

Ibn Molahemi's Dispute with Philosophers over the Issue of the Soul

Mansur Nasiri*

(Received: 2021-02-06; Accepted: 2021-07-15)

Abstract

The present article, in addition to an introduction to the nature of the soul, consists of three main sections. In the first part, after referring to different views on the nature of the soul, we identify Ibn Molahemi's position and show that he believes in the materiality of the soul. In the second part, his two arguments for rejecting the immaterial soul are explained. And in the third section, we present seven arguments of philosophers about the immateriality of the soul and analyze and examine them from Ibn Molahemi's point of view.

Keywords: Ibn Molahemi, Soul, Immateriality of Soul, Study of Philosophers' Arguments, Views on Soul.

* Associate Professor, Department of Philosophy, University of Tehran, Farabi Campus, Qom, Iran. nasirimansour@ut.ac.ir.

نزاع ابن ملاحمی با فیلسوفان در مسئله نفس

منصور نصیری*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۴]

چکیده

مقاله پیش رو علاوه بر مقدمه‌ای درباره ماهیت نفس، از سه بخش اصلی تشکیل شده است: در بخش نخست، پس از اشاره به دیدگاه‌های مختلف درباره ماهیت نفس جایگاه ابن ملاحمی در میان این دیدگاه‌ها را مشخص کرده‌ایم و نشان داده‌ایم که وی به مادی بودن نفس معتقد است؛ در بخش دوم، دو استدلال وی را برای رد اعتقاد به نفس مجرد تبیین کرده‌ایم؛ و در بخش سوم هفت استدلال از استدلال‌های فیلسوفان درباره مجرد بودن نفس را مطرح، و از دیدگاه ابن ملاحمی تحلیل و بررسی کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: ابن ملاحمی، نفس، تجرد نفس، بررسی ادله فیلسوفان، دیدگاه‌ها درباره نفس.

مقدمه: مباحث نفس

مباحث متعددی دربارهٔ نفس در میان فیلسوفان مطرح بوده و هست (ابن سینا، ۱۴۱۳: ج ۲، نمط ۳؛ الشیرازی، ۱۳۱۲؛ ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۱۸-۳۹۴؛ ابن کمونه، ۱۳۸۵) اما رکن‌الدین ابن ملاحمی خوارزمی (متوفای ۵۳۶ ه.ق.)، متکلم بزرگ معتزلی، از میان این مباحث، به سه بحث اهمیت بیشتری می‌دهد و دیدگاه‌های خود درباره مباحث نفس را در سه دسته کلی بیان می‌کند (ابن ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷: ۱۵۴): ۱. تعریف نفس و ماهیت آن؛ ۲. ادله رد وجود نفس؛ ۳. بررسی استدلال‌های مربوط به اثبات وجود نفس.

از ابن ملاحمی خوارزمی، تاکنون سه عنوان کتاب به نام‌های تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة، الفائق فی اصول الدین و المعتمد به چاپ رسیده است. وی در کتاب اخیر (المعتمد) بحثی درباره نفس نکرده است. در کتاب الفائق به اختصار به برخی از مواضع خود درباره نفس اشاره کرده و در کتاب تحفة المتکلمین به صورت مبسوط نظریاتش را در این باره مطرح کرده است. با اینکه ابن ملاحمی خوارزمی یکی از ائمه بزرگ معتزلی است و پس از غزالی یکی از بزرگ‌ترین منتقدان فلاسفه به شمار می‌رود، تحقیقات چندانی درباره او، به‌ویژه دیدگاه‌هایش دربارهٔ نفس، انجام نشده است. البته، در این باره مقاله‌ای به زبان فارسی با عنوان «نقدهای رکن‌الدین بن الملاحمی الخوارزمی بر نفس‌شناسی فیلسوفان با توجه به کتاب تحفة المتکلمین»، (احمدی‌زاده و غلامی، ۱۳۹۶) منتشر شده که در آن فقط انتقادهای ابن ملاحمی خوارزمی بر فیلسوفان تبیین شده است؛ و البته، این تبیین با کاستی‌های متعددی روبه‌رو است؛ چراکه در آن فقط به پنج استدلال اشاره شده، در حالی که ابن ملاحمی اولاً دو استدلال دربارهٔ ابطال اعتقاد به نفس مطرح کرده و ثانیاً هفت استدلال از استدلال‌های فیلسوفان را نقد کرده است که مجموعاً نه استدلال می‌شود. بر این اساس، مقاله‌ای که پیش روی خواننده است، از دو جهت، جدید و کامل‌تر است: اولاً، به دو محور دیگر از مباحث ابن ملاحمی پرداخته‌ایم (نه فقط یک محور که در مقاله فوق آمده) و ثانیاً، همه استدلال‌های وی را که مجموعاً نه استدلال است تبیین کرده‌ایم (نه فقط پنج استدلال که در مقاله فوق مطرح شده است).

۱. ماهیت نفس

بحث دربارهٔ ماهیت نفس همواره دغدغه فیلسوفان از آغاز تاکنون بوده است، چندان که در میان متفکران یونان باستان نیز مطرح بوده است، از جمله در اشعار هومری که واژه «نفس» به دو شیوه

متمایز و احتمالاً مرتبط با یکدیگر به کار رفته است. از یک سو، نفس چیزی است که انسان‌ها در جنگ به خطر می‌اندازند و در هنگام مرگ از دست می‌دهند. از سوی دیگر، نفس چیزی است که در وقت مرگ از اعضا و جوارح شخص جدا می‌شود و در عالم مردگان (عالم ارواح) سیر می‌کند؛ عالمی که نفس در آن حیات اخروی مفلوکانه‌ای به عنوان شکل یا تصویر شخص مرده دارد. در حالی که هومر از نفس فقط در خصوص انسان‌ها سخن می‌گوید، در قرن ششم و پنجم نفس درباره هر نوع شیء زنده‌ای به کار می‌رفته است. بنابراین، آنچه در این زمان مطرح است این برداشت است که نفس چیزی است که آنچه را زنده است از آنچه زنده نیست، جدا می‌کند. اما داستان به اینجا ختم نمی‌شود: فقط حضور در اشیای زنده نیست که درباره نفس گفته شده، بلکه طیف رو به گسترشی از معانی، یعنی عمل کردن و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری نیز به نفس استناد داده شده است. از همین جا است که در پایان قرن پنجم، شاهدیم که استناد لذت‌بردن از غذا خوردن و آشامیدن و نیز میل جنسی به نفس نیز طبیعی می‌شود. به تدریج، امور دیگری نظیر احساس عشق و نفرت، عصبانیت و شرم نیز با نفس همراه شد. علاوه بر این، شجاعت و نظایر آن، به‌ویژه در نبردها، به روح استناد داده شد. مردم شجاع، از باب مثال، در نظر هرودوتوس، کسانی هستند که نفوس قوی‌ای داشته باشند (Lorenz, 2009). این بحث، در دورهٔ پساسقراطی، به‌ویژه در آثار افلاطون و ارسطو، شرح و بسط بیشتری می‌یابد. پس از آنها، در همهٔ دوره‌ها، به انحاء گوناگون مطرح بوده و هست.

متفکران مسلمان، اعم از فیلسوفان و متکلمان، نیز اهتمام ویژه‌ای به این بحث داشته‌اند. آنها دیدگاه‌های مختلفی دربارهٔ ماهیت نفس مطرح کرده‌اند؛ تنوع بسیار این دیدگاه‌ها باعث شده است برخی از اندیشمندان مسلمان آنها را دسته‌بندی کنند. این دسته‌بندی‌ها تفاوت‌هایی با یکدیگر دارد. در اینجا، به دسته‌بندی حلی اشاره می‌کنم و سپس دیدگاه ابن ملاحمی را بیان خواهم کرد. طبق تقسیم‌بندی حلی، می‌توان دیدگاه‌ها را به صورت زیر مطرح کرد (حلی، بی‌تا: ۳۲۷-۳۲۹):

الف. جوهر جسمانی بودن انسان (نفس)؛ جسم‌انگاران در چند دسته قرار می‌گیرند:

۱. اکثر معتزله معتقدند انسان عبارت است از همین هیكل محسوس و مشاهده‌پذیر، چراکه وقتی عقلاً به انسان اشاره می‌کنند به همین انسان محسوس جسمانی اشاره می‌کنند.

۲. برخی از متکلمان معتقدند انسان عبارت است از اجزای اصلی در این بدن مادی؛ اجزایی که از آغاز عمر تا آخر آن باقی است و کم و زیاد نمی‌شود و تغییر نمی‌پذیرد. اگر اعاده معدوم را محال ندانیم، این اجزای اصلی هنگام مرگ معدوم

می شوند (و در قیامت باز می گردند) و اگر آن را محال بدانیم این اجزای اصلی پس از مرگ متفرق و پخش می شوند و سپس خدا آنها را جمع می کند. در این دیدگاه، که حلی نیز آن را برگزیده است، معتقدند ما برهانی بر تجرد نفس نداریم و جسمانی بودن انسان، به عنوان هیكلی محسوس (دیدگاه اول) نیز بطلانش واضح است. لذا چاره‌ای جز این دیدگاه نیست.

۳. از نظر نظام، نفس عبارت است از جسم لطیف که در داخل بدن است و به همه اعضای بدن سریان پیدا کرده است؛ و اگر عضوی قطع شود این جسم لطیف از آن عضو به باقی اعضای جسم می رود. حلی این دیدگاه را شبیه و نزدیک به دیدگاه متکلمان می داند.

۴. ابن راوندی معتقد است نفس جزء لایتجزا در قلب انسان است؛ زیرا اگر مرکب بود (نه لایتجزا) چه بسا در بخشی از آن علم قرار می گرفت و در بخش دیگر جهل.

۵. برخی از اطباء، نفس را همان «خون» دانسته‌اند؛ زیرا با خروج آن از بدن حیات از بین می رود.

۶. برخی گفته‌اند نفس همان روح [بخاری] است که جوهری است مرکب از بخار اخلاط و اخلاط لطیف که جایگاهش اعضای اصلی بدن، یعنی عقل، مغز و کبد، است. این روح از این اعضای اصلی به اعضای غیراصلی در عروق و اعصاب سریان می کند.

ب. **عرض جسمانی بودن نفس؛** برخی نفس را عرض جسمانی دانسته‌اند. معتقدان به این دیدگاه در چند دسته قرار می گیرند:

۱. نفس (به عنوان عرض جسمانی) عبارت است از همان مزاج انسانی؛ و مزاج عبارت است از کیفیتی بینابین کیفیات متضاد. دلیل این گروه این است که با فساد و تباهی مزاج مرگ حاصل می شود.

۲. برخی گفته‌اند نفس عبارت است از همان تشکل انسان که از آغاز عمر تا آخر عمر انسان باقی می ماند.

۳. برخی نیز گفته‌اند نفس همان حیات است که عرضی است قائم به بدن. زیرا با فقدان حیات مرگ محقق می شود.

ج. **جوهر مجرد بودن نفس؛** معتقدان به این دیدگاه جمهور حکما و گروهی از متکلمان نظیر شیخ مفیدند.

با توجه به دسته بندی فوق درباره حقیقت نفس و تجرد داشتن یا نداشتن آن و با نگاهی به کتب

کلامی درمی‌یابیم که جمهور متکلمان نظریه تجرد نفس را رد کرده، آن را خلاف متون دینی می‌دانند. در واقع، در میان متکلمان دو رویکرد کلی در این باره به چشم می‌خورد:

الف. گروهی از متکلمان تجرد نفس را می‌پذیرند، از جمله: هشام بن حکم (متوفای ۱۷۹ ه.ق.)، شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳)، سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۶)، شیخ صدوق (۳۰۶-۳۸۱)، غزالی (۴۵۰-۵۰۵)، فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶)، نصیرالدین طوسی (۵۹۸-۶۷۲)، حلی (۷۲۶-۶۴۸) و فیاض لاهیجی (۱۰۷۲-۱۰۰۲).

ب. گروهی از متکلمان بر مادی بودن نفس تأکید می‌کنند. مادی‌انگاران، اکثریت متکلمان را تشکیل می‌دهند. خود این گروه در چند دسته کلی جای می‌گیرند، از جمله:

۱. دسته‌ای معتقدند نفس قوه‌ای از قوای بدن است. جای این قوه از نظر برخی از

اینها، در مغز و از نظر برخی دیگر قلب است.

۲. برخی از آنها نفس را «خون» می‌دانند.

۳. برخی از آنها نفس را «هوا» می‌دانند (الاشعری، ۱۴۰۰: ۳۳۲).

۴. برخی از متکلمان معتقدند نفس همان «اعتدال کمی و کیفی اخلاط اربعه»

است.

۵. برخی نیز نفس را «اعتدال مزاج نوعی» می‌دانند.

طبق نقل ایجی، جمهور متکلمان، نفس را همان «هیكل خاص» می‌دانند (جرجانی، ۱۳۷۰:

۲۵۰/۷).

ابن ملاحمی، در دسته نخست از دیدگاه‌هایی قرار دارد که در دسته‌بندی حلی گذشت؛ در واقع، از نظر ابن ملاحمی و بیشتر شیوخ معتزلی، نفس همین شخصی است که به صورت انسان دیده می‌شود و دارای بنیه بنی آدم است. و مکلف نیز همین فرد است. این دیدگاه ابن ملاحمی، برخلاف دیدگاه کسانی نظیر نظام است که معتقدند مکلف، روحی است که در این بدن پراکنده است و دارای اجزایی است؛ و نیز برخلاف دیدگاه کسانی است که نفس را جزئی از قلب انسان قلمداد می‌کنند (ابن ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۲۲۵ و ۲۲۷).

ابن ملاحمی، در تعریف نفس، هم به دیدگاه‌های قدما اشاره می‌کند و هم به دیدگاه کسانی نظیر ابن سینا. وی از برخی نقل می‌کند که گفته‌اند نفس در جسم به منزله صورت در هیولا است. وی با بیان اینکه جوهر از نظر فلاسفه سه قسم است (جوهر به معنای هیولا؛ جوهر به معنای صورت؛ جوهر به معنای امری مرکب از هیولا و صورت) از برخی نقل می‌کند که نفس را جوهر به معنای

دوم دانسته‌اند (همو، ۱۳۸۷: ۱۵۴-۱۵۵). همچنین، از ارسطو نقل می‌کند که نفس جوهر نامیده شده؛ به این معنا که کیفیتی جوهری است که جسم به واسطه آن زنده می‌شود، نظیر حرارت در آتش. از کندی نیز نقل می‌کند که نفس همان صورت عقلی موجود زنده است. ابن ملاحمی به تعریف ابن سینا نیز اشاره می‌کند و آن اینکه نفس عبارت است از کمال اول برای جسم طبیعی آلی یا به عبارت دیگر، کمال اول برای جسمی که بالقوه دارای حیات است؛ یعنی این شأن را دارد که از طریق نسل خود دارای حیات شود و با تغذیه باقی بماند.

طبق نقل ابن ملاحمی، از نظر فلاسفه، نفس منطبق در بدن و نیز حال در بخشی از بدن نیست. از نظر آنها، نفس جوهری است که در جسم حلول نکرده و نیز وجودش جهت‌بردار نیست؛ نفس، این بدن را به واسطه قوای بدن به کار می‌گیرد. فاعل کارها و تعقل‌کننده معقولات نفس است. پس از مرگ از بدن جدا می‌شود؛ و همین نفس است که مکلف محسوب می‌شود (همو، ۱۳۸۶: ۲۲۵).

آنچه ابن ملاحمی از قول ارسطو به عنوان تعریف نفس بیان می‌کند همان چیزی است که در زبان یونانی به آن «پسوچه» (phsoche) گفته می‌شود. افلاطون این کلمه را به معنای نفس به کار می‌برد و ارسطو نیز برای نفس همین کلمه را بیان می‌کند. مفسران ارسطو معتقدند «پسوچه» لفظ عامی است که به وسیله آن می‌توان موجودی را زنده قلمداد کرد. به عبارت دیگر، اگر موجودی پسوچه داشت آن را زنده می‌گویند (نوسباوم، ۱۳۸۹: ۷۶-۷۷). بنابراین، «پسوچه» در جایی به کار می‌رود که ترجیح می‌دهیم از لفظ «نفس» استفاده نکنیم (تیلور، ۱۳۹۳: ۱۰۷). معادل لاتین این کلمه anima است که دلالت بر موجودی می‌کند که کارکردش حیات‌بخشیدن است (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۲۸۹). در نتیجه اگر نام کتابی «درباره پسوچه» بود (همان‌طور که نام کتاب ارسطو چنین است) می‌توان گفت در این کتاب از مبدأ حیات بحث می‌شود (تیلور، ۱۳۹۳: ۱۰۷). ابن ملاحمی خوارزمی به خوبی توانسته است در تعریفی که از قول ارسطو نقل می‌کند این نکات را بازتاب دهد. وی در ادامه به تعریف نفس نزد کندی اشاره می‌کند و معتقد است کندی نفس را «صورت زنده عقلی می‌داند» (ابن ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷: ۱۵۵؛ کندی، ۱۹۵۰: ۲۶۷). البته کندی تعاریف دیگری نیز از نفس مطرح کرده است (ابن ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷: ۱۶۵ و ۲۷۳).

نکته در خور توجه اینکه ابن ملاحمی پس از اشاره به تعریف فلاسفه از نفس، چندان حساسیتی راجع به اختلاف نظر خود با این تعریف نشان نمی‌دهد، بلکه معتقد است به نوعی می‌توان تعریف آنها را با تعریف مد نظر متکلمان جمع کرد؛ وی می‌نویسد:

آنچه که فلاسفه در تعریف نفس گفته‌اند به نحوی نیست که باعث جدایی دیدگاه آنها از

دیدگاه مخالفان (به‌ویژه متکلمان) شود. زیرا متکلمان در بیان حقیقت انسان صاحب نفس (یعنی قلب) معتقدند که این انسان دارای بنیه ویژه و مزاجی است که حد وسط بین رطوبت و یبوست و حرارت و برودت و دارای حیات است، هرچند که مرکب از اجزا و بخش‌هایی است؛ طبق این تعریف نیز می‌توانیم از مزاج معتدل که دارای همان ویژگی‌هایی است که فلاسفه به نفس نسبت می‌دهند به «صورت عقلی» و «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» تعبیر کنیم (همان: ۱۵۵-۱۵۶).

۲. ابطال اعتقاد به نفس

ابن ملاحمی پیش از بررسی ادله فیلسوفان برای اثبات نفس مجرد، ادله خود و متکلمان برای رد نفس مجرد را بیان می‌کند. وی این کار را به دو دلیل انجام می‌دهد: نخست آنکه، گاه پاسخ به ادله فیلسوفان متوقف بر مطالبی است که در این بحث (ابطال اعتقاد به نفس) بیان می‌شود؛ دوم آنکه، این نکته، نوعی ارتکاز عقلی و به تعبیر بهتر معرفت اولی و بدیهی است که موجود زنده فاعل و عاقل (تعقل‌کننده)، همین ساختار مادی است که از بنیه و ساختمان خاصی برخوردار است. وقتی این امر، معرفتی اولی [بدیهی] باشد، دیگر نیازی به پاسخ دادن به ادله فلاسفه نخواهد بود؛ همچنان که همین راه را در پاسخ به سوفسطاییان طی کرده، دیدگاه آنها را مخالف با معرفت اضطراری و بدیهی می‌دانیم.

پیش از آنکه به سراغ ادله وی برای رد نفس مجرد برویم، تذکر این نکته شایسته است که متکلمان برای رد تجرد نفس عمدتاً به دلایل نقلی تمسک می‌جویند و ادله عقلی در رتبه دوم اهمیت قرار دارد؛ اما ابن ملاحمی، صرفاً به ادله عقلی (آن هم عمدتاً دو دلیل) بسنده می‌کند؛ و آنگاه به رد ادله فیلسوفان می‌پردازد. شاید این کار معلول عقل‌محور بودن پیروان مکتب معتزله باشد. با این مقدمه به سراغ ادله ابن ملاحمی در رد نفس مجرد می‌رویم. می‌توان ادله وی را به صورت زیر بیان کرد:

استدلال اول: انتساب کارها به بدن نه نفس

نخستین استدلال ابن ملاحمی در رد نفس مجرد این است که ما کارهای افراد را به بدن آنها منتسب می‌کنیم نه به چیزی مجرد و جدا از بدن. وی می‌نویسد: «به کسانی که معتقدند که نفس چیزی است که نه در این بدن مادی انطباع دارد و نه در آن حلول یافته و نه ملابس آن است،

می‌گوییم: اگر این نفس در بدن نیست، چگونه می‌توان کارهای بدن را به آن منتسب کرد؟» (همان: ۱۵۶).

اما پاسخ معتقدان به تجرد نفس به پرسش فوق بسیار روشن است؛ از نظر آنها، بدن انسان آلت و ابزاری است که نفس از طریق قوای انسانی و حیوانی آن را به کار می‌گیرد؛ و در نتیجه، انتساب کارها به بدن نوعی مجاز و از باب انتساب کارِ فاعل به ابزار فاعل است. خود ابن ملاحمی، به این پاسخ توجه دارد و می‌کوشد آن را رد کند. وی درست بودن انتساب کار به ابزار را رد می‌کند و می‌نویسد: «اگر نفس در افعال مزبور به کارگیرنده بدن، و بدن ابزاری برای آن است، باید گفت در این صورت فاعل کارها نفس است نه بدن که ابزار آن است؛ زیرا هر کاری به خود فاعل منتسب می‌شود نه به آلت فاعل» (همان: ۱۵۷ و ۲۲۶). وی در ادامه، فهم عَقْلا را نیز مؤید آن می‌داند و می‌نویسد:

به آنها می‌گوییم که همه عَقْلا به صورت بدهی و ضروری می‌دانند که این بدن و این مجموعه اعضا، کننده کارها است و خود شما نیز به این امر معرفت اضطراری^۱ دارید. در واقع، خود فیلسوفان نیز بالاضطرار و بدون نیاز به اکتساب و تأمل می‌دانند که همین بدن است که در برابر کارهای قبیح یا حسن مستحق ذم و مدح است. و اگر بدن واسطه و ابزار می‌بود، باید چیزی غیر از بدن مستحق ذم و مدح می‌بود. همچنین، عَقْلا در علوم و صناعات و ادراکات و سایر امور بدن را مورد مدح و ستایش قرار می‌دهند. بنابراین، انتساب این امور به غیر بدن باطل است (همان: ۱۵۷ و ۲۲۶).

اما در اینجا می‌توان پاسخ فلاسفه را حدس زد؛ ممکن است فلاسفه بگویند که عَقْلا ظاهربین‌اند؛ به این معنا که آنها از انسان و علوم و افعال همین ظاهر را می‌بینند؛ در حالی که علم به نفس و مسائل مربوط به آن جز از راه اقامه براهین و استدلال‌های دشوار و پیچیده به دست نمی‌آید؛ به دلیل همین ظاهربینی است که عَقْلا معمولاً افعال و علوم را به بدن منتسب می‌کنند. پاسخ ابن ملاحمی به این اشکال، هم جالب و هم عجیب است. از نظر وی، لازمه سخن فوق این است که علم عَقْلا و نیز تحسین و تقبیح و امر و نهی و مدح و ذم آنها همه از سر جهل باشد. با توجه به اینکه نکات فوق درباره نفس (انتساب کار به بدن مادی نه نفس مجرد) روشن‌ترین معرفت نزد عَقْلا است، باید نتیجه بگیریم که سایر معرفت‌های آنها نیز جهل خواهد بود و لازمه این، فاسد و تباه شدن همه علوم اولیه و علوم و معرفت‌های استنباطی و اکتسابی است (همان: ۱۵۸).

ابن ملاحمی در ادامه این استدلال، استدلال استادش (ابوالحسین) را به عنوان تکمیل‌کننده

استدلال خود (و نه استدلالی جدا و مستقل) نقل می‌کند. طبق بیان ابوالحسین، نفسی که فاعل و کننده کارها است، همین مجموعه مرکب از اعضا است نه چیزی در درون آن یا خارج از آن؛ زیرا، بدن هنگام داشتن اعتدال مزاج و سلامتی می‌تواند ادراک کند و معرفت پیدا کند و به کارها قادر باشد و هنگام از بین رفتن اعتدال مزاج و سلامتی همه این آثار به یک نحو از میان می‌روند. بنابراین، باید گفت مقتضی این امر همان سلامتی و اعتدال مزاج بدن است؛ چراکه جز زوال علت، مقتضی دیگری وجود ندارد؛ و این صحت و اعتدال مزاج ویژگی این بدن جسمانی است (همان: ۱۵۸)؛ و دلیلی بر فرض و وجود چیزی غیر از مزاج نیست و از این رو نباید آن را پذیرفت. بنابراین، صفاتی چون حی قادر عاقل و مطیع و عاصی، از ویژگی‌های همین بدن است (همو، ۱۳۸۶: ۲۲۵). ابن ملاحمی در رد دیدگاه نظام نیز همین استدلال را صادق و کافی می‌داند (همان: ۲۲۷).

استدلال دوم: چرایی اختصاص نفس به بدن خاص

طبق این استدلال، اگر آن‌گونه که فیلسوفان می‌گویند نفس نه منطبق در این بدن باشد و نه در مجموع بدن، یا در بخشی از بدن وجود داشته باشد، آنگاه اختصاص یافتنش به این بدن خاص و نه بدن دیگر، امکان‌پذیر نخواهد بود؛ پس چرا باید به‌کارگیری این بدن از طریق نفس، اولی و ارجح بر به‌کارگیری اش از طریق نفس دیگر شده باشد؟ به تعبیر دیگر، چرا نفس شماره ۱ به بدن شماره ۱ اختصاص یافته و نه به بدن شماره ۲ یا ۳؟ در واقع، به دلیل نبود هیچ‌گونه وجه ترجیح، باید یا معتقد باشید که نفس واحدی همه بدن‌ها را به کار می‌گیرد یا هیچ بدنی را به کار نمی‌گیرد (همو، ۱۳۸۷: ۱۵۸). ممکن است بگویند نفسی که در این بدن خاص حلول کرده از عالم خاص خود نازل، و به آن متصل می‌شود. اما از نظر ابن ملاحمی، اشکال این سخن آن است که اگر چنین است، باید نفس در همه بدن‌ها حلول کند، نه در یک بدن خاص. برخی از فیلسوفان در پاسخ به استدلال فوق علت به‌کارگیری بدن خاص از سوی یک نفس را به تعلق آن نفس به آن بدن برگردانده‌اند. این تعلق را برخی از آنها با تعبیر «عشق یک نفس به یک بدن خاص» بیان کرده‌اند. بدین قرار، چون نفس به یک بدن خاص تعلق یا عشق دارد، در آن حلول می‌کند و آن را به کار می‌گیرد، نه ابدان دیگر را؛ بسان مادری که به دلیل تعلق و عشق به فرزندش و نه فرزندان دیگر به آن مهر می‌ورزد. اما ابن ملاحمی تأکید می‌کند که همین تعلق و عشق نیز علت می‌خواهد و باید تبیین شود که دلیل تعلق و عشق این نفس به این بدن خاص و نه ابدان دیگر چیست. فیلسوفان در پاسخ به این پرسش آن را به فیضان خیر از سوی عقول به نفوس باز می‌گردانند. اما از نظر ابن ملاحمی، پرسش فوق

درباره همین فیضان نیز مطرح می‌شود و نمی‌توانند بگویند که خدا آن را به عقول فیضان می‌کند، زیرا همین امر درباره خدا نیز مطرح می‌شود (همان: ۱۵۹؛ همو، ۱۳۸۶: ۲۲۶-۲۲۷).

پاسخ دیگری که فیلسوفان می‌توانند بدهند این است که بسان ارسطاطالیس مدعی شوند که نفس از عالم خاص خود بر بدن نازل نمی‌شود، بلکه با خود بدن حادث می‌شود و به دلیل همراه بودن حدوثش با بدن، اختصاصش به این بدن و نه بدن‌های دیگر توجیه می‌شود. اما ابن ملاحمی این پاسخ را نیز رد می‌کند؛ زیرا روشن است که در یک حالت بدن‌های متعددی حادث می‌شود و نفس هر یک از آنها به آن اختصاص می‌یابد؛ از این رو، باز هم این پرسش مطرح است که علت این اختصاص‌ها و مختص شدن هر نفس به یک بدن خاص چیست؟ این اشکال درباره محبت مادر به فرزند مطرح نمی‌شود؛ زیرا طبق آیات قرآن، خدا است که محبت فرزند را در مادر ایجاد می‌کند (همو، ۱۳۸۷: ۱۵۹).

متکلمان در اعتقاد به تجردناشتن نفس استدلال‌های دیگری نیز دارند (نک: تفتازانی، ۱۳۷۰: ۳۰۸-۲۹۸/۳)؛ اما ابن ملاحمی در استدلال برای رد عقیده به تجرد نفس، به همین مقدار بسنده می‌کند و به سراغ نقد ادله فلاسفه درباره تجرد نفس می‌رود.

۳. بررسی ادله و دیدگاه‌های فیلسوفان درباره نفس مجرد

ابن ملاحمی در بررسی استدلال‌هایی که فیلسوفان مطرح کرده‌اند (درباره انواع براهین فیلسوفان، نک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷) برای اثبات تجرد نفس از استدلال‌های فیلسوفانی نظیر ابن‌سینا آغاز می‌کند.

۳.۱. تقسیم‌ناپذیری علم

بر اساس این استدلال (نک: ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ۳۶۹؛ الشیرازی، ۱۳۱۲: ۲۶۰/۸)، نفس محل علم یا همان معقولات است و علم، به اجزا و اوضاع مختلف انقسام‌پذیر نیست. بنابراین، علم مجرد است. از سوی دیگر، علم یا همان معقولات حال در نفس انسانی هستند. بنابراین، باید نفس انسانی که محل علم است، انقسام‌پذیر به اجزای مختلف‌الوضع نباشد (زیرا اگر محل انقسام‌پذیر باشد، حلول‌کننده در آن نیز به تبع محل باید انقسام‌پذیر شود). پس محل عقول، یعنی نفس انسانی، جسم و جسمانی نیست.

ابن ملاحمی، با حذف برخی از مقدمات این استدلال آن را به صورت زیر بیان می‌کند:

۱. اگر محل علم، جسم و در نتیجه انقسام‌پذیر باشد، علم نیز انقسام‌پذیر خواهد بود.

۲. اما علم انقسام‌پذیر نیست.

۳. بنابراین، باید گفت محل علم نیز جسم (و انقسام‌پذیر) نیست، بلکه جوهری روحانی به نام نفس است.

این نوعی قیاس شرطی استثنایی است که از طریق استنتاج نقیض تالی، نقیض مقدم نتیجه گرفته شده است.

ابن ملاحمی در نقد استدلال فوق می‌گوید، از نظر فلاسفه، دو مقدمه در استدلال فوق از اولیات (بدیهیات) است: نخست آنکه، هر چیزی که در امر انقسام‌پذیر حلول کند منقسم است؛ و دوم اینکه، علم واحد انقسام‌پذیر نیست. وی در نقد این استدلال هر دو مقدمه مزبور را در معرض تردید قرار می‌دهد. علت رد مقدمه اول این است که می‌توان گفت حال (حلول‌کننده در یک محل) همانند صفت برای محل خود است؛ و در این صورت هیچ امتناعی ندارد که موصوف منقسم باشد، ولی صفت و حال از آن حیث که صفت است واحد باشد. همان‌طور که خود فیلسوفان درباره قوه وهمیه می‌گویند این قوه مدرک معانی است؛ و چنان‌که می‌دانیم در معانی امر واحد وجود دارد؛ نظیر عداوت گرگ برای گوسفند. این مطلب درباره حافظه و ذاکره نیز صادق است؛ و چنان‌که معلوم است محل این معانی نیز نه نفس بلکه جسم است. با این حال، چنین نیست که به دلیل انقسام محل، حال (یعنی معانی) نیز منقسم شود. هر جوابی که فیلسوفان به این اشکال بدهند، مخالفان نیز همان جواب را درباره علم خواهند داد.

اما علت رد مقدمه دوم (علم واحد انقسام‌پذیر نیست) این است که علم واحد همانند محل خود است؛ و همان‌طور که محل علم، جسم واحد است حال در آن نیز واحد است؛ و همان‌طور که محلش مجموعه‌ای از اجزا و در عین حال جسمی واحد است، علم نیز مجموعه‌ای از معانی و در عین حال واحد است.

وانگهی، کسانی که معتقدند علم بر قلب حلول می‌کند، معتقدند علم بر جزء واحد (نقطه واحد) حلول می‌کند و با توجه به اینکه این جزء واحد انقسام‌پذیر نیست، حال در آن نیز تقسیم‌پذیر نیست. اگر فیلسوفان بگویند نقطه بالقوه، به بی‌نهایت نقطه تقسیم‌پذیر است و بنابراین این امر درباره حال در نقطه نیز جاری می‌شود، پاسخ می‌دهیم که این امر، معرفت اولی و بدیهی نیست؛ چراکه فیلسوفان با استدلال‌های پیچیده و دشواری به اثبات آن می‌پردازند. پس تجزی نقطه و به عبارت دیگر، قابلیت انقسام بی‌نهایت آن، بدیهی نیست. از نظر ابن ملاحمی، معرفت به اینکه عالم خود این شخص است [نه چیزی نظیر نفس]، معرفتی اولی است و وضوح و روشنی‌اش بیش از

وضوح مضمون مقدمات استدلال فیلسوفان برای اثبات قابلیت انقسام بی نهایت نقطه است. با این حال باعث تعجب است که می‌کوشند این معرفت اولی را با تمسک به معرفتی غیراولی و غیربدیهی ابطال کنند (ابن ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷: ۱۶۱-۱۶۲).

ابن ملاحمی پاسخ دیگر به استدلال فوق (تقسیم‌ناپذیری علم) را این می‌داند که «علم» را از مقوله «اضافه» یا «رابطه» تلقی کنیم؛ به این معنا که علم، حال در عالم و نیز معلوم نیست، بلکه از باب نسبتی است که برای شخص حاصل می‌شود؛ نظیر ابوت و اخوت که بین دو نفر برقرار است؛ همان‌طور که نمی‌توان گفت اخوت حال در این شخص یا آن شخص است، همچنین نمی‌توان گفت که علم حال در عالم یا معلوم است (همان: ۱۶۲)؛ بلکه صرفاً می‌توان گفت با حصول علم، نوعی رابطه میان شخص عالم و متعلق علمش (معلوم) تحقق می‌یابد.

۳. ۲. لزوم علم و جهل

استدلال دیگر فیلسوفان این است که اگر محل علم نه نفس مجرد، بلکه جزئی از قلب انسان باشد (همچنان که متکلمان می‌گویند)، آنگاه می‌توان نتیجه گرفت که در آن بخش از قلب، علم و در بخش دیگرش جهل تحقق یافته است؛ و لازمه‌اش این است که انسان به شیء واحد، هم عالم باشد و هم جاهل؛ و این محال است (همان).

ابن ملاحمی در پاسخ به این استدلال می‌گوید این اشکال برای کسی که علم و جهل را حالتی برای قلب انسان می‌داند و نیز برای کسی که علم را اضافه و رابطه‌ای از قلب به معلوم می‌داند پیش نمی‌آید. همچنین، برای کسی هم که معتقد است علم و جهل در بخشی از قلب ایجاد می‌شود پیش نمی‌آید. تنها چیزی که پیش می‌آید این است که این دو (علم و جهل) باعث ایجاد حالتی برای موجود زنده می‌شوند، به نحوی که این دو حالت به صورت تعاقبی و پیاپی بر موجودی زنده عارض می‌شوند؛ یعنی با پیداشدن علم، جهل می‌رود و با بودن جهل علم می‌رود. از این‌رو، دیگر نمی‌توان گفت این دو در دو بخش از قلب وجود دارند (همو، ۱۳۸۷: ۱۶۲).

۳. ۳. دیگر استدلال فیلسوفان

استدلال دیگر این است که اگر عقل یا نفس با ابزار جسمانی [قلب]، معقولات را تعقل کند، دیگر خودش تعقل‌کننده نخواهد بود؛ و چون تالی باطل است، مقدم نیز باطل خواهد بود.

پاسخ ابن ملاحمی این است که فیلسوفان این استدلال را بر اصولی مبتنی کرده‌اند که از نظر ما

متکلمان پذیرفته نیست. از نظر متکلمان، عقل چیزی را تعقل نمی‌کند، بلکه این «موجود زنده» است که تعقل می‌کند؛ بنابراین، عقل آلت و ابزار موجود زنده است و آلت چیزی را تعقل نمی‌کند. وانگهی باید از فیلسوفان پرسید: به چه دلیل می‌گویید اگر عقل با ابزار جسمانی تعقل کند، در واقع خود عقل چیزی را تعقل نخواهد کرد؟ پاسخ‌شان این خواهد بود که همان‌طور که اگر رؤیت و شنیدن با ابزار محقق شود خود چشم و خود گوش تعقل‌کننده نیستند، در خصوص تعقل نیز اگر نفس انسان با قلب تعقل کند، دیگر خودش تعقل‌کننده نخواهد بود. اما باید گفت این صرفاً تشبیهی است که هیچ وجه شبه جامعی بین دو طرف ندارد. چرا نباید پذیرفت که عقل با ادراک و سمع متفاوت است و وجه فارق این دو این است که هر چیزی می‌تواند هویت خودش را با ابزار جسمانی تعقل کند و این در خصوص رؤیت صدق نمی‌کند. زیرا صحیح نیست که رؤیت، رؤیت شود و از همین رو است که غیررؤیت نمی‌تواند رؤیت را ببیند (همان: ۱۶۳).

۳.۴. خستگی قوایی که با ابزار جسمانی ادراک می‌کنند.

سخن دیگری که فیلسوفان دارند این است که قوایی که با ابزار جسمانی ادراک می‌کنند در اثر مداومت ادراک دچار خستگی و سستی می‌شوند؛ نظیر قوای عامله یا محرکه که با تداوم عمل و حرکت یا برخی امور دیگر دچار خستگی و گاه تباهی می‌شوند؛ مثلاً چشم در اثر مشاهده بسیار، خسته می‌شود و حتی برخی از حواس در اثر برخی از رخدادها نیرویشان را از دست می‌دهند؛ مثلاً اگر قوه چشایی، ماده بسیار شیرینی را بچشد ممکن است چشایی خود را از دست بدهد؛ اما این در خصوص قوه عقلی برعکس است؛ یعنی تداوم عمل در قوه عقلی و تداوم تأمل در معقولات نه تنها باعث ضعف و خستگی اش نمی‌شود، بلکه حتی باعث تقویت آن در درک امور نظری می‌شود؛ و عروض خستگی بر قوه عقلی گاه به دلیل به‌کارگیری قوه خیال و کمک‌گرفتن از آن است که چون قوه خیال ضعیف و خسته می‌شود به عقل کمک نمی‌کند (همان).

ابن‌ملاحمی در پاسخ به این ادعای فیلسوفان می‌گوید، پیش‌تر گفتیم که آنچه ادراک می‌کند عقل نیست، بلکه موجود زنده است که با کمک عقل درک می‌کند و شکی نیست که با تداوم نظر و تأمل، خسته می‌شود؛ و از همین رو است که اگر در علوم و معارف دقیق وارد شود و عقل را در این علوم به کار گیرد در اثر خستگی به حدی می‌رسد که اصلاً چیزی را نمی‌فهمد. وانگهی، خود شما فیلسوفان قبول دارید که برخی از قوا به دلیل ضعیف بودن ابزارشان ضعیف می‌شوند. چرا همین را درباره عقل تجویز نکنیم و چرا عقل را استثنا کنیم؟ بنابراین، آنچه ذکر شد دلیلی بر جداانگاشتن

قلب از بدن نیست.

همچنین، می‌گوییم مردم از لحاظ ادراک کردن مختلف‌اند؛ برخی از آنها ادراک سریع‌تری نسبت به برخی دیگر دارند. زیرا قوه عقلیه با ابزار جسمانی ادراک می‌کند وگرنه این تفاوت وجهی نداشت؛ چراکه این تفاوت ناشی از عقول و برآمده از ناحیه آنها نیست. بنابراین باید ناشی از آلات عقول باشد؛ و نتیجه این خواهد شد که قوه عقلیه در همین بدن مادی حلول کرده است و جدای از آن نیست (همان: ۱۶۳-۱۶۴).

۳. ۵. ضعف قوای بدنی پس از چهل سالگی

فیلسوفان معتقدند قوای اجزای بدن بعد از رشد بدن و رسیدن به چهل سالگی به بعد ضعیف می‌شود؛ از این رو، سمع و سایر قوا ضعیف می‌شوند، اما قوای عقلی اغلب پس از چهل سالگی تقویت می‌شوند. بنابراین، باید عقل جدا از بدن باشد (همان؛ نک.: ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ۲۶۶/۳).

ابن ملاحمی در نقد این سخن فیلسوفان می‌نویسد:

این امر نشان نمی‌دهد که نفس در بدن نیست، زیرا محال نیست که عقل حالاً در قلب باشد و همانند سایر ابزار خسته و فرسوده نشود، بلکه پس از چهل سالگی ادراک معقول‌اتش تقویت شود. آنچه که این امر را روشن می‌کند این است که مزاج قلب نظیر سایر مزاج‌ها نیست و از همین رو است که قلب محل برای چیزهایی است که سایر ابزار نمی‌توانند محل آن باشند.

اساساً، نفس اگر قائم به خود باشد در کارهایش به بدن احتیاجی نخواهد داشت و با بیمارشدن بدن از کارهایش باز نخواهد ماند. بازماندن از کارهایش هنگامی است که به برخی از اجزای بدن قائم باشد.

وانگهی، قید «در بیشتر موارد» نشان می‌دهد که بیشتر عقل‌ها بعد از چهل سالگی قوی‌تر می‌شوند و برخی از آنها ضعیف می‌شوند؛ بنابراین، باید علتی در میان باشد تا این تفاوت را توجیه کند. و غیرقائم‌بودن نفس برای بدن که فیلسوفان می‌گویند نمی‌تواند دلیل و علت این تفاوت باشد.

وانگهی ما درمی‌یابیم که عقولی که بعد از سن چهل سالگی تقویت می‌شوند عقولی هستند که در جهت تأمل و نظر در تحصیل علوم به کار گرفته شده‌اند نه عقولی که در این راه به کار گرفته نشده‌اند. از همین رو است که عقول عاطل که کاری از آنها کشیده

نمی‌شود پس از سن چهل سالگی فرسوده و ضعیف و کُند می‌شوند و دیگر در درک علوم قوی نیستند. این امر نشان می‌دهد علت مسئله چیزی نیست که شما گفتید، بلکه علت آن این است که وقتی عقل در یک نوع علم به کار گرفته شود فشرده آن علم را به دست می‌آورد و وقتی تفصیل آن علم بر آن وارد شد با سرعت آن را درک می‌کند. به همین خاطر است که بعد از سن چهل سالگی، عقل کسی که در تحصیل علوم تلاش بیشتری دارد ادراک بیشتری از علوم دارد تا کسی که قبل از سن چهل سالگی تلاش کمتری دارد (ابن ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷: ۱۶۵-۱۶۶).

اشکال دیگر بر سخن فیلسوفان این است که حس بویایی در سنین بزرگ‌سالی قوی‌تر و حس بینایی و شنوایی ضعیف می‌شود؛ پرسش این است که چرا فیلسوفان قوه عقل را نظیر حس بویایی ندانسته‌اند. همچنین، می‌بینیم که حیوانات بهیمة‌ای که در کارها به کارشان می‌گیریم کارشان پس از چهل سالگی تقویت می‌شود؛ بنابراین، باید برای این حیوانات نیز همانند نفس انسان، نفسی قائم به خود را اثبات کنید (همان).

۳.۶. تحلیل رفتن بدن

فیلسوفان معتقدند انسان نمی‌تواند همین بدن جسمانی باشد؛ زیرا بدن تحلیل می‌رود و بیمار می‌شود و اعضای دیگر جای آن را می‌گیرد و گاه چاق می‌شود. واقعاً چگونه می‌توان این بدن فعلی را همان بدن قبلی و در نتیجه همان انسان قبلی دانست؟ همچنین، علوم و معرفت‌های انسان از کودکی تا پیری باقی می‌ماند. بنابراین، معلوم می‌شود که نفس وجودی غیر از این بدن دارد و بدن ابزار آن است (همان: ۱۶۶).

پاسخ ابن ملاحمی به این استدلال این است که علم به اینکه زید همان کسی است که در مدت این سال‌های مدید بوده نوعی علم اولی و بدیهی است؛ پس شما چگونه این علم بدیهی را به دلیل این شبهه‌هایی که بیان می‌کنید رها می‌کنید؟ در حالی که خود شما فیلسوفان دیدگاه سوفسطاییان را رد می‌کنید. اساساً علم به اینکه این زید همان زید سال‌های پیش است معرفتی اولی و بدیهی است؛ از همین رو است که به دلیل کارهای نیک و بدش مدح و ذم می‌شود و از او تخلف از عهدهای سال‌های قبل را نمی‌پذیرند و اگر کسی از عقلاً بگوید وی غیر از کسی است که پیش‌تر عهد بسته، سخن او را رد می‌کنند.

ابن ملاحمی در پاسخ به تبدل اجزای بدن در طول سال‌های متمادی می‌گوید:

هر انسانی اجزایی اصلی دارد که اصلاً تغییر و تبدل نمی‌پذیرد و اجزایی فرعی و زاید دارد که قابل تبدل است؛ اما تبدل این اجزای غیراصلی باعث تبدل اجزای اصلی نمی‌شود و به همین جهت انسان به همان انسان قبلی باقی می‌ماند؛ و این همانند عروض چاقی برای انسان است که باعث تغییر و تبدل خود انسان نمی‌شود (همان).

وانگهی، درباره تبدل علوم هم می‌توان سخن شما را گفت. چرا تبدل و تغییر علوم انسان را باعث تبدل خود او نمی‌دانید؛ زیرا برخی از علما معتقد هستند که جنس علم بقایبذیر نیست، بلکه هر از چندی تجدد می‌پذیرد. از کجا یقین دارید که علوم انسان از کودکی تا پیری او باقی می‌ماند با اینکه این امر معرفت اولی بدیهی نیست. همچنین، طبق این سختتان باید برای حیوانات نیز نفوسی قائل شوید که قائم به خود هستند؛ زیرا بدن حیوانات نیز همانند بدن انسان‌ها در طول سالیان زندگی دچار تبدل و تغییر می‌شود (همان: ۱۶۶-۱۶۷).

۳. ۷. درک کلیات

فیلسوفان با تفاوت نهادن میان جزئی (مثل این زید و این انسان) و کلی (مثل انسان کلی) معتقدند کلی فارغ و مجرد از قراین است. با توجه به اینکه کلی مجرد از قراین و در نتیجه مجرد است باید مدرک آن نیز مجرد باشد (ابن ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷: ۱۶۶؛ الشیرازی، ۱۳۱۲: ۲۷۸/۸-۲۷۹). ابن ملاحمی در پاسخ به این استدلال می‌گوید، به فرض که بپذیریم معقولات (که مدرک هستند) مجردند، اما چرا باید لزوماً مدرک آن نیز مجرد باشد؟ ممکن است بگویند زیرا تجرد این مدرک یا باید به دلیل ارتباط با چیز یا چیزهایی باشد که این مفهوم کلی از آنها اخذ شده (انسان‌های جزئی)، یا باید به دلیل ارتباط با آخذ (نفس عاقله) باشد. احتمال اول محال است، زیرا جزئیات دارای وضع، هیئت خاص و سایر مشخصات هستند. بنابراین، احتمال دوم درست است.

ابن ملاحمی در پاسخ به این سخن می‌گوید: آیا واقعاً علم اولی و بدیهی دارید که این، علت دیگری ندارد؟ اگر چنین ادعایی کنند در واقع نوعی زورگویی است (ابن ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷: ۱۶۷). پرسش دیگر این است که چرا می‌گویید عقول و نیز نفوس مجردند؛ علتش چیست؟ پاسخ فیلسوفان این است که علتش آن است که ایجاب‌کننده عقول و نفوس مجرد است، بنابراین باید خود آنها نیز مجرد باشد. اما اشکال این سخن از نظر ابن ملاحمی این است که طبق این سخن باید همه اشیا نیز مجرد باشند؛ زیرا مبدأ همه اشیا مجرد است. وانگهی، امر مرکب در عین آنکه مجرد نیست صورت خود را در آینه تصویر می‌کند. بنابراین، ممکن است مرکب ایجاب‌کننده مجرد باشد

و مجرد دال بر وجود مرکب باشد (همان).

نتیجه

ابن ملاحمی خوارزمی در مسئله نفس، در سه محور به بحث تطبیقی با فلاسفه پرداخته است: ۱. تعریف نفس؛ ۲. وجود نفس؛ ۳. تجرد نفس. در تعریف نفس، ابن ملاحمی خوارزمی به آرای برخی از فیلسوفان ارجاع می‌دهد و معتقد است تعاریف آنها را می‌توان با نظر متکلمان درباره نفس جمع کرد. از این‌رو وی در این مسئله اختلاف چندانی با فلاسفه ندارد. اما در دو مسئله وجود نفس و تجردش به شدت با فلاسفه مخالفت می‌کند. او معتقد است ما چیزی تحت عنوان نفس مجرد نداریم و انسان حقیقتی جز همین هیكل محسوس ندارد. دو استدلال اصلی وی بر این مطلب فهم عقلا و نیز چرایی اختصاص نفس به یک بدن خاص و نه به بدن دیگر است؛ از نظر وی، اولاً عقلا از نفس چیزی با عنوان جوهر مجرد را اراده نمی‌کنند؛ و ثانیاً، اگر مانند فلاسفه به نفس مجرد قائل شویم باید در مسئله تعلق نفس به بدن خاص به قاعده ترجیح بلا مرجح معتقد شویم که بطلان این قاعده نزد فیلسوفان مشخص است. او علاوه بر این استدلال‌ها، به بررسی استدلال‌های مهم فیلسوفان برای اثبات تجرد نفس پرداخته است. فلاسفه به طور عام و ابن سینا به طور خاص ادله‌ای را برای تجرد نفس اقامه کرده‌اند. ابن ملاحمی خوارزمی هفت دلیل از فیلسوفان را بیان، و نقد می‌کند. وی معتقد است این براهین نمی‌توانند ادعای فلاسفه را تأیید کنند. از این‌رو وی تجرد نفس را همچون اصل وجودش انکار می‌کند.

پی‌نوشت

۱. مقصود از معرفت اضطراری، معرفتی است که خارج از اراده و اختیار انسان به دست می‌آید و عمدتاً برای اشاره به فطری و غیراکتسابی بودن آن به کار می‌رود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۳). الاشارات والتنبیها مع شرح نصیر الدین الطوسی، بیروت: مؤسسة النعمان.
- ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۳۸۵). ازلیة النفس وبقائها، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- ابن ملاحمی خوارزمی، رکن الدین (۱۳۸۶). الفائق فی اصول الدین، تحقیق و مقدمه: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرمت، تهران و برلین: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
- ابن ملاحمی خوارزمی، رکن الدین (۱۳۸۷). تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة، تحقیق و مقدمه: حسن انصاری و ویلفرد مادلونگ، تهران و برلین: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
- احمدی زاده، حسن؛ غلامی، طیب (۱۳۹۶). «نقد های رکن الدین بن الملاحمی الخوارزمی بر نفس شناسی فیلسوفان با توجه به کتاب تحفة المتکلمین»، در: قبسات، ش ۸۶، ص ۲۲۳-۲۴۷.
- ارسطو (۱۳۸۹). درباره نفس، ترجمه: علی مراد داودی، تهران: حکمت، چاپ پنجم.
- الاشعری، ابو الحسن (۱۴۰۰). مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، تهران: الاسلامیه.
- تفتازانی، سعد الدین (۱۳۷۰). شرح المقاصد، قم: منشورات الشریف الرضی.
- تیلور، آلفرد ادوارد (۱۳۹۳). ارسطو، ترجمه: حسن فتحی، تهران: حکمت.
- جرجانی، س. (۱۳۷۰). شرح المواقف، قم: منشورات الشریف الرضی.
- حسن زاده، حسن (۱۳۸۷). الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقة، قم: بوستان کتاب.
- الحلی، حسن بن یوسف (بی تا). کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد (للمحقق الطوسی)، بی جا: دار الصفوة.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۹). تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا، ترجمه: رضا گندمی نصرآبادی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- الشیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۱۲). الاسفار الاربعة، تهران: الاسلامیه.
- کندی، ابو یعقوب (۱۹۵۰). رسائل الکندی الفلسفیه، مقدمه و تصحیح و تعلیق: محمد هادی ابو ریده، قاهره: دار الفكر العربی، الطبعة الثانية.
- نوسباوم، مارتا (۱۳۸۹). ارسطو، ترجمه: عزت الله فولادوند، تهران: طرح نو، چاپ چهارم.
- Lorenz, Hendrik (2009). "Ancient Theories of Soul" in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2009 Edition, Edward N. Zalta (ed.), available at: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>.

References

- Ahmadizadeh, Hasan; Gholami, Tayyebeh. 2017. "Naghd-hay Rokn al-Din ibn al-Molahemi al-Kharazmi bar Nafsshensasi ba Tawajjoh be Ketab Tohfah al-Motekallemin (Rokn al-Din ibn al-Molahemi al-Kharazmi's Critiques of the Psychology of Philosophers according to the Book Masterpiece of Theologians)", in: *Ghabasat*, no. 86, pp. 223-247. [in Farsi]
- Al-Ashari, Abu al-Hasan. 1980. *Maghalat al-Eslamiyin wa Ekhtelaf al-Mosallin (Islamists' Statements and Difference Between Worshipers)*, Tehran: Al-Eslamiyyah. [in Arabic]
- Al-Helli, Hasan ibn Yusof. n.d. *Kashf Al-Fawaed fi Sharh Ghawaed al-Aghaed (Iel Mohaghhegh al-Tusi) (Discovering the Benefits in Explanation of the Rules of Beliefs) (Researched by al-Tusi)*, n.p: Al-Safwah House. [in Arabic]
- Al-Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1933. *Al-Asfar al-Arbaah (Four Journeys)*, Tehran: Al-Islamiyyah. [in Arabic]
- Arastu. 2010. *Darbareh Nafs (On Soul)*, Translated by Ali Morad Dawudi, Tehran: Wisdom, Fifth Edition. [in Farsi]
- Gilson, Etienne. 2010. *Tarikh Falsafeh Masihi dar Ghorun Wosta (History of Christian Philosophy in the Middle Ages)*, Translated by Reza Gandomi Nasrabadi, Qom: University of Religions and Denominations. [in Farsi]
- Hasanzadeh, Hasan. 2008. *Al-Hojaj al-Baleghah ala Tajarrood al-Nafs al-Nateghah (Convincing Arguments for the Immortality of Rational Soul)*, Qom: Book of Garden. [in Arabic]
- Ibn Kamuneh, Sad ibn Mansur. 2006. *Azaliyah al-Nafs wa Baghaoha (Eternity of the Soul and Its Immortality)*, Tehran: Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly. [in Arabic]
- Ibn Molahemi Kharazmi, Rokn al-Din. 2007. *Al-Faegh fi Osul al-Din (The Superior in the Principles of Religion)*, Research & Foreworded by Wilfred Madlung & Martin McDermott, Tehran & Berlin: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy, Islamic Studies Institute of Berlin Azad University. [in Arabic]
- Ibn Molahemi Kharazmi, Rokn al-Din. 2008. *Tohfah al-Motekallemin fi al-Rad ala al-Falasefeh (Masterpiece of Theologians in Rejecting Philosophers)*, Researched & Foreworded by Hasan Ansari & Wilfred Madlung, Tehran & Berlin: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy, Islamic Studies Institute of Berlin Azad University. [in Arabic]

- Ibn Sina, Hoseyn ibn Abdollah. 1985. *Al-Najat men al-Gharagh fi Bahr al-Zalalat (Salvation from Drowning in the Sea of Misguidance)*, Tehran: University of Tehran. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hoseyn ibn Abdollah. 1992. *Al-Esharat wa al-Tanbihat ma'a Sharh al-Khajeh Nasir al-Din al-Tusi (Signs and Notes with the Explanation of Khajeh Nasir al-Din al-Tusi)*, Beirut: Al-Noman Institute. [in Arabic]
- Jorjani, S. 1991. *Sharh al-Mawaghed*, Qom: Sharif al-Razi Press. [in Arabic]
- Kendi, Abu Yaghub. 1950. *Rasael al-Kendi al-Falsafiyah (Al-Kindi Philosophical Treatises)*, Forewrded, Edited & Annotated by Mohammad Hadi Abu Raydeh, Cairo: Arabic Thought House, Second Edition. [in Arabic]
- Lorenz, Hendrik. 2009. "Ancient Theories of Soul" in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2009 Edition, Edward N. Zalta (ed.), available at: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>.
- Nussbaum, Martha. 2010. *Aristotle*, Translation: Ezzatollah Fuladwand, Tehran: New Design, Fourth Edition. [in Farsi]
- Taftazani, Sad al-Din. 1991. *Sharh al-Maghased (Explanation of Intentions)*, Qom: Sharif al-Razi Press. [in Arabic]
- Taylor, Alfred Edward. 2014. *Aristotle*, Translated by Hasan Fathi, Tehran: Wisdom. [in Farsi]

