

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بررسی تجرد نفس حیوانی با تاکید بر نظریات ابن سینا و سهروردی

سیده علیه حسینی شیعی امامی حجازی^۱

چکیده

مسئله تجرد نفس از مسائل قدیمی فلسفه می‌باشد و حکماء مسلمانی که طرفدار تجرد نفس هستند، دلایل و براهین متعددی برای اثبات آن اقامه کرده‌اند؛ چراکه این بحث تأثیر مستقیم در اثبات معاد دارد. در صورت مادی بودن نفس، جاودانگی آن زیر سوال می‌رود و در نتیجه بحث معاد بی‌معنا می‌شود. از آنجایی که براهین متعددی از جانب فلاسفه و حکما در اثبات نفس انسانی وجود دارد، در این نوشتار به‌طور خاص به بررسی تجرد یا مادی بودن نفس حیوانی پرداخته می‌شود.

در این مقاله ابتدا مقدماتی تحت عنوان تجرد نفس و ملاک آن، علم حضوری و ملاک آن، تعریف نفس حیوانی با تکیه بر مبانی فلسفی ابن سینا و سهروردی بیان می‌شود و سپس حلقه ربط بین این مباحث در یک جمع‌بندی نهایی توضیح داده می‌شود که در نهایت دیدگاه این دو فیلسوف بزرگ در مورد تجرد نفس حیوانی با استناد به نظریات فلسفی آنها، استنباط و بیان می‌شود.

لازم به ذکر است که این بررسی در مورد تجرد نفس حیوانی هم در آثار حکماء متقدم و هم در مقالات متأخرین مغفول واقع شده و یا حداقل به‌طور مستقل به آن پرداخته نشده است.

^۱ کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه شهید مطهری



مقدمه

اهمیت بحث مادی و مجرد

ملاک تمایز مادی و مجرد در موجودات، از مباحث مهم فلسفی است که با بسیاری از مباحث فلسفی و مسائل اعتقادی ارتباط دارد؛ از جمله حرکت در مجردات، معاد، رابطه نفس و بدن، مراتب عوالم و نحوه تحقق آن‌ها.

اما در این مقاله به طور خاص به تبیین ملاک تجرد از دیدگاه دو فیلسوف بزرگ اسلام ابن‌سینا و سهروردی پرداخته می‌شود و در نهایت تجرد نفس حیوانی بر مبنای این نظریات بررسی می‌شود.

اهمیت بحث تجرد نفس حیوان

ممکن است در مرحله اول این بحث بی‌اهمیت تلقی شود چراکه بحث مجرد یا مادی بودن نفس حیوان چندان کاربردی ندارد. اما از آنجایی که یکی از رسالت‌های مهم دانش فلسفه فراهم کردن بحث‌های ایدئولوژی و نظری می‌باشد، این بحث هم به‌عنوان یکی از مباحث زیر بنایی مورد بررسی قرار می‌گیرد تا نتیجه حاصل از آن در اختیار علوم دیگر قرار داده‌شود؛ هرچند کاربرد آن در خود فلسفه مشهود نباشد. علاوه بر آن، اثبات تجرد نفس حیوانات، مسأله‌ی بقا پس از مرگ و حشر و معاد آنان را نیز در پی دارد. نفس در نزد فلاسفه مسلمان دو گونه است:

۱. نفس سماوی (فلکی)

۲. نفس ارضی



نفس ارضی خود بر سه قسم می‌باشد:

۱. نفس نباتی
۲. نفس حیوانی
۳. نفس انسانی

نفس ناطقه انسانی به اتفاق تمام فلاسفه مجرد است. هرچند مجرد آن ناقص می‌باشد. نفس نباتی نیز از این بحث خارج است و سخن در مجرد نفس حیوانی می‌باشد. از طرف دیگر در یک تقسیم مجرد نفس به دو قسم می‌باشد:

۱. مجرد عقلی
۲. مجرد مثالی

با بررسی دیدگاه‌های حکما روشن می‌شود که آن‌ها در وجود نفس مجرد عقلی هم عقیده‌اند و عمده‌ی اختلاف نظر آنان در بحث مجرد مثالی یا خیالی می‌باشد. حکمایی که مجرد قوه‌ی خیال را نپذیرفته‌اند مجرد نفوس حیوانی را نیز انکار کرده‌اند. زیرا حیوانات از قوه تخیل بالفعل بهره دارند بنابراین مجرد نفس آن‌ها از سنخ مجرد مثالی می‌باشد. از جمله‌ی این حکما ابن سینا و سهرودی می‌باشند که گرچه از ظاهر نظرات آنان عدم مجرد نفس حیوانی برداشت می‌شود اما در آراء آنان شواهدی وجود دارد که بیان‌گر گرایش آنان به این نظریه می‌باشد. در ادامه به بررسی این نظرات می‌پردازیم.



تعریف نفس حیوانی

تعریفی که مورد تأیید تمام فلاسفه مسلمان می‌باشد عبارت است از:

«هی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهت ما یدرک الجزئیات و یتحرک بالاراده» (ابن سینا، ۱۴۰۴،

ج ۲، ص ۳۲)

قید "من جهت ما یدرک الجزئیات و یتحرک بالاراده" اشاره به قوای مدرکه و محرکه حیوان دارد که نفوس حیوانی به واسطه آنها از نفوس نباتی جدا می‌شوند و قوای مدرکه نفس حیوانی به دو قسم تقسیم می‌شوند. یکی قوایی که از خارج ادراک می‌کنند و به آنها مشاعر ظاهری یا حواس ظاهری می‌گویند و دیگر قوایی که از داخل ادراک می‌کنند و به مشاعر باطنی یا حواس باطنی معروف می‌باشند. مراد از قوای مدرکه در اینجا مدرک صور جزئیات است نه کلیات، زیرا مدرک کلیات، نفس ناطقه انسانی است در حالی که بحث ما مربوط به نفوس حیوانی می‌باشد.

معنا شناسی و ملاک مجرد و مادی

واژه مجرد در لغت به معنای "پوست کنده شده" می‌باشد و در اصطلاح فلسفه دارای معنای سلبی است و در مقابل مادی قرار می‌گیرد پس مجرد به معنای "بدون ماده" می‌باشد. از آنجایی که معنای مجرد یک معنای سلبی می‌باشد و در برابر مادی قرار می‌گیرد فهم آن بسته به درک صحیح واژه مادی می‌باشد. مادی چندین معنا در فلسفه و علوم دیگر دارد اما آنچه محل بحث ماست عبارت از این سه معنا می‌باشد:

۱. هیولی اولی

۲. هیولی ثانیه

۳. معنایی اعم از این دو یعنی محل اعراض و محل و متعلق نفس

مقصود از موجود مجرد در نظر مشائیان و اشراقیان

معنای مجرد در این دو دیدگاه متفاوت است. مراد مشائیان از ماده اعم از هیولای اولی و ثانیه است یعنی موجودی که دارای "امتداد" و "قوه" و "استعداد" و ویژگی‌هایی که لازمه آنها هست می‌باشد. ولی



مقصود اشراقیان از ماده امری است که فقط ویژگی "قوه و استعداد" در آن لحاظ شده است و "امتداد" در آن دخالتی ندارد بنابراین در نظر مشائیان موجود مجرد موجودی است که نه دارای "قوه و استعداد" و لوازم آن و نه دارای "امتداد" و لوازم آن می‌باشد. اما در نظر اشراقیان موجود مجرد موجودی است که "قوه و استعداد" و لوازم آن را ندارد اما می‌تواند "امتداد" داشته باشد. و از این جهت است که مشائیان موجودات مجرد را منحصر در عالم عقل و معقولات کرده‌اند اما اشراقیون علاوه بر عالم عقل، به عالم مثال و موجودات مثالی نیز قائل شده‌اند.

ملاک علم حضوری

از آنجایی که سهروردی ملاک تجرد را حضور شیء نزد خود می‌داند و این سخن در واقع عبارت اخری علم حضوری است به‌طور خلاصه به بررسی علم حضوری و ملاک آن می‌پردازیم:

مبنا و مأخذ تمام علم‌های عادی و تصویرهای معمولی که از آن‌ها به علم حصولی تعبیر می‌شود علم‌های حضوری است و همه آن‌ها از آنجا سرچشمه می‌گیرند. در علم حضوری ارتباط و اتصالی وجودی بین حقیقت شیء ادراک شده با واقعیت شیء ادراک کننده وجود دارد. نظریه فلاسفه اسلامی در تبیین انواع علم حضوری بدین قرار است:

۱. علم حضوری نفس به ذات خود.
۲. علم حضوری نفس به کارهایی که در دایره وجودش اتفاق می‌افتد.
۳. علم حضوری نفس به قوی و ابزارهایی که به وسیله آن‌ها این کارها را انجام می‌دهد.

نکته قابل توضیح این است که در قسم دوم و سوم از آن جهت که این پدیده‌ها از ملحقات و مراتب وجود نفس هستند و به حسب واقعیت و وجود به وجود نفس پیوسته‌اند و فرض انتقطاع آنان از نفس عین نابودی آن‌هاست، هیچ‌گاه متصور نیست که ذهن این دو قسم را از شهود خود نفس جدا کند و چون ما به خودمان و قوا و اعضای دراکه خود و افعال ارادی خود علم داریم قسم چهارمی به انواع علم حضوری اضافه می‌شود:





۴. محسوسات با واقعیت خود در حواس موجودند و این نیز یک نحو علم حضوری است. از قبیل اثر مادی که هنگام دیدن در شبکیه پیدا می‌شود و اعصاب چشم با خواص مخصوص خود تحت شرایط معین تأثیری، در آن اثر می‌کنند و آن را به شکل و صورت مخصوص در می‌آورند. (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۰۳)

دیدگاه ابن سینا

موجود مادی ذاتاً دارای امتداد و قوه و استعداد است. بر این اساس موجود مجرد فاقد شکل و رنگ و قوه است و بالفعل می‌باشد. از نظر ابن سینا دلیل تجرد نفس، ادراک کلیات و معقولات می‌باشد. یکی از دلایل تجرد نفس از نظر ابن سینا چنین است:

محل صور معقول جسم و جسمانی نیست بلکه مجرد است و چون نفس ناطقه انسانی مدرک و محل معقولات و کلیات است و از آنجایی که کلیات دارای انقسام و ثابل اشاره نیستند (یعنی مادی نیستند) محل آن‌ها نیز قابل انقسام و قابل اشاره نیست پس جسم و جسمانی نیست. بنابراین اثبات می‌شود که نفس هم جسم و جسمانی نیست.

عبارت: «اشاره: ان اشتهیت الآن ان یتضح لك ان المعنی المعقول لا یرتسم فی منقسم و لا فی وضع فاسمع. انك تعلم ان الشیء غیر المنقسم قد یقارنه اشیاء كثيرة لا یجب لها ان یصیر منقسم فی الوضع و ذلك اذا لم یکن کثرتها کثرت ما ینقسم فی الوضع كأجزاء الباقیه لكن الشیء المنقسم الی کثره مختلفه الوضع لا یجور ان یقارنه شیء غیر منقسم و فی المعقولات معانٍ غیر منقسمه لا محاله و الا لكانت المعقولات انما تلتئم من مبادی لها غیر متناهیة بالفعل و مع ذلك فانه لا بد فی کل کثره متناهیة او غیر متناهیة من واحد بالفعل و اذا كان فی المعقولات ما هو واحد بالفعل و یعقل من حیث هو واحد فانما یعقل من حیث هو لا ینقسم فإذن لا یرتسم فی ما ینقسم فی الوضع و کل جسم و کل قوه فی الجسم منقسم.» (ابن سینا، ۱۴۳۵، ج ۲، ص ۳۸۶-۳۷۰)

بنابراین ملکه و استعداد درک کلیات منحصر در انسان می‌باشد و نفوس حیوانی فقط به درک محسوسات و جزئیات می‌پردازند. از این لحاظ می‌توان گفت ملاک تجرد نفس در نفوس حیوانات وجود ندارد و طبق نظر ابن سینا آنان بهره‌ای از تجرد ندارند.



همچنین او مبنای نظریه تجرد نفس حیوانی که همان تجرد قوهی خیال می‌باشد را نپذیرفته و برای جسمانی بودن آن دلایل فراوانی آورده است. او در کتاب النجاه تصریح می‌کند که ادراک خیالی، ادراکی مادی و جسمانی است، نه مجرد. زیرا طبق مبانی فلسفی او، که فقط عقل را مدرک کلیات می‌داند و هر نوع ادراک جزئی را به قوای جسمانی نسبت می‌دهد، نمی‌تواند معتقد به تجرد خیال باشد از این رو، در کتاب النجاه می‌گوید:

"و اما المدرك للصور الجزئية على تجريد البتة من العلائق، كالخیال، فهو لا یتخیل الا ان ترسم الصورة الخیالیة فیہ فی جسم، ارتساماً مشتركاً بینہ و بین الجسم... فقد اتضح ان الادراك الخیالی هو ایضاً بجسم" (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۵۰).

و در کتاب النفس شفاء سه دلیل بر جسمانی بودن خیال اقامه می‌کند. اگرچه در کتاب المباحثات خود در مادی بودن آن تشکیک نموده و بر تجردش دلیل آورده است.

یکی از دلایل ابن‌سینا بر جسمانی بودن خیال در کتاب النفس شفا بدین تقریر می‌باشد که گاه ما دو صورت خیالی در ذهن داریم که در ماهیت مشترکند، ولی به لحاظ مقدار با یکدیگر متفاوتند مثلاً دو مربع را تخیل می‌کنیم که یکی بزرگ و دیگری کوچک است. بدیهی است که این دو صورت با یکدیگر متفاوتند. اگرچه تمایز آن‌ها به لحاظ اختلاف در ماهیت نیست. حال این سؤال مطرح می‌شود که منشأ تفاوت این دو چیست؟ منشأ تفاوت یا مربوط به اشیای خارجی است که صور خیالی از آن‌ها أخذ شده است و یا مربوط به ذهن ماست. بطلان فرض اول آشکار است، زیرا در بسیاری از موارد صور خیالی مصداق خارجی ندارند تا بگوییم تمایز این صور به تبع تمایز مصداق خارجی آن‌هاست. پس تمایز این صور از ناحیه مصداق نیست. با بطلان فرض اول، فرض دوم متعین می‌گردد؛ و معلوم می‌شود که تمایز صور خیالی از حیث مقدار به خود ذهن باز می‌گردد، یعنی صورت بزرگ‌تر در جزء بزرگ‌تری از محل جسمانی و صورت کوچک‌تر در جزء کوچک‌تر آن مرتسم شده‌است. به عبارت دیگر، کمیت مقداری صورت متخیل تابع کمیت محل جسمانی آن است. بدین ترتیب، اثبات می‌شود که صور خیالی در محلی مرتسم می‌گردند، نه آن که در نزد نفس مجرد حاصل شوند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۴).

بنابراین بدیهی است که تجرد نفس حیوانی را مورد انکار قرار دهد.



او در کتاب المباحثات ادراک ذات توسط حیوان را زیر سوال می‌برد و می‌گوید حیوان بر خلاف انسان که ذات خود را به‌ذاته درک می‌کند، ذاتش را به وهم و آلت وهمیه درک می‌کند همان طور که هرشی محسوس یا موهوم دیگر را با آلات حس و وهم درک می‌نماید.

"اعلم إن نفس الإنسان تشعر بذاتها، و نفس الحيوان الاخر تشعر بذاته بوهمه في آله وهمه، كما تشعر بأشياء اخرى بحسه و وهمه في آلتها..." (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۷۹)

و نیز می‌گوید: اگر حیوان شعوری به ذاتش داشته باشد ادراکش توسط قوه وهم است و در نتیجه چون شاعر و مشعور دو چیزند، ذات مدرک ذات نیست بنابراین تجردی هم ثابت نمی‌شود.

"و أما إدراك الحيوان لذاته إن كان هناك شعور بذاته و هو الصحيح - فبالوهم في مقرّ القوه الدراكه الباطنه التي لها مخلوطا غير ممكن التفصيل و التجريد؛ و الوهم غير النفس الحيوانية الشاعره الاولى، فإن الوهم لا يتوهم ذاته و لا يثبتته و لا يشعر به." (همان، ص ۲۲۱)

او در انکار تجرد نفس حیوانی حتی ادراک معانی غیر جسمانی را از جانب حیوان انکار می‌کند. مسأله این است که حیوانات دارای خوف و غضب و امثال آن هستند و چون این قبیل معانی فاقد مقدارند و غیر قابل تجزیه و قسمت اند و نمی‌توانند در جسم حلول کنند و اگر مدرک این معانی را جسمانی بدانیم یعنی معانی معقول حلول در قوه جسمانی کرده و قوهی جسمانی آن‌ها درک کرده‌است. در غیر این صورت باید قائل شویم حیوان معانی غیر جسمانی را درک می‌کند پس از تجرد برخوردار است. اما پاسخ ابن‌سینا به این مسأله این است که خوف و غضب و امثال این حالات، معانی جسمیه‌اند و برای عقلی شدن نیاز به تجرید دارند.

اما می‌توان با تلفیق و کنار هم گذاشتن براهینی که بر اثبات تجرد نفس انسان آورده‌است نتیجه‌ای خلاف آنچه بدان تصریح داشته اتخاذ نمود. از جمله این استدلال در المباحثات که مبتنی بر "تعقل ذات" است و او خودش آن را برترین برهان در باب اثبات تجرد می‌داند:

انسان می‌تواند ذات خود را تعقل کند و هرآنچه ذاتی را تعقل کند ماهیت آن ذات نزدش حاضر می‌شود به همین دلیل ماهیت ذات انسان نزدش حاضر است. حال این تعقل ذات یا از طریق صورتی دیگر برابر با صورت انسان حاصل گردیده که لازمه‌ی آن اجتماع مثلاًن و محال است یا اینکه خود ذات نزدش حاضر



است که همین صحیح است. هرآنچه ذاتش نزد خود حاضر باشد قائم به ذات است پس نفس قائم به ذات است. از طرفی هر جسم و جسمانی غیر قائم به ذات است پس نفس جوهری غیرجسمانی است.

"من شأننا أن نعقل أنفسنا- سواء كان طبعاً أو كسباً- فبعض الأشياء يعقل ذاته و جوهره، و ما يعقل شيئاً فحقيقته ذلك الشيء حاصله له، فحقائق ذواتنا حاصله لها، و ليس مرتين - فإن حقيقه الشيء مرة واحدة- و ليس نفس الوجود- فهذا لكل شيء، و ليس كل شيء يعقل ذاته؛ فهذا إذن هو أن حقائق جوهرنا الأصلية ليست لغيرها. و هذا معنی قولهم: «كل ما يرجع على ذاته فهو عقل» أي تكون ماهية ذاته- التي بها هي بالفعل لذاته، ليست لغيره، و نحن نعقل جوهرنا فجوهرنا ماهيته لذاته ليست لغيره... (همان، ص ۱۵۵-۱۵۶)

از طرف دیگر ابن سینا علی رغم سخنان خود در رد ادراک ذات حیوانات در بخش دیگری از کتاب المباحثات اینگونه بیان کرده که اگر نفس حیوانی از بقاء برخوردار نباشد باید همواره در حال تغییر باشد در حالی که به حدس می توان دانست که یک حیوان با وجود تمام تغییراتی که در طول زندگی او رخ می دهد، همواره نسبت به ذات خود آگاه است و متذکر آنچه قبلاً حس کرده بود می باشد.

حال اگر فرض انسان معلق در فضا را بتوان در مورد حیوان بیان کرد و در شرایطی که ابن سینا برای انسان معلق بیان کرد نفس حیوان را قرار دهیم یعنی حیوانی را تصور کنیم که هیچ تماس و تأثیر و تأثری با اطراف خود نداشته و اعضاء بدن او نیز با هم در تماس نباشند و هیچ ادراکی از پیرامون خود نداشته باشد و... باز هم او از نفس و ذات خود غافل نیست.

طبق این بیان چون نفس حیوانی می تواند ادراک ذات داشته باشد و چون در استدلال مذکور، لازمه ی ادراک ذات را تجرد نفس می داند، بنابراین ناگزیر است تجرد نفس حیوان را نیز بپذیرد.

و این بیان با عدم پذیرش تجرد قوه ی خیال از سوی ابن سینا، منافاتی ندارد، چرا که می توان قوه ی خیال حیوان را مادی دانست اما علم و ادراک به ذاتش را اثبات نمود.

دیدگاه سهروردی

سهروردی نیز همانند ابن سینا منکر تجرد مثالی می باشد و به تبع تجرد نفس حیوانی را نمی پذیرد اما طبق دیدگاه هایی که ارائه داده است او نیز ناگزیر به قبول این نظریه می باشد.



او از ابن سینا در پذیرش جسمانیت خیال پیروی کرده اما صور خیالی را مجرد و باقی و موجود در عالم خیال منفصل می‌داند. طبق نظر او در حکمه الاشراق خیال و وهم و متخیله قوهء واحداند که به سه اعتبار، سه نام مختلف گرفته‌اند. محل قوهء خیال، مغز است، اما صور خیالی نه زمان دارند و نه مکان و نه در نفس منطبع می‌باشند بلکه مستقل از نفس و قائم به ذات^۱ اند.

"و قد علمت انّ انطباع الصور فی العین ممتنع، و بمثل ذلك یمتنع فی موضع من الدماغ. و الحقّ فی صور المرایا و الصور الخیالیة أنّها لیست منطبعة..." (سهروردی، ۱۳۷۵، ۲، ص ۲۱۰-۲۱۲).

سهروردی قوهی خیال را مجرد از ماده نمی‌داند، بلکه معتقد است که نفس در مرتبهی خیال، برای ادراک صور جسمانی، این صور را در عالم خیال منفصل مشاهده می‌نماید، و تخیل را اضافه‌ی اشراقی نفس به این عالم و مشاهده صور معلقه‌ی خیالی موجود در آن می‌داند. بنابراین خود قوهی خیال را مجرد نمی‌داند.

دوانی در شرح هیاکل النور در بیان حکمایی که قائل به تجرد برزخی حیوانی بوده‌اند، از سهروردی نام می‌برد و می‌گوید:

او با استدلال خود بر تجرد قوه عاقله مبنی بر "ثبات ذات با تغییر اعضاء بدن" علاوه بر اینکه تجرد نفس انسانی را اثبات می‌کند، در جایی دیگر بر اثبات تجرد نفس حیوانی نیز از آن استفاده کرده است. "ثم لا یدهب علیک أنّ المصنّف أشار فی غیر هذا الکتاب إلی جریان هذا الدلیل فی سایر النفوس الحیوانیة اذ لو لم یکن لها نفس باقیة لکان الفرس یتبدّل کل حین و الحدس الصائب یحکم بخلافه و بأنّ الفرس یشعر بذاته مستمراً مع تبدّل بدنه و لذلك یتذکّر ما أحسّه من قبل فللحیوانات أیضا عنده نفوس مجردة كما هو مذهب الأوائل. (جلال الدین دوانی، ۱۴۱۱، ص ۱۲۵)

بنابراین چون اعضای بدن حیوانات همواره در حال تغییر و دگرگونی است و ذات و هویت آنان ثابت باقی می‌ماند، نتیجه گرفته می‌شود که نفس حیوانی از تجرد برخوردار است و غیر از اعضاء بدن مادی می‌باشد. سهروردی همچنین از راه اثبات ادراک ذات حیوانات، ناگزیر به پذیرش تجرد نفس حیوانی می‌باشد، زیرا حیوانات همانند انسان‌ها می‌توانند ذات خود را ادراک کرده و نسبت به حوادث گوناگون، حالات و واکنش‌های مناسب و متنوع نشان دهند پس معلوم می‌شود به ذات و احوالات ذات خود ادراک و احاطه



دارند و چون ادراک ذات مستلزم علم است و علم حضور مدرک برای مدرک می‌باشد، بنابراین حیوانات همان طور که به احوالات درونی خود علم دارند، به نفس خویش هم علم دارند و این علم دائمی می‌باشد. موجودات مادی علم به ذات و علم به غیر ندارند بنابراین موجود مجرد موجودی است که در نزد خود حضور دارد یعنی نزد خود موجود است و به خود ادراک حقیقی دارد پس ادراک و حضور ملازم با تجرد است. اما موجود مادی چون اجزای آن از یکدیگر غائب است ادراک به ذات یا غیر ندارد.

علم حضوری به خود (خود آگاهی) که دلالت بر تجرد می‌کند، اقسام آن از نظر شیخ اشراق عبارت‌اند

از:

۱. علم حضوری به خود (من).
۲. علم حضوری به قوای خود (بدن).
۳. علم حضوری علت به معلول و مجردات نسبت به یکدیگر.
۴. علم واجب تعالی به اعیان مادی و ماسوی. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۷)

یکی از دلایل حضوری بودن علم نفس به خود از نظر سهروردی چنین می‌باشد:

اگر علم نفس به خودش حضوری نباشد و توسط صورت و مثال باشد از دو حال خارج نیست: یا می‌داند که این صورت و مثال متعلق به نفس است یا نمی‌داند. اگر نداند پس نفس خود را شناخته و علم به نفس ندارد و اگر بداند که مثال و صورت نفس اوست، پس قبل از این باید به نفس خود بدون صورت و مثال علم داشته باشد که اکنون تشخیص داده این صورت و مثال متعلق به اوست.

عبارت: «ان کان بمثال ان لم یعلم ان مثال لنفسه فلم یعلم نفسه ان علم انه مثال نفسه فقتد علم نفسه لا

بالمثال.» (همان، ج ۲، ص ۱۱۱)

بنابراین طبق نظر سهروردی ادراک حیوانات از نفوسشان نیز حضوری می‌باشد چرا که مسلم است حیوانات همانند انسان‌ها نسبت به ذات و حالات و قوای خود علم دارند اگرچه ممکن است از انواع و درجات بالاتر علم حضوری بهره‌مند نباشند.

پس نفوس حیوانی طبق نظر سهروردی نیز باید مجرد باشند هرچند او منکر تجرد قوه‌ی خیال باشد.



جمع بندی و نتیجه گیری

ابن سینا چون ملاک تجرد نفس را ادراک معقولات می‌داند و نفس حیوانی به اتفاق نظر همه فلاسفه فاقد قوهی درک معقولات و فقط واجد قوهی درک محسوسات می‌باشد، و چون تجرد قوهی خیال انکار نموده پس نفس حیوانی طبق ظاهر نظر ابن سینا از تجرد عقلی و مثالی برخوردار نیست.

اما چون او حیوانات را دارای ادراک ذاتی و ثبات هویت در عین تغییر بدن می‌داند، طبق بیان و براهینی که گذشت، می‌توان او را قائل به نظریه تجرد نفس حیوانی دانست.

در مورد سهروردی نیز با اینکه او هم منکر تجرد قوه خیال و در نتیجه منکر تجرد مثالی نفس حیوانی می‌باشد، می‌توان با توجه به مباحثی که در این نوشتار بیان شد، شبه استدلالی با سه مقدمه ذکر کرد و نتیجه‌ای خلاف ظاهر دیدگاه او استنباط نمود:

مقدمه ۱: اثبات شد نفس حیوانی دارای قوه دراکه و حرکت ارادی می‌باشد.

مقدمه ۲: هرکس قوای ارادی دارد به قوا و ادراکات خود علم حضوری دارد.

مقدمه ۳: علم حضوری از نظر سهروردی همان ادراک لِنفسه (حضور شیء نزد خود) می‌باشد و این

همان ملاک تجرد است

نتیجه: پس طبق مبانی فلسفی موجود در دیدگاه سهروردی لازم می‌آید او نیز نفس حیوانی را مجرد

بداند.



منابع

۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، *الاشارات والتنبیحات*، النشر البلاغه، قم، چاپ دوم، ۱۴۳۵ ه.ق.
۲. همو، *الشفاء*، ناشر: مکتبه آیه الله المرعشی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ ه.ق.
۳. همو، *الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، قم، ۱۳۷۵ ه.ش.
۴. همو، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، ناشر: انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۹ ه.ش.
۵. همو، *المباحثات*، ناشر: انتشارات بیدار، چاپ اول، قم، ۱۳۷۱ ه.ش.
۶. سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات (تلویحات)*، ناشر: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ه.ش.
۷. همو، *حکمة الاشراف*، ناشر: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ه.ش.
۸. مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ناشر: صدرا، تهران، چاپ شانزدهم، ۱۳۶۸ ه.ش.
۹. المحقق الدوانی، *شواکل الحور فی شرح هیاکل النور*، ناشر: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ اول، ۱۴۱۱ ه.ق.