



Intelligible Forms, Inherence and the Materiality of the Soul

ARTICLE INFO

Article Type

Short Note

Authors

Zadyousefi A.*

Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

How to cite this article

Zadyousefi A. Intelligible Forms, Inherence and the Materiality of the Soul. *Philosophical Thought*. 2021; 1(1):79-87.

ABSTRACT

According to Avicenna's theory of knowledge, intellectual knowledge in human beings is explained via the inherence of intelligible forms in the soul. In this paper, I will show that the inherence of intelligible forms in the soul is at odds with the soul's immateriality.

Keywords Avicenna; Intelligible Forms; Inherence; Materiality of the Soul; Intellectual Knowledge

*Correspondence

Address: Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University (TMU), Tehran, Iran.

Phone: +98 (21) 82884620

Fax: +98 (21) 82884620

amirhosein.zadyousefi@modares.ac.ir

Article History

Received: September 06, 2020

Accepted: June 02, 2020

ePublished: March 15, 2021

CITATION LINKS

[Avicenna; 1984] Notes (Al-Taliqāt) [Avicenna; 1984] The healing: Metaphysics (Al-Shifā: Ilāhīyyāt) [Avicenna; 1992] Discussions (Al-Mubāathāt) [Avicenna; 2000] The book of salvation (Al-Najāt min al-gharq fī bar al-alālāt) [Fayyazi Gh; 2005] Motion in immaterial beings [Islami H, Nasri A; 2019] An explanation about the problem of "the possibility of motion in abstract beings" and reply to its bugs [McGinnis J; 2010] Avicenna [Mesba Yazdi MT; 2007] Description of healing theology [Avicenna] [Nabavian SMM; 2017] Inquiries in Islamic philosophy: Fayyazi's perspectives [Ubūdiyat A; 2012] An introduction to Mūllā Sadrā's theosophical system [Ubūdiyat A; 2013] The relation between essence and accident [Zadyousefi A; 2020] Does god know that the flower in my hand is red? Avicenna and the problem of god's perceptual knowledge

صور معقوله، حلول و مادیت نفس

امیرحسین زادیوسفی*

گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

چکیده

بر اساس نظریه علم ابن‌سینا، علم عقلانی انسان بر اساس حلول صور معقوله در نفس توضیح داده می‌شود. در این یادداشت کوتاه، نشان داده خواهد شد که حلول صور معقوله در نفس با تجرد نفس ناسازگار است.

کلیدواژگان: ابن سینا، صور معقوله، حلول، مادیت نفس، علم عقلانی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۱۳

تاریخ انتشار: ۱۳۹۹/۱۲/۲۵

*نویسنده مسئول: amirhosein.zadyusefi@modares.ac.ir

آدرس مکاتبه: تهران، گیشا، دانشگاه تربیت مدرس

تلفن: ۰۲۱۸۲۸۸۴۶۲۰؛ فکس: ۰۲۱۸۲۸۸۴۶۲۰

مقدمه

بنا بر نظریه عام ابن سینا در باب علم عقلانی و ادراک حسی، حلول صورتی در نفس یا در اندام حسی، یکی از شروط لازم برای علم و ادراک ما انسان‌هاست. برای مثال، بنا بر نظریه ادراک حسی ابن سینا، برای علم به قرمزی یک گل، حلول صورت حسی آن در اندام حسی ما، یعنی چشم، شرط لازم است.^۱ همچنین، بنا بر نظریه وی در باب علم عقلی (و نه ادراک حسی)، حلول صورت معقوله در نفس از شروط لازم برای علم عقلانی، چه تصویری و چه تصدیقی، است.^۲ برای مثال، برای علم به گزاره عقلی «مجموع زوایای داخلی هر مثلث ۱۸۰ درجه است» صورتی در نفس حلول کرده و به واسطه آن نفس به گزاره مذکور علم پیدا می‌کند. برای راحتی کار و با فرض اینکه همه شرایط لازم دیگر برای عالم‌شدن برآورده شده باشد، اجازه دهید نظریه ابن سینا در باب علم عقلانی را مانند زیر بیان کنیم:

S به گزاره یا مفهومی مانند C علم عقلانی دارد، اگر و تنها اگر صورت معقولی مانند F در نفس او حلول کند.

همان طور که پیداست بنا بر نظریه بالا، رابطه‌ای میان نفس و صورت عقلی F برقرار است و آن حلول F در نفس است. از نظر ابن سینا برای علم به گزاره‌ها و مفاهیم نظری، عقل فعال صورتی را به نفس افاضه کرده و صورت مذکور در نفس حلول می‌کند. همین مقدار برای بیان نظریه علم ابن سینا کافی است.

از طرف دیگر، از نظر ابن سینا، نفس در مقام ذات، مجرد است؛ بنابراین، نتیجه‌ای که به دست خواهد آمد، این است که برای علم عقلانی، صورتی مانند F در نفس مجرد حلول می‌کند. در ادامه از سه طریق نشان خواهیم داد که حلول صور معقوله در نفس مستلزم مادیت نفس می‌شود.

اول

در ادبیات فلسفی ابن سینا، هنگامی که می‌گوییم عرضی در موضوعی حلول کرده است، منظور نوع خاصی رابطه هستی‌شناسانه میان دو چیز است.^۳ از طرف دیگر، هنگامی که حالی در محلی حلول می‌کند، محل قابل و پذیرنده آن حال است. بنابراین، می‌توان گفت عرض در موضوع خود حلول کرده و موضوعش آن را قبول

می‌نماید. اما به‌نظر می‌رسد از نظر ابن سینا تنها در صورتی می‌توان گفت که عرضی در موضوعی حلول کرده است که موضوع ماده داشته باشد. در واقع، این کارکردی است که ابن سینا، به تبعیت از ارسطو برای ماده در فلسفه خود در نظر گرفته است. از نظر ابن سینا، تنها تبیین برای اینکه چرا شیئی مانند O می‌تواند شیء دیگری (برای مثال عرضی مانند a) را قبول کند، از طریق وجود ماده در O است. ابن سینا از یک سو بیان می‌کند که تنها نقش ماده در جسم قابل‌بودن است:

متن (۱): و لیس للمادة إلا القبول [Avicenna, 1992: 92]

متن (۲): إذا المادة وجودها أنها قابلة فقط [Avicenna, 1984b: 404]

متن (۳): فلأن المادة إنما هي مادة، لأن لها قوة القبول والاستعداد [Avicenna, 1984b: 83]

همان‌طور که از متون بالا پیداست، ماده حیثیتی ندارد جز حیثیت قبول.

از طرف دیگر، به‌نظر می‌رسد که از نظر ابن سینا ماده نه‌تنها تبیینی است برای اینکه چرا یک جسم می‌تواند شیء دیگری را بپذیرد، بلکه تنها تبیین برای این است که چرا شیئی می‌تواند شیء دیگری را قبول کند. در واقع، برای ابن سینا، تبیین بدیلی به‌جز ماده وجود ندارد که بتواند این را تبیین کند که چرا شیئی (هرچه می‌خواهد باشد)، شیء دیگری را قبول کرده است. اجازه دهید استدلالی را برای ادعای اخیر ارائه کنیم. هنگامی که ابن سینا درباره تبیین کثرت در میان عقول مجرد سخن می‌گوید، دو راه را برای تبیین این کثرت پیشنهاد می‌کند. وی می‌نویسد:

متن (۴): تلك الكثرة [في العقول المجردة] إما أن تكون مختلفة الحقائق و تتبعها أشياء مختلفة الحقائق و الأنواع، أو كثرة مختلفة لا في الحقائق بل في الأعراض، و لا يصح ذلك إلا في مادی و لا مادة هناك، فالكثرة الحاصلة في العقول يجب أن تكون كثرة في الحقائق لا في الأعراض [Avicenna, 1984a: 97].

یک راه این است که کثرت عقول به‌دلیل کثرت و اختلاف در ذات آنها باشد. به بیان دیگر، هر عقل مجرد، امر مشترکی با سایر عقول نداشته باشد. بنابراین، هر عقل مجرد فرد، منحصر در نوع خودش خواهد بود. برای مثال تمایز یک تخته‌سنگ و قرمزی یک پیراهن تمایزی در ذات آنهاست. آنها به تمام ذات متمایزند، زیرا تخته‌سنگ از مقوله جوهر و قرمزی از مقوله عرض است. راه دومی که ابن سینا پیشنهاد می‌کند، این است که کثرت عقول مجرد به این دلیل است که آنها اعراض متمایزی دارند. در واقع، عقول به‌وسیله داشتن اعراض مختلف از همدیگر متمایز می‌شوند. برای مثال علی و حسن که از یک نوع (یعنی انسان)، هستند از یکدیگر متمایزند؛ زیرا هر یک عرضی را دارد که دیگری ندارد. برای مثال رنگ پوست علی روشن و رنگ پوست حسن، تیره است. ابن سینا سپس ادعا می‌کند راه دوم را نمی‌توان برای تبیین کثرت در عقول مجرد به‌کار برد؛ زیرا اگر ممکن باشد که شیئی عرضی را دریافت کند، آنگاه آن شیء می‌باید ماده داشته باشد تا بتواند قابل آن عرض باشد. این درحالیست که عقول مجرد ماده ندارند. از این‌رو وی راه اول را برای تبیین کثرت عقول مجرد برمی‌گزیند. این خط استدلالی توسط ابن سینا نشان می‌دهد که از نظر وی گزینه بدیلی به‌جز ماده برای تبیین اینکه چرا شیئی مانند O عرضی را می‌پذیرد، وجود ندارد. همچنین باید توجه کرد که وجود عرضی در شیئی مانند O هم با این سازگار است که عرض مذکور به‌صورت ازلی و ابدی در O موجود شود و هم با این سازگار است که عرض مذکور حدوثاً در شیئی موجود شود. بنابراین، به‌نظر می‌رسد هرگاه بگوییم شیئی مانند O چیز دیگری مانند a را قبول کرده است، آنگاه باید بپذیریم که O ماده دارد که خود به این معناست که O شیئی مادی است.

با توجه به توضیحات فوق، اگر عرضی در موضوعی حلول کرد، موضوع دارای ماده است؛ زیرا قبول تنها با ماده توضیح داده می‌شود. بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که حلول عرضی در موضوعی مستلزم مادیت موضوع است. البته باید توجه کرد که این امر صرفاً به رابطه عرض و موضوع اختصاص ندارد، بلکه به هر رابطه‌ای که چیزی در چیز دیگری حلول کرده است هم مربوط است.

حال که توضیح دادیم چگونه رابطه حلولی مستلزم مادیت محل است، به نظر می‌رسد در صورت علم S به محتوایی مانند C که در خلال آن صورتی مانند F در نفس S حلول می‌کند، گزاره‌های زیر ناسازگار باشند:

(۱) صورت F در نفس حلول می‌کند.

(۲) حلول عرضی مانند F در نفس مستلزم مادیت نفس است.

(۳) نفس، مجرد است.

ممکن است که کسی برای حل این ناسازگاری، چنین بگوید که در متن بالا، منظور ابن سینا از اعراض، اعراض مفارق است که البته حلول آنها در شیئی مستلزم مادیت آن شیء می‌شود. ولی این مسئله مستلزم این نیست که حلول اعراض لازم در شیئی مستلزم مادیت آن شیء شود. بنابراین، متن بالا نمی‌توان نشان دهد که حلول هر عرضی در شیئی مستلزم مادیت آن شیء می‌شود. حال، اگر علم را عرض لازم در نظر بگیریم، دیگر نیازی نیست که فرض کنیم که حلول آن در نفس، مستلزم مادیت نفس است. اگر چنین باشد، گزاره ۲ از ناسازگاری بالا کاذب بوده و ناسازگاری مرتفع خواهد شد.^۶

اما به نظر می‌رسد که پیشنهاد بالا نمی‌تواند کارساز باشد. اول اینکه، می‌توان نشان داد که از نظر ابن سینا تعریف عرض (که در مقابل جوهر قرار دارد) دو جزء دارد: حلول چیزی در چیزی و دیگری انفکاک‌پذیری حال از موضوع خود.^۷ همان طور که پیداست از آنجا که اعراض لازم قابل انفکاک از موضوع خود نیستند، به نظر می‌رسد که نمی‌توان آنها را عرض، یعنی همان چیزی که در برابر جوهر قرار دارد، دانست؛ بنابراین، می‌توان ادعا کرد که در اعراض لازم «حلول چیزی در چیزی» در کار نیست.^۸ دوم اینکه، حتی اگر بپذیریم که حلول در اعراض لازم وجود داشته و در عین حال محل آنها مادی نیست، باز هم نمی‌توان گزاره ۲ در بالا را کاذب دانست. زیرا صور معقوله که در نفس حلول می‌کنند، اعراض لازم (اگر چنین چیزی اساساً وجود داشته باشد) نبوده بلکه اعراض مفارق هستند. چرا که اگر آنها اعراض لازم برای نفس باشند، آنگاه نفس همواره به همه گزاره‌ها و مفاهیم عالم می‌بود. اما می‌دانیم که چنین نیست.

دوم

همچنین به نظر می‌رسد، این ادعا را که حلول صور معقوله در نفس مستلزم مادیت نفس است را می‌توان به طریق دیگری نیز نشان داد. بر اساس یک قاعده در فلسفه ابن سینا هر حادث زمانی مسبوق است به قوه و ماده‌ای که حامل آن است [Avicenna, 2000: 534]. اجازه دهید این قاعده را مانند زیر بیان کنیم:

قاعده حادث زمانی: اگر a حادث زمانی باشد، آنگاه چیزی مانند O وجود دارد که اولاً مادی است، ثانیاً مقدم بر a است و ثالثاً حامل امکان وجود a است.

به نظر می‌رسد که بخش سوم تعریف فوق، نیازمند توضیح بیشتری است. به نظر می‌رسد، منظور از «حامل امکان وجود a» همان امکان استعدادی باشد. این امکان استعدادی را دست کم می‌توان به دو صورت تصویر کرد. اول اینکه، شیء O در اثر تغییر تبدیل به a می‌شود. برای مثال، هنگامی که چوب می‌سوزد و به خاکستر تبدیل می‌شود، صورت نوعیه «چوب‌بودن» از بین رفته و جای خود را به صورت نوعیه «خاکستربودن» می‌دهد. دوم اینکه، شیء O، a را به‌عنوان عرض می‌پذیرد و a در O حلول می‌کند. برای مثال، هنگامی که رنگ سیبی از سبزی به قرمزی تغییر می‌کند، عرض قرمزی در سبب حادث شده و سبب این عرض را قبول می‌کند. بنابراین، می‌توان جزء سوم تعاریف بالا را مانند زیر بیان کرد:

O حامل امکان وجود a است، اگر و تنها اگر یا O خود تبدیل به a شود یا O، a را قبول کند.

حال، سناریوی زیر را در نظر بگیرید:

سناریو: در زمان t₁ حسن نمی‌داند که آیا گزاره «مجموع زوایای داخلی مثلث ۱۸۰ درجه است» صادق است یا خیر. اما کمی بعدتر و در لحظه t₂ وی برهان هندسی‌ای را می‌یابد که اثبات می‌کند «مجموع زوایای داخلی مثلث ۱۸۰ درجه است». بر اساس نظریه علم ابن سینا در لحظه t₂ صورتی مانند F در نفس حسن حلول می‌کند و در اثر آن وی به گزاره مذکور علم پیدا می‌کند.

کاملاً واضح است که صورت F ای که در نفس حسن حلول کرده است، حادث زمانی است؛ زیرا صورت F در لحظه t₁ در نفس حسن موجود نبود و در لحظه t₂ موجود شده است؛^{۱۱} بنابراین، بر اساس «قاعده حادث زمانی» صورت F می‌باید در محلی مادی که این قابلیت را دارد که آن را بپذیرد، حلول کند. اما می‌دانیم که محل صور معقوله نفس است و نفس موجودی است مجرد؛ بنابراین، به نظر می‌رسد گزاره‌های زیر ناسازگارند:

(۱) محل صورت معقوله F، نفس است.

(۲) نفس مجرد است.

(۳) قاعده حادث زمانی صادق است.

(۴) سناریو ممکن است.

در ناسازگاری بالا، عطف گزاره‌های ۱، ۳ و ۴ نتیجه می‌دهد که نفس، یعنی محل صورت معقوله، مادی است که در واقع با گزاره ۲ در تناقض است.

ممکن است، کسی برای پاسخ به ناسازگاری فوق، چنین پیشنهاد کند که از نظر فیلسوفان مشائی نفس، مجرد غیرتام است، یعنی در مقام ذات، مجرد و در مقام فعل، مادی است. در واقع، نفس از آن جهت که با بدن ارتباط دارد، می‌تواند معروض عوارض قرار گرفته و تغییر کند. از این‌رو، مجردبودن نفس در مقام ذات منافی آن نیست که دارای علمی حادث که از عوارض مفارق است باشد. بنابراین، اگر گزاره (۱) از ناسازگاری بالا را به‌صورت:

محل صورت معقوله F، نفس است از آن جهت که با بدن ارتباط دارد.

اصلاح کنیم ناسازگاری‌ای وجود نخواهد داشت.^{۱۲}

اما به نظر می‌رسد، راه حل فوق، چندان موفق نباشد. توضیح آنکه همان‌طور که در ابتدا یادآور شدیم، بنا بر نظریه ادراک حسی ابن سینا محل صورت حسی اندام حسی است که عضوی مادی است؛ بنابراین، در ادراک

حسی صورت حسی در محلی مادی حلول می‌کند که امریست بدون مشکل. همچنین، بنا بر تفسیر رایج از نظریه وی در باب علم عقلانی، محل صورت عقلی خود نفس است. حال پیشنهاد فوق با دو مشکل مواجه است. اول اینکه، باید دقیقاً توضیح دهد که به میان کشیدن بدن به عنوان امری مادی و گفتن اینکه محل صور معقوله نفس است از آن جهت که با بدن ارتباط دارد، چگونه قرار است محل جدیدی را برای صور معقوله معرفی کند. در واقع، استراتژی راه حل فوق این است که محل صورت معقوله نفس مجرد نیست. بلکه نفس مجرد از جهت ارتباط با بدن است. اما به هیچ وجه معلوم نیست، نفس مجرد از جهت ارتباط با بدن چگونه محلی است.

مشکل دوم این پیشنهاد این است که شواهد متنی‌ای به نفع آن وجود ندارد. در واقع، تقریباً در اکثر مواضعی که ابن سینا در باب حلول صور معقوله در نفس سخن گفته است، حرفی از حلول آن در نفس از آن جهت که با بدن در ارتباط است، نروده است.

مشکل سوم این است که نه تنها شواهد متنی‌ای به نفع اینکه محل صور معقوله نفس از جهت ارتباط با بدن است، وجود ندارد، بلکه شواهدی نیز برخلاف آن به چشم می‌خورد. توضیح آنکه یکی از استدلال‌های ابن سینا به نفع تجرد نفس این است:

متن (۵): ثم ان البراهین التي اقمناها علی ان محل المعقولات [المجردة]، اعنی النفس الناطقه، لیست بجسم و لا هی قوه فی جسم [Avicenna, 2000: 374].

متن (۶): ان الجوهر الذی هو محل المعقولات، لیس بجسم و لا قائم بجسم، علی انه قوه فیهِ او صورهُ له بوجه [Avicenna, 2000: 356].

بازسازی‌شده این استدلال از این قرار است:

- (۱) صور معقوله مجردند.
- (۲) نفس محل صور معقوله است.
- (۳) محل صور معقوله مجرد نمی‌تواند امری مادی باشد.
- (۴) بنابراین، نفس مادی نیست.

استدلال فوق، استدلالی است که تجرد نفس را در مقام ذات نشان می‌دهد. حال اگر گفته شود که محل صور معقول نفس از جهت ارتباط با بدن مادی است، آنگاه معلوم نیست که چگونه می‌توان تجرد نفس در مقام ذات را که حاصل استدلال بالاست، نتیجه گرفت. زیرا در این صورت به نظر می‌رسد که مقدمه ۳ از استدلال بالا دیگر پابرجا نخواهد بود.

سوم

به نظر می‌رسد این ادعا را که حلول صور معقوله در نفس مستلزم مادیت نفس است را می‌توان به طریق سومی نیز نشان داد. یکی از استدلال‌هایی که ابن سینا برای نشان دادن اینکه در اجسام جزء مقومی به نام «ماده» وجود دارد، استدلالی است که به «برهان قوه و فعل» معروف است. بر اساس این استدلال، هر جسمی از آن جهت که در سه جهت امتداد دارد، بالفعل است و از آن جهت که این قابلیت را دارد که اعراض و صور را بپذیرد

بالقوه است. بنابراین در هر شیء دو حیثیت وجود دارد، حیثیت فعلیت و حیثیت قوه. اما می‌دانیم که حیثیت فعلیت و حیثیت قوه، دو حیثیت متقابل‌اند؛ از این‌رو، یک شیء نمی‌تواند از جهت واحد هم بالفعل باشد و هم بالقوه. می‌دانیم که حیثیت فعلیت جسم یا همان ممتد بودن در ابعاد ثلاثه به سبب جوهری به نام صورت جسمیه است. از این‌رو، جوهر دیگری در جسم وجود دارد که حیثیت قوه به سبب آن است؛ آن حیثیت دیگر را ماده می‌نامیم.^{*}

حال، دوباره سناریویی که در بخش قبل مطرح کردیم را به یاد آورید. فرض کرده بودیم که حسن در لحظه t_1 به گزاره «مجموع زوایای داخلی مثلث 180° درجه است» علم ندارد و در لحظه t_2 ، در اثر حلول صورت معقوله F در نفسش، به آن گزاره علم پیدا می‌کند. می‌دانیم که نفس حسن امری مجرد بوده، موجودی بالفعل است. از طرف دیگر، از آنجا که حسن در لحظه t_1 به گزاره مذکور علم نداشته ولی در لحظه t_2 به آن علم پیدا می‌کند (که خود به این معنی است که وی در لحظه t_1 فاقد صورت معقوله F و در لحظه t_2 واجد آن است)، می‌توان نتیجه گرفت که وی در لحظه t_1 نسبت به دریافت صورت معقوله F (و در نتیجه علم به گزاره مذکور) بالقوه است. بنابراین، در نفس حسن دو جهت وجود دارد: جهت فعلیت که همان وجود نفس (و تدبیر آن برای بدن) وی است و دیگر جهت قوه (نسبت به عالم شدن به گزاره مذکور). بنابراین، بر اساس استدلال قوه و فعل می‌توان نتیجه گرفت که در نفس حسن، ماده وجود دارد که خود به این معنی است که نفس حسن مادی است. اما نتیجه اخیر با این اصل که نفس، مجرد است در تعارض است. می‌توان این تعارض را به صورت زیر نشان داد:

(۱) محل صورت معقوله F ، نفس است.

(۲) نفس مجرد است.

(۳) برهان قوه و فعل صحیح است.

(۴) سناریو ممکن است.

در ناسازگاری بالا، عطف گزاره‌های ۱، ۳ و ۴ مستلزم مادی بودن نفس است که با گزاره ۲ در تعارض است.

ممکن است، کسی چنین اشکال کند که دامنه برهان قوه و فعل صرفاً اجسام، یعنی اشیائی که در سه جهت امتداد دارند، هستند و لذا نمی‌توان آن را درباره نفس مجرد جاری کرد. در واقع، امور مجرد مانند نفس اساساً از دامنه شمول برهان قوه و فعل خارج‌اند.^{*}

به نظر می‌رسد که اشکال فوق صحیح نباشد. زیرا دامنه شمول یک برهان را خود برهان تعیین می‌کند و نه خواست و قرارداد ما. اجازه دهید دوباره برهان قوه و فعل را بررسی کنیم. همان طور که دیدیم، برهان قوه و فعل صرفاً با در دست داشتن دو مقدمه جاری خواهد شد. صرفاً کافی است که در مورد هر شیئی مانند O این دو گزاره صادق باشد که:

O از جهتی بالفعل است.

O از جهتی بالقوه است.

فرقی نمی‌کند O چه موجودی باشد، همین که دو جهت فعلیت و قوه را داشته باشد، برهان قوه و فعل درباره آن جاری می‌شود و می‌توان نتیجه گرفت که در آن ماده وجود دارد.

نتیجه‌گیری

اول، شاید بتوان سه راه ارائه‌شده در بالا را به یک راه فروکاست. برای مثال، ممکن است، اینکه کارکرد ماده در فلسفه ابن سینا پذیرش و قبول است (که در بخش اول استفاده شد)، خود نتیجه برهان قوه و فعل (که در بخش سوم استفاده شد) باشد. ما در اینجا از بررسی ارتباط میان این سه روش صرف‌نظر می‌کنیم. حتی اگر در نهایت، مشخص شود که همه راه‌ها برای بیان ناسازگاری میان حلول صور معقوله در نفس و مجرد نفس به یک راه فروکاسته می‌شوند، باز خللی به وجود ناسازگاری میان حلول صور معقوله در نفس و مجرد نفس وارد نمی‌آورد.

دوم، شاید بتوان ناسازگاری‌ای که در بالا مطرح شد را به همه ساحات نفس توسعه داد و پرسید اساساً اگر نفس موجودی مجرد است، چگونه کمال یافته و از حالتی به حالت دیگر تغییر می‌کند (چرا که تغییر، خود مستلزم مادیت است). البته برخی درباب امکان حرکت در امور مجرد به‌طور عام (و نه آنچه درباب علم در بالا ارائه شد) بحث کرده‌اند.^{xii}

سوم، اینکه این ناسازگاری چگونه باید حل و فصل شود؟ مطلبی است که به آن نپرداختیم. قصد ما صرفاً جلب توجه محققان به این مسئله بود. درباب حل ناسازگاری ممکن است، روش‌های مختلفی اتخاذ کرد. یک روش این است که بازتعبیری از هر یک از آموزه‌های ابن سینا (که در این یادداشت به آنها اشاره شد) به‌دست دهیم و از این طریق بتوانیم سازگاری آن آموزه‌ها را در نظام فلسفی ابن سینا، بدون انکار هیچ یک از آنها، نشان دهیم. برای مثال، ممکن است، کسی برهان قوه و فعل، قاعده حادث زمانی یا کارکرد ماده را طوری بازتعبیر کند که بتواند به‌نحو سازگاری میان حلول صور معقوله در نفس و مجرد نفس جمع کند. یک راه دیگر، انکار یکی از مقدمات در ناسازگاری‌های بالاست. برای مثال، ممکن است که کسی برهان قوه و فعل را صحیح ندانسته یا قاعده حادث زمانی را انکار نماید. اما باید توجه داشت که این مسیر در جهت ایجاد سازگاری میان بخش‌های مختلف فلسفه ابن سینا نبوده و اتخاذ موضع فلسفی مستقلی در برابر ابن سیناست.^{xiii}

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهم نویسندگان: امیرحسین زادیوسفی، کلیه مراحل پژوهش و نگارش مقاله (۱۰۰٪) را انجام داده است.

منابع مالی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

منابع

- Avicenna (1984). Notes (Al-Ta'liqāt). Badawī A, editor. Qom: Maktabah al-A'lām al-Islāmī. [Arabic]
- Avicenna (1984). The healing: Metaphysics (Al-Shifā': Ilāhīyyāt). Zāyed S, editor. Qom: Mar'ashī Najafī. [Arabic]
- Avicenna (1992). Discussions (Al-Mubāḥathāt). Bīdārfar M, editor. Qom: Intishārāt Bīdār. [Arabic]
- Avicenna (2000). The book of salvation (Al-Najāt min al-gharq fī baḥr al-ḍalālāt). Dānīshpazhūh MT, editor. Tehran: University of Tehran Press. [Arabic]
- Fayyazi Gh (2005). Motion in immaterial beings [Internet] Qom: Hekmat-e Islami [Cited 2006 March 1]. Available from: <http://hekmateislami.com/?p=1028>. [Persian]

- Islami H, Nasri A (2019). An explanation about the problem of “the possibility of motion in abstract beings” and reply to its bugs. Biannual Scientific Journal SADRĀ’I WISDOM. 7(2):11-20. [Persian]
- McGinnis J (2010). Avicenna. Oxford: Oxford University Press.
- MesbahYazdi MT (2007). Description of healing theology [Avicenna]. 2nd edition. Qom: Imam Khomeini Institute. [Persian]
- Nabavian SMM (2017). Inquiries in Islamic philosophy: Fayyazi’s perspectives. Qom: Hekmat-e Eslami. [Persian]
- Ubūdiyat A (2012). An introduction to Müllā Sadrā’s theosophical system. 3rd Volume. Tehran: Imam Khomeini institute and Samt. [Persian]
- Ubūdiyat A (2013). The relation between essence and accident. Unknown City: Ma’rifat-i Falsafi. 1:41. [Persian]
- Zadyousefi A (2020). Does god know that the flower in my hand is red? Avicenna and the problem of god’s perceptual knowledge. Sophia. 59:657-93.

پی‌نوشت

- ۱ برای مطالعه در باب نظریه ادراک حسی ابن‌سینا ببینید: [Ubūdiyat, 2012: 151-212; Zadyousefi, 2020; McGinnis, 2010: 89-116].
- ۲ [Avicenna, 1984a: 82, 187]
- ۳ در اینجا قصد ندارم که به تحلیل چیهستی «رابطه حلولی» میان دو چیز بپردازم. فرض گرفته‌ام هنگامی که می‌گوییم «عرضی در موضوعی حلول کرده است» فهم سراسری از آن داریم. برای توضیحی پیرامون چیهستی رابطه حلولی ببینید: [Ubūdiyat, 2012: 15-17].
- ۴ مشابه این عبارت در [Avicenna, 2000: 653] تکرار شده است.
- ۵ با تشکر از رضا درگاهی‌فر برای پیشنهاد این راه‌حل.
- ۶ برای استدلالی برای این تعریف از عرض در ابن‌سینا ببینید: [Zadyousefi, 2020]. همچنین، برخی نیز به این بحث ذیل بحث رابطه وجودی جوهر و عرض اشاره کرده‌اند. برای مطالعه بیشتر ببینید: [Ubūdiyat, 2013].
- ۷ در نوشته‌ای چاپ‌نشده بحث کرده‌ام که عرض لازم را نباید به معنای عرض در مقابل جوهر (یعنی چیزی که در موضوعی حلول می‌کند)، فهم کرد. در واقع، اساساً چیزی به نام عرض لازم (به معنای حلولی) وجود ندارد، بلکه آنچه که هست «عرضی لازم» است که در آن «عرضی» به معنای وصفی است برای موضوعی. برای مثال، زوجیت برای عدد ۴ عرضی لازم است، نه عرض لازم. در واقع، زوجیت صفت جداناپذیری است برای عدد ۴ نه اینکه چیزی مانند زوجیت در عدد ۴ حلول کرده است و از آن قابل انفکاک نیست.
- ۸ باید توجه داشت که منظور از حادث‌بودن صورت F در اینجا فرد خاصی از صورت F است که در نفس حسن حلول پیدا کرده است؛ نه هر فردی از صورت F. زیرا فردی از صورت F ازلاً و ابداً در عقل فعال موجود بوده و حادث نیست.
- ۹ با تشکر از رضا درگاهی‌فر برای پیشنهاد این راه‌حل.
- ۱۰ برای بحثی پیرامون برهان قوه و فعل فصل ۲ از مقاله ۲ از کتاب الهیات شفا را ببینید. برای شرحی بر برهان قوه و فعل ببینید: [Mesbāh Yazdī, 2007].
- ۱۱ با تشکر از دولت ددیخدا برای مطرح کردن این اشکال.
- ۱۲ برای مثال، ببینید: [Fayyazi, 2005; Islami & Nasri, 2019].
- ۱۳ برای مثال، از نظر فیاضی، برهان قوه و فعل صحیح نبوده و لذا نمی‌توان به وجود چیزی به نام ماده به‌عنوان مقوم جسم باور داشت. حال اگر این‌طور باشد، نتیجه این اتخاذ موضع در بحث حاضر این است که اینکه صور مجرد در نفس حلول کنند، مستلزم این نیست که نفس مادی باشد؛ چرا که دیگر نمی‌توان برهان قوه و فعل را در مورد نفس جاری کرد [Fayyazi, 2005; Nabavian, 2017, 453-502]. همچنین، برای دفاعی از اشکالات وارد بر برهان قوه و فعل ببینید: [Islami & Nasri, 2019].