا کنیم که در این صورت، عین تالی را نتیجه می گیریم. دوم آنکه با استثنای نقیض تالی، نقیض مقدم را به دست آوریم. اما اگر عین تالی استثنا شود نمی توان عین مقدم را نتیجه گرفت، زیرا این امکان وجود دارد که صدق تالی اعم از صدق مقدم باشد. چنین استثنائی در منطق، مغالطه «وضع تالی» خوانده می شود. در این اعتراض هم، مستشکل عین تالی را یعنی عبارت «در بسیاری از موارد قوه عاقله در سن پیری ضعیف می گردد» را استثنا کرده و دچار مغالطه «وضع تالی» شده است.

در اینگونه موارد علت ضعف تعقل، اشتغال نفس به امور دیگر است. (ر.ک. نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۶۹).

شیخ الرئیس در الشفاء می‌گوید: «ان جوهر النفس له فعلا: فعل له بالقياس إلى البدن، و هو السياسة، و فعل له بالقياس إلى ذاته و إلى مبادئه و هو الإدراك بالعقل؛ و هما متعاندان متمنعان، فإنه إذا اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر، و يصعب عليه الجمع بين الأمرين». (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ج ۲ (النفس)، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۹۵-۱۹۶). یعنی نفس دوگونه فعل دارد یک قسم از فعل او «بالقياس الى البدن» است که عبارتست از سیاست، و یک قسم از فعل او «بالقياس الى ذاته» است که عبارتست از ادراک. اشتغال نفس به یکی از این دو قسم باعث انصراف او از قسم دیگر می‌شود.

صدرالمتهلین نیز در تبیین اختلالات مادی بدن در قوه عاقله می‌گوید «هرگاه اختلالی در قوا و اعضای بدن پدید می‌آید اشتغال نفس به تدبیر بدن جهت اصلاح و جبران اختلالات پدید آمده شدیدتر می‌گردد و همین شدت توجه و اشتغال باعث می‌شود که نفس ناطقه از کار اصلی خود -تعقل- باز ماند یا آنکه در فعل آن اختلالاتی به وجود آید». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۹۳).

اما اشکال دیگر این که این برهان اخص از مدعا است یعنی مدعا را اثبات نمی‌کند. ادعا مجرد بودن نفس انسانی از ماده و مادیات است. به عبارت دیگر، مدعا این است که قوه عاقله انسانی مجرد از هر جسم و جسمانی و ماده‌ای است در حالی که این برهان فقط اثبات می‌کند که قوه عاقله انسان از بدن و جسم او جداست و ارتباطی بین نفس و جسم و بدن ما وجود ندارد. صدرالمتهلین به این نکته واقف گردیده، بنابراین تحت عنوان حکمت عرشیه نظر نهائی خود را در مورد برهان فوق چنین اعلام می‌کند:

إعلم أنّ هذا البرهان غير دالّ على أنّ لكلّ إنسان جوهرًا مفارقاً عقلياً بل يدلّ على أنّ القوة العاقلة غير بدنية. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۹۴). یعنی بدان که این برهان بر این است که هر انسانی دارای جوهری مجرد و عقلی است دلالت نمی‌کند بلکه تنها دلالت دارد بر این که قوه عاقله انسان غیر از بدن اوست. و شاید بتوان گفت که اشکالات فوق الذکر باعث شده است که بعضی از اندیشمندان

مسلمان برهان فوق را یک استدلال عقلی مستقل ندانند بلکه آن را دلیل اقناعی به حساب آورند. محقق طوسی در شرح خود بر کلام شیخ رئیس آورده است:

«هذا مع أن الشيخ معترف بأن هذه الحجة و الحجة التي أوردها بعدها من الحجج الإقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني أنها تكون مقنعة للمسترشدين و إن لم تكن مسكنة للجاحدين فإن الإقناعات العلمية تكون هكذا لا على ما يستعمل في الخطابة فإنها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان أو كاذبا فهي بهذا الاعتبار تشمل التجريبات و ما يجري مجراها مما يعد من اليقينيات» (نصيرالدين الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۷۲-۲۷۳).

یعنی شیخ رئیس بر اساس آنچه در سایر کتاب‌هایش ذکر کرده اعتراف می‌کند که این دلیل و دلیلی که بعد می‌آید در این زمینه از دلایل اقناعی است. یعنی این برهان برای طالبان و آگاهان به تجرد نفس حالت اقناعی دارد و برای مخالفان اثبات‌کننده نیست، زیرا دلایل اقناعی چنین است.

#### دلیل هفتم: عدم صدور دو اثر متضاد از فاعل جسمانی

لحصول الضد (نصیرالدين طوسی، ۱۴۰۷ ق، ص ۱۵۷) یعنی به دلیل اینکه قوه عاقله می‌تواند دو امر متضاد را انجام دهد.

#### تقریر برهان

تمام قوایی که بوسیله آلت جسمانی ادراک می‌کنند، این خصوصیت را دارند که استمرار ادراک آنها را خسته و ادراک‌های شدید و سخت آنها را ضعیف می‌کند به طوریکه بعد از یک ادراک شدید، قادر به ادراک امر ضعیف نیستند، برای مثال، به دنبال صدای شدید، صدای ضعیف دیگر شنیده نمی‌شود و یا دیدن نور شدید موجب می‌شود انسان نتواند بلافاصله نورهای ضعیف را ببیند، اما در قوه عاقله چنین نیست، زیرا کسی که مطلب پیچیده و سختی را تعقل کند، بلافاصله بعد از آن راحت می‌تواند مطلب ساده‌ای را درک کند و ادامه تعقل موجب خستگی نمی‌شود. اینکه در برخی موارد استمرار تعقل موجب خستگی است به این علت است که قوه عاقله از تخیل کمک می‌گیرد و در واقع استمرار تخیل موجب خستگی شده است. (ابن سینا، ج ۲ (النفس)، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۹۴).

شکل منطقی برهان بدین صورت است که:

- مقدمه اول: گفته‌اند که تفکر زیاد باعث ضعف و کاستی بدن می‌شود و از طرف دیگر همین تفکر باعث رشد و تکامل نفس ناطقه می‌شود زیرا که براساس تعلقات است که نفس از قوه به فعل می‌رسد.

- مقدمه دوم: از سوی دیگر در جای خود اثبات شده است که شیء واحد نمی‌تواند منشاء دو اثر متضاد باشد؛ مثلاً هم موجب ضعف و نقصان و هم موجب قوت و کمال گردد چه اینکه این دو فعل متضادند.

حال می‌گوییم اگر نفس جسمانی و قائم به بدن باشد لازم می‌آید آنچه که باعث ضعف و مرگ بدن می‌شود موجب ضعف و مرگ نفس هم گردد درحالی‌که طبق مقدمه اول می‌بینیم که تعقل باعث کمال و شدت نفس می‌گردد؛ پس نفس مجرد است.

علّامه حلی در شرح این قسمت از کلام خواجه طوسی می‌گوید:

أقول: هذا وجه سابع يدل على تجرد النفس و تقريره أن القوة الجسمانية مع توارد الأفعال عليها و كثرتها تضعف و تكل لأنها تنفعل عنها و لهذا فإن من نظر طويلا إلى قرص الشمس لا يدرك في الحال غيرها إدراكا تاما و ... (حلی، ص ۱۸۷).

یعنی دلیل هفتم بر تجرد نفس این است که اگر از قوای جسمانی کار زیاد کشیده شود، سست و فرسوده می‌شوند و از عمل فرو می‌مانند. مثلاً کسی که به خورشید زیاد نگاه کند، در همان لحظه چیز دیگری را نمی‌تواند ادراک نماید. اما قوای نفسانی بر خلاف جسم است زیرا کثرت تعقل قوای نفسانی را توانمند می‌سازد.

### ارزیابی برهان

بر این برهان نیز اشکالاتی وارد کرده‌اند. غزالی می‌گوید: «و هذا، من الطراز السابق، فإننا نقول: لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية، في هذه الأمور، فليس ما يثبت منها للبعض، يجب أن يثبت للآخر. بل لا يبعد أن تتفاوت الأجسام، فيكون منها ما يضعفها نوع من الحركة، و منها ما يقويها نوع من الحركة و لا يوهنها، و إن كان يؤثر فيها، فيكون ثم سبب يحدد قوتها، بحيث لا تحس بالأثر فيها. فكل هذا ممكن، إذ الحكم الثابت لبعض الأشياء، ليس يلزم أن يثبت للكل». (غزالی، ص ۲۵۳). محصل این ایراد را می‌توان این‌گونه بیان کرد: اولاً جسمانی بودن قوای جسمانی دلالت نمی‌کند که همه قوای جسمانی باید در تمام خصوصیات



مشترک باشند بلکه ممکن است یک قوه در عین جسمانی بودن خاصیتی مغایر با قوه جسمانی دیگر داشته باشد. ثانیاً با مشاهده چند مورد از موارد یک مجموعه نمی‌توان یک حکم کلی برای همه مجموعه صادر نمود؛ چرا که این روش استقراء ناقص است و عدم اتقان آن بر آشنایان به فن منطق پوشیده نیست.

ابن رشد در پاسخ به غزالی می‌گوید: «و السبب في ذلك أن كل صورة تحل في جسم فحلوها فيه يكون بتأثر ذلك الجسم عنها عند حلوها فيه لأنها مخالفة و لا بد و إلا لم تكن صورة في جسم». (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۳۱۷) یعنی با توجه به اینکه حلول یک صورت در جسم موجب تأثر آن جسم می‌شود اما حلول صورت عقلی در محل خود باعث تأثر آن محل نمی‌شود، مشخص می‌گردد که صور عقلی در جسم حلول نمی‌کند.

به نظر می‌رسد که ابن رشد از این مطلب غفلت کرده است که غزالی منکر این نیست که حلول در جسم با تأثر آن جسم از حال واقع می‌شود ولی ادعای غزالی این است که ممکن است عاملی بدون فاصله آن تأثر را جبران کند. «بل لا یبعد أن تتفاوت الأجسام، فیکون منها ما یضعفها نوع من الحركة، و منها ما یقویها نوع من الحركة و لا یوهنها، و إن كان یؤثر فیها، فیکون ثم سبب یجدد قوتها، بحيث لا تحس بالأثر فیها. فکل هذا ممکن، إذ الحكم الثابت لبعض الأشياء، لیس یلزم أن یتثبت للکل». (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۳).

خواجه طوسی در شرح الاشارات می‌گوید: «هذا مع أن الشيخ معترف بأن هذه الحجة و الحجة التي أوردتها بعدها من الحجج الإقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني أنها تكون مقنعة للمسترشدين و إن لم تكن مسكنة للجاحدين فإن الإقناعات العلمية تكون هكذا لا على ما يستعمل في الخطابة فإنها تطلق هناك على كل ما يفيد ظناً ما صادقا كان أو كاذبا فهي بهذا الاعتبار تشمل التجريبات و ما يجري مجراها مما يعد من اليقينيات» (نصیرالدین الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۷۲-۲۷۳) یعنی ابن‌سینا این برهان را مانند برهان قبلی، اقناعی و مفید ظن دانسته نه مفید یقین.

ملاصدرا می‌گوید: مقدمه دوم درست نیست؛ چرا که در صورتی صدور دو فعل متضاد از شیء واحد محال است که از جهت واحد و آن واحد باشد و در صورتی که در اعتبار و جهت، اشتراک

نداشته باشند محذوری لازم نخواهد آمد؛ پس می‌توان بر این بود که نفس جسمانی باشد و تعقل موجب ضعف بدن از جهتی و شدت و تکامل نفس از جهتی دیگر شود و یا اینکه در همان وقت تعقل باعث ضعف بدن و در وقت دیگری موجب قوت نفس گردد و این محال نخواهد بود. عبارت ایشان این است که: «و لقاتل أن يقول إن الممتنع كون شيء واحد سببا لكمال شيء واحد و نقصانه من جهة واحدة و في وقت واحد و أما أن يكون ذلك في وقتين و بحسب اعتبارين فغير ممتنع». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۹۵). بنابراین این دلیل هم با این تقریر، از دیدگاه ملاصدرا ناتمام است.

### نتیجه گیری

حاصل سخن اینکه:

۱. برهان اول یعنی برهان مبتنی بر تجرد مفاهیم کلی و برهان درک طبایع و مفاهیم کلیه، نمی‌توانند تجرد همه نفوس انسانی را اثبات کنند بلکه تنها تجرد نفوسی را که به مرتبه ادراک کلیات رسیده‌اند را اثبات می‌کنند که معدودند. علاوه بر این، بر برهان محال بودن انطباق صور عقلی در جسم این ایراد وارد است که چگونه نفس، ممکن است محل معقولات واقع شود. آیا این امر (یعنی محل بودن) ملازم با استعداد و قوه و در نتیجه ملازم با مادیت نیست؟
۲. درباره برهان صدور افعال نامتناهی از نفس، باید گفت که صرف صدور افعال نامتناهی از نفس ناطقه مستلزم تجرد آن نیست. همان‌گونه که نامتناهی بودن صور خیالی مستلزم تجرد عقلانی قوه خیال نیست، نامتناهی بودن مدرکات عقلی نیز دال بر تجرد عقلانی قوه عاقله و نفس ناطقه نخواهد بود.
۳. در برهان آگاهی قوه عاقله به بدن در برخی مواقع نیز دیدیم که به دلیل باطل بودن یکی از مقدمات، ناتمام است.
۴. در برهان قائم به ذات بودن نفس نیز اشکال شد که نمی‌توان از استغنا چیزی در فعلش به محل، نتیجه گرفت که آن چیز در ذاتش هم به محل نیازمند نیست.
۵. در ارزیابی دو برهان عدم ضعف نفس با وجود ضعف قوای جسمانی و عدم صدور دو اثر

متضاد از فاعل جسمانی نیز دیدیم که هر دو برهان، اقناعی و ناتمام است. بنابراین براهینی که سنخ کار و عملکرد جوهر نفس را مغایر با عملکرد عوامل جسمانی دانسته و بر این اساس نفس را غیر جسمانی می‌شناسانند، تنها می‌توانند بر مغایرت نفس و بدن دلالت داشته باشند. زیرا ممکن است نفس غیر از بدن باشد و با این حال، مجرد نباشد.

نتیجه اینکه بنا بر تعبیر ملاحظه‌شده: «... و لم يعرف أحد إياها حق معرفتها إلا أولياء الله المتجردين عن عالم البشرية». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۲۶) حقیقت نفس پشت پرده ابهام قرار دارد و کسی نتوانسته آن‌گونه که سزاوار است حقیقت آن را بیابد، جز اولیای الهی که به عالم مجردات راه یافته‌اند.

پس کسی که خواهان آگاهی از حالات نفس است بهتر است به آنان اقتدا نماید و از انوار و برکات آنان بهره جوید. چنین انسانی باید از اغراض دون و مادی پرهیز نماید و باطن خویش را از شواغل پست پاک سازد.

## منابع و مأخذ

۱. ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۳م)، *تهافت التهافت*، مقدمه و تعلیق از محمد العریبی، دارالفکر، بیروت.
۲. ابن سینا، شیخ الرئیس (۱۴۰۰ ه ق)، *رسائل ابن سینا*، انتشارات بیدار، قم.
۳. سعید زاید (۱۴۰۴ ه ق)، *الشفاء (الطبیعیات)* ج ۲ (النفس)، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
۴. ارسطو (۱۳۷۸)، *درباره نفس*، ترجمه و تحشیه: علی مراد داودی، چاپ چهارم، انتشارات حکمت، تهران.
۵. ارشد ریاحی، علی (۱۳۷۹ ه ش)، *تجرد نفس از دیدگاه سه حکیم مسلمان (فارابی، ابن سینا، صدرالمتألهین)*، خردنامه صدرا، شماره بیستم، صفحات ۶۷ - ۷۳.
۶. اشعری، علی بن اسماعیل (۱۹۸۵ م)، *مقالات الاسلامیین*، ج ۲، چاپ محمد محیی الدین عبدالحمید، بی جا.
۷. اکبریان، رضا (۱۳۸۸ ه ش)، *ملاک تمایز مجرد از مادی در فلسفه افلوطین و ملا صدرا*، مجله علمی - پژوهشی متافیزیک، دانشگاه اصفهان، شماره ۳ و ۴، صفحات ۱ - ۲۴.
۸. التهانوی، محمد علی بن علی (۱۸۶۲ م)، *کشاف اصطلاحات الفنون*، ج ۱، کلکته.
۹. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۹۲ ه ش)، *دروس معرفت نفس*، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۱۰. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و مقدمه و تحقیق و تعلیقات از آیت الله حسن زاده آملی، چاپ چهارم، مؤسسه النشر الإسلامی، قم.
۱۱. جرجانی، السید الشریف علی بن محمد (۱۳۷۰ ه ش)، *شرح المواقف*، ج ۷، منشورات الشریف الرضی، قم.
۱۲. جوینی، عبدالملک بن عبدالله امام الحرمین (۱۹۵۰ م)، *کتاب الارشاد*، چاپ محمد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید، مصر.

۱۳. رازی، فخرالدین (۱۳۴۱ش)، البراهین در علم کلام، ج ۱، چاپ محمدباقر سبزواری، تهران.
۱۴. .... (۱۴۰۴ ه ق)، شرح الفخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات)، ج ۲، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
۱۵. .... (۱۴۱۱ ه ق)، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۲، انتشارات بیدار، قم.
۱۶. حجازی سقا (۱۴۰۷ ق)، المطالب العالیه من العلم الإلهی، ج ۷، چاپ اول، دار الكتاب العربی، بیروت.
۱۷. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۶۱ش)، فرهنگ علوم عقلی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۸. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ الاشراق، ج ۲، به کوشش هانری کربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۱۹. شعرانی، ابو الحسن، بی تا، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، انتشارات اسلامیه، تهران.
۲۰. شیخ مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ق)، المسائل السرویة، چاپ اول، ناشر: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم.
۲۱. صادقی میبدی، افلاطون، سال یازدهم، بررسی ادله تجرد نفس انسانی، مجله تخصصی کلام اسلامی، مسلسل ۴۲، صفحات ۸۶-۱۰۳.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم (۱۹۸۱ م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۸، چاپ سوم، دار احیاء التراث بیروت.
۲۳. .... (۱۳۸۲ ه ش)، شرح و تعلیقه ملاصدرا بر الهیات شفاء، ج ۲، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۲۴. .... (۱۳۶۳ ه ش)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح از محمد خواجهوی، چاپ اول، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران.
۲۵. صلیبا، جمیل (۱۳۶۶ ه ش)، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات حکمت، تهران.

۲۶. طیب، عبدالحسین، (۱۳۶۳ ه ش)، کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام، ج ۱، چاپ سوم، کتابفروشی اسلامی، تهران.
۲۷. غزالی، ابو حامد، (۱۳۸۲ ه ش)، تهافت الفلاسفة، به تحقیق سلیمان دنیا، چاپ اول، ناشر: شمس تبریزی، تهران.
۲۸. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۷۲ ش)، گوهر مراد، چاپ زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵ ه ش)، شرح جلد هشتم الاسفار الربعه، ج ۲، نگارش محمد سعیدی مهر، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۰. مؤمنی، مصطفی (۱۳۸۹ ه ش)، براهین تجرّد نفس از دیدگاه مآلصدر، فصلنامه علمی - پژوهشی علوم اسلامی، شماره ۱۸، صفحات ۱۴۹-۱۶۹.
۳۱. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۴۱۳ ق)، اخلاق ناصری، چاپ اول، انتشارات علمیه اسلامی، تهران.
۳۲. حسینی جلالی، محمدجواد (۱۴۰۷ ق)، تجرید الاعتقاد، تحقیق: ، چاپ اول، ناشر: مکتب الاعلام الاسلامی، تهران.
۳۳. .... (۱۴۰۵ ق)، تلخیص المحصل، چاپ دوم، دار الاضواء، بیروت.
۳۴. محقق الطوسی (۱۳۷۵ ه ش)، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲ - ۳، نشر البلاغه، قم.
۳۵. نیکزاد، عباس (۱۳۸۱ ه ش)، دلائل تجرّد نفس (۲)، مجله تخصصی کلام اسلامی، سال دوازدهم، مسلسل ۴۶، صفحات ۷۱ - ۸۳.