

واکاوی ایرادات غزالی به ادله تجرد نفس در نظام حکمت صدرایی

حسین رهنمایی^۱

الهه مقدم منش^۲

چکیده

یکی از مباحث مورد توجه در تقابل دین و فلسفه، مسئله‌ی نفس است. لذا هنگامی که غزالی تهافت الفلاسفه را به انگیزه‌ی رد فیلسوفان نوشت، سه مسئله از مسائل مورد بحث خود را به نفس اختصاص داد. او در مسئله‌ی هجدهم درباره‌ی این که نفس جوهر قائم به خویش است سخن گفته و بر ناتوانی فلاسفه در اثبات تجرد نفس استدلال کرده است. از طرف دیگر با وجود نقش مهمی که ملاصدرا در ادامه‌ی حیات فلسفه‌ی اسلامی پس از غزالی داشته، برای اثبات تجرد نفس از همان براهین فیلسوفان پیش از خود بهره‌برده است. بنابراین این پژوهش با روشی تحلیلی درصدد بررسی ادعای غزالی مبنی بر تناقض آراء فلاسفه در اثبات تجرد نفس، در نظام حکمت صدرایی است. عمده‌ی اعتراضات غزالی در این بحث مبتنی بر این نکته است که ادله‌ی مورد استناد فلاسفه نسبت به نفوس حیوانی و ادراکات حواس ظاهری شمولیت دارند، لذا با گفتار آن‌ها درباره‌ی جسمانی بودن این دو مصداق در تناقض است. درحالی که ملاصدرا براساس دلایل محکمی قائل به تجرد همه‌ی مراتب ادراک بوده و بر همین مبنا، تجرد نفوس حیوانی را نیز اثبات کرده است. بنابراین ادله‌ی تجرد نفس در نظام حکمت متعالیه منسجم و خالی از تناقض بوده و علاوه بر تجرد نفوس انسانی، تجرد نفوس حیوانی را نیز اثبات می‌کنند.

واژگان کلیدی

غزالی، تهافت الفلاسفه، ملاصدرا، حکمت متعالیه، تجرد نفس.

۱. استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: h_rahnamaei@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

(نویسنده مسئول)

Email: emm.moghaddam@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۲۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۱۱/۲۱

طرح مسأله

در دوران تقابل مکاتب مختلف فکری در قرن پنجم هجری، مسئله‌ی تقابل میان دین و فلسفه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. یکی از چهره‌های برجسته‌ای که در این برهه به مخالفت با فلسفه‌های یونانی و اسلامی برخاست، امام محمد غزالی بود. او در کتاب «تهافت الفلاسفه» به نقد فلاسفه‌ای چون ابن‌سینا و فارابی پرداخته و سعی کرد تناقضات درونی اندیشه‌های فلسفی آن‌ها را آشکار سازد. غزالی در این اثر، علاوه بر اعتراض به نظریات فلسفی در مسائل الهیاتی، همچون تجرد نفس، به عدم شمولیت بسیاری از براهین فلسفی برای اثبات مفاهیم روحانی اشاره کرد. این نقدها موجب شد تا بسیاری از اندیشمندان اسلامی به بازنگری در مبانی فلسفی خود پرداخته و به جستجو برای پاسخی منطقی به اعتراضات غزالی پردازند.

حدود چهارصد سال پس از غزالی، با ظهور ملاصدرا و بنیادگذاری حکمت متعالیه، تحولی نو در فلسفه اسلامی به وقوع پیوست. ملاصدرا با ارائه‌ی نظریه‌های بدیع مانند اصالت وجود، حرکت جوهری، و تجرد نفس انسانی و حیوانی، پاسخ‌های منسجم و به‌روزتری به نقدهای غزالی ارائه داد. در این چارچوب، حکمت صدرایی به یکی از برجسته‌ترین مکاتب فلسفی جهان اسلام تبدیل شد که توانست همزمان با حفظ اصالت فلسفه اسلامی، نظریات جدیدی را وارد عرصه‌ی اندیشه‌ی فلسفی کند.

در مطالعات جدید مرتبط با نقد و بررسی اندیشه‌های ابوحامد غزالی، آثار و پژوهش‌های متعددی به تحلیل کلی یا تخصصی دیدگاه‌های او در زمینه‌های دینی، فلسفی و معرفتی پرداخته‌اند. کتاب‌هایی همچون «نقدی بر تهافت الفلاسفه» اثر سید جلال‌الدین آشتیانی، «غزالی در ترازوی نقد» نوشته‌ی محمدعلی نجفی و عظیم عابدینی، و «نقد غزالی: تحلیلی از خردورزی و دینداری امام محمد غزالی» اثر یحیی یشری، به طور عام به نقد و بررسی آرای غزالی و تأثیر آن‌ها بر تقابل میان فلسفه و دین پرداخته‌اند. علاوه بر این، مقالات پژوهشی قابل توجهی نیز در این زمینه منتشر شده‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به «تحلیل و محک تهافت غزالی بر فیلسوفان و بررسی دفاعیه ابن رشد» نوشته‌ی اعظم قاسمی،

«روش‌شناسی غزالی در مواجهه با حکمت سینوی» اثر سید محمدعلی دیباجی، «تأملاتی پیرامون دلایل مخالفت غزالی با فلسفه یا فلاسفه» اثر عین‌الله خادمی و محمدکاظم نیک‌مرام، و «غزالی و فلسفه اسلامی» اثر رضا داوری اردکانی اشاره کرد. این آثار به طور کلی به بررسی اندیشه‌های غزالی پرداخته و جنبه‌های مختلف نقد او به فلسفه و تأثیر آن بر تحول تفکر اسلامی را تحلیل کرده‌اند.

با وجود این پیشینه غنی، مقاله حاضر با رویکردی متفاوت، به طور خاص به بررسی اعتراضات غزالی به براهین تجرد نفس و نقد او بر براهین این مسئله در کتاب «تهافت الفلاسفه» پرداخته و این انتقادات را در پرتو پاسخ‌های ملاصدرا در حکمت متعالیه مورد ارزیابی قرار می‌دهد. تمرکز ویژه این پژوهش بر نظریه‌های اصالت وجود و حرکت جوهری به‌عنوان پاسخ‌های منسجم و بدیع ملاصدرا به نقدهای غزالی، وجه تمایز آن از پژوهش‌های پیشین است. این مقاله تلاش دارد تا با ارائه تحلیلی جامع و علمی، نه تنها انسجام براهین تجرد نفس در حکمت متعالیه را نشان دهد، بلکه نوآوری‌های علمی حاصل از آن را نیز برای تکامل فلسفه اسلامی برجسته سازد.

اعتراض غزالی به ادله فلاسفه در اثبات تجرد نفس

غزالی در مسئله هجدهم از مسائل بیست‌گانه *تهافت الفلاسفه*، ابتدا دیدگاه فیلسوفان درباره قوای حیوانی و انسانی را شرح داده و تصریح کرده که این دیدگاه با شرع سازگار است. اما او ادعای فلاسفه مبنی بر اثبات تجرد نفس بدون نیاز به شرع را نقد کرده است (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۳۸-۲۴۲). غزالی دلایل فلاسفه در اثبات جوهر مجرد بودن نفس را نقل کرده و با رد آن‌ها، بر عجز فلاسفه در اقامه برهان عقلی تأکید کرده است.

دلیل اول

بر اساس این برهان، با توجه به اینکه هر جسمی قابل تقسیم به اجزاء است، اگر محل معقولات انسان جسم باشد، علوم عقلی که حال در آن است نیز منقسم خواهند بود. اما برخی معقولات انسان بسیط هستند؛ بنابراین، محل آن‌ها نمی‌تواند جسم باشد (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۲).

غزالی دو اعتراض به این دلیل وارد کرده است. نخست اینکه اگر سخن متکلمان درباره «جوهر فرد» پذیرفته شود، می‌توان گفت محل علم، جوهر فرد است که قابل تقسیم نیست (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۳). طبق نظریه متکلمان، اجسام از اجزای تقسیم‌ناپذیری تشکیل شده‌اند که طول، عرض و عمق ندارند و تعدادشان متناهی است. مطابق این نظریه، «اجزاء لایتجزا» مؤلفه‌های اجسام هستند اما خود، جسم نیستند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ق: ۱/۴۳۹). برخی متکلمان نفس را جزء لایتجزایی در بدن دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۷/۵۱). با این حال، غزالی اذعان می‌کند که اثبات اجزاء لایتجزا دشوار و زمان‌بر است (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۳).

اعتراض دیگر او به این مقدمه است که هر چیزی که در جسم حلول کند باید منقسم شود. غزالی برای رد این مقدمه به مثال نفس حیوانات استناد می‌کند. او می‌گوید فلاسفه درباره انطباق نفس حیوانات در جسم و فناپذیری آن اتفاق نظر دارند. بر این اساس، ادراک حیوانی مانند گوسفند از دشمنی گرگ، در عین بسیط بودن، در قوه جسمانی حاصل می‌شود (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۴).

نقد و بررسی

غزالی اشاره کرده که فیلسوفان اسلامی دلایل متعددی در نفی اجزاء لایتجزا اقامه کرده‌اند. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۳) ملاصدرا نیز چهار طریق بر نفی ترکیب جسم از جواهر فرد، بیان کرده و ذیل هر طریق براهین متعددی آورده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۵/۲۹)

۱- **تعدد جهات جوهر متحیز:** از جمله براهینی که ذیل این طریق ذکر شده، برهان انضمام است. وقتی جزئی به جزء دیگری ضمیمه شود، در صورتی که به طور کلی با آن برخورد کند به گونه‌ای که مکان دو جزء بر جزء اول چیزی اضافه نداشته باشد از انضمام اجزاء، حجم و مقدار حاصل نخواهد شد و جسمی وجود نمی‌یابد. اما در حالتی که با انضمام، به جزء اول چیزی افزوده شود، هر یک از اجزاء حجمی خواهد داشت و لذا قابل تجزیه و تقسیم خواهد بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۵/۳۰)

۲- **شکل‌ها، زاویه‌ها و وترها:** اگر مثلث قائم‌الزاویه‌ای را فرض کنیم که هر یک از دو ضلع اطراف آن دارای ده قسمت باشد، با توجه به اینکه در هر مثلث قائم‌الزاویه مربع

وتر برابر است با مجموع مربع هر یک از اضلاع، وتر این مثلث، جذر دویست است. از آنجا که دویست جذر صحیح ندارد، کسر مستلزم تقسیم خواهد بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق: ۲۰)

۳- حرکات و تفاوت آن‌ها: از جمله براهین این طریق حرکت دو جزء در دو طرف خطی متشکل از چهار جزء است. به گونه‌ای که یکی از دو جزء متحرک، بالای یکی از دو طرف خط و دیگری زیر طرف دیگر خط قرار داشته و با سرعت مساوی به سمت یکدیگر حرکت می‌کنند. در این حالت دو جزء متحرک در مقطع با یکدیگر ملاقات می‌کنند و همه‌ی اجزاء تقسیم خواهند شد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۵/۳۶)

۴- سایه‌ها: اگر هنگامی که خورشید در افق شرقی است چوب شاخصی را در زمین فرو ببریم، آن چوب سایه‌ای بر زمین خواهد انداخت. آن سایه پیوسته کوتاه می‌شود تا زمانی که خورشید به زوال برسد. اما حرکت خورشید و سایه برابر نخواهد بود زیرا در این صورت باید درازی سایه مساوی یک چهارم فلک باشد که محال است. بنابراین اگر خورشید یک جزء را طی کند سایه باید مسافتی بسیار کمتر از یک جزء را طی کند و به این ترتیب آن جزء تقسیم می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۷)

بر اساس استدلال‌های محکمی که حکما در نفی جزء لایتجزا اقامه کرده‌اند و با توجه به اشاره غزالی در تهافت الفلاسفه به صعوبت اثبات اجزاء لایتجزا و عدم نقد ادله‌ی فیلسوفان در این مسئله؛ اعتراض او از این جهت که محل علم، جزء لایتجزا است، تمام نیست.

اشکال دیگر غزالی مبتنی بر دیدگاه فلاسفه درباره‌ی انطباق نفس حیوانات در جسم و فناپذیری آن است. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۴) در حالی که در اندیشه‌ی صدرایی نفوس حیوانی نیز مانند نفوس انسانی مجرد هستند. یکی از اصول حکمت متعالیه قول به تجرد خیال است که ملاصدرا بارها به آن تصریح کرده و انکار این اصل را از سویی مستلزم ابطال بقای نفوسی که به مرتبه‌ی عقل نرسیده‌اند و از طرف دیگر موجب انکار معاد جسمانی می‌داند. او براهین متعددی بر برای تجرد خیال اقامه کرده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳/۴۸۶) از جمله:

۱- صورت خیالی دارای وضع نیست و هر چه که دارای وضع نباشد در چیزی که دارای وضع است حاصل نمی‌شود. پس قوه خیال مجرد است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۴۷۸-۴۷۵)

۲- بعضی از صور خیالی انسان مانند دریایی از جیوه در خارج تحقق ندارند. محال است چنین صورت‌های خیالی به سبب حجم زیادشان در قوه‌ای مادی با مقداری محدود منطبق باشند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۴۸۲-۴۷۸)

۳- انسان بسیاری از امور متضاد را درک کرده و به تضاد بین آنها حکم می‌کند؛ در حالی که اجتماع دو امر متضاد در اجسام، از قبیل اجتماع دو ضد در موضوع واحد بوده و محال است. بنابراین لازم است محلی که این دو ضد در آن حضور می‌یابند یعنی قوه‌ی خیال، مجرد باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۴۸۴-۴۸۲)

از نظر ملاصدرا نفس حیوانات نیز دارای قوه‌ی خیال است که به سبب آن صورت‌های مثالی را درک می‌کند و مجرد قوه خیال، بهترین برهان بر مجرد نفوس حیوانی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف : ۵۱۰-۵۰۹)

ملاصدرا سه دلیل دیگر نیز بر مجرد نفوس حیوانی اقامه کرده است. او برهان «انسان معلق در فضا»، «اثبات نفس» و «علم به نفس» را، که ابن سینا و سایر فلاسفه در خصوص انسان اقامه کرده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۵ : ۲/۲۹۲)، به حیوانات نیز تعمیم داده و از آن طرق نیز به اثبات مجرد نفوس حیوانات پرداخته است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م : ۴۴-۴۲)

بنابراین بر مبنای اصول حکمت متعالیه، ادراک حیوانی مانند گوسفند از عداوت گرگ، در نفس مجرد آن حیوان حصول می‌یابد و به این ترتیب اشکال دومی که غزالی به برهان مذکور وارد کرده نیز، به راحتی پاسخ داده می‌شود.

دلیل دوم

غزالی از قول فلاسفه بیان کرده که اگر علم به معلوم واحد عقلی، در ماده انطباق یابد، انقسام علم لازم می‌آید که محال است. به عبارت دیگر نسبت بین عالم و معلوم، از سه حالت خارج نیست. یا هیچ نسبتی بین آنها وجود ندارد، یا هر یک از اجزاء عالم، با علم نسبتی دارند و یا فقط بعضی از اجزاء با آن نسبت دارند. حالت اول محال است، زیرا اگر

تک تک اجزاء نسبتی با علم نداشته باشند، مجموع آنها نیز نسبتی نخواهد داشت و قطع نسبت به طور کلی محال است. حالت سوم نیز باطل است؛ زیرا اجزائی که نسبتی با علم ندارند فاقد ارزش معنایی و خارج از بحث هستند. اما در حالت دوم دو فرض متصور است: فرض اول آن است که هر یک از اجزاء با ذات علم نسبت دارد؛ در این صورت معلوم به دفعاتی که بالفعل نهایی ندارد، معقول می‌شود. فرض دوم آن است که هر یک از اجزاء با جزئی از ذات علم نسبت داشته باشد. در این صورت نیز انقسام ذات علم لازم می‌آید که محال است. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۶-۲۴۵)

اعتراض غزالی به این برهان مشابه نقد او بر برهان اول است. به گفته او، ادراکی که گوسفند از دشمنی گرگ دارد، در قوه جسمانی او منطبع است. اما چون عداوت کمیت مقداری ندارد، نمی‌توان گفت صورت آن در جسم منطبع است یا هر جزء آن با جزء ماده جسمانی نسبت دارد. بنابراین، از دیدگاه غزالی این برهان نیز مانند برهان اول غیرقابل اثبات است (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۶-۲۴۷).

نقد و بررسی

همان‌طور که گذشت، در اندیشه صدرایی نفوس حیوانی نیز مانند نفوس انسانی مجرد هستند (صدرالدین الشیرازی، ۱۳۶۳ الف: ۵۱۰-۵۰۹). بر این اساس، ادراک حیوانی مانند گوسفند از دشمنی گرگ، در نفس مجرد آن حیوان حصول می‌یابد و بدین ترتیب، اشکالی که غزالی به این برهان وارد کرده، پاسخ داده می‌شود.

دلیل سوم

سومین برهانی که غزالی به نقل از فیلسوفان بیان کرده، چنین است: اگر علم در جزئی از جسم باشد، عالم همان جزء است نه سایر اجزاء بدن؛ در حالی که صفت علم به انسان نسبت داده می‌شود و عالم بودن، صفتی برای همه‌ی وجود او است نه جزئی از وجود او (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۷). غزالی فیلسوفان را در اقامه این دلیل ساده‌لوح خوانده است؛ چرا که نسبت دادن صفات ظاهری مانند بینایی و شنوایی به انسان و حیوان دلالتی بر این که ادراک محسوسات به واسطه جسم نیست، ندارد، بلکه این نوعی مجاز است (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۷).

نقد و بررسی

اگرچه این برهان در نگاه اول ساده به نظر می‌رسد، اما فهم دقیق آن نیازمند شناخت مسئله علم و ادراک در فلسفه است. در نظام حکمت صدرایی، حقیقت ادراک عبارت است از: «وجود مدرک برای مدرک به وجود صدور نه حلولی». به عبارت دیگر، هنگامی که نفس به موجودی خارجی می‌رسد، به سبب شفافیت و تجردی که دارد، صورت‌های عقلی، خیالی و حسی در آن محقق می‌شود، مانند انعکاس تصویر در آینه. با این تفاوت که آینه تنها دریافت‌کننده تصویر است؛ در حالی که آنچه برای نفس حاصل می‌شود، نوعی فعل و ایجاد است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲۹۲-۲۹۰).

از نظر ملاصدرا، ادراک حسی ابداع صورتی مشابه با صورت شیء خارجی است. در این نوع ادراک، صورتی مجرد از ماده خارجی و مماثل با آن توسط نفس خلق می‌شود. این صورت نزد نفس حاضر و قائم به آن است. موجود خارجی و کیفیت قرار گرفتن آن در برابر اندام حسی تنها زمینه را فراهم می‌کنند تا نفس، صورتی مماثل با صورت ماده خارجی خلق کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱۸۱-۸/۱۷۹).

ملاصدرا برخلاف نظر ابن‌سینا که صورت حسی را تنها مجرد از ماده می‌داند نه از عوارض آن، معتقد است صورتی که نفس ایجاد می‌کند، از ماده و عوارض آن مجرد است. بنابراین، آلات حسی محل علوم حسی نیستند؛ بلکه همه جواهر و اعراض حسی قائم به نفس‌اند. برهانی که او بر مجرد ادراکات حسی آورده، مبتنی بر تحول‌ناپذیری مدرکات حسی است. مواد جسمانی همواره در حال تحول‌اند، ولی مدرکات حسی ثابت‌اند. بنابراین، ماده جسمانی محل مدرکات نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۹/۷۴).

به این ترتیب، در اندیشه صدرایی علوم حسی نیز مانند علوم عقلی قائم به نفس‌اند و صفتی مانند عالم بودن نیز، همانند صفاتی چون بینایی و شنوایی، به‌طور حقیقی به انسان نسبت داده می‌شود. بنابراین، اعتراض غزالی به برهان مذکور با تقریر آن در نظام حکمت صدرایی غیرثابت است، چرا که نسبت صفات ظاهری به انسان یا حیوان، به نسبت حقیقی دلالت دارد و نشان می‌دهد ادراک محسوسات به واسطه جزئی از جسم نیست و آنچه در این برهان مورد نظر است، نسبت حقیقی است، نه مجازی.

دلیل چهارم

دلیل دیگری که غزالی ذکر کرده مبتنی بر تقابل علم و جهل است. به این صورت که اگر محل علم جزئی از جسم منقسم باشد، قیام جهل، که ضد آن است، به جزئی دیگر از آن محال نیست. برای مثال، اگر محل علم جزئی از قلب یا دماغ باشد، جهل که ضد آن است می تواند قائم به جزء دیگری از قلب یا دماغ باشد. در این صورت انسان در آن واحد به یک چیز هم عالم و هم جاهل است. از آنجا که این امر محال است، محل جهل همان محل علم است و به سبب وحدت محل، اجتماع این دو ضد در انسان محال است. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۸)

غزالی از قول فیلسوفان بیان کرده که در حواس ظاهری وحدت محل لازم نیست زیرا ادراکات حواس ضد ندارند و تقابل آنها وجود و عدم است، به این معنا که گاهی درک می کنند و گاهی درک نمی کنند. بنابراین برای رفع تناقض می گوییم که با بعضی از اجزایش مانند چشم و گوش درک می کند و با سایر اجزای بدنش درک نمی کند. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۸)

اعتراض اول غزالی به این برهان این است که در اینکه دانایی ضد نادانی است، شکی وجود ندارد. همچنین محال است که حکم در غیر محل علت باشد. بنابراین حکم عدم اجتماع علم و جهل شامل حواس ظاهری نیز می شود. حکم دیدن ویژه چشم است و نسبت دادن صفاتی مانند بینایی به انسان مجازی است؛ لذا اگر برهان مذکور را بپذیریم، در ادراکات حواس ظاهری مانند دیدن نیز وحدت محل و انقسام ناپذیری لازم است که خلاف قول فیلسوفان است. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۸)

وی در نقضی دیگر به برهان، به قوای شهوت، شوق و اراده در انسان و حیوان استناد می کند. بنابر دیدگاه فلاسفه، این معانی منطبع در جسم هستند؛ لذا به عقیده آنها، چون ممکن است شوق قائم به یک جزء و نفرت قائم به جزئی دیگر باشد، شوق و نفرت نسبت به یک چیز اجتماع می کنند که محال است. اما غزالی معتقد است محال بودن اجتماع شوق و نفرت نسبت به یک چیز دلالتی بر عدم انطباق این قوا در جسم ندارد؛ بلکه به این دلیل است که قوای انسانی و حیوانی که در آلات مختلف پراکنده اند، رابطه ای واحد به نام نفس

دارند و اجتماع ضدین نسبت به نفس محال است. همچنین دلالتی بر عدم انطباق نفس در جسم ندارد، چرا که نفس حیوانات منطبع در جسم است. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۹)

نقد و بررسی

همان‌طور که بیان شد، بنابر دیدگاه ملاصدرا در فرآیند ادراک حسی، قرار گرفتن موجود خارجی در برابر اندام حسی زمینه را فراهم می‌کند تا صورتی مجرد از ماده‌ی خارجی و مماثل با آن توسط نفس خلق شود. از نظر او آلات حسی محل علوم حسی نیستند؛ بلکه همه‌ی جواهر و اعراض حسی مجرد و قائم به نفس هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱۸۱-۱۷۹/۸)

بر این اساس، برخلاف آنچه غزالی از قول فیلسوفان بیان کرده، در حواس ظاهری نیز وحدت محل و انقسام ناپذیری لازم است و حکم عدم اجتماع علم و جهل شامل این حواس نیز می‌شود. به این ترتیب برهان مذکور در چارچوب نظام حکمت صدرایی، علاوه بر مجرد محل معقولات، بر مجرد محل محسوسات نیز دلالت می‌کند و اعتراض غزالی به استثناء کردن ادراکات حواس ظاهری از حکم، بر مجرد نفس خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

همچنین، همان‌طور که گذشت، ملاصدرا برخلاف مشهور فیلسوفان که نفس حیوانی را مادی و منطبع در جسم می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۲۷۴-۲۲۷)، معتقد است که نفوس حیوانی نیز مانند نفوس انسانی مجرد هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳/۴۸۶) او نفس را دارای مراتب و حیثیات گوناگون می‌داند که در هر مرتبه فعل خاصی دارد؛ در مرتبه‌ی حسی، فعل تغذیه، تنمیه و تولید را انجام می‌دهد، در مرتبه‌ی مجرد مثالی، فعل ایجاد شوق، ادراک جزئیات و تحریک بدن را انجام می‌دهد و در مرتبه‌ی عقلی، ادراک کلیات را انجام می‌دهد. بنابراین به باور او قوای محرکه‌ی نفس حیوانی مانند قوه‌ی شوقیه و اراده که شامل قوای غضبیه و شهویه است، مجرد هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۵۵-۵۳/۸) بر این اساس نه تنها اشکالی که غزالی با تکیه بر مادی بودن قوای محرکه‌ی حیوانی مانند شوق، شهوت و غضب به برهان چهارم وارد کرده، پاسخ داده می‌شود، بلکه برهان مذکور می‌تواند دلیل دیگری بر مجرد نفوس حیوانی باشد.

دلیل پنجم

غزالی در برهان دیگری به نقل از فلاسفه آورده است که اگر ادراک عقل از طریق ابزار جسمانی باشد، نمی‌تواند خودش را تعقل کند؛ در حالی که خود را تعقل می‌کند. لذا عقل، امر معقول را از طریق ابزار جسمانی درک نمی‌کند. دلیل آن‌ها این است که چون بینایی با جسم است، به خودش تعلق پیدا نمی‌کند و دیدن دیده نمی‌شود، سایر حواس نیز همین‌گونه‌اند. بنابراین اگر ادراک عقل نیز تنها به وسیله‌ی جسم ممکن بود، خود را درک نمی‌کرد؛ در حالی که عقل خود را تعقل می‌کند. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۹)

غزالی در رد این برهان معتقد است که لزوم تالی برای مقدم ضروری نیست. از نظر وی همان‌طور که یک علم، علم به خود و علم به غیر خود است، تعلق دیدن به خودش نیز جایز است؛ اگرچه خلاف عادت است. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۵۰)

همچنین به نظر غزالی اگر این استدلال را در مورد برخی حواس مانند بینایی و شنوایی بپذیریم، لزومی به تعمیم آن در سایر حواس نیست. زیرا ممکن است حکم حواس در کیفیت ادراک متفاوت باشد. به عبارت دیگر همان‌طور که بینایی و بساوی با وجود اشتراک در جسمانیت در کیفیت ادراک و شرط اتصال و انفصال با مدرک اختلاف دارند، ممکن است کیفیت ادراک عقل نیز با فرض جسمانیت متفاوت باشد و به سبب این تفاوت، خودش را تعقل کند. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۵۰)

نقد و بررسی

در اندیشه‌ی صدرایی علم از سنخ وجود است، اما وجودی بالفعل و خالص که آمیخته با عدم نیست. بنابراین چون جسم آمیخته به عدم است و هر جزء مفروض آن از اجزای دیگر و دیگر اشیاء غایب است، از ادراک و شعور برخوردار نیست. به عبارت دیگر شرط تحقق ادراک، تجرد آن از ماده است، زیرا تعلق به ماده سبب تفرقه و غیبت شیء از خودش می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳/۲۹۷)

دلیل اینکه امور جسمانی فاقد حضور هستند این است که امر جسمانی یا بالذات یا به سبب حلول در جسم دارای امتداد است که موجب پراکندگی می‌شود و غیبت و پراکندگی با حضور سازگار نیست. توضیح آن که موجود مادی از یک طرف دارای بعد

مکانی است به گونه‌ای که هر یک از اجزاء آن در مکانی جدا قرار دارند و تداخل اجزاء در مکان واحد محال است؛ پس هر جزئی از جزء دیگر غایب و بی‌خبر است. از طرف دیگر موجود مادی در نهان خود از حرکت و دگرگونی جوهری برخوردار است و وجودش وجودی گذراست که در هر لحظه غیر از وجودش در لحظه‌ی گذشته و آینده است. بنابراین تمام اجزاء آن از یکدیگر غایب و پراکنده‌اند و این مساوی با عدم حضور است. این بیان می‌تواند دلیلی بر این باشد که جسم نسبت به خود ادراکی ندارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲۲۵-۲۲۳)

بنابر دیدگاه ملاصدرا همه‌ی مراحل ادراک، وجودی هستند، اما در مجرد یکسان نیستند. ادراک خیالی نسبت به ادراک حسی در مرتبه‌ای بالاتر از مجرد قرار دارد و معقول در مجرد بالاتری از متخیل است. همچنین از آنجا که هر امر مجردی همچنان که غیر خود را به ادراک حضوری درک می‌کند، ذات خود را نیز بی‌واسطه ادراک می‌کند، در تمامی مراتب ادراک، مدرک و مدرک نوعی اتحاد وجودی دارند و ادراک، مدرک و مدرک، اعم از معقول، مخیل و محسوس، یکی هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۷۶۹-۱/۷۶۶)

بر این اساس ملاصدرا مانند غزالی معتقد است که تعلق دیدن به خودش جایز است، با این تفاوت که از نظر او ادراکی که محسوسات نسبت به نفس احساس دارند، به سبب مجرد آن‌ها است. همچنین بنابر دیدگاه وی احتمال اینکه کیفیت ادراک عقل، با فرض جسمانیت متفاوت باشد و به سبب این تفاوت، خودش را تعقل کند، منتفی است. بنابراین برهان مذکور در نظام حکمت صدرایی تمام است و اعتراض غزالی به تلازم مقدم و تالی پاسخ داده می‌شود.

دلیل ششم

دلیل دیگری که غزالی از قول فلاسفه بیان کرده مبتنی بر ادراک ابزارهایی است که ادعا شده ابزارهای ادراک عقلی هستند. به این بیان که اگر عقل با ابزار جسمانی ادراک کند، مانند حواس نمی‌تواند ابزار خود را درک کند؛ در حالی که عقل قلب، دماغ و هر آنچه که ادعا شده ابزار آن است را درک می‌کند. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۵۰)

اعتراض غزالی به این برهان همان اعتراض به دلیل پیشین است. به باور او فلاسفه برای

این ادعا که آنچه قائم به جسم است، محال است جسمی را که محل اوست درک کند، دلیل محکمی ندارند. زیرا در اثبات آن به استقراء تمسک کرده‌اند که مفید یقین نیست. آنها تنها با مشاهده‌ی حواس پنجگانه حکم کلی داده‌اند؛ در حالی که این احتمال وجود دارد که حواس با وجود جسمانی‌شان به دو دسته تقسیم شوند: آنچه محل خود را درک می‌کند مانند عقل و آنچه محل خود را درک نمی‌کند مانند بینایی و شنوایی. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۵۱)

نقد و بررسی

همانطور که در ارزیابی اشکالات برهان قبل بیان شد، ملاصدرا براساس دلایلی محکم قائل به تجرد ادراک است. در اندیشه‌ی او علم، وجودی بالفعل و خالص است؛ لذا جسم به سبب آمیختگی با عدم نه بهره‌ای از ادراک دارد و نه می‌تواند مورد ادراک واقع شود. بر این اساس آنچه قائم به جسم است، از ادراک برخوردار نیست و محال است جسمی را که محل اوست درک کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳/۲۹۷) همچنین گذشت که به سبب تجرد همه‌ی مراتب ادراک، اعم از حسی، خیالی و عقلی در اندیشه‌ی صدرایی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۷۶۹-۱/۷۶۶)، احتمال اینکه کیفیت ادراک عقل، با فرض جسمانیت متفاوت بوده و به سبب این تفاوت، ابزار خودش را تعقل کند، منتفی است. به این ترتیب اعتراض غزالی مبنی بر غیریقینی بودن استدلال فلاسفه با دلیل محکمی که ملاصدرا بر محال بودن ادراک امر جسمانی اقامه کرده، پاسخ داده می‌شود.

دلیل هفتم

برهان دیگری که غزالی از قول فلاسفه مطرح کرده، مبتنی بر محدودیت قوای جسمانی نسبت به قوای عقلانی است. به این بیان که قوای جسمانی از طرفی در اثر فعالیت دچار خستگی و ضعف می‌شوند و از طرف دیگر در بسیاری از موارد پس از ادراک امور قوی قادر به ادراک امور ضعیف نیستند. مانند آن که صدای بلند موجب ناتوانی در درک صدای ضعیف می‌شود. در حالی که قوه‌ی عاقله چنین نیست. زیرا کثرت فعالیت و حتی ادراکات قوی نه تنها موجب ناتوانی آن نمی‌شود که بر قدرت آن می‌افزاید. (غزالی،

۲۰۰۰ م: ۲۵۳-۲۵۲)

اعتراض غزالی بر این دلیل مانند اعتراض او به دو برهان قبل، بر نفی استقراء است. به نظر وی ممکن است اجسام متفاوت باشند، به گونه‌ای که قسمی از اجسام بر اثر حرکت و یا ادراک امور قوی، ضعیف شده و قسم دیگری از اجسام بر اثر این امور افزایش قدرت پیدا کنند. البته حالت دوم نیاز به سببی دارد که قدرت آن را تجدید کند اما احتمال بعیدی نیست. بنابراین جسمانی بودن قوه‌ی عاقله محتمل است. (غزالی، ۲۰۰۰ م: ۲۵۳)

نقد و بررسی

همانطور که غزالی اشاره کرده، لازمه پذیرش این احتمال که قوه عاقله با فرض جسمانیت در اثر کثرت فعالیت یا ادراکات قوی، تقویت شود، وجود سببی است که قدرت را تجدید کند. به نظر می‌رسد سبب مفروض نمی‌تواند جسمانی باشد؛ چرا که قسم اول از امور جسمانی بر اثر فعالیت دچار ضعف شده و چنین امری نمی‌تواند علت تقویت باشد. قسم دوم از امور جسمانی نیز نیاز به سببی مشابه دارد که پذیرش آن به تسلسل می‌انجامد. بنابراین حتی با در نظر گرفتن احتمالات غزالی، براساس برهان مذکور قوه‌ی عاقله از نوعی مجرد برخوردار است.

برهان مذکور در نظام حکمت متعالیه بر نظریه‌های «حرکت جوهری» و «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس» استوار است. بنابر دیدگاه ملاصدرا، نفس انسان ابتدا وجودی جسمانی دارد و با حرکت جوهری به تدریج به مجرد محض می‌رسد. از نظر وی، نفس ابتدا در مرتبه‌ی حس و ادراکات حسی قرار دارد، سپس به مرتبه‌ی ادراک خیالی می‌رسد و بالاترین مرتبه‌ی نفس مرتبه ادراک عقلانی است که در آن مجرد عقلانی حاصل می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲/۲۱۶)

بنابراین در اندیشه‌ی صدرایی، تقویت قوای ادراکی نفس به معنای تکامل به سمت مجرد عقلانی است. زمانی که نفس به بدن تعلق دارد، قوای آن متأثر از بدن و ادراک نیز تحت تأثیر آن است. اما پس از تکامل نفس، تعلق آن به بدن کاهش یافته و قادر به ادراک حسی بدون بدن خواهد بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۸/۲۲۵) در طی مراتب کمالی قوای جسمانی انسان ضعیف شده و قوه‌ی مجرد تقویت می‌شود. این قوه‌ی تقویت یافته

می‌تواند قوه‌ی وهم، خیال یا قوه‌ی عاقله باشد. (خمینی، ۱۳۸۱: ۳۷-۳/۳۶)

دلیل هشتم

بنابر نقل غزالی، فلاسفه با استناد به ناتوان شدن قوای جسمانی پس از رشد بدنی در حدود چهل سالگی و تقویت قوه‌ی عاقله بعد از این دوره به اثبات تجرد نفس پرداخته‌اند. توضیح آنکه اگر قوه‌ی عقلیه قائم به بدن باشد، ضعف بدن آن را در تمام احوال ناتوان می‌کند؛ در حالی که گاهی عقل با وجود ضعف بدن نیرو می‌گیرد. سبب این امر آن است که نفس هم تدبیر بدن را به عهده دارد و هم مدرک معقولات است و زمانی که به یکی از این دو مشغول باشد، از دیگری باز می‌ماند. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۷۵-۲۷۴)

غزالی در اعتراض به این دلیل معتقد است که قوت و ضعف قوای انسانی دلایل متعددی دارد. چنان که بعضی از قوا در آغاز عمر، برخی در میانسالی و بعضی در پایان عمر قوی می‌شوند. به طور مثال پس از چهل سالگی حس بویایی قوت می‌یابد در حالی که حس بینایی ضعیف می‌شود در حالی که هر دو حال در جسم هستند. همچنین برخی حیوانات قوه‌ی بویایی و برخی قوه‌ی بینایی قوی‌تری دارند، در حالی که همه‌ی آنها در جسم بودن یکسان هستند. بنابراین به دلیل تعدد احتمالات مؤثر در قوت و ضعف قوا قول فلاسفه در این برهان یقین آور نیست. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۷۶-۲۷۵)

نقد و بررسی

همانطور که پیش از این اشاره شد، بنابر دیدگاه ملاصدرا نفس انسان وجودی تشکیکی دارد که در عین وحدت، شئون و مراتب مختلفی دارد. در این سیر تکاملی، بدن نقش ابزاری دارد؛ به این معنا که نفس با بهره‌گیری از بعد مادی و آلات جسمانی مراتب کمالی ادراک، یعنی حسی، خیالی و عقلی را طی می‌کند و هنگامی که تکامل یافت، تعلقش به بدن کمتر شده و پیری، فرتوتی و مرگ طبیعی رخ می‌دهد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲/۲۱۶)

در اندیشه‌ی صدرایی، تا زمانی که نفس در حال طی کردن مراتب تجرد است، کاملاً متأثر از بدن و محدودیت‌های مادی است. بنابراین هر چیزی که به بدن مرتبط باشد، مانند سلامت اندام‌های شناختی، تغذیه، ژنتیک و محیط، بر نفس و قوای آن تاثیر می‌گذارد و در

قابلیت‌های شناختی مؤثر خواهد بود. (منصوری؛ دانش شهرکی، ۱۴۰۱) این اختلاف قوای جسمانی که غزالی به آن استناد کرده، تنها بر سرعت سیر نفس به سمت تجرد محض اثر می‌گذارد. حرکت نفس همواره اشتدادی است و بدن صرفاً ابزار است.

بر این اساس، هر احوالی در انسان که ادراک او با وجود ضعف ابزار شناختی مرتبط با آن قوت یابد، دلیلی بر وجود مرتبه‌ای از تجرد و عدم تعلق به جسم است. به طور مثال، ادراکات حسی انسان هنگام خواب یا قوت ادراکات عقلی در پیری، می‌تواند شاهدهی بر تجرد نفس در مراتب کمالی خود باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۸/۲۲۵)

دلیل نهم

برهان دیگری که غزالی از قول فلاسفه نقل کرده، مبتنی بر ثبات شخصیت در عین تغییر بدن است. اجسام همواره در حال انحلال و تغییر هستند؛ چنان که جسم انسان از آغاز تولد در حال تغییر است، تا جایی که جسم او غیر از جسم اولیه می‌شود. اما در عین حال گفته می‌شود که این انسان همان انسان است. از طرف دیگر، در حالی که تمام اجزاء جسم او تغییر کرده، دانش‌های دوران کودکی او باقی می‌ماند. بنابراین انسان نمی‌تواند منحصر در جسم باشد و نفس او وجودی جدا از بدن دارد و بدن تنها ابزار آن است. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۵۵)

غزالی بر این برهان با استناد به شواهدی از حیوانات و گیاهان اعتراض کرده است. چرا که در گیاهان و حیوانات نیز با مقایسه حال آن‌ها با حال کوچکی‌شان گفته می‌شود که این درخت همان درخت یا این حیوان همان حیوان است؛ در حالی که آن‌ها وجودی غیرجسمانی ندارند. همچنین از نظر او استناد به باقی ماندن دانش‌های کودکی برای اثبات تجرد نفس صحیح نیست زیرا صور متخیله نیز با وجود اینکه قائم به جسم هستند، از کودکی تا پیری باقی می‌مانند. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۵۷-۲۵۶)

بنابر دیدگاه غزالی، علت آن که انسان همان انسان، حیوان همان حیوان و گیاه همان گیاه است، باقی ماندن اجزائی از نطفه در آن‌ها است. مانند آن که سطل آبی را بر زمین ریخته و سطل آب دیگری را بر آن بریزند و این عمل را هزار بار تکرار کنند. در آخرین بار نیز حکم می‌کنیم که چیزی از آب اولیه در سطل باقی است. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۵۷-۲۵۶)

نقد و بررسی

همانطور که پیش از این اشاره شد، ملاصدرا براساس مبانی حکمت متعالیه و با ارائه‌ی دلایلی مستحکم، تجرد نفوس انسانی و حیوانی را اثبات کرده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف : ۵۱۰-۵۰۹) در گام بعدی او به صورت تلویحی می‌پذیرد که نفس نباتی نیز در افقی بالاتر از ماده قرار داشته و حظ و بهره‌ی بسیار ضعیفی از تجرد دارد. با این توضیح که نفس نباتی نیز مانند نفس انسانی و حیوانی دارای قوای گوناگون است. نفس نباتی مدبر و حاکم بر این قوا است. لذا باید وجودی برتر از قوای مادی داشته باشد. ملاصدرا به این نکته اشاره کرده که مزاج نباتات نسبت به مزاج معادن به اعتدال نزدیکتر است؛ بنابراین گامی بیشتر به سوی ملکوت دارد. وی در جایی دیگر بیان کرده که وجود مادیات آمیخته با ظلمات و غرق در عدم و کاستی است، لذا رسیدن به مقام حیات و ادراک به اندازه‌ی ارتباطی است که موجودات با مبادی عقلی و نفسی که مجرد از ماده هستند دارند. بر این اساس هر چند نفوس نباتی صورت‌هایی غرق در مواد هستند ولی نسبت به صور عناصر و معادن به عالم ملکوت نزدیک‌ترند. به این ترتیب هر چند ملاصدرا تصریح و استدلالی نسبت به تجرد نفوس نباتی ندارد ولی عبارات او اشاره‌ای روشن بر این مسئله دارند. (غفاری، ۱۳۹۶ : ۱۳۲-۱۲۹)

بنابراین با اثبات مراتبی از تجرد در حیوانات و گیاهان، نقضی که غزالی مبتنی بر پذیرش جسمانی بودن تمام وجود حیوانات و گیاهان به برهان مذکور وارد کرده است، به راحتی پاسخ داده می‌شود. همچنین گذشت که ملاصدرا قائل به تجرد خیال است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۳/۴۸۶) از این رو بقای صور متخیله از کودکی تا پیری، نه تنها نقضی به برهان مذکور وارد نمی‌کند، بلکه شاهد دیگری است بر این که انسان نمی‌تواند منحصر در جسم باشد.

اما ادعای غزالی مبنی بر اینکه با سپری شدن عمر، اجزائی از نطفه در انسان باقی می‌مانند و به همین اعتبار است که انسان همان انسان است، نیاز به اثبات دارد. مثالی که او در این مسئله ذکر کرده نه تنها مفید یقین نیست، بلکه می‌تواند دلیلی بر عدم بقای اجزاء مادی انسان باشد. چرا که هر بار که سطل آبی از مجموعه‌ی آب‌ها برداریم، احتمال آن که

چیزی از آب اولیه در سطل باقی باشد، ضعیف تر خواهد شد تا جایی که بر اثر کثرت تکرار، این احتمال بسیار ضعیف شده و به سمت صفر میل می‌کند.

دلیل دهم

آخرین برهانی که غزالی مطرح کرده، دلیلی مبنی بر توانایی انسان در ادراک کلیات عامه‌ی عقلی است. با این تقریر که عقل انسان با مشاهده‌ی انسان معین، «انسان مطلق» را ادراک می‌کند. این کلی معقول از اشاره، رنگ، مقدار و وضع مجرد است و هر آنچه اسم انسان بر آن منطبق باشد داخل در حقیقت آن است، هرچند رنگ و مقدار و وضع آن با انسان مشاهده شده متفاوت باشد. بنابراین نفس که مدرک این کلی است نیز نمی‌تواند قابل اشاره و یا دارای وضع و مقدار باشد؛ زیرا در آن صورت چیزی که در آن حلول می‌کند نیز باید دارای این اوصاف باشد. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۵۸-۲۵۷)

غزالی در اعتراض به این برهان حلول مفاهیم کلی در عقل را غیرمسلم می‌داند. او معتقد است که آنچه در عقل حلول می‌کند همان است که در حس حلول می‌کند با این تفاوت که حس بر تفصیل آن قادر نیست ولی عقل آن را تفصیل می‌دهد و هنگامی که تفصیل یافت از قرائن حسی مانند وضع و مقدار مفرد می‌شود ولی همچنان جزئی است. بنابراین کلی به این معنا صورت معقول مفردی است که ابتدا حس آن را درک کرده و نسبت آن به سایر افراد آن جنس یکی است. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۵۸)

نظیر این امر در حس نیز اتفاق می‌افتد؛ مثلاً هنگامی که آب را مشاهده می‌کنیم صورتی در خیال ما حاصل می‌شود و هنگامی که آب دیگری مشاهده کردیم صورت جدیدی از آب در حس حاصل نمی‌شود؛ بلکه همان صورت اول که در خیال منطبق است مثالی برای هر یک از آحاد آب است. همچنین هنگامی که دستی را مشاهده می‌کنیم وضع اجزاء آن مانند کف دست، انگشتان و ناخن‌ها در خیال و عقل حاصل می‌شود. سپس اگر دست دیگری را که از هر لحاظ نظیر دست اولیه است مشاهده کنیم، صورت دیگری حاصل نمی‌شود اما اگر دستی با اندازه و رنگ مخالف دست نخست مشاهده کنیم، تنها در آنچه با اولی مشابه است، صورت جدیدی حاصل نمی‌شود. و این به معنای ثبوت مفهومی کلی که هیچ وضعی نداشته باشد نیست. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۵۹)

نقد و بررسی

دیدگاه ملاصدرا درباره‌ی فرآیند ادراک عقلی با نظر مشهور متفاوت است. زیرا مشهور فلاسفه در فرایند تعقل برای نفس تغییر و تحول جوهری قائل نیستند و حرکت را از مرحله‌ی محسوس به مرحله‌ی معقول، تنها به صورت نسبت می‌دهند. آن‌ها بر این باورند که نفس ابتدا صورت محسوس را از ماده جدا کرده، سپس با تجرید بیشتر آن را معقول بالفعل می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۳/۳۶۶) اما بنابر دیدگاه ملاصدرا تغییر و حرکت در جوهر نفس است و حرکت صورت تابع حرکت نفس از مرتبه‌ی احساس به مرتبه‌ی تعقل است. به این معنا که نفس با ابزارهایی که در اختیار دارد و وضعیت خاصی که برای قوای آن حاصل می‌شود، مانند تماس با ماده‌ی محسوس، آماده‌ی آفرینش می‌شود. این آفرینش که با افاضه‌ی خداوند صورت می‌گیرد، به نفس صورتی مجرد از محسوس می‌بخشد که با آن متحد است. پس از این مرحله، نفس برای نگهداری صورت محسوس آماده می‌شود؛ لذا در خود، وجودی تازه می‌آفریند که همان صورت خیالی است. در طی این مراتب، پس از مرحله تخیل نفس آماده‌ی فعالیت عقلی می‌شود. در این مرتبه عقل فعال نفسی را که در مرحله‌ی عقل بالقوه قرار گرفته به مرتبه‌ی عقل فعال می‌رساند. حاصل اتحاد نفس با عقل فعال ادراکات کلی و درک حقایق اشیاء است. بر این اساس در اندیشه‌ی صدرایی نفس هم مدرک محسوسات است و هم معقولات را ادراک می‌کند، با این تفاوت که مرتبه‌ی ادراک عقلی بالاتر از مرتبه‌ی ادراک حسی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۳۶۶-۳/۳۶۰)

از طرف دیگر همانطور که گذشت در اندیشه‌ی صدرایی صورتی که به ماده، وضع، مکان و امثال آن متقوم است، به هیچ وجه قابل احساس و تعقل نیست. بنابراین آنچه بالذات قابل احساس است، صورت مجرد محسوس مادی است. بر این اساس در اندیشه‌ی صدرایی نه تنها کلیات عامه‌ی عقلی، بلکه ادراکات حسی نیز از اشاره، رنگ، مقدار و وضع مجرد هستند. بنابراین نفس که مدرک آن‌ها است نیز نمی‌تواند قابل اشاره و یا دارای وضع و مقدار باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۳۶۶-۳/۳۶۰)

باتوجه به اینکه بنابر دیدگاه ملاصدرا همه‌ی انسان‌ها توانایی رسیدن به مرحله‌ی ادراک

عقلی را نداشته و در مرحله‌ی خیال باقی می‌مانند، می‌توان گفت آنچه غزالی در اعتراض به برهان مذکور مطرح کرده، در بسیاری از ادراکات انسانی قابل قبول است چرا که تا نفس استعداد اتصال با عقل فعال را پیدا نکند، انسان توانایی ادراک کلیات را نخواهد داشت و هرآنچه درک می‌کند از سنخ امور جزئی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳/۳۶۶) اما همین که برخی از انسان‌ها به این مرتبه رسیده و حقایق و کلیات اشیاء را درک می‌کنند برای استناد به برهان مذکور در اثبات تجرد نفس کافی است.

نتیجه گیری

این پژوهش نشان داد که ادعای غزالی در تهافت الفلاسفه مبنی بر تناقض براهین فلاسفه در اثبات تجرد نفس، در چارچوب حکمت متعالیه ملاصدرا قابل تأیید نیست. ملاصدرا با تکیه بر اصول بنیادین حکمت متعالیه، از جمله نظریه حرکت جوهری، اصالت و تشکیک وجود، و قاعده جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، براهینی جامع، منسجم و فراتر از فلاسفه پیشین ارائه داده است.

بر اساس یافته‌های این پژوهش، پاسخ‌های ملاصدرا به نقدهای غزالی در سه محور اصلی خلاصه می‌شود:

رفع تناقض‌های ادعا شده: ملاصدرا با اثبات تجرد همه مراتب ادراک، از طریق براهینی مانند تجرد خیال و حرکت جوهری، دیدگاه غزالی مبنی بر مادی بودن برخی ادراکات را رد کرده است.

گسترده‌گی شمول براهین: برخلاف دیدگاه غزالی که شمول براهین فلسفی بر نفس حیوانی را نقضی برای اثبات تجرد نفس انسانی می‌دانست، ملاصدرا با ارائه دلایلی مانند تجرد خیال و تجرد قوای حیوانی، تجرد نفوس انسانی و حیوانی را اثبات کرده و انسجام این براهین را نشان داده است.

نقد روش استقرایی غزالی: غزالی با تمسک به استقراء، کلیت و یقین براهین فلاسفه را زیر سؤال برده است. ملاصدرا با تحلیل دقیق مقدمات و نتایج این براهین در چارچوب حکمت متعالیه، نشان داد که استقراء برای نقد آن‌ها ناکافی است و این براهین از قطعیت منطقی برخوردارند.

به‌طور کلی، ملاصدرا با بازسازی و تکمیل براهین فلاسفه پیشین، نه تنها به نقدهای غزالی پاسخی جامع داده است، بلکه نظامی فلسفی ارائه کرده که از تناقضات ادعا شده خالی است و در عین حال، عمق و کارآمدی بیشتری دارد. این پژوهش بر انسجام نظام حکمت متعالیه تأکید دارد و نشان می‌دهد که این نظام، پاسخی فلسفی و دقیق به چالش‌های غزالی ارائه می‌دهد.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۳). منطق و معرفت در نظر غزالی. امیرکبیر، چاپ سوم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). الإشارات و التنبیها. نشر البلاغه، چاپ اول.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۵). النفس من کتاب الشفاء (محقق: حسن حسن زاده آملی). بوستان کتاب، چاپ دوم.
۴. آدامسون، پیترو. (۱۳۹۸). فلسفه در جهان اسلام در آمدی بسیار کوتاه (مترجم: زرین مناجاتی؛ حنیف امین بیدختی). شوندا، چاپ اول.
۵. بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۸۰ق). مؤلفات الغزالی. المجلس الاعلی لرعاية الفنون و الآداب و العلوم الاجتماعية، چاپ اول.
۶. خمینی، روح الله. (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی قدس سره (مقرر: عبدالغنی موسوی اردبیلی) موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ اول.
۷. رنان، ارنست. (۱۹۵۷م). ابن رشد و الرشدية (مترجم: عادل زعیر). مكتبة الثقافة الدينية، چاپ اول.
۸. سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۸۳). رساله فی اعتقاد الحکما (مترجم: محمد کریمی زنجانی اصل). تهران: اساطیر، چاپ اول.
۹. شهرزوری، محمد بن محمود. (۱۳۸۴). نزهه الارواح و روضه الافراح (مترجم: مقصود علی تبریزی). شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
۱۱. ----- (۱۳۶۳ الف). رساله الحشر (مترجم محمد خواجهی). مولی، چاپ اول.
۱۲. ----- (۱۳۶۳ ب). مفاتیح الغیب. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۱۳. ----- (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. بیدار، چاپ دوم.
۱۴. ----- (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الأثریة. مؤسسة التاریخ

العربی، چاپ اول.

۱۵. ----- (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة

الأربعة. دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.

۱۶. غزالی، محمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). احياء علوم الدين. دارالمعرفة، چاپ اول.

۱۷. ----- (۲۰۰۰م). تهافت الفلاسفة. دار المعارف، چاپ چهارم.

۱۸. غفاری، ابوالحسن. (۱۳۹۶). تحلیل مسأله تجردنفس نباتی از منظر ملاصدرا، ملا رجبعلی

تبریزی و علامه طباطبایی. جاویدان خرد. ۱۵(۳۱). ۱۴۱-۱۲۷

۱۹. مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. مؤسسة الوفاء، چاپ دوم.

۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰). شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه. مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی(ره)، چاپ اول.

۲۱. منصورى، آرمین؛ دانش شهرکی، حبیب الله. (۱۴۰۱). عوامل موثر بر استكمال مراتب

شناختی نفس بر اساس فلسفه صدرایی با تکیه بر یافته های تجربی. پژوهش های مابعدالطبیعی.

۳(۵). ۸۲-۶۳

۲۲. نجفی، محمدعلی؛ عابدینی، عظیم. (۱۳۹۸). غزالی در ترازوی نقد. میراث ماندگار، چاپ

اول.

۲۳. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل. دار الاضواء، چاپ اول.