

تجرد نفس از نگاه عقل و دین در حکمت صدرایی

عبدالعلی شکر*

استادیار دانشگاه شیراز

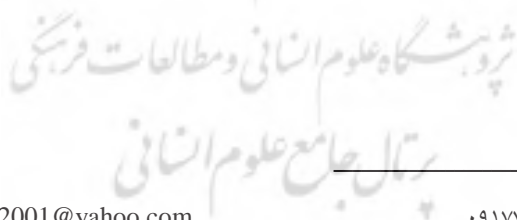
(تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۱/۱۵؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۲/۳/۲۱)

چکیده

عقل و وحی، بر پایه نگرش توحیدی، دو امر سازگار تلقی شده‌اند؛ زیرا هر دو از منبع واحد نشأت یافته‌اند که جامع تمام صفات کمال است. فلاسفه مسلمان با این باور عمیق در انطباق دست‌آوردهای عقلی با محتوای ناب شریعت حقیقی کوشش پایدار داشته‌اند. تجرد نفس از جمله مباحثی است که صدرالمتألهین در ایجاد سازگاری آن با دین به خصوص شریعت اسلام تلاش شایسته و موثری انجام داده است. ایشان دلایل پیشینیان را یقین‌آور می‌خواند؛ چراکه هم با مبنای فلسفی وی نظیر «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس» انطباق دارد و هم با آموزه‌های دینی سازگار است. تجرد و استقلال نفس با مهم‌ترین مسائل جهان‌بینی در ارتباط است. مباحث خداشناسی، نبوت، و به ویژه معاد ارتباط مستقیم با خودشناسی دارد. باور به جهان آخرت فقط با اثبات تجرد نفس و استقلال آن از بدن توجیه عقلانی خواهد داشت. البته در وجود استقلالی نفس قبل از بدن اختلافاتی وجود دارد که در این نوشتار مورد کنکاش قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

عقل، دین، تجرد نفس، استقلال نفس، ملاصدرا.



مقدمه

براساس دیدگاه توحیدی، مبدأ و منشأ عقل و دین یک چیز است. وجود یگانه و بسیطی که پیام آسمانی را در قالب وحی از طریق ارسال رسل به گوش مخاطبین خود رسانده همان خالق و آفریدگاری است که عقل و هر چیز دیگری را به میدان هستی کشانده است. ممکن نیست مبدأ واحدی که تمام اوصاف کمالی را دارد منشأ دو امری شود که متناقض و منافی خلقت حکیمانه باشند، بلکه به عکس، این دو موهبت با یکدیگر در تعامل اند؛ چنانکه مطابق برخی روایات^۱ یکی راهبر بیرونی و دیگری پیامبر درونی معرفی شده است. از طرفی، اصول دین بر عقل توقف دارد؛ زیرا تا وجود ذات حق با براهین عقلی به اثبات نرسد و ضرورت ارسال رسل روشن نشود، نوبت به حجیت شرع نخواهد رسید. از طرف دیگر، دین فراتر از عقل راهبری می‌کند. هرچند فلاسفه‌ای چون صدرالمتهلین که به این مبنا پایبندند، عقل را به معنای عقل نظری و فلسفی محض اراده نکرده‌اند، بلکه منظور خود را عقل عام بشری دانسته که دارای اصول فطری، ضروری، و قواعد عملی است و حجیت آن را نه به صورت نامحدود و نامشروط، بلکه به صورت محدود و مشروط پذیرفته‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰-۲۲)

ملاصدرا می‌گوید حکمت با شرایع حقه مخالف نیست، بلکه هر دو در صدد بیان و اثبات یک حقیقت‌اند که عبارت از معرفت خدا و صفات و افعال او است. گاهی این معرفت از طریق وحی و نبوت و گاهی از طریق حکمت و ولایت به دست می‌آید. به نظر وی، کسانی توهم ناسازگاری می‌کنند که قادر به تطبیق آن دو نیستند. البته کسانی توانایی تطبیق عقل و وحی را دارند که از ناحیه خداوند تایید شده و در حکمت کامل و به اسرار نبوت عالم باشند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۲۶ و ۳۲۷) ایشان در مباحث مختلفی نظیر معاد جسمانی، حدوث عالم، علم الهی، رابطه خدا با جهان و خلود در عذاب، سعی در ایجاد هماهنگی میان عقل و وحی دارد. (نیکزاد، ۱۳۸۶، ص ۲۲-۷۰)

۱. اشاره به روایت هشام بن حکم از امام موسی بن جعفر(ع) که فرمود: «ان الله علی الناس حجتین، حجة ظاهرة و حجة باطنة فاما الظاهرة فالرسل و الانبياء و الائمة(ع) و اما الباطنة فالعقول.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۳۷)

از جمله مباحثی که صدرالمآلهین در این خصوص به آن اهتمام دارد، مسئله تجرد نفس است. در این جستار تلاش ایشان در جهت ایجاد توافق میان یافته‌های ناب عقلی در مسئله تجرد نفس و آنچه در شریعت حقه، به ویژه اسلام، وارد شده واکاوی و تحلیل می‌شود.

پیشینه بحث

سازگاری عقل با دین که امروزه بیشتر تحت عنوان علم و دین نیز مورد بحث قرار می‌گیرد، پیشینه دیرینه دارد. گام‌های نخست ناسازگاری این دو نعمت خدادادی در یونان باستان برداشته شد. کسانی چون پروتاگوراس با سر دادن شعار «انسان مقیاس همه چیز است»، به جنگ با آموزه‌های دینی رایج در یونان رفته و شکاکیت مخربی را علیه دین پی‌ریزی کردند؛ هرچند با پاسخ مدبرانه سقراط مواجه شدند. (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۰۹ و ۱۲۵)

فیلون اسکندرانی برای نخستین بار به عنوان فیلسوف و متکلم یهودی تلاش کرد تعالیم یهودی را با اندیشه‌های فلسفی سازگار کند. (آربری، ۱۳۷۲، ص ۵) متفکران مسیحی نیز بیشترین چالش را در این خصوص احساس می‌کردند؛ زیرا ناسازگاری عقلی در پاره‌ای از آموزه‌های اصولی مسیحیت کنونی دیده می‌شود. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۴۶۲-۴۹۵) در اسلام نیز، از همان ابتدای قرن دوم هجری، این مسئله در میان مذاهب فقهی، کلامی، و حدیثی اهمیت خاصی پیدا کرد. (صفا، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۳۸-۱۵۰؛ ابن خلدون، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۸۹۴-۹۵۰) گروهی به قصد حفظ دین از هر گونه دستبرد و همچنین تفسیر و تحلیل ناخالص، به مخالفت با دخالت مباحث عقلی در مسائل دینی برخاستند و در این مسیر تا جایی پیش رفتند که برخی فیلسوفان را به کفر متهم ساختند. (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۴) از طرف دیگر، در میان فیلسوفان مسلمان، اندیشمندانی نظیر کندی، ابن رشد، ابن طفیل، فارابی و ابن سینا، توجه جدی به ایجاد توافق میان عقل و وحی داشتند. (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱) صدرالمآلهین نیز به این مسئله اهتمام ویژه‌ای داشت؛ همان‌گونه که این بحث برای شارحان اندیشه وی هنوز از اهم مسائل به شمار می‌رود.

اهمیت شناخت نفس

شناخت نفس از آن جهت که با اصول دین ارتباط تنگاتنگ دارد حایز اهمیت فراوان است. بدون شناخت نفس و پذیرش فناپذیری و استقلال آن از بدن پذیرش معاد نیز ممکن نیست. (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۴) شناخت نفس از هر علم دیگری مهم تر است؛ زیرا علوم دیگر در حقیقت شناخت یک امر بیگانه است، اما این علم شناخت خویشتن است. (حسن زاده، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۰۵) تا انسان خود را نشناسد چگونه می تواند بیگانه را بشناسد.^۱ پیچیدگی هایی که در امر شناخت نفس وجود دارد بر اهمیت آن افزوده است. ملاصدرا معتقد است که این مخلوق عجیب پیدایش جسمانی دارد و در نهایت با حرکت جوهری و سیر استکمالی به مقام تجرد از ماده می رسد. (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۱۰) وی در آثار بزرگ خود از نفس سخن به میان آورده و جلد هشتم اسفار را به این مسئله اختصاص داده است.

تعریف و اثبات وجود نفس

رسم حکما بر این است که تعریف حقیقی را بعد از اثبات شیء ارایه می کنند و قبل از اثبات به تعریف اجمالی یا، به اصطلاح، مای شارحه اکتفا می شود. در باب نفس دو لحاظ متصور است: یکی جوهر مجرد بسیط که از این لحاظ آن را غیر قابل تعریف دانسته اند؛ زیرا ماهیتی که مرکب نباشد، جنس و فصل برگرفته از ماده و صورت خارجی ندارد و، در نتیجه، حد و برهان نخواهد داشت. دیگری لحاظ تعلق به بدن است که در این صورت قابل تعریف است. اما اینکه حد به معنای مصطلح اختصاص به ماهیات مرکب داشته باشد مورد اشکال است؛ زیرا به وجود عقل فعال و عقل اول اقامه برهان می شود؛ در حالی که بسیط هستند و ماده و صورت خارجی ندارند. در نتیجه، هیچ تلازمی بین حد و برهان نیست؛ و اینکه گفته شده «ما لاحد له لا برهان علیه» مخدوش است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۲)

۱. اشاره به سخن حضرت امیر علی (ع) که فرمود: «کیف يعرف غیره من یجهل نفسه.» (آمدی، ۱۳۶۰، ج ۶۹۹۸)

بر این اساس، خلاصه بیان ملاصدرا در تعریف اجمالی نفس بدین صورت است: در موجودات قوه‌ای وجود دارد که منشأ آثار مختلف و متنوع است. این قوه همان نفس است.^۱ (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۵)

وی از همین جا بر وجود نفس نیز برهان اقامه می‌کند. به عقیده ایشان، آثار گوناگونی در نباتات، حیوانات، و انسان مشاهده می‌کنیم، آثاری که گاهی ظهور و بروز دارند و گاهی مخفی‌اند، برخی ارادی و برخی غیر ارادی‌اند. منشأ این آثار متنوع هیولا و صورت جسمیه نیست؛ زیرا هیولا قوه محض است و فعلیتی ندارد. صورت جسمیه نیز نمی‌تواند آثار مختلف و گوناگون داشته باشند. بنابراین، قوه‌ای در اجسام وجود دارد به نام نفس که منشأ این آثار است. (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۷) برخی نیز وجود نفس را امری بدیهی تلقی می‌کنند و حقیقت نفس انسانی را همان امر وجدانی می‌دانند که با تعبیر «من» به آن اشاره می‌شود (حسن‌زاده، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵)

ملاصدرا پس از اثبات نفس به تعریف حقیقی آن بر مبنای مشایین می‌پردازد.^۲ ایشان از مجموع ادله پیشینیان به این نتیجه می‌رسد که از میان قوه، صورت، و کمال، تنها مفهوم کمال صلاحیت به کارگیری در تعریف نفس را دارد. بر این اساس، تعریف نفس به کمال اول برای جسم را تایید می‌کند. (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۱۶) اما برخی تعریف جامع و مانع برای نفس را ناممکن دانسته‌اند. (فخر رازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۳۴ و ۲۳۵)

مطالبی که گذشت درباره نفس به گونه مطلق، اعم از نفس ناطقه انسانی، بود. برای اثبات نفس انسانی نیز تلاش‌هایی صورت گرفته است. گروهی به همین منظور، اثبات نفس ناطقه انسانی را مبتنی بر فکر دانسته‌اند؛ زیرا انسان همان فکر، اندیشه، هوش، و

۱. بیان ملاصدرا تحت تاثیر عبارات ابن‌سینا که در *المباحث المشرقیه* نیز منعکس شده، شکل گرفته است. (ر.ک.: فخر رازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۳۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵)

۲. ملاصدرا نظر خاص خود در باب حقیقت نفس را تحت عنوان حکمت مشرقیه بیان می‌کند که در مباحث آتی به آن اشاره می‌شود. خلاصه بیان ایشان این است که نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است. نفس در ابتدای پیدایش خود دارای یک وجود مادی است که بر اثر حرکت استکمالی جوهری به مراتبی از تجرد می‌رسد و در نهایت به تجرد تام و فوق تجرد می‌رسد. (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۱۱ و ۱۲)

بینش است که هیچ‌گاه شعور و آگاهی از او سلب نمی‌شود. (حسن‌زاده، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۹۹) علامه طباطبایی در تفسیر واژه «الافتدة» بیان می‌کند که «الافتدة» همان قلب است و مبدأ فکر و شعور در انسان به شمار می‌رود. این همان نفس ناطقه انسانی است. (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۰۶) بدین ترتیب پیچیدگی^۱ نفس موجب شده است تا آن را به خواص و آثارش تعریف کنند که تعریف حقیقی نیست. همان‌گونه که مشاهده کردیم، ملاصدرا از طریق همین آثار وجود نفس را اثبات می‌کند.

جوهریت نفس

صدرالمتألهین معتقد است که از طریق تعریف نفس به کمال اول برای جسم، جوهریت یا عرضیت نفس اثبات نمی‌شود؛ زیرا موضوع نبودن ترکیب جسم و نفس جوهریت نفس را اثبات نمی‌کند، چه اینکه احتمال دارد خود جسم موضوع آن باشد. به همین جهت، برای جوهریت نفس براهین دیگری لازم است. (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۲۳) ایشان تلاش دیگران نظیر شیخ الرئیس در این باره را کافی نمی‌دانند؛ زیرا از طریق تجرد نفس انسانی خواسته‌اند جوهریت آن را نیز اثبات کنند. (ابن‌سینا، ۱۹۹۲، ج ۲، ص ۴۰۴-۴۲۴) به عقیده ملاصدرا، بحث جوهریت نفس مقدم بر تجرد آن است. بنابراین، باید تکلیف جوهریت مطلق نفس نباتی و حیوانی روشن شود، سپس به احکام اختصاصی هر یک، از جمله نفس ناطقه انسانی، پرداخته شود. بعد از آن نوبت تجرد نفس آنان می‌رسد که باید ابتدا تجرد عام و سپس تجرد انسان‌هایی بررسی شود که به مرتبه عقل بالفعل می‌رسند.

ایشان در بیان اثبات جوهریت مطلق نفس معتقد است برخی اجسام به گونه ذاتی و طبیعی افعال حیات از آنها سر می‌زند و حیات نیز در حیوانات ذاتی آنها است. حیوان ماهیت حقیقی است که تحت حقیقت جسم قرار دارد و حیات هم ذاتی او است. حیات نمی‌تواند ناشی از جسم حیوان باشد، وگرنه تمام اجسام باید حیوان باشند. پس

۱. صدرالمتألهین معتقد است شناخت حقیقت نفس امر دشواری است؛ زیرا مقامات و قوای آن متعدد و متفاوت است. (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۳۱)

منشأ حیات باید امری مقوم این نوع خاص از جسم (= حیوان) باشد؛ مقوم نوع جوهری نیز باید خودش جوهر باشد.

در جسم نباتی هم به همین شکل بر جوهریت آنان برهان اقامه می‌شود؛ زیرا در آنها صفات ذاتی مانند رشد و نمو وجود دارد که منشأ آن (به همان دلیل که گفته شد) جسمیت مشترک آنها نیست. پس باید نفس نباتی منشأ آنها باشد. در نتیجه، مقوم نوع جوهری نبات خود باید جوهر باشد. (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۲۷)

به نظر می‌رسد که ایشان صفت حیات را از نبات سلب کرده است، وگرنه برهان جداگانه‌ای برای جوهریت نفس نباتی لازم نبود. در حالی که در ابتدای همین بحث صفت حیات را برای نباتات می‌پذیرد.^۱ برخی دیگر نیز اطلاق حیات برای نباتات را نادرست دانسته‌اند؛ زیرا حیات همان ادراک فعال است که نباتات حظی از آن ندارند. (سبزواری، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۵) البته نفی حیات نباتی با ظواهر متون وحیانی تطابق ندارد.^۲

تجرد نفس

براهین زیادی بر اثبات تجرد نفس از طرف حکما و فلاسفه، به خصوص ابن‌سینا و پیروان او، اقامه شده است. ملاصدرا نیز این براهین را نقل کرده و معتقد است برخی از براهین را خودش با الهام و عنایت الهی اقامه نموده است. قبل از پرداختن به این بحث لازم است به این نکته توجه شود که گاهی در این براهین به اثبات تجرد نفس حیوانی پرداخته شده و گاهی به نفس ناطقه انسانی بذل توجه شده است. نکته دیگر اینکه ملاصدرا برای نفس انسانی قوایی چون خیال، حافظه، عاقله، واهمه، شهوت، و غضب اثبات می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۶۱) و سپس بیان می‌کند که نفس با وحدت و بساطت خود با این قوا متحد است. (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۲۲۰ و ۲۲۱)

۱. عبارت وی چنین است: «فاول ما قبلت من آثار الحیاة حیاة التغذیة و النشو و النماء و التولید، ثم حیاة الحس و الحركة، ثم الحیاة العلم و التمییز...» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۵)

۲. برای نمونه قرآن می‌فرماید: «و جعلنا من الماء کل شیء حی» (انبیاء، ۳۰) و نیز: «سیح لله ما فی السماوات و الارض» (حدید، ۱؛ حشر، ۱؛ صف، ۱)

بنابراین، هریک از این قوا شأنی از شئون نفس به شمار می‌روند و هر حکمی که بر آنها صدق کند، به طریق اولی بر نفس هم صدق می‌کند. به همین جهت، بسیاری از ادله تجرد نفس از طریق اثبات تجرد هریک از قوای آن صورت گرفته است. برخی از براهین نیز به شکل مستقیم تجرد خودِ نفس را اثبات می‌کنند. به دلیل حجم زیاد این براهین تنها به برخی اکتفا می‌شود تا بحث از مقصود اصلی فاصله نگیرد.

براهین اثبات تجرد نفس

برهان اول

اجزای بدن حیوان گاهی افزایش می‌یابد و گاهی رو به کاستی دارد؛ زیرا حرارت غریزی و حرکتی به خصوص در گرمای تابستان بر آن چیره می‌شود. با این حال، حیوان به شخصه در تمام احوال باقی است. در نتیجه، آن امر باقی غیر جسمانی است. (خواجه طوسی، ۱۴۰۹، ص ۱۹۵)

برهان دوم

حیوانات هویت ادراکی خود را در می‌یابند، مثلاً از درد فرار می‌کنند و به سوی لذت گرایش دارند. معلوم است که حیوان به درد و لذت آگاهی دارد. از طرف دیگر، حیوان آگاهی به رنج و لذت کلی ندارد؛ زیرا ثابت شده است که ادراک کلیات خاص انسان است و اگر چنین بود باید نسبت به رنج و لذت دیگران نیز اقبال و ادبار داشته باشد. بنابراین، حیوان تنها نسبت به رنج و لذت خود عکس العمل نشان می‌دهد. در این صورت مقتضی علم به خودش است و این نشان از تجرد نفس حیوان دارد؛ زیرا علم همان ثبوت مدرک نزد مدرک است. از سوی دیگر، صورت حال در ماده وجودش برای محل است نه خودش، یعنی وجودش برای غیر است. و هرچیز که مدرک خود باشد دارای وجود لِنَفْسِه است و، در نتیجه، از محل و ماده مجرد است (فخر رازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۳۹)

برهان سوم

این برهان اختصاص به صدرالمتألهین دارد که از طریق اثبات تجرد قوه خیال بنا می‌شود. ایشان اظهار داشته که خداوند با فضل و کرمش برهانی مشرقی بر تجرد نفس حیوانی در مقام قوه متخیله بر من الهام نمود. البته اثبات تجرد نفس حیوانی، تجرد نفس ناطقه در موطن خیال را نیز به اثبات می‌رساند، گرچه حکما برای تجرد نفس ناطقه براهین خاصی اقامه کرده‌اند.

برهان این است که نفس حیوانی دارای قوه‌ای به نام خیال است که توسط آن اشباح و صور مثالیه را درک و مشاهده می‌کند. این صور خیالیه دارای ویژگی‌هایی چون وضع نیست تا قابل اشاره حسی باشد؛ پس صورت خیالی در این عالم مادی و محسوس قرار ندارد، بلکه در جهانی دیگر موجود است. بر این اساس، موضوع و محل آن، که این صور قائم به او است، همین ویژگی را دارد؛ زیرا هر جسم و جسمانی بالذات یا بالعرض دارای وضع و اشاره حسی است. پس آنچه قائم به آن جسم یا جسمانی باشد، ناگزیر قابل اشاره حسی و دارای وضع خواهد بود. اگر قوه خیال جسمانی باشد و در ماده‌ای از مواد این عالم حلول کرده باشد، می‌بایست صور قائم به آن نیز قابل اشاره حسی باشد، حال آن که چنین نیست. در نتیجه، قوه متخیله غیر جسمانی و غیر مادی است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۹۷)

تجرد قوه مخیله تجرد برزخی است، به این معنا که حالت میانه‌ای بین تجرد محض و مادی محض دارد. صورت خیالی نه مانند صورت عقلی مجرد مطلق است و نه چون جسم و جسمانی مادی صرف است. (حسن‌زاده، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۶۳) نفوس حیوانی به این معنا و تا این حد از تجرد مجرد هستند. مرتبه بالاتر تجرد که مربوط به نفس ناطقه انسانی است از طریق تجرد قوه عاقله که مدرک کلیات است به اثبات می‌رسد. به همین خاطر است که حکما برای تجرد نفس ناطقه انسانی براهین دیگری اقامه می‌کنند. بیشتر براهین اثبات تجرد نفس ناطقه مبتنی بر ادراک قوه مدرکه و عاقله است که اختصاص به انسان دارد و در سایر حیوانات دیده نمی‌شود.

اثبات تجرد نفس انسانی

در این باره نیز حکما براهین زیادی اقامه کرده‌اند که صدرالمتألهین در کتاب *اسفار* یک باب به نقل و نقد یازده برهان اختصاص داده است. او معتقد است که این براهین ایجاد یقین می‌کنند که نفس انسانی مجرد از ماده و لواحق آن است، خواه به درجه عقل بالفعل رسیده باشد و خواه نرسیده باشد، بلکه در حد متخیله بالفعل باشد؛ زیرا نفس متخیله بالفعل نیز در تجرد ذات خود با عقل بالفعل مشترک است. (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۲۶۰-۳۰۳) در عین حال، صدرالمتألهین این براهین را دارای خلأهایی می‌داند که جز اولیای الهی، که فارغ از عالم بشریت‌اند، کسی حق معرفت آنها را نمی‌داند. هرکس قصد فهم عمیق احوال نفس را داشته باشد باید به این اولیای الهی اقتدا کند و از انوار آنان بهره گیرد و درون خود را از مشاغل دنیاوی پاک سازد تا توانایی آن را پیدا کند که ذات مجرد خویش را مشاهده نماید. (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۵۰)

یکی از برجسته‌ترین براهینی که ملاصدرا از پیشینیان نقل می‌کند، برهانی است که از طریق ادراک کلیات توسط نفس اقامه می‌شود. در این برهان گفته می‌شود که جسم نمی‌تواند محل کلیات باشد، پس نفس که این کلیات را ادراک می‌کند جسم و جسمانی نیست. (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۲۶۰) ملاصدرا این برهان را که گذشتگان در آثار خود به عنوان قوی‌ترین برهان در تجرد نفس نقل کرده‌اند، جامع همه نفوس نمی‌داند، بلکه تنها تجرد نفوسی را اثبات می‌کند که به حد عقل بالفعل و معقول بالفعل رسیده باشند؛ در حالی که بسیاری از افراد انسانی به این درجه نرسیده‌اند. (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۲۶۵) این اشکال را ایشان به برخی براهین دیگر نیز وارد می‌کنند. (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۲۸۳ و ۲۹۴)

نگرانی صدرالمتألهین این است که اگر در این براهین به همین مقدار اکتفا شود، آنگاه در باب معاد و حشر تمام نفوس مشکل خواهیم داشت؛ زیرا قرآن کریم می‌فرماید: «و روزی که همه آنان را محشور سازیم.»^۱ این براهین تجرد نفوس تعدادی

۱. «و یوم نحشرهم جمیعا» (انعام، ۲۲)

را اثبات می‌کنند. اگر تجرد سایر نفوس در ابهام باقی بماند، با کلام و حیانی انطباق کامل پیدا نمی‌کند. ایشان تلاش می‌کند نقصان آن براهین را بر طرف نماید. به همین جهت، بر برهان خاص خودش از طریق اثبات تجرد قوه مخیله تأکید می‌کند که علاوه بر تجرد نفس حیوانی، تجرد تمام نفوس انسانی را نیز به طریق اولی اثبات می‌کند.

یکی از براهین دیگری که معتقد است نفس، خواه قوه عاقله بالفعل باشد و خواه متخیله، با آن تجردش ثابت می‌شود، این است که نفس در فعل خود بی‌نیاز از بدن است. هر آنچه این ویژگی را داشته باشد، در ذات خود بی‌نیاز از محل است. بنابراین، نفس از محل بی‌نیاز است. نفس در سه امر بی‌نیاز از محل است: اول ادراک ذات خود که بی‌نیاز از آلت است؛ دوم ادراک ادراک ذات خود که این هم بی‌نیاز از آلت است؛ و سوم ادراک آلت خود که به آلت دیگری نیاز ندارد. هر امری که این ویژگی را داشته باشد ذاتاً بی‌نیاز از آلت و محل است. (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۲۹۶)

رویکرد و حیانی مسئله تجرد نفس

همان‌گونه که اشاره شد، عمده براهین تجرد نفس توسط حکمای پیشین اقامه شده است. صدرالمتألهین با نقل این براهین تلاش کرده است آنها را موافق شریعت نشان دهد. به همین سبب، در پایان این مباحث در آثار خود به ادله سمعی به عنوان شاهد اشاره می‌کند. آیات و روایات در این خصوص را می‌توان ابتدا به دو دسته تقسیم کرد. یکی آیات و روایاتی که ناظر به تجرد نفس اند و دیگری آیات یا روایاتی که استقلال نفس از بدن را نشان می‌دهند. قسم اخیر خود به دو شاخه استقلال نفس قبل از بدن و پس از مرگ قابل تقسیم است. این تمایز از آن جهت اهمیت دارد که پرسشی در خصوص اینکه «آیا دلایل سمعی و عقلی بر تجرد نفس بر استقلال آن از بدن نیز دلالت دارد یا خیر؟» را به دقت در کاوش ملزم می‌کند. در اینجا، به برخی از شواهد دینی هر دسته اشاره می‌شود.

شواهد دینی بر تجرد نفس

آیات

۱. «... و از روح خود در آن دمیدم ...»^۱

این آیه درباره آفرینش آدم و فرزندان او است. ملاصدرا معتقد است که این خصالت اختصاص به انسان معنوی حقیقی دارد و اشباه و امثال این ویژگی و مانند آن را ندارند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۰۸)

۲. درباره حضرت عیسی (ع) فرمود: «هر آینه عیسی پسر مریم پیامبر خدا و کلمه او بود که به مریم اش افکند و روحی از او بود»^۲

اضافه روح به خداوند حاکی از شرافت آن دارد و عاری از عالم اجسام است. (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۳۰۴)؛ زیرا اضافه تشریفی از آنجا که انتساب به خدا دارد، به خاطر سنخیت میان علت و معلول دلالت بر تجرد نیز دارد. (سبزواری، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۳۰۴)

۳. درباره حضرت ابراهیم فرمود: «بدین سان به ابراهیم ملکوت آسمانها و زمین را نشان دادیم تا از اهل یقین گردد.»^۳ و به نقل از وی فرمود: «من از روی اخلاص روی به سوی کسی آوردم که آسمانها و زمین را آفریده است.»^۴

جسم و قوای آن دارای صفات والای رؤیت عالم ملکوت و یقین و توجه به وجه ذات آفریننده آسمانها و زمین و نیز صفت طهارت و مقدس نیستند. (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۳۰۴)

۱. «... و نفخت فیه من روحی...» (حجر، ۲۹)

۲. «انما المسيح عیسی بن مریم رسول الله و کلمته القاها الی مریم و روح منه» (نساء، ۱۷۱)

۳. «کذلک نری ابراهیم ملکوت السماوات و الارض لیکون من الموقنین» (انعام، ۷۵)

۴. «وجهت وجهی للذی فطر السماوات و الارض حنیفا» (انعام، ۷۹)

۴. در باره خلقت انسان فرمود: «بار دیگر او را آفرینشی دیگر دادیم. در خور تعظیم است خداوند، آن بهترین آفرینندگان»^۱

۵. «ما آدمی را در نیکوتر اعتدالی بیافریدیم»^۲

یعنی تمام شئون انسان در کمال قوت است. هم نفس، به سبب اینکه نور مجرد است، و هم بدن، به سبب اینکه دارای مزاج معتدل و وحدانی است، دارای قوام هستند. (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۹۸)

۶. «ای روح آرامش یافته، خشنود و پسندیده به سوی پروردگارت باز گرد»^۳

این آیات ناظر به معاد و احوال بندگان در نشئه ثانیه بوده و بر تجرد نفس دلالت دارند؛ زیرا اعاده معدوم و انتقال عرض محال است. (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۳۰۵)

۷. ابراهیم گفت: «ای پروردگار من، به من بنمای که مردگان را چگونه زنده می سازی»^۴
رؤیت فعل جدای از رؤیت فاعل نیست و در حد جسم و مشاعر آن نیست که رب الارباب و مسبب الاسباب را ببیند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸: ۳۰۶).

بسیاری از مفسران (علامه طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۵۵؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۳۷۸؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۲۷۹؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۳۶۷؛ ملاحویش، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۶۳؛ مظهري، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۳۰۰؛ خمینی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۳۳۳؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۸۶) با استناد به این آیات و نظیر آن تجرد نفس را نتیجه گرفته‌اند. مرحوم علامه طباطبایی بر این عقیده است که تدبر در این آیات حقیقتی دیگر را روشن می‌سازد و آن این است که به طور کلی نفس آدمی موجودی است مجرد، موجودی است ماورای بدن و احکامی غیر از احکام بدن و هر مرکب جسمانی دیگر دارد. دقت در آیات سابق این معنا را به خوبی روشن می‌سازد چون می‌فهماند که تمام شخصیت انسان

۱. «ثم انشأنا خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين» (مومنون، ۱۴)

۲. «لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم» (تین، ۴)

۳. «يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الي ربك راضية مرضية» (فجر، ۲۷-۲۸)

۴. «رب ارنى كيف تحي الموتى» (بقره، ۲۶۰)

بدن نیست، بلکه تمام شخصیت آدمی به چیز دیگری است که بعد از مردن بدن باز هم زنده است. این‌ها حقایقی است که از این آیات شریفه حاصل می‌شود. معلوم است که این احکام مغایر با احکام جسمانی است و از هر جهت با خواص مادیت دنیوی منافات دارد و نفس انسان‌ها غیر بدن‌های ایشان است. (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۵۵-۳۵۷)

روایات

پیامبر اسلام(ص):

(الف) «کسی که خود را شناخت خدای خویش را شناخته است.»^۱

اگر بین خدا و نفس مناسبتی نبود، معرفت رب را به معرفت نفس شرط نمی‌کرد. این تناسب همان جوهریت مجرد است. (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۹۹)

(ب) «هر کدام از شما که بیشترین شناخت نسبت به خود دارد، بیشترین شناخت نسبت به خدا خواهد داشت.»^۲

(ج) «کسی که مرا ببیند، خدا رادیده است.»^۳

(د) «من همان بیم دهنده عریان هستم.»^۴ این بیان اشاره به تجرد نفس از علایق جسمانی دارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۹۹)

(ه) «مرا با خداوند وقتی است که در آن نه فرشته مقرب و نه پیامبر مرسل می‌گنجد.»^۵
(و) «نزد پروردگارم بیتوته می‌کنم، مرا غذا و آب می‌دهد.»^۶

این اخبار بر شرافت نفس و مفارقت آن با اجرام و نزدیکی آن با خدا در هنگام کمال دارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۵۴)

۱. «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۲)

۲. «اعرفکم بنفسه اعرفکم بریه» (حر عاملی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۶)

۳. «من رأنی فقد رای الحق» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۲۳۵)

۴. «انا التذیر العریان» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۱، ص ۱۳۰)

۵. «لی وقت مع الله لایسعی فیہ ملک مقرب و لا نبی مرسل» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۹، ص ۲۴۷)

۶. «ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۲۰۸)

ز) «قلب انسان با ایمان پایگاه خدای رحمان است.»^۱

اینجا قلب صنوبری جسمانی مراد نیست؛ بلکه منظور قلب حقیقی است که همان جوهر ناطق انسانی است. (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۳۰۶)

امام علی (ع): «پروردگاری را که ندیده‌ام نمی‌پرستم.»^۲ گفته شد چگونه دیده می‌شود؟ پاسخ داد: «چشمان او را نمی‌بینند، اما قلب‌ها با حقیقت ایمان او را مشاهده می‌کنند.»^۳ «این قلبها بسان ظرف‌هایی هستند که بهترین آنها فراگیرترین آنهاست.»^۴

عیسی (ع): «کسی که دوبار زاده نشود، هرگز وارد ملکوت آسمان‌ها نمی‌شود.»^۵ «کسی به آسمان بالا نمی‌رود مگر کسی که از آن نازل شده باشد.»^۶ این حدیث شرح آیه: «ای روح آرامش یافته، خشنود و پسندیده به سوی پروردگارت باز گرد»^۷ می‌باشد؛ زیرا عود و بازگشت به چیزی ممکن نیست، مگر بعد از آنکه از همان چیز آمده باشد. (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۰۰)

منکرین تجرد نفس

در میان مفسرین، محدثین، و فلاسفه، برخی تجرد نفس را نپذیرفته‌اند. در این قسمت، برای پرهیز از اطناب، به دو مورد از دیدگاه این مخالفین که شهرت بیشتری دارند، یعنی علامه مجلسی به عنوان محدثی شیعی و غزالی به عنوان متکلمی سنی مذهب، اشاره می‌کنیم.

۱. «قلب المومن عرش الرحمن» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵، ص ۳۹)

۲. «ماکت اعبد ربا لم اره» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۱، ص ۱۶)

۳. «لاتدرکه العیون فی مشاهدة الابصار ولكن راته القلوب بحقایق الایمان» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۱، ص ۱۶)

۴. «إن هذه القلوب اوعیه فخیرها اوعاها» (نهج البلاغه، ۱۳۸۱، ص ۴۷۰)

۵. «لن یلج ملکوت السماوات من لم یولد مرتین» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۳۰۷)

۶. «لا یصعد الی السماء الا من نزل منها» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۳۰۷)

۷. «یا ایتها النفس المطمئنة الرجعی الی ربک راضیه مرضیه» (فجر، ۲۷-۲۸)

مجلسی

ایشان دلیلی برای ادعای خویش اقامه نکرده است، بلکه تنها به انکار تجرد نفس پرداخته و بر این عقیده است که برای تجرد یا مادی بودن نفس برهان عقلی اقامه نشده است و ظواهر آیات و اخبار نیز از جسمانی بودن آن حکایت دارد، اما برخی از آنها را می‌توان تأویل کرد و از بعضی روایات نیز می‌توان تجرد نفس را استنباط نمود. به همین دلیل، ایشان تکفیر قائلین به آن را نیز افراط و نادرست می‌داند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۱۰۴)

ملاحظه می‌شود که ایشان استدلالی برای رد تجرد نفس ارائه نکرده‌اند، بلکه بیشتر با دیده تردید به مسئله نگریسته است؛ زیرا وی با دو دسته از روایات مواجه شده است که ظاهر برخی بر جسمانیت و ظاهر برخی دیگر بر تجرد دلالت دارد. به همین جهت جانب احتیاط را اختیار کرده و هیچ قطعیتی در بیان او دیده نمی‌شود. اما اینکه ایشان ادعا کرده‌اند دلیلی برای تجرد نفس اقامه نشده است، پذیرفتنی نیست؛ زیرا ادله و شواهد فراوانی از طرف فلاسفه، متکلمین، و حتی مفسرین برای تجرد نفس اقامه شده است که به برخی از آن‌ها اشاره شد. گرچه قوت این براهین به یک درجه نیست، اما از مجموع آنها می‌توان به باور راسخی در باب تجرد نفس دست یافت.

غزالی

غزالی منکر تجرد نفس نیست و در هیچ‌کدام از آثار خود چنین ادعایی نکرده است. اما او ادله فلاسفه در این خصوص را مخدوش می‌شمارد و بر این عقیده است که فلاسفه از اقامه برهان بر جوهر روحانی بودن نفس انسان ناتوان‌اند. به همین جهت به نقد و رد ادله فلاسفه در تجرد نفس پرداخته است. (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۸ و ۲۴۲) روشن است که ابطال دلیل بطلان مدعا نیست تا غزالی را به جهت انکار ادله فلاسفه از منکرین تجرد نفس به شمار آوریم. البته ابن رشد تلاش کرده است ایرادهای غزالی بر دلایل تجرد نفس را پاسخ دهد. (ابن رشد، ۱۴۲۱ق، ص ۳۷۲-۳۸۹) پرداختن به همه این ادله و ایرادهای غزالی خارج از ظرفیت این نوشتار است.^۱ به همین جهت، فقط به نقد غزالی به یکی از مهم‌ترین دلایل فلاسفه، یعنی بساطت ادراکات عقلی، اشاره می‌کنیم.

۱. بحث تفصیلی این بحث را در این منبع بجویید: حسامی‌فر، ۱۳۸۳، ص ۲۶۷-۲۹۱.

او در تقریر این برهان می‌نویسد: علوم عقلی که غیر منقسم است در نفوس انسانی حلول می‌کند، پس نفس که محل آن است باید غیر منقسم باشد. از طرفی، هر جسمی منقسم است و، در نتیجه، نفس انسان غیر جسم (مجرد) است. غزالی می‌پذیرد که (اولاً) هر چیزی که در شیء منقسم حلول کند ناگزیر به خاطر قسمت‌پذیری محلش منقسم خواهد بود؛ (ثانیاً) علم واحدی که در انسان حلول می‌کند تقسیم‌پذیر نیست؛ زیرا اگر بینهایت تقسیم‌پذیرد محال است و اگر انقسام آن متناهی باشد، در آن صورت شامل آحادی خواهد بود که به طور قطع منقسم نخواهند بود و نمی‌توانند در جسم قسمت‌پذیر حلول کنند.

سپس وی در دو مقام این استدلال را نقد می‌کند. در مقام اول می‌گوید چه اشکالی دارد که، مانند متکلمین، محل علم انسان را جوهر فرد متحیزی دانست که تقسیم‌پذیر نباشد. در مقام دوم معتقد است آنچه گمان شده است که هر چه حال در جسم باشد منقسم است، باطل است؛ زیرا درکی که گوسفند از دشمنی گرگ دارد تقسیم‌بردار نیست. (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۲-۲۴۴)

نقد اول غزالی مستلزم پذیرش جوهر فرد به عنوان محل علم است که این بحث میان فلاسفه و متکلمین مورد اختلاف است و پرداختن به این مقوله مجال مستقلی می‌طلبد، گرچه از نظر فلاسفه بطلان ادعای متکلمین آشکار است. (از جمله ر.ک.: شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۹۲) بنابراین، تکیه بر جوهر فرد نمی‌تواند این استدلال را مخدوش سازد. اما درباره ایراد دوم ایشان باید گفت که درک گوسفند از دشمنی گرگ مربوط به قوه واهمه است که محل ادراک معانی جزئی است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۴۱)، اما آنچه در برهان تجرد مورد تأکید است ادراکات کلی بوده که مربوط به قوه عاقله است. در نتیجه، هر دو ایراد غزالی خارج از محل بحث است و مبطل استدلال نیست.

وجود نفس قبل از بدن

در اینکه آیا نفس قبل از بدن وجود داشته یا خیر اختلاف نظر است. برخی روایات از وجود ارواح قبل از بدن حکایت دارند.^۱ در بدو امر به نظر می‌رسد که این مسئله بر مبنای

۱. از پیامبر اسلام (ص) چنین نقل شده است: «خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفی عام» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۷، ص ۳۵۷)

جسمانیة الحدوث بودن نفس چندان سازگار نیست.^۱ بر پایه حرکت جوهری، صیورت نفس از مرتبه حدوث جسمانی آغاز و پس طی مراحل استکمالی، به مرتبه وصول آن به عقل مجرد ادامه می‌یابد؛ حال آنکه سوال از استقلال نفس قبل از حدوث و تعلق آن به بدن هنوز باقی است. صدرالمتهلین به این نکته توجه داشته و به تفصیل در مباحث پایانی جلد هشتم اسفار به نقل اقوال در این زمینه پرداخته است. آنچه از مجموع نظرات وی در آنجا به دست می‌آید، بیشتر مجرد نفس و استقلال آن پس از طی مراحل استکمالی در پرتو حرکت جوهری است؛ اما درباره وجود استقلالی نفس قبل از بدن نظر ایشان این است که نفس دارای دو کینونت است که یکی در عالم عقل و دیگری در عالم طبیعت است. این دو نحوه از وجود و کینونت با یکدیگر متفاوت‌اند. (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۳۵۳)

ایشان در تفسیر برخی آیات کریمه قرآن به مباحثی پرداخته که حاکی از وجود استقلالی نفس قبل از بدن است. او معتقد است همان‌طور که انسان در سیر نزولی ابتدا عقل بود و بعد از آن به ترتیب نفس، صورت، و در آخر جسم شد، به همان ترتیب در سیر صعودی، اما به شکل معکوس، ابتدا جسم و سپس صورت، قلب معنوی، و سپس روح منفوخ قائم به ذات خود شد که ناظر به ملکوت اشیاء است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۴۷)

بقا و استقلال نفس پس از مرگ و تلاشی بدن نیز هم با آیات و روایات و هم با مبنای فلسفی صدرالمتهلین سازگار است؛ زیرا وی معتقد است نفس و بدن پس کسب کمالات مناسب خود در پرتو حرکت جوهری با هم به کمال و تمامیت می‌رسند تا آنکه نفس از بدن بی‌نیاز شده و آن را رها می‌کند و خود یکه و تنها می‌گردد. (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ص ۲۳۵ و ۲۳۶) این دیدگاه مورد پذیرش کسانی چون علامه طباطبایی نیز واقع شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۵۷)

بقای نفس بعد از انهدام بدن

ممکن است چنین تصور شود که ادله اقامه شده تنها بر مجرد نفس دلالت دارد و استقلال آن را اثبات نمی‌کند. دقت در معنای مجرد نشان می‌دهد که نفس مجرد از بدن چیزی غیر

۱. برخی شارحین حکمت متعالیه با دو مراتب خواندن نفس سعی در رفع این مشکل نموده‌اند. (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۷۹)

از بدن است. وقتی که دو چیز غیر از یکدیگر باشند، مانعی برای استقلال نفس وجود نخواهد داشت؛ زیرا علاوه بر غیریت به معنای تجرد نفس از بدن، جوهریت آن نیز به اثبات رسیده است. پس جوهری که غیر از بدن است همان جوهر مستقل از بدن است. در عین حال، ملاصدرا بر این مسئله برهان اقامه می‌کند. مطابق برهان ایشان فساد چیزی به واسطه‌ی فساد شیء دیگر ناشی از تعلق ذاتی و ارتباط عقلی آنها است، در حالی که چنین تعلق میان نفس و بدن وجود ندارد. تعلق ذاتی می‌تواند ناشی از رابطه علی و معلولی باشد که با تعبیر تقدم و تاخر بیان می‌شود، یعنی یکی علت و دیگری معلول است، و یا ناشی از معلولیت هر دوی آنها است که به معیت تعبیر می‌شود.

بدین قرار، اگر بدن علت نفس باشد، می‌بایست یکی از علت‌های چهارگانه، یعنی مادی، صوری، فاعلی، و غایی باشد. وی سپس اثبات می‌کند که محال است بدن یکی از این علت‌ها برای نفس باشد؛ زیرا جسم از آن جهت که جسم است فعل خاصی انجام نمی‌دهد، وگرنه همه اجسام باید همان فعل را انجام دهند. جسم آنچه را انجام می‌دهد با قوای خود است، نه بالذات؛ قوای جسمانی نیز نمی‌توانند وجود قائم بالذات، مانند نفس، را ایجاد کنند. بنابراین، جسم علت فاعلی نفس نیست. جسم علت مادی هم نیست؛ زیرا نفس ذاتاً در بدن منطبع نیست. همچنین، محال است که بدن علت صوری و غایی برای نفس باشد؛ بلکه امر در آنها بالعکس است.

معیت نفس و بدن هم یا باید ذاتی آنها باشد یا عرضی. در صورت نخست، تصور یکی بدون دیگری ممکن نخواهد بود، در حالی که چنین نیست؛ زیرا آن دو از باب مضاف نیستند. پس فساد یکی از آنها موجب فساد آن چیزی خواهد بود که عارض دیگری است، نه اینکه موجب فساد ذات دیگری باشد. در نتیجه، نفس با فنای بدن فانی نمی‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۱۵)^۱

۱. این استدلال که صدرالمتهین از حکمای مشایی نقل می‌کند چندان با مبانی ایشان سازگار نیست؛ زیرا نفس به کلی مستقل از بدن فرض شده است. اما ایشان با مبنای خود که همان حرکت جوهری و جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس است، عقیده دارد که نفس حادث در بدن جسمانی است و سپس با تحول جوهری خود ارتقا یافته و وجودش به یک وجود عقلی مبدل می‌گردد که دیگر نیازی به بدن ندارد. (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۳۹۲ و ۳۹۳)

ملاصدرا در این خصوص به شواهد قرآنی نیز اشاره می‌کند. این آیات نشان می‌دهند که حقیقت انسان پس از متلاشی شدن بدن باقی است و زندگی واقعی دارد.

الف) ایشان معتقد است آیه «و صورت‌هایتان را نیکو ساخت»^۱ مجمل است که تفصیل آن در آیه «و ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم»^۲ آمده است. یعنی انسان را به واسطه نفس ناطقه گرامی داشتیم که این نفس جوهرش باقی است و فساد و فنا در آن راه ندارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۹۸)

ب) «شما کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند مرده مپندارید، بلکه زندگان‌اند و نزد پروردگارشان روزی می‌برند.»^۳ این حیات همان حیات عقلی بوده که مخصوص کاملان در علم است. آنان از روزی‌های معنوی و انوار عقلی و لذت عقلی بهره‌مندند. (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ص ۲۳۳)

ج) «به آن کسانی که در راه خدا کشته می‌شوند مرده مگویید، بلکه زندگان‌اند، ولی شما درک نمی‌کنید.»^۴

د) «به راستی که نیکوکاران در بهشت پرنعمت‌اند و بدکاران در دوزخ معذب‌اند.»^۵

نتیجه

از بحث حاضر نتایج زیر به دست می‌آید:

الف) دست‌آورد تأملات عقلی در حوزه تجرد نفس یقین‌آور است. محصول این براهین با شریعت حقه در این خصوص هماهنگ است؛ زیرا مفاد آیات و روایاتی که اشاره شد جز با غیر جسمانی بودن نفس سازگار نیست و این چیزی است که از راه تعقل قابل اثبات است. بنابراین، عقل و شرع در این مبحث موید یکدیگرند. همچنین، کسانی همچون غزالی

۱. «فاحسن صورکم» (مومن، ۶۴)

۲. «ولقد کرّمنا بنی آدم» (بنی اسرائیل، ۷۰)

۳. «ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء عند ربهم یرزقون» (آل عمران، ۱۶۹)

۴. «ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون» (بقره، ۱۵۴)

۵. «ان الابرار لفی نعیم و ان الفجار لفی جحیم» (انفطار، ۱۳-۱۴)

و مجلسی با قطعیت و صراحت به انکار تجرد نفس رای نداده‌اند. مرحوم مجلسی این ادعا را با ظاهر پاره‌ای آیات و روایات ناسازگار خوانده و احتمال آن را بعید نمی‌داند. غزالی نیز تنها ادله تجرد نفس را وافی به مقصود نمی‌داند.

ب) تجرد نفس با استقلال آن از بدن پس از تحلیل اجزای بدن قابل جمع است؛ زیرا تأمل در معنای تجرد و همچنین اثبات جوهریت نفس نشان می‌دهد که هیچ مانعی برای وجود استقلالی بدن پس از حیات دنیوی وجود ندارد؛ بلکه تجوهر آن و کسب مراحل کمال تجرد مستلزم استقلال آن از بدن خواهد بود.

ج) در باب وجود نفس قبل از بدن که در برخی روایات آمده است، حکما در بحث‌های عقلی به نتیجه واحدی نرسیده‌اند. ملاصدرا در این خصوص با پایبندی به مبنای فلسفی خود، یعنی «جسمانیة الحدوث بودن نفس»، قایل به دو نحوه وجود متفاوت نفس در عالم عقل و عالم طبیعت شده و از این طریق وجود نفس قبل از بدن را نیز تبیین کرده است. حتی ایشان در تفسیر برخی آیات قرآن به وجود نفس قبل از بدن تصریح می‌کند. این امر بیانگر پایبندی وی به شریعت است.

د) سازگاری عقل و شرع تنها در شریعت حقه اسلام قابل دفاع است؛ اما در آیین‌های دیگر، به دلیل مصون نبودن از تحریف، این سازگاری دشوار و حتی ناممکن است. این نشانه قاطعی از جامعیت و عقلانیت آیین استوار اسلام است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

قرآن کریم.

۱. آربری، آج. (۱۳۷۲)، *عقل و وحی از نظر متفکران اسلامی*، ترجمه حسن جوادی، تهران، امیر کبیر، چاپ دوم.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۸)، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، چ سوم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۳. آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۰)، *غررالحکم و درر الکلم*، شرح جمال‌الدین محمد خوانساری، تحقیق جلال‌الدین المحدث الارموی، چ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۹)، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، چ هفتم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۵. ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). *تهافت التهافت*، به کوشش احمد شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶. ابن سینا (۱۹۹۲)، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق سلیمان دنیا، ج ۲، بیروت، مؤسسة النعمان.
۷. — (۱۴۰۴)، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید زاید و دیگران، قم، مکتبه آیه الله مرعشی.
۸. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ سوم، تهران، طرح نو.
۹. ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق)، *تفسیر روان جاوید*، چ سوم، تهران، انتشارات برهان.
۱۰. حر عاملی (۱۳۸۴)، *الجواهر السنیه، النجف الاشرف، النعمان*.
۱۱. حسامی فر، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، «*ادله غزالی و رازی در رد و اثبات تجرد نفس*»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۶ (۲) فلسفه، ص ۲۶۷-۲۹۱.
۱۲. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۲)، *معرفت نفس*، چ سوم، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۱۳. حسینی همدانی، سید محمدحسین (۱۴۰۴)، *انوار درخشان*، تحقیق محمد باقر بهبودی، تهران، کتابفروشی لطفی.

۱۴. خمینی، سیدمصطفی (۱۴۱۸ق)، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۱۵. سبزواری، ملاحادی (۱۹۹۰)، تعلیقات اسفار(جلد هشتم)، چ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۶. شریف، م.م. (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۷. شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳)، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية، مقدمه و تصحیح و تحقیق از دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، موسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۴)، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ج ۱، چ پنجم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۲)، المیزان فی تفسیر القرآن، چ پنجم، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۲۰. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۹)، کشف المراد، قم، منشورات شکوری، چ اول.
۲۱. _____ (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه.
۲۲. طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، چ دوم، تهران، انتشارات اسلام.
۲۳. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۲)، تهافت الفلاسفة، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی.
۲۴. فخر رازی (۱۴۲۸)، المباحث المشرقیة، تحقیق و تعلیق المعتمد بالله بغدادی، ج ۲، قم، انتشارات ذوی القربی.
۲۵. کاپلستون، فریدریک (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه (ج ۱)، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی و سروش.
۲۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، مطبوعه ثانیة، بیروت، موسسه الوفاء.
۲۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۵)، شرح جلد هشتم اسفار، تحقیق و نگارش محمد سعیدی‌مهر، ج ۱، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۲۸. مظهری، محمد ثناءالله (۱۴۱۲)، التفسیر المظهری، تحقیق غلام‌نبی تونسلی، پاکستان، مکتبه رشیدیة.
۲۹. ملاحویش آل‌غازی، عبدالقادر (۱۳۸۲)، بیان المعانی، دمشق، مطبعة الترقی.

۳۰. ملاصدرا (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبية*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، تهران، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
۳۱. — (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجه‌جوی، چ دوم، قم، انتشارات بیدار.
۳۲. — (۱۳۸۱)، *المبدأ و المعاد*، با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۲، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۳. — (۱۳۸۳)، *شرح اصول کافی*، ج ۱، تصحیح محمد خواجه‌جوی، چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۴. — (۱۳۸۵)، *اسرار الآیات*، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی، چ دوم، تهران، انتشارات مولی.
۳۵. — (۱۳۸۶)، *مفاتیح الغیب*، با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، ج ۲، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۶. — (۱۹۹۰). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۷. — (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۳۸. موسوی سبزواری، سید عبد الاعلی (۱۴۰۹ق)، *مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، موسسه اهل بیت (ع).
۳۹. نیکزاد، عباس (۱۳۸۶)، *عقل و دین از دیدگاه ملاصدرا و برخی فیلسوفان صدرایی معاصر*، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی