

مبانی فلسفی فنا ناپذیری نفس و رابطه آن با اثبات قیامت، و نقد نظرات فیلسوفان غربی در فناپذیری نفس

مرتضی پویان^۴

دکتری فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

مسئله فناپذیری یا فنا ناپذیری نفس از ابتدا، از زمان افلاطون، مورد بحث و دغدغه فیلسوفان بود. افلاطون در رساله فایدون به جادوانگی نفس اشاره کرده است، لکن در حوزه فلسفه اسلامی برای نخستین بار فارابی به مسئله بقای نفس بعد از موت بدن اشاره کرد و سپس ابن سینا و دیگران برای بقای نفس بعد از فناى بدن استدلال کردند. در مجموع می‌توان هشت مبنای عقلی و فلسفی برای فنا ناپذیری نفس از مبانی و دلایل ابن سینا، سهروردی، محقق طوسی و ملاصدرا را بدست آورد. در این مقاله همه این مبانی به طور مستدل و با نظم منطقی در جهت اثبات فنا ناپذیری نفس بیان شدند و البته همین مبانی رابطه مستقیم با اثبات قیامت دارند. در مقابل دلایل فیلسوفان اسلامی در فنا ناپذیری نفس، برخی فیلسوفان غربی همچون هیوم، راسل و آنتونی فلو دلایلی در فناپذیری نفس ارائه کرده‌اند که دلایل آنها نقل و مورد نقد و بررسی قرار خواهند گرفت.

کلید واژه: قائم بذاته، تجرد نفس، بقای معلول به بقای علت، تشبیه نفس به عقل.

⁴ morteza.pouyan@gmail.com

۱. مقدمه

برای نخستین بار افلاطون در رساله فایدون به جاودانگی نفس یا روح اشاره کرده است. گفتگوی سقراط با سیمپاس در رابطه نفس و بدن طولانی است لکن در اینجا بخشی از آن نقل می‌شود:

«سقراط گفت: پس تو نیز معتقدی که فیلسوف اعتنایی به تن ندارد بلکه با همه نیروی خویش از تن

روبرمی‌گرداند و به روح خود می‌پردازد؟

سیمپاس گفت: آری به همین عقیده‌ام...

سقراط گفت: پس در آن هنگام نیز روح فیلسوف تن را به دیده حقارت می‌نگرد و از آن دوری می

جوید و با همه نیروی خویش می‌کوشد تا از قید تن آزاد باشد...

سیمپاس گفت: سقراط! حق همین است.

سقراط گفت: ...تا در دام تن گرفتاریم و روح‌مان با این دیو دست به گریبان است، نخواهیم توانست

به آرزوی خود برسیم و حقیقت را دریابیم... هیچگاه نمی‌توانیم فارغ از تن دمی در خود فروبرویم و

روی به جست و جوی حقیقت بیاوریم... شک نیست که اگر بخواهیم چیزی را چنانکه برآستی هست

بشناسیم باید خود را از قید تن آزاد کنیم و با دیده روح به تماشای آن چیز همت گماریم. چه تنها در

این حال خواهیم توانست شناسایی راستین را که شیفته آنیم بدست آوریم و این هنگامی خواهد بود

که بمیریم و از دام تن رها گردیم... چه تنها روح هنگام مرگ از تن جدا می‌گردد و آزاد می‌ماند...

سیمپاس گفت: درست است.

سقراط گفت: مقصود از پاکی روح همان نیست که همواره در بحث‌های خویش می‌گفتیم که آدمی

باید تا حد امکان روح خویش را مجرد و تنها و جدا از تن نگاه دارد...؟ «افلاطون، بی تا: ۴۹۲-۴۹۵»

اما در حوزه فلسفه اسلامی همه فلاسفه به مسئله فناپذیری و بقاء نفس پرداخته‌اند. نخستین

فیلسوف، فارابی در *تعلیقات* و سپس ابن‌سینا در اکثر آثار و بعد از آن ابوالبرکات بغدادی در *المعتبر* و

سهروردی در *مطارحات* و البته محقق طوسی به صورت رساله‌ای مستقل و ملاصدرا به تفصیل به

این موضوع پرداخته‌اند. لکن فارابی و بغدادی صرفاً به این موضوع اشاره کرده‌اند تا اینکه برای آن

برهان اقامه کنند و گویی آن را بدیهی می‌پنداشتند. فارابی در تعلیقه ۴۷ از کتاب *تعلیقات* فرمود که

بدن شرط وجود نفس است لکن شرط بقای نفس نیست یعنی با فناء بدن، نفس باقیست: «الجسم

شرط فی وجود النفس لامحاله فاما فی بقائها فلاحاجه لها اليه و لعلها اذا فارقته- ولم تكن كامله- كانت لها تكميلات من دونه» (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۴۱) و بغدادی فرمود: «فأنها بهذه الصفات و الاحوال مستقلة بذاتها... مستغنيه عن الآلات البدنيه... لذلك لاتموت بموت البدن و لاتتعطل عن خواص افعالها عند الانفصال عنه بالموت» (بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۲۱۲).

ولی استدلال بر بقای نفس عمدتاً از ابن سینا به بعد آغاز شد. البته شیخ الرئیس همه جا این مسئله را در یک موضع واحد و در قالب ترتیب منطقی نیاورده است. همانطور که خواهد آمد شیخ الرئیس مقدمات برهان را در مواضع مختلف در بحث طبیعیات و امور عامه آورده است. لذا برای تشکیل برهان باید همه مقدمات را به صورت یکجا تشکیل داد. در قالب استدلال‌ها و مقدماتی که در برهان می‌آید می‌توان مبانی‌ای برای فناپذیری نفس استخراج و ارائه کرد. لکن نخستین کسی که به صورت مستقل و منسجم از لحاظ منطقی درباره این موضوع بحث کرده است، محقق طوسی است. وی در شرح اشارات و در رساله مستقلی که در باب بقاء نفس بعد فنای بدن، بقاء النفس بعد فناء الجسد، نوشته است به تبیین عقلی و منطقی این موضوع پرداخته است. در استدلال‌هایی که شیخ در اشارات در مورد مقدمات بقای نفس می‌آورد مناقشاتی از جانب صاحب محاکمات و امام رازی ارائه شده است که قابل تأمل و بررسی است. در نهایت ملاصدرا در اسفار و شواهد الربوبیه مطابق مبانی فلسفی خود در اثبات و تبیین عقلی فناپذیری نفس کنکاش کرده است که به همه موارد به طور اختصار اشاره خواهیم کرد. این مبانی که برای فناپذیری نفس ارائه می‌شوند ارتباط مستقیمی با اثبات قیامت خواهند داشت. درمقابل دلایل مثبتین، برخی از فیلسوفان غربی دلایلی در فناپذیری نفس ارائه کردند که ملاصدرا پیشتر به آن موضوعات پرداخته و پاسخ آنها را داده است و لذا مبانی و دلایل آنان ضعیف است.

عمدتاً دلایل فناپذیری نفس به دو صورت کلی بیان می‌شوند: ۱. دلایلی که با تحلیل خود نفس ارائه می‌شوند. ۲. دلایلی که بر مبنای رابطه نفس با بدن و عدم فنای نفس با فنای بدن بیان می‌شوند. در هر صورت در اینجا حول سه مسئله بحث خواهیم کرد. نخست: مبانی و دلایل فلسفی فناپذیری نفس بعد از فنای بدن؛ دوم: ارتباط این مبانی عقلی و فلسفی با اثبات قیامت بعد از فنای دنیا؛ سوم: نقل و نقد دلایل فیلسوفان غربی در فناپذیری نفس.

۲. مبانی و دلایل فلسفی فناپذیری نفس بعد از فنای بدن

۲.۱. مبانی نخست: قیام بذاته

این نخستین ملاکی است که در برهان ابن سینا برای فناپذیری نفس وجود دارد. مقدماتی که ابن سینا در یکی از استدلالهای خود به صورت پراکنده در *اشارات* می‌آورد بر مبنا و ملاک قائم بذاته بودن نفس قرار می‌گیرد. استدلال به این صورت است: نفس قیام بذاته دارد «یا قائم بالذات است» (صغری). هرچه قیام بذاته دارد «یا قائم بالذات است» فانی نمی‌شود (کبری). پس نفس فانی نمی‌شود (نتیجه). در این برهان حد وسط، قائم بذاته بودن نفس مجرد است. در اینجا برهان را به صورت تفصیلی تقریر می‌کنیم. صغری و کبری در مجموع از سه مقدمه و به صورت قیاس موصول تشکیل شده است:

۲.۲. مقدمه اول: نفس مجرد است.

برای اثبات تجرد نفس از نظر شیخ در *اشارات* سه دلیل و در *شفاء* هشت (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۸۸-۳۰۰) دلیل آورده است:

دلیل اول: به نظر نگارنده نخستین استدلالی که برای تجرد نفس وجود دارد و ابن سینا به آن اشاره کرده است، استدلالی است که شیخ در اول نمط دوم اشارات آورده است و آن اینکه نفس انسانی در هیچ حالتی حتی در حالت خواب و مستی ممکن است از همه چیز غافل باشد لکن هیچگاه از خودش غافل نیست. ابن سینا می‌گوید اگر فرض کنیم انسان در هوای آزادی برای لحظه‌ای معلق و جدا از هر چیز باشد و با هیچ امر مادی و جسمانی مرتبط نباشد در این حالت از هر چیزی غفلت دارد جز خودش «لو توهمت... ثبوت انیتها» (ابن سینا، ۱۳۷۹ق، ج ۲: ۲۲۹). هر چند این دلیل برای علم حضوری و مسئله ادراک خود بدون هیچگونه آلت و عضوی از بدن آورده می‌شود، لکن به نظر نگارنده در درجه نخست باید این استدلال را برای تجرد نفس به حساب آورد. زیرا تا نفس فارغ از ماده و لوازم آن نباشد نمی‌تواند از ماده و لوازم آن غافل شود. به عبارت دیگر از این استدلال شیخ به نحو برهان ان مطلق یا دلیل التزامی پی‌می‌بریم که نفس مجرد است و مادی نیست. زیرا تا نفس مجرد نباشد چنین حالتی در هوای آزاد برای او اتفاق نمی‌افتد. این قوی‌ترین استدلال شیخ برای تجرد نفس است.

دلیل دوم: تغایر نفس و مزاج

شیخ استدلال می‌کند که مبدء حرکت ارادی انسان نفس است و نه مزاج. استدلال به این ترتیب صورتبندی می‌شود:

- ۱- انسان از نفس و بدن تشکیل شده است.
- ۲- امور جسمانی زیر مجموعه بدن هستند.
- ۳- مزاج زیر مجموعه بدن است.
- ۴- از انسان حرکت ارادی صادر می‌شود.
- ۵- برای حرکات ارادی مبدء وجود دارد.
- ۶- جایز نیست مبدء حرکات ارادی انسان امری جسمانی باشد، زیرا این حرکات در غیرانسان همچون عناصر و جمادات یافت نمی‌شود (۱ و ۲ و ۴ و ۵).
- ۷- جایز نیست که مبدء آن، مزاج انسان باشد زیرا مزاج در بسیاری موارد در زمان حرکت خود در جهت حرکت است، چنانکه انسان از کوهی بالا می‌رود و اراده بالا رفتن دارد ولی مزاج او به خاطر غلبه جاذبه اقتضای پایین رفتن را دارد (۱ و ۳ و ۴ و ۵).
- ۸- مبدء حرکات ارادی نفس غیر از مزاج و امور جسمانی است (۶ و ۷).
- ۹- بنابراین مبدء حرکت ارادی انسان نفس اوست (۱ و ۴ و ۵ و ۸).
- ۱۰- در نتیجه (از راه اختلاف در مبدء حرکت می‌فهمیم) نفس غیر از مزاج است (۱ و ۳ و ۹).

دلیل سوم: ادراک

شیخ در اینجا استدلال می‌کند که نفس دارای ادراک است پس نفس غیر از مزاج است. استدلال به این ترتیب صورت بندی می‌شود:

- ۱- انسان از نفس و بدن تشکیل شده است.
- ۲- امور جسمانی زیر مجموعه بدن هستند.
- ۳- مزاج زیر مجموعه بدن هستند.
- ۴- انسان ادراک می‌کند.

- ۵- ادراک اقتضای مبدئیت را دارد یعنی نیاز به مدرک دارد.
- ۶- مبداء ادراک انسان، جسم نیست (۱ و ۲ و ۴ و ۵).
- ۷- مبداء ادراک انسان، مزاج نیست (۱ و ۳ و ۴ و ۵).
- ۸- مبداء ادراک انسان غیر جسم و مزاج است (۶ و ۷).
- ۹- بنابراین مبداء ادراک، نفس انسان است (۱ و ۴ و ۵ و ۸).
- ۱۰- در نتیجه (از راه اختلاف در مبداء ادراک می فهمیم) نفس غیر از مزاج و جسم است (۱ و ۳ و ۹).

اشکال و پاسخ

اشکالی که به این دو استدلال شیخ وارد است آنکه این دو استدلال در مغایرت نفس با مزاج است و نه در تجرد نفس، و بین این دو تلازمی نیست. مغایرت نفس با مزاج و جسم، لزوماً تجرد نفس را اثبات نمی کند.

از این اشکال دو پاسخ می توان داد:

۱- دلیل برای تجرد نفس به این دو استدلال از باب رد شق ثالث است، یعنی طبق تقسیم بندی اینکه موجود یا مجرد است یا مادی. وقتی نفس عوارض و خصوصیات مزاج و جسم را ندارد. بنابراین به طریق برهان ان مطلق ثابت می شود که نفس امری مادی و جسمانی نیست. تنها شقی که باقی می ماند آنکه نفس مجرد است، زیرا شق ثالثی نیست. بنابراین با تقسیم ثنایی منطقی که حصر عقلی دارد و طرد شق ثالث می کند می توانیم با رد جسمانیت نفس به اثبات تجرد نفس برسیم. و لذا ملاصدرا در اسفار (ج ۸ ص ۲۶۰ به بعد) به همین صورت از خود جسمانیت نفس به اثبات تجرد نفس پرداخته است.

۲- در استدلال اول به دنبال مبداء اراده و در استدلال دوم به دنبال مبداء ادراک بودیم. هر دو مبداء از مبادی هستند که در امور جسمانی یافت نمی شوند. زیرا امور مادی و جسمانی فاعل بالاراده نیستند. به عبارت دیگر آنها اراده ندارند. اراده تنها مختص به فاعل های مجرد است. همچنین از امور مادی و جسمانی ادراک سر نمی زند. و اینکه ادراک مختص به فواعل مجرد است، یعنی هر مجردی

مدرک است. با احتساب این دو مقدمه ادراک و اراده است که می‌توان در دو استدلال بالا علاوه بر مغایرت نفس با مزاج و جسم به تجرد نفس نیز رسید.

۲.۳. مقدمه دوم: هر مجرد عاقل و معقول بذاته است

شیخ مقدمه دوم استدلال را چند صفحه بعد ذکر می‌کند و آن مقدمه این است که موجودی که از شوائب مادی مصون است و به عبارت دیگر مادی و جسمانی نیست، عاقل و معقول لذاته است: «ماهوفی ذاته بری عن الشوائب المادیه... فهو معقول بذاته» (ابن سینا، ۱۳۷۹ق، ج ۲: ۳۲۷ و ۳۲۸). اما معقول بذاته است زیرا چیزی که اصلاً تعلق به ماده ندارد، معقول بذاته است چون عوارض غریب ندارد. لذا برای معقول شدن نیاز به عمل تجرید و تقشیر ندارد و اگر امر مجردی معقول بالفعل و بذاته نباشد به جهت آن است که عاقل آن را تعقل نکرده است و در تعقل بالقوه است و گرنه از جانب مجرد، مانعی در معقولیت نیست. اما عاقل بذاته است چون ادراک و تعقل از لوازم موجود مجرد است، و موجودی که مادی و جسمانی نیست، تعقل و ادراک می‌کند. لذا شارح محقق فرمود موجودی که معقول بذاته است شأنیت آن را دارد که عاقل بذاته باشد: «لان ذلك الشيء من شأنه أن يكون أيضا عاقلاً بذاته» (طوسی، ۱۳۷۹ق، ج ۲: ۳۲۸). علت اینکه شارح محقق فرمود شأن او این است که ادراک کند به خاطر آن است که در علم حصولی نیاز به اراده ادراک داریم، یعنی نفس وقتی توجه به چیزی کرد آن را ادراک می‌کند و اگر توجه نداشت آن را ادراک نمی‌کند. ولی در علم حضوری نفس دائماً در حال ادراک خود است. لذا تجرد نفس ملازم با ادراک حضوری نفس است اما ملازم با ادراک حصولی نفس نیست.

۲.۴. مقدمه سوم: هر معقول قائم بذاته است.

بعد از اینکه در مقدمه قبل گفتیم هر مجردی عاقل و معقول است در این مقدمه می‌گویید هر مجرد یا معقولی، قائم بذاته است. گرچه معقول در ذهن قائم بذاته نیست بلکه قائم به ذهن و نفس است، لکن مراد حکما آن است که موجود در عقل یا همان معقول وقتی در خارج موجود بود، قائم بالذات است یعنی نفس منطبع در جسمی که مقوم او باشد، نیست و در ذات خود به موجود مادی و جسمانی تعلق

ندارد. آنگاه همین معقول است که می‌تواند عاقل باشد و معقول دیگر را تعقل کند. پس معقولیت آن از این جهت است که مقارن با عاقل است. پس هر عاقل معقول است و مقارن با معقول دیگر است. وقتی معقول در خارج قائم بذاته بود یا مادی است و یا مجرد. اما اگر مادی باشد مانع از تعقل و عاقلیت او می‌شود. اما اگر مجرد است مانعی از مقارنت معقول دیگر نیست. شارح محقق در بحث اینکه موجود قائم بذاته فانی نمی‌شود و باقی است، فرمود این مطلب مبتنی است بر آن چیزی که شیخ در نمط سوم فرمود که نفس منطبع در جسم نیست یعنی مجرد است و مجرد قائم بذاته است: «اشاره بلفظه لَمَا... الی ماثبت فی النمط الثالث من عدم انطباع النفس فی الجسم» (طوسی، ۱۳۷۹ق، ج ۳: ۲۶۵). نتیجه‌ای که از این مقدمات سه‌گانه بدست می‌آید آنکه:

- ۱- نفس موجود مجرد است و در ذات خود منطبع در بدن و ماده نیست و احتیاج او به ماده و بدن به عنوان آلت نفس، خارج از ذات نفس است.
 - ۲- موجود مجرد عاقل و معقول لذاته است، یعنی عاقل و تعقل شأن و فعل نفس است و خودش در عالم خارج که موجود باشد معقول خویش است.
 - ۳- نفس عاقل و معقول لذاته است (۲ و ۱).
 - ۴- موجود معقول لذاته، قائم بذاته است چون به هیچ وجه در ذات خود تعلق به ماده و بدن ندارد.
 - ۵- موجود قائم بذاته باقی است و فانی نمی‌شود (۴ و ۲).
 - ۶- نتیجه: نفس باقی است و فانی نمی‌شود (۵ و ۳).
- همانگونه که ملاحظه شد شیخ عمده ملاک و مناط فناپذیری نفس را قائم بذاته بودن نفس دانسته‌اند و گرنه صور کلی در ذهن با اینکه مجردند، ولی چون در خارج قائم بذاته نیستند بلکه تنها قائم به ذهن هستند، از این جهت فناپذیرند. پس طبق این معیار، صرف مجرد برای اثبات فناپذیری شیء کافی نیست.

۳. مبنای دوم: بساطت نفس

شیخ این استدلال را به صورت تمام و کمال در نمط هفتم / اشارات می‌آورد و شارح می‌فرماید استدلال شیخ بر بقای نفس بعد از مفارقت از بدن به کمالات ذاتی خود است که منظور همان

بساطت نفس است و اینکه بدن دخی در ترکیب و حقیقت نفس ندارد. بنابراین حد وسط برهان در این استدلال بساطت نفس است. شیخ از نفس تعبیر به «اصل» می‌کند: «لأنه اصل» (ابن سینا، ج ۳: ۲۸۵). شارح محقق در توضیح معنای اصل می‌گوید که مراد شیخ از اصل یعنی هر بسیطی است که در جوهری وجود ندارد و شأن آن این است که در آن جوهر، اعراض و صور یافت شوند و یا اعراض و صور از آن جوهر زایل شوند لکن آن جوهر باقی باشد. به عبارت دیگر شارح می‌خواهد نشان دهد که وجود نفس مانند صورت در ماده یا عرض در جوهر، قائم به غیر نیست بلکه نفس در وجود خود بسیطی است که قائم بذاته است. پس نفس، بعنوان اصل هم بسیط است و هم قائم بذاته. بنابراین جوهری که قبول عرض می‌کند یا عرض از آن زایل می‌شود مانند جواهر مرکبه همچون جسم برای سفیدی، اصل نیست بلکه فرع است. زیرا اصل چیزی است که نه چیزی بر او عارض می‌شود و نه چیزی از او زایل می‌شود. لذا اصل چیزی است که مرکب از قوه قبول عرض و صورت و قوه قبول فساد یا زوال عرض و صورت نیست. اما علت اینکه نفس موجودی بسیط و اصل است آنکه به تعبیر شارح محقق نفس بذاته تعقل می‌کند و در تعقل خود محتاج و قائم به چیز دیگر نیست و نیز تعقل خود را در چیز دیگر انجام نمی‌دهد: «ان الجوهر العاقل مناله ان يعقل بذاته» (طوسی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۲۸۵). منظور از اینکه «يعقل بذاته» یعنی قائم بذاته است. بنابراین نفس جوهری است که تعقل می‌کند و قیام بذاته دارد زیرا تنها جوهر قائم بذاته است که تعقل بذاته و بدون واسطه دارد. چیزی که قائم بذاته باشد، بسیط است زیرا بالفعل است و قوه فساد و بطلان در آن نیست. از عکس نقیض آن می‌فهمیم که قوه بطلان و فساد در موجودی است که قائم به غیر است مانند عوارض، حالات و اوصاف.

مرحوم سهروردی در مورد بساطت نفس به جای «قیام بذاته» تعبیر به «بالفعل من جهة ذاته» کرد. وی برای بساطت نفس چنین استدلال کرده که چون نفس از جهت ذات بالفعل است، نمی‌تواند در عین حال قوه باشد زیرا قابلی قوه بطلان دارد که در آن قوه وجود و قوه عدم با هم باشد در حالی که نفس به جهت ذات خود بالفعل است لذا قوه بطلان و فساد ندارد: «کل شیء یبطل فلا بد وأن یکون له قوه بطلان و لایکون قوه بطلان الشیء البسیط فیه - فأنه بالفعل من جهة ذاته - و لایتصور أن یکون شیء واحد هو فعلا فی ذاته و هو بالقوه. فاذن قوه بطلانه یجب أن یکون فی قابل له فیه قوه

وجوده و قوه عدمه کما للصور و الاعراض... و النفس لما کانت مجردة لا قابل لها و هی... بالفعل من قبل ذاتها فلا يتصور أن یکون لها قوه بطلان اصلا» (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ۴۹۶ و ۴۹۷). استدلال وی به این ترتیب صورت بندی می شود:

- ۱- نفس مجرد است.
- ۲- چیزی که مجرد است از جهت ذات خود بالفعل است.
- ۳- چیزی که از جهت ذات خود بالفعل است، نمی تواند در عین حال قوه باشد.
- ۴- پس چیزی که از جهت ذات خود بالفعل است مرکب از قوه قبول و فساد نیست (۳ و ۲).
- ۵- نتیجه، نفس قوه بطلان و فساد ندارد و بسیط است (۴ و ۱).

۴. نظر ابن سینا، افلاطونی یا ارسطویی؟

در اینجا ذکر یک نکته در فهم مراد شیخ از اصل و بسیط حایز اهمیت است. و آن اینکه وقتی شیخ می گوید نفس بسیط است و قوه قبول ثبوت صور و فساد آن را ندارد، آیا شیخ در اینجا مسلک افلاطونی را اتخاذ کرده که نفس در ابتدا همه کمالات بالفعل خود را داراست و همه کمالات را به صورت تذکر و یادآوری و از قوه به فعل، که در درون خود دارد در خارج ایجاد می کند و هیچ چیز جدیدی را کسب نمی کند؟ به عبارت دیگر آیا شیخ در اینجا مخالف مسلک ارسطویی عمل کرده، که نفس ماده برای قبول صور و کمالات بعدی خود است و هر کمالی را که کسب می کند ماده برای قبول کمالات ثانویه دیگر است. پاسخ آن است که این برداشت از عبارت شیخ درست نیست، بلکه شیخ همان مسلک ارسطویی را دنبال می کند؛ لکن مراد شیخ از بساطت و عدم ترکیب از قوه قبول و قوه فساد آن است که چون نفس بسیط است به لحاظ وجودی بالفعل است و لذا به لحاظ وجودی معدوم نمی شود. به عبارت دیگر وجود برای نفس عرض و حالت نیست، بلکه لذاته وجود دارد. و از آن جهت که مجرد است، بالفعل است. و محال است که یک موجود هم وجود و هم عدم را لذاته داشته باشد. به بیان دیگر، مسئله در این خصوص است که وجود و عدم برای نفس حالت، عرض یا صفت مفارق نیست بلکه وجود لذاته - و نه بذاته - عین ذات اوست. وقتی وجود لذاته عین ذات نفس

مرتضی پویان (۷۱)

شد دیگر نمی‌تواند قوه عدم هم عین ذات او باشد. قوه وجود و قوه عدم فقط در جایی صدق می‌کند که این دو قوه برای یک قابل به عنوان اوصاف مفارق آن باشند و نه حتی عرض لازم. بنابراین بحث در اوصاف و عوارض دیگر نفس نیست. نفس بسیاری از اوصاف و عوارض را کسب می‌کند و یا از دست می‌دهد زیرا در آنجا نفس قوه وجود و قوه عدم را نسبت به اوصاف و عوارض مفارق خود دارد. لکن وجود برای او از قبیل این اوصاف نیست خواه وجود برای نفس، لذاته عین ذات او باشد و یا بگوئیم عرض لازم اوست هیچگاه آن را از دست نمی‌دهد و قوه بطلان آن را ندارد. لذا شیخ مانند ارسطو قایل است که نفس جوهری است که همچون ماده برای کمالات اولی و ثانوی خود است. نفس در جوهری دیگر که قبول صور و اعراض بکند، نیست، بلکه قائم بذاته است لکن خود، جوهر برای قبول صور و اعراض است و از این جهت اصل برای صور جوهری و اعراض است. بنابراین نفس از آن جهت که بسیط است به لحاظ ذات خود بالفعل است و قوه ندارد. این معنای عدم ترکیب نفس از قوه قبول و قوه فساد است. زیرا تعدد جهت، قبول و فساد، برای وجود نفس است که مستلزم ترکیب و منافی با بساطت است.

در هر صورت استدلال شیخ به این صورت تقریر می‌شود: هر موجودی که زمانی باقی است و شأن آن این است که فاسد و زایل شود پس قبل از فساد، بالفعل باقی و بالقوه فاسد است و فعل بقاء غیر از قوه فساد است. و گرنه هر باقی ممکن الفساد است و هر ممکن الفسادی باقی است. پس اینها دو امر مختلف هستند. در حالی که اصل یعنی آن جوهر بسیط نمی‌تواند مشتمل بر دو شیء مختلف باشد. پس وقتی نفس امر بسیط و اصل است، مرکب نیست یعنی مرکب از قوه فساد و ثبوت نیست؛ لذا به قیاس خلف می‌گوییم اگر بسیط نباشد یا مرکب است یا حال. اما دومی باطل است زیرا نفس عرض نیست و محتاج به موضوع نیست و منطبع در چیزی نیست، و یا مرکب است که این مرکب از بساطت غیر حال باید تشکیل شده باشد، در این حالت یا برخی و یا همه اجزای این مرکب بسیط غیر حال هستند. پس نفس باید فرع باشد در حالیکه فرض آن بود که نفس اصل است و لذا همه شقوق باطل هستند. بنابراین استدلال به این ترتیب صورتبندی می‌شود:

۱- موجودی که فانی می‌شود، موجود مرکب است.

۲- موجود مرکب، موجودی است که از قوه قبول ثبات و فساد تشکیل شده است.

- ۳- نفس موجود بسیط و اصل است زیرا وجود آن قائم بذاته است و بذاته تعقل می‌کند.
- ۴- بنابراین نفس از قوه قبول ثبات و فساد تشکیل نشده است (۳ و ۲).
- ۵- موجود بسیط فانی نمی‌شود. (زیرا موجود بسیط اصل است و قائم بذاته است و فرض زوال برای آن ممکن نیست) (۳ و ۱)
- ۶- پس نفس فناپذیر نیست (۵ و ۳).

تفاوتی که این استدلال با استدلال اولی داشت آنکه در اینجا تاکید بر این بود که نفس اصل است یعنی هم قائم بذاته است و هم بسیط است و از جهت وجود بالفعل است و قوه ندارد. ولی در استدلال قبلی تاکید بر قائم بذاته بودن نفس بود. در اینجا قائم بذاته را به بساطت نفس برگرداند. ولی در استدلال قبلی بر معقول بذاته بودن نفس برگرداند. این اختلافات دقیق و باریک است که باعث اختلاف در حد وسط برهان در استدلال می‌شود و به ما اجازه می‌دهد که اینها را براهین متعدد قرار دهیم و تقریر کنیم هر چند در اصل یکی هستند.

۵. مبنای سوم: تجرد نفس

این مبنا را صراحتاً صاحب محاکمات فرمود. ابن سینا در متن *اشارات* می‌فرماید نفس ناطقه موضوع برای صور معقول است و منطبق در جسمی که مقوم آن باشد، نیست. آنگاه شارح محقق در شرح می‌گوید شیخ در اینجا استدلال برای تجرد نفس فی ذاتها و کمالات ذاتی از ماده و توابع آن کرده است. در اینجا صاحب محاکمات به شارح محقق اشکال می‌کند که این مطلب ربطی به متن ندارد چون تو با اضافه کردن این مطلب می‌خواهی بقای نفس بعد از موت بدن را اثبات کنی، در حالی که مطلوب در این بخش از متن اشارات بقای نفس بعد از موت نیست. بلکه شیخ در بیان رابطه نفس و بدن است که آیا بدن در وجود نفس دخیل است یا نیست. اگر دخیل است پس چرا نفس با فساد بدن فاسد نمی‌شود و اگر دخیل نیست پس چرا نفس قبل از بدن یافت نمی‌شود.

سپس صاحب محاکمات می‌گوید اگر به دنبال بقای نفس بعد از موت بدن باشیم صرف تجرد نفس فی ذاتها کافی است: «فان المطلوب لیس بقاؤها بعد الموت و تجردها فی ذاتها کاف فی ذلک» (قطب الدین رازی، ۱۳۷۹، ق، ج ۳: ۲۶۵) تنها اعتراضی که به قطب‌الدین رازی وارد است آنکه وی در اینجا،

یعنی در نمط هفتم/اشارات به نام «التجربید»، حد وسط در اثبات بقای نفس بعد از موت بدن را صرف مجرد نفس قرار داد با اینکه در نمط دوم/اشارات، در مبحث نفس، در ذیل استدلال و مقدمات شیخ در فناپذیری نفس، در اینکه حد وسط و معیار در بقای نفس بعد از موت قائم بذاته نفس است، از شیخ تبعیت کرد و اشکال به شیخ نکرد که نیازی به مقدمه قیام بذاته بودن نفس نیست لکن در نمط هفتم حد وسط و معیار دیگری را برای بقای نفس اتخاذ می‌کند و صرف مجرد نفس، و بدون کیفیت وجود نفس در خارج، را برای بقای نفس بعد از موت بدن کافی می‌داند.

در هر صورت استدلال برای اثبات بقای نفس بعد از موت بدن به ملاک حد وسط مجرد نفس به این صورت تقریر می‌شود:

۱- نفس موجود مجرد است به این معنا که آن منطبع و حال در جسم نیست و در ذات خود تعلق به بدن ندارد. (صغری)

۲- موجودی که مجرد است و منطبع در بدن و ماده نیست و تعلق ذاتی به بدن ندارد با فساد بدن فانی نمی‌شود. (کبری)

۳- نفس مجرد باقی است و فانی نمی‌شود. (نتیجه)

۶. مبنای چهارم: بقای نفس به بقای علت تامه خود (عقل)

ملاصدرا و محقق طوسی دلیل و جهت دیگری برای بقای نفس و فناپذیری آن ارائه می‌کنند و حد وسط این برهان آن است که نفس سبب تامی دارد که عبارت است از عقل و این سبب فنا نمی‌شود. از طرف دیگر، معلول با وجود علت تامه خود فانی نمی‌شود. پس نفس فانی نمی‌شود. شیخ اشراق این دلیل را نزدیکترین راه برای اثبات فناپذیری نفس دانسته است: «النفس باقیه بعد البدن و من اقرب ما یحتج به...» (سهروردی، ۱۳۹۶، ق، ۱: ۴۹۶). لکن قبل از تقریر استدلال نخست، باید به استدلال حکما در فناپذیری عقل به عنوان سبب تام نفس اشاره کنیم و سپس به فناپذیری نفس به جهت فناپذیری عقل یا جوهر مجرد عقلی به عنوان سبب تام او پردازیم. ملاصدرا در *اسفار* و جوهی که امام فخر رازی در *مباحث مشرقیه* درباره چگونگی موت و علت آن گفته نقل و آنها را مورد نقد قرار می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۰۳-۱۰۵). لکن ملاصدرا شخصاً مبنای دیگری را برای بقا و فنای

موجودات بیان می‌کند که مبتنی بر همان مبنای فلسفی او در تقسیم‌بندی وجود، به وجود تام و وجود ناقص یا به عبارت دیگر وجود مبدع و وجود کائن است. ملاصدرا دو استدلال برای این مدعا می‌آورد.

استدلال اول: برهان لمّ در فناپذیری عقل

موجود دو قسم است یا موجود مبدع یا همان عقل است که از ماده تکون پیدا نکرده و مجرد است، چون علت فاعلی و غایی آنان یکی است و آن هم خداست. و چون خدا باقی است و فانی نمی‌شود پس موجود مبدع باقی است و فانی نمی‌شود. اما موجود کاین یا همان ناقص، فاسد می‌شود. زیرا سبب تام موجودات کاین، مجردات نیستند بلکه از اموری‌اند که مشمول حرکت و زمان هستند و هر حرکتی منقضی می‌شود و وقتی سبب یا جزء سبب منقضی شد علت و سبب تام کائنات معدوم می‌شود، معلول مسبب نیز معدوم می‌شود. پس جمیع کائنات، فاسد می‌شوند. استدلال ملاصدرا برهان لمّی است که از بقای علت مبدعات به بقای مبدعات معلول می‌پردازد و از عدم بقای علت کائنات به فنای کائنات استدلال می‌کند؛ هر چند ملاصدرا اصل محذور را در فناپذیری کائنات نمی‌آورد و مستقیماً می‌گوید: «أن ينعدم المعلول المسبب» لکن علت فنای معلول مسبب، فنای خود مسبب تام معلول است.

استدلال دوم: برهان انّ مطلق در فناپذیری عقل

موجودات تام باقی هستند زیرا عقول و مبدعات، نه از ماده تشکیل شده‌اند و نه وسیله و ماده برای موجود دیگر هستند و لذا نوع آنان منحصر در فرد است. اما موجودات ناقص یا از ماده تشکیل شده‌اند و یا به گونه‌ای‌اند که موجودات دیگر از آنان تکون می‌یابند، یعنی اسباب برای موجودات دیگر هستند. پس اینها نمی‌توانند باقی باشند بلکه فانی هستند، زیرا اگر باقی باشند باید تام باشند در حالی که فرض آن است که آنان ناقص هستند و این خلف است. چراکه موجودی که از ماده تشکیل می‌شود، ناقص است و هر ناقصی فانی است.

بعد از اینکه به دو طریق برهان انّی و لمّی ثابت شد که عقول باقی هستند و فانی نمی‌شوند، آنگاه این مطلب مقدمه و حد وسط برای استدلال بقای نفس قرار می‌گیرد.

ابن‌سینا مطابق با این حد وسط به طریق برهان لمّی برای فناپذیری نفس استدلال می‌کند. موجودی که منطبع در جسم نیست و در ذات خود به ماده و بدن تعلق ندارد و موجودی قائم بذاته است، بقای چنین موجودی به بقای جواهر عقلی است. زیرا نفس هرچند موجود قائم بذاته است لکن واجب الوجود بالذات نیست، بلکه علت وجود او جواهر عقلی هستند و چون بقای معلول به بقای علت تامه اوست و با وجود علت تامه خود فانی نمی‌شود؛ لذا همانطور که جواهر عقلی باقی به بقای علت تامه خود، یعنی واجب الوجود بالذات هستند، نفس نیز باقی به بقای جواهر عقلی است. چون وجود نفس از جانب جواهر عقلی افاضه می‌شود و آن جواهر عقلی، علت وجود نفوس مجرد هستند در نتیجه به طریق برهان لمّی، که بیان شد، از عدم فنای جواهر عقلی به اثبات عدم فنای نفوس مجرد می‌رسیم: «ذلک لوجوب بقاء المعلول مع علته التامه فهذا برهان لمّی» (طوسی، ۱۳۷۹ق، ج ۳: ۲۶۶).

اما اشکال صاحب محاکمات به شیخ وارد نیست؛ زیرا وی توهّم کرده که مراد شیخ از تعلق نفس به بدن در وجود و ذات نفس است. لذا اشکال کرده که اگر نفس تعلق به بدن دارد و بدن دخیل در وجود نفس است با انتفای بدن باید منتفی شود (قطب الدین رازی، ۱۳۷۹ق، ج ۳: ۲۶۵). پاسخ آن است که نزد شیخ، تعلق نفس به بدن به عنوان آلت و خارج از ذات و وجود نفس است: «کیفیه ارتباطها بالجسم علی وجه لایلزم منه احتیاجها فی وجودها» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ق، ج ۳: ۲۶۵). لذا فنای بدن به معنای فنای امری خارج از ذات و وجود نفس است که با فنای امری خارج از نفس، وجود و ذات نفس فانی نمی‌شود و باقی است.

سهروردی، محقق طوسی و ملاصدرا نیز به طریق برهان لمّی استدلال کرده‌اند. سهروردی می‌گوید: «النفس اذا كان المعطى لوجودها باقیا... لایلزم من بطلانها (البدن) بطلان جوهر آخر، فالنفس باقیه» (سهروردی، ۱۳۹۶ق، ۱: ۴۹۶).

محقق طوسی در رساله بقای نفس بعد از فنای جسد به این صورت برای عدم فنای نفس استدلال می‌کند: «لما فاضت النفس عن مبدعها علی البدن أو تعلقت به... کان لم یبق للبدن و لالشیء مما یتعلق به تاثیر علیته و لا تاثیر شرطیته فی وجود النفس و لافی بقائها فلاتضرّ النفس فقدان البدن... تبقی النفس موجوده دائمه بدوام مبدعها و مفیضها لوجوب وجود المعلول مع وجود علته و استحاله انفکاکه عنه و هو المطلوب» (طوسی، بی تا: ۴۳):

۱. علت و مبدع نفس عقل یا جوهر عقلی است. (اگر خدا را به عنوان علت نفس بیان کنیم، در واقع اشاره به علت بعیده نفس است و گرنه علت قریب آن عقل است. چنانکه ملاصدرا در تقریر خود تنها عقل را به عنوان علت نفس ذکر کرده است).
 ۲. بدن هیچگونه شرطیتی در ایجاد نفس ندارد. به عبارت دیگر بدن نه علت واسطه نفس است و نه شرط در ایجاد نفس؛ زیرا ذات نفس هیچ احتیاج و نیازی به بدن ندارد.
 ۳. وقتی بدن شرط و علت در ایجاد نفس نبود پس بدن شرط و علت در بقای آن نیز نیست. بین این دو تلازم وجود دارد.
 ۴. نفس که از عالم مجردات و علت آن عقل است، باقی به بقاء علت خود است. زیرا تا وقتی که علت تامه معلول موجود است معلول نیز موجود است و تفکیک بین این دو محال است. (۳ و ۱)
 ۵. با فقدان بدن و قطع علاقه بدن با نفس، بدن که از عالم جسمانی و ماده است و علت آن خدا نیست از بین می‌رود. (۳ و ۲)
 ۶. در نتیجه با فنای بدن، نفس باقی است. (۴ و ۵)
- استدلال محقق طوسی تام است، لکن تنها یک اشکال در استدلال وجود دارد و آن اینکه عبارت «لا فی بقائها» مقدمه دوم استدلال است و باید به صورت جداگانه و مستقل به این صورت که «لم یبق للبدن و لالشیء... و لم یبق للبدن و لالشیء» تأثیر فی بقائها» نوشته شود و عبارت «فالاتضر» نیز نتیجه استدلال است.
- اما استدلال ملاصدرا به این صورت تقریر می‌شود:
۱. نفس ممکن الوجود و موجود است.
 ۲. هر ممکنی به وسیله علت و سبب موجود می‌شود.
 ۳. برای نفس سبب وجود دارد. (۲ و ۱)
 ۴. سبب فاعلی نفس، موجود عقلی است (چنانکه بقای آن اثبات شد).

۵. تا زمانی که سبب موجود است مسبب آن نیز وجود دارد. زیرا انعدام مسبب یا به خاطر انعدام سبب یا جزء آن است و جزء آن یا علت فاعلی یا صوری و یا غایی است. و هر چهار صورت محال است.

۶. در نتیجه نفس باقی به بقای علت خود یعنی است و فانی نمی‌شود. (۳ و ۴ و ۵)
ملاصدرا می‌گوید: «ان النفس ممکنه الوجود و کل ممکن فله سبب فی وجوده فلنفس سبب و السبب مادام بیقی موجودا مع جمیع الجهات التي باعتبارها کان سبباً استحاله انعدام المسبب لان السبب الفاعلی لها... جوهر عقلی مفارق الذات من جمیع الوجوه عن المادة فيمتنع عدمه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج: ۸، ۳۸۶ و ۳۸۷).

۷. مبنای پنجم: فقدان حامل استعداد فساد برای نفس

ملاصدرا در اسفار و به تبع آن حکیم سبزواری در حاشیه آن حد وسط و مبنای دیگری برای فناپذیری نفس ارائه می‌کنند. خلاصه استدلال این است که اگر نفس بخواهد، فاسد شود، فساد امری متجدد است و امر متجدد مسبوق به حامل استعداد است و برای نفس حامل استعدادی برای فساد وجود ندارد؛ پس نفس فاسد و فانی نمی‌شود. نخست تقریر ملاصدرا را بیان می‌کنیم و سپس به تقریر حکیم سبزواری می‌پردازیم: «النفس لو صحّ علیها الغدم لوجب أن یکون هناك شیء یوجد فیه امکان ذلک الفساد، و ذلک الشیء لیس هو ذات النفس... ولا یکون جزئها الباقی ذات وضع والّا لکانت النفس منافیة لمقارنه الصور العقلیه و لکانت ذات وضع و حیّز و هو محال... و اذا کان ذلک الشیء الذی ثبت بقاؤه مجردا عن الوضع و الحیّز قابله للصور العقلیه کان ذلک الجزء هو النفس بعینها اذ لانعی بالنفس الا جوهرأ مجرداً قابلاً للصور العقلیه، فالنفس لا یصحّ علیها الغدم.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج: ۸، ۳۸۸).

استدلال وی به این صورت تقریر می‌شود:

۱. اگر نفس قابلیت فناپذیری داشته باشد هر آینه واجب است که چیزی باشد که حامل امکان فساد در آن باشد.

۲. حامل امکان فساد نفس ذات نفس نیست، زیرا با فساد استعداد و مستعدله، نفس هم باید زایل شود در حالی که نفس، که حامل امکان فساد است با فساد مستعدله باید باقی باشد.
۳. حامل امکان نفس، ماده نفس نیست، زیرا اولاً نفس ماده ندارد و صورت مجرد است. ثانیاً نقل کلام بر آن ماده می‌کنیم برای آن ماده نیز امکان فساد باید باشد. پس برای آن ماده نیز ماده دیگر و تسلسل پیش می‌آید.
۴. حامل امکان نفس جزء نفس نیست، یعنی آن حاملی که باقی است و فساد و فنا نمی‌پذیرد، جزء نفس نیست. زیرا جزء باقی از نفس ذات وضع نیست. زیرا محال است که نفس مجرد دارای ذات وضع باشد، یعنی خودش که وضع ندارد ولی جزء آن دارای وضع باشد.
۵. آن چیزی که جزء آن مجرد از وضع و حیز است و قابل برای صور عقلی است همانا نفس است؛ زیرا مقصود از نفس همان جوهر مجرد قابل برای صور عقلی است.
۶. بنابراین حامل امکان فساد نفس وجود ندارد. (۳ و ۴ و ۵)
۷. پس نفس فناپذیر است و باقی است. (۱ و ۶)
- اما حکیم سبزواری با تقریر منظم‌تر و منسجم‌تری بیان می‌کند: «ان الفساد امر متجدد و کل متجدد کونا کان أو فسادا مسبوق بحامل استعداد، و حامل استعداد فساد النفس إما هی و هو ظاهر البطلان، و إما ماده لها و لاماده لها و علی تقدیر جوازها یلزم الخلف إذ الماده هی الجزء المقوم و إذا لم یکن لها وضع و حیز و نحوهما کانت هی النفس الباقیه» (سبزواری، همان):
۱. فساد امر متجددی است.
 ۲. هر متجددی که به صورت کون باشد یا فساد، باید مسبوق به حامل استعداد آن کون یا فساد باشد.
 ۳. حامل استعداد فساد نفس دو صورت دارد:
- الف. حامل آن استعداد یا خود نفس است و بطلان آن ظاهر است، زیرا اگر نفس حامل استعداد باشد پس باید با فساد هم محمول و هم حامل هر دو زایل شوند. در حالی که باید حامل استعداد در زمان فساد محمول و مستعدله باقی باشد.
- ب. یا ماده نفس است در حالی که نفس مجرد است و جزء مقوم از ماده ندارد.

ج. در صورت فرض ماده برای نفس که حامل استعداد فساد نفس باشد، مستلزم خلف است زیرا ماده مقوم برای نفس که مجرد است و دارای وضع و جیز نیست محال است.

۴. در نفس حامل استعداد فساد را ندارد. (۳ و ۲ و ۱)

۵. پس نفس باقی است و فانی نمی‌شود. (۴ و ۲)

حکیم سبزواری فرض اینکه حامل امکان فساد نفس جزء باشد را نیاورده است ظاهراً برای این بوده که بطلان آن معلوم است چون نفس بسیط است و فرض ندارد، جزء داشته باشد.

۸. مبنای ششم: استحاله اجتماع ضدین فنا و بقا در نفس

مرحوم محقق طوسی در رساله‌ای که با عنوان *بقاء النفس بعد فناء الجسد* نوشته‌اند مبنای دیگری برای بقای نفس بعد از فنای بدن ارائه کرده‌اند و آن اینکه نفس محل برای اجتماع دو ضد نیست. به عبارت دیگر، نفس عقلاً مستعد دو ضد فنا و بقا نیست، بلکه تنها بقا را می‌پذیرد. استدلال محقق چنین است: چیزی که از قوه به فعلیت می‌رسد در این سیر از قوه به فعلیت، یک ماده مشترک وجود دارد که می‌توان گفت ماده‌ای که بالقوه بود همین ماده به فعلیت رسیده است. پس ماده مشترک، که به مثابه مستعد است، از یک طرف صورت بالقوه شیء، که به مثابه مستعدله است، را همراه دارد و از طرف دیگر وقتی از قوه به فعلیت رسید صورت بالفعل شیء را به همراه دارد. بنابراین شیء از مرحله بالقوه تا بالفعل، ماده مشترکی دارد که می‌توان گفت شیء بالفعل همان شیئی است که از قوه به فعلیت رسیده است. اگر ماده این دو مشترک نباشد نمی‌توان گفت که شیء بالفعل همان شیء بالقوه است. برای مثال نطفه‌ای که به انسان تبدیل می‌شود در واقع صورت نطفه و انسان در یک ماده اشتراک دارند. لذا می‌توان گفت که ماده مشترک نخست صورت نطفه بالفعل و صورت انسان بالقوه را دارد و همان ماده در آینده صورت بالفعل انسان را می‌پذیرد. با رفتن صورت نطفه بالفعل، صورت انسان بالقوه به صورت انسان بالفعل تبدیل می‌شود و اگر ماده مشترک باقی نباشد نمی‌توان گفت صورت انسان بالفعل همان صورت انسان بالقوه است که به بالفعل تبدیل شده است. عبارت محقق چنین است: «لو جاز الفناء لكان الفناء فيها حال الوجود بالقوه و اذا خرج الفعل وجب أن تكون النفس مع فنائها موجودة فهذا خلف. اذ ثبت أنه لا يجوز عليها الفناء» (طوسی، بی تا: ۴۴).

استدلال به صورت قیاس خلف به ترتیب زیر صورت‌بندی می‌شود:

۱. نفس باقی است و فانی نمی‌شود.
۲. نفس فانی است. (فرض)
۳. نفس، فانی بالقوه است و به هنگام خروج به فعلیت به فنای بالفعل تبدیل می‌شود.
۴. نفس که به مرحله فنای بالفعل برسد باید هم بالفعل فانی و هم بالفعل باقی باشد.
۵. اجتماع فنا و بقای بالفعل از یک جهت مستلزم اجتماع ضدین است. (۳ و ۴)
۶. اجتماع ضدین محال است. (۲ و ۵) (خلف فرض)
۷. در نتیجه نفس باقی است و فانی نمی‌شود.

۹. تکمله‌ای در تمهیم برهان محقق طوسی

ممکن است اشکال شود که استدلال محقق طوسی ناقص است، زیرا مقدمه ۴ نیاز به اثبات دارد که چطور اگر نفس بخواهد فانی شود مستلزم اجتماع فنا و بقاست. به نظر پیش فرض استدلال فوق بقای نفس است، لکن نیاز به اثبات دارد که بقا عین ذات نفس است و نفس بالضروره یا دست کم بالدوام باقی است و فانی نمی‌شود. به عبارت دیگر، باید اثبات شود که جهت حمل بقا بر نفس یا ضرورت ذاتی است و یا دوام. آنگاه می‌توان گفت اجتماع فنا و بقا در نفس اجتماع ضدین است. اما اگر جهت قضیه، امکان باشد می‌توان گفت با آمدن فنا بر نفس، بقا از موضوع، یعنی نفس، برچیده می‌شود و فنا به جای بقا می‌نشیند و لذا اجتماع ضدین هم رخ نمی‌دهد.

پاسخ آنکه علت اینکه محقق طوسی مقدمه ۴ را به گونه پیش فرض صحیح و مسلم در این برهان می‌آورد آن است آنکه محقق طوسی تقریباً یک صفحه قبل از رساله خود برهان اقامه می‌کند که نفس تعلق و قوامی در ذات خود به بدن ندارد و بقای نفس به بقای علت خود یعنی جوهر عقلی است: «فلا تضر النفس فقدان البدن أو قطع العلاقه بینه و بینها بوجه و تبقى النفس موجوده دائمه بدوام مبدعها و مفیضها لوجوب وجود المعلول مع وجود علتها و استحاله انفکاکه عنه و هو المطلوب» (همان، ۴۳). از این جهت است که چون در این استدلال مقدمه ۴ را پیشتر اثبات کرده است و در اینجا به عنوان پیش فرض ذکر می‌کند، لذا استدلال وی تمام است.

۱۰. مبنای هفتم: فقدان ضد برای نفس

ملاصدرا در شواهد ملاک دیگری برای بقای نفس بیان می‌کند که بر مبنای ضد نداشتن نفس است. لکن مبنای ملاصدرا در ضد نداشتن نفس، غیر از ملاک و مبنایی است که محقق طوسی برای آن عنوان کرده است. از این جهت بین این مبنای ملاصدرا با مبنای محقق طوسی، که در مبنای ششم ذکر شد، تفاوت وجود دارد و به همین جهت ملاک ملاصدرا را به صورت مبنای مستقل ذکر کردیم. ملاصدرا می‌گوید نفوس از مرتبه عقل هیولانی به مرتبه عقل بالفعل می‌رسند و شکی نیست که نفس بعد از بدن باقی است، زیرا قوام نفس به بدن نیست بلکه این بدن نسبت به آنچه برای نفس است و بحسب ذات برای تحقق به کمال عقلی و وجود نوری است، حجاب برای نفس است. زیرا فساد هر فاسدی از دو حال خارج نیست: ۱. به وجود ضد آن است و برای جوهر عقلی خواه جوهر عقلی بالذات و خواه جوهر عقلی بالعرض، که با صیوررت به مرتبه عقلی رسیده است، ضد وجود ندارد. ۲. یا به یکی از اسباب یا علل چهارگانه فاعل، غایت، ماده و صورت است. مورد دوم باطل است زیرا نفس، ماده و صورت ندارد و تنها غایت و فاعل دارد که فاعل و غایت در مجردات باری تعالی است و باری تعالی زوال نمی‌پذیرد (ملاصدرا، ۱۳۴۶ش: ۲۲۴). اما نسبت به مورد اول می‌گوییم که برای جوهر نفسانی ضد وجود ندارد، زیرا جواهر ناطقه یا همان نفوس ناطقه بعد از وجود و تجرد آن از مواد یا بدن مانند مفارقات صوری می‌شوند که ضدی برای آنها نیست. زیرا برای نفس قابلی نیست پس به بقای مبداء خود که جواهر عقلی و مفارقات باشد، باقی می‌ماند.

تفاوت این مبنا با مبنای قبلی که محقق طوسی بیان کرد آن است که طبق این مبنا نفوس ناطقه بعد از وجود و تجرد آن از مواد، مانند سایر مفارقات هستند که ضد ندارند. در واقع نزد ملاصدرا ملاک ضد نداشتن نفوس، عدم قوام نفس به بدن نیست آنطور که در ملاک قبلی محقق طوسی بیان کرد، بلکه ضد نداشتن نفوس بر مبنای دیگری از فلسفه ملاصدرا استوار است و آن اینکه نفس به هنگام حدوث، جسمانی است و به هنگام بقاء، روحانی است. وقتی نفس به مرتبه روحانیه البقاء می‌رسد چون شباهت به جواهر عقلی پیدا می‌کند که بدن جسمانی، عنصری و دنیوی ندارند، هر چند نفس بدن برزخی و آخروی مطابق شأن آن عوالم دارد و این تنافی و تقابلی با تجرد نفس ندارد. بنابراین نفس ضد نیز ندارند.

تعبیر ملاحظه آن است که نفس ناطقه بعد از تجرد از مواد به تجرد عقلی می‌رسد و ضد ندارد و البته نمی‌گوید که عین جواهر عقلی می‌شود، بلکه می‌گوید: «کسایر المفارقات الصوریه»؛ یعنی مانند جواهر عقلی می‌شود. با این ملاک تشبیه که همانطور که جواهر عقلی بدن و ماده ندارند، نفس بعد از تجرد از بدن برزخی به جواهر عقلی می‌شود که بدن عنصری و دنیوی ندارد. اما نفس در برزخ و آخرت بدن برزخی و اخروی را دارد و از این جهت هم ملاک مفارقت نفس از جواهر عقلی است و هم منافاتی با تجرد نفس ندارد. بنابراین نفس که به مرحله تجرد در بقا می‌رسد و تشبیه به جواهر عقلی پیدا می‌کند نسبت او با جواهر عقلی عموم و خصوص من وجه است که اشتراک در تجرد از بدن دنیوی، مادی و جسمانی و اختلاف در ناحیه نفس به مصاحبت با بدن برزخی و اخروی و اختلاف در ناحیه جواهر عقلی به فقدان هرگونه بدن است. لذا ملاحظه نمی‌شود که نفس در مرحله روحانیه البقاء عین جواهر عقلی می‌شود بلکه تشبیه به جواهر عقلی پیدا می‌کند. و جواهر عقلی یا مفارقات صوری ضد ندارند. ملاحظه در تعلیل اینکه چگونه جواهر عقلی ضد ندارند، می‌گوید برای اینکه این جواهر قابل ندارند؛ زیرا از شرایط ضدین آن است که ضدین در محل و قابل واحد نمی‌توانند جمع شوند و وقتی نفس، محل و قابل نداشت در نتیجه ضد مخالف خود را که فنا باشد، نمی‌پذیرد.

اما سوال کلیدی اینجاست که چرا بقا عین نفس است و فنا ضد و مقابل نفس است و مسئله برعکس نیست. در پاسخ می‌گوییم علت آن قیام بذاته بودن نفس است. و به قیاس شکل اول می‌گوییم: نفس قائم بذاته است یعنی حال در محل نیست، از این جهت که قابل و محل ندارد. و هر موجود قائم بذاته باقی است و فانی نمی‌شود. در نتیجه نفس باقی است و فانی نمی‌شود. از این جهت است که بقا عین نفس است. لکن طبق قاعده علت محدثه همان علت مبقیه است نمی‌توان برای نفس چند علت مستقل در بقا در نظر گرفت و لذا می‌گوییم که قیام بذاته داشتن نفس، علت باواسطه بقای نفس است اما علت بی‌واسطه و اصلی همان جواهر عقلی است. زیرا در واقع جواهر عقلی هستند که در مقام حدوث افاضه وجود باذن الله می‌کنند و همین جواهر عقلی در بقا نیز افاضه وجود می‌کنند. لذا هم علت محدثه نفوس و هم علت مبقیه آنان هستند. و لذا چون علت نفس و مبداء آن و به هنگام رجوع، معاد نفس همگی جواهر عقلی است و تازمانی که علت باقی است معلول نیز باقی است در

نتیجه نفس باقی به بقای علت خود یعنی جوهر عقلی است و لذا بقا عین ذات نفس است و فنا ضد و مخالف آن است: «فالجواهر العقلیه بعد وجودها و تجردها عن المواد فهی کسایر المفارقات الصوریه لاضد لها إذ لا قابل لها فیبقی ببقاء مبدئها و معادها» (همان).

استدلال ملاصدرا به این ترتیب صورت‌بندی می‌شود:

۱. نفس از مرتبه قوه هیولانی به مرتبه عقل بالفعل می‌رسد.
۲. نفس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقااست.
۳. نفس که به مرحله روحانیه البقا و عقل بالفعل می‌رسد نیازی به بدن ندارد و فاقد بدن دنیوی است. (۲۱)
۴. نفس که به مرحله مجرد عقلانی برسد تشبه به جوهر عقلی پیدا می‌کند. (زیرا آنان نیز بدن ندارند).
۵. جوهر عقلی ضد ندارند. چون محل و قابل برای حلول در آن را ندارند.
۶. در نتیجه نفس که به مرحله روحانیه البقا و مجرد عقلی می‌رسد، ضد ندارد. (۳ و ۴ و ۵)

دلیل دیگر برای عدم اتصاف نفس به فنا

به نظر نگارنده خواه محل را در تعریف ضدین شرط بدانیم یا ندانیم و یا برای نفس ضدی به نام فنا قایل باشیم یا نباشیم، لکن می‌توان به دلیلی تمسک کرد که نتیجه آن این است که نفس فانی نمی‌شود. چون امکان دارد ادعا شود که دلیل ملاصدرا در ضد نداشتن نفس آن بود که در ضدین اجتماع در محل شرط است و نفس قائم بذاته است و محل ندارد. لکن در تعریف ضدین محل شرط نیست در نتیجه استدلال ملاصدرا ناتمام است. اما آن دلیل این است که علت نفس جوهر عقلی است و تا زمانی که علت باقی باشد معلول نیز باقی است. لذا تا زمانی که جوهر عقلی، که دائمی هستند، باقی هستند نفوس نیز باقی هستند و فانی نمی‌شوند.

۱. علت نفس جوهر عقلی است.
۲. جوهر عقلی باقی هستند و فانی نمی‌شوند. (چون باقی به بقای علت تامه خود یعنی باری تعالی هستند).

۳. تا زمانی که علت باقی است معلول نیز باقی است.

۴. در نتیجه نفس باقی است و فانی نمی‌شود. (۱ و ۲ و ۳)

طبق این دلیل، خواه نفس در محلی به نام بدن حلول کند، چنانکه مادیین اعتقاد دارند، در نتیجه برای نفس ضد وجود دارد و یا برای نفس محلی وجود نداشته باشد، چنانکه حکمای اسلامی از ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۸۸) و شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۹۶ق، ج ۱: ۴۹۶) قائل‌اند در نتیجه برای نفس ضد وجود ندارد. در هر دو صورت طبق این دلیل نفس به فنا به عنوان ضد خود یا هر چیزی دیگر متصف نمی‌شود. زیرا طبق این دلیل نفس فنا را در خارج نمی‌پذیرد. لذا طبق این دلیل در مورد نفس دو قضیه با دو جهت امکان و ضرورت یا دوام داریم: ۱. «نفس بماهی‌هی نفس بالامکان العام فانی می‌شود.» ۲. نفس بماهی فی الخارج بالضروره یا بالدوام فانی نمی‌شود و باقی است.» لکن طبق دلایل و مبانی هفتگانه گذشته جهت در هر دو قضیه ضرورت ذاتی و دوام است. در هر صورت نتیجه یکی است و آن اینکه نفس باقی است و فنا را نمی‌پذیرد.

۱۱. مبنای هشتم: حیات بذاته نفس

محقق طوسی در رساله «النفس لاتفسد بفساد البدن» (طوسی، ۱۳۵۹: ۵۲۴) برای بقای نفس به حد وسط دیگری تمسک کرده است و آن اینکه نفس حیات بذاته دارد. در آنجا چنین استدلال کرده است که نفس ادراک می‌کند و چیزی که ادراک می‌کند، حی بذاته است. وی می‌گوید اجسام حیات بذاته و لذاته ندارند بلکه حیات آنها به سریان حیات از نفس به اعضای آنهاست. زیرا نفس که درآک است حیات را به اعضای بدن افاضه می‌کند. شاهد بر این گفتار آنست که بدن تا زمانی که با نفس متحد است، حیات دارد و به محض اینکه نفس از بدن مفارقت کرد، فاسد می‌شود. بنابراین نفس حی بالذات و محی بالغیر است. چون حیات اجسام لذاتها نیست لذا فسادپذیر و فناپذیر هستند. عکس نقیض آن این است که بدن ممات بالذات و حی بالغیر است. وقتی حیات نفس بذاته بود پس با مفارقت از بدن فاسد نمی‌شود و به حیات ذاتی خود ادامه می‌دهد. محقق در رساله خود دو گونه استدلال می‌آورد نخست استدلال برای فنای جسم و دیگر استدلال برای عدم فنای نفس. آنچه در اینجا برای ما مهم است مطلب دوم است. وی در مورد فناپذیری نفس می‌گوید: «النفس فیه بذاتها

...و کل ماکان حیاته بذاته یستحیل علیه الموت دائماً» (همان). استدلال وی بدین ترتیب صورتبندی می‌شود:

۱. نفس بذاتها ادراک می‌کند.
 ۲. چیزی که بذاتها ادراک می‌کند حیات بذاتها دارد.
 ۳. پس نفس حیات بذاتها دارد. (۲ و ۱)
 ۴. چیزی که حیات بذاتها دارد، فانی نمی‌شود.
 ۵. در نتیجه نفس فانی نمی‌شود. (۴ و ۳)
- نکته‌ای که در اینجا وجود دارد آنکه ملاک و مبنای «حیات بذاته» غیر از ملاک و مبنای «قیام بذاته» است. زیرا مبنای قیام بذاته به ملاک عدم تقوم نفس به بدن بود؛ ولی مبنای حیات بذاته به ملاک ادراک بذاته نفس است. از این جهت این دو، دو حدوسط برهان برای اثبات بقای نفس هستند و لذا دو مبنا و دو برهان به شمار می‌آیند. از این جهت مبنا و دلیل اول با این مبنا و دلیل هشتم متفاوت است.

۱۲. عمومیت یا اختصاص دلایل فناپذیری نفس نسبت به جمیع نفوس

تا بدینجا ۸ مبنای عقلی و فلسفی برای فناپذیری نفس ذکر شد که به ترتیب عبارتند از: ۱. قیام بذاته؛ ۲. بساطت نفس؛ ۳. تجرد نفس؛ ۴. بقای نفس به بقای علت خود؛ ۵. فقدان حامل استعداد فساد برای نفس؛ ۶. استحاله اجتماع ضدین در نفس؛ ۷. فقدان ضد برای نفس؛ ۸. حیات بذاته. از این هشت موردی که عنوان شد، طبق مبنای ملاصدرا، به جز مورد هفتم دلایلی عام هستند که برای فناپذیری جمیع نفوس از مرتبه ضعیف آن، یعنی نفس نباتی تا مراتب قوی و قویتر آن، یعنی نفس حیوانی و انسانی ارائه می‌شوند. تنها دلیل هفتم است که نه از آن جهت که ملاصدرا می‌گوید نفس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا است؛ زیرا نسبت به همه نفوس مجرد جاری است بلکه از آن جهت که می‌فرماید نفس در بقا به تجرد عقلی می‌رسد. طبق این نکته این دلیل تنها نفوس انسانی را شامل می‌شود؛ زیرا تنها نفس ناطقه است که در میان جمیع نفوس نباتی و حیوانی استعداد رسیدن به تجرد عقلی را دارد و گرنه بقیه نفوس از تجرد خیالی بالاتر نمی‌روند. لذا ملاصدرا تجرد قوه خیال را

برای حیوانات و انسان اثبات کرد (ر.ک ملاصدرا، ۱۳۴۶: ۱۹۷) و شیخ الرئیس عاجز از اثبات آن بود. ابن سینا که نتوانست تجرد قوه خیال را اثبات کند بنابراین نمی‌تواند تجرد نفوس حیوانی را نیز اثبات کند مگر در حد تجرد حسی. همین‌طور فارابی که تصریح می‌کند نفوس حیوانی مجرد نیستند. وی در تعلیقه ۴۵ می‌گوید: «النفوس الحیوانیه غیر مجرد فلاتعقل ذاتها» (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۴۰). لکن طبق مبانی ملاصدرا همه نفوس حیوانی از جسمانیه الحدوث به تجرد خیالی، و همه نفوس نباتی از جسمانیه الحدوث به تجرد حسی می‌رسند لکن تنها انسان است که از جسمانیه الحدوث به تجرد عقلی می‌رسد. لذا این دلیل ملاصدرا فقط به فناپذیری نفس انسانی اختصاص دارد. اما مبنای سوم اصل تجرد نفس بود و عمومیت داشت و همه نفوس را در برمی‌گرفت. بنابراین بقیه دلایل برای فناپذیری نفس عام هستند و جمیع نفوس را شامل می‌شوند.

منتها همین دلیل ملاصدرا، که به همه نفوس انسانی اختصاص دارد، نیز در مورد افراد انسانی عمومیت ندارد چون همه نفوس مانند نفوس اطفال، مجانبین و مستضعفین و نظایر اینها به تجرد خیالی نمی‌رسند و در تجرد خیالی باقی می‌مانند. و البته ملاصدرا این مطلب را قبول دارد که دلیل، این افراد انسانی را شامل نمی‌شود لکن می‌گوید این افراد تعدادشان اندک است و زیاد نیست: «و اما التی لم یخرج بعد القوه الی الفعل فالحکماء اختلفوا فیها...وظنی انّ هذا الانسان لیس باکثری الوجود» (ملاصدرا، ۱۳۴۶: ۲۲۴) در هر صورت برای بقای نفوس این عده از افراد انسانی باید از مبانی هفت‌گانه دیگر تمسک جست.

۱۳. رابطه و تلازم مبانی عقلی فناپذیری نفس با اثبات قیامت بعد از فناء دنیا

بعد از اینکه بقای نفس را با مبانی هشت‌گانه اثبات کردیم آنگاه همین مبانی دلالت دارند که نه تنها زمانی که بدن از بین رفت و مرگ محقق شد، نفس باقی است بلکه وقتی این دنیا به آخر برسد و از بین برود، نفس نیز باقی است؛ زیرا دلایل بقای نفس مطلق بود و محدود به بقای نفس بعد از موت بدن در دنیا نبود. وقتی اثبات شد که نفس قائم بذاته است پس بعد از زوال این دنیا نیز قائم بذاته است. زیرا قیام بذاته نفس بخاطر ظرف و موطن دنیوی او نیست بلکه به خاطر وجود و جوهر فی نفسه اوست؛ لذا نفس با فناء دنیا نیز باقی است. همچنین تجرد نفس در مسیر دنیا حاصل می‌شود

لکن منوط به دنیا نیست تا با زوال دنیا آن نیز از بین برود و یا گفتیم که علت بقای نفس، عقل است و با زوال دنیا، عقل در عالم عقول از بین نمی‌رود و چون علت باقی است پس نفس نیز بعد از زوال دنیا باقی است. و یا ضد نداشتن نفس به جهت جوهر فی نفسه نفس است و نه بخاطر ظرف دنیوی یا اتحاد او با بدن باشد. از این جهت با فنای بدن و زوال دنیا، نفس نیز به بقای خود باقی است. همین مطلب در مورد همه مبانی هشت گانه‌ای که ذکر کردیم، جاری است. بنابراین با زوال دنیا و بقای نفس، منجر به اثبات عالم دیگر به نام برزخ و قیامت می‌شود. چرا که محال است، نفس باقی باشد و در هیچ عالم و موطنی نباشد. و همچنین محال است، نفس باقی باشد و به عالم عقل وارد شود زیرا در ذات نفس جنبه تدبیری وجود دارد و بعد از زوال بدن دنیوی در برزخ و قیامت، نفس نیاز به بدن برزخی و اخروی دارد. لذا هیچگاه نفس بدون بدن نمی‌شود و مانند عقل از هر جهت مجرد نمی‌شود. در نتیجه با اثبات بقای نفس، عالم قیامت نیز اثبات می‌شود و بین این دو تلازم وجود دارد. در واقع این مبانی هشت گانه به دلالت مطابقی بقای نفس را بعد از بدن اثبات می‌کنند و به دلالت التزامی قیامت را بعد از زوال دنیا اثبات می‌کنند.

۱۴. دلایل فناپذیری نفس و نقد و بررسی آنها

۱۴.۱. دلیل فناپذیری نفس از دیدگاه هیوم

هیوم دست کم به سه دلیل مهم برای فناپذیری نفس تمسک می‌کند: مابعدالطبیعی، اخلاقی و طبیعی. اما در اینجا به دو دلیل وی اشاره می‌کنیم.

دلیل مابعدالطبیعی

«آنچه فسادناپذیر است باید همچنین غیرقابل ایجاد باشد. از این رو اگر روح فناپذیر است پس پیش از تولد ما موجود بوده است؛ و اگر وجود پیش از تولد هیچگونه ارتباطی با ما نداشته است پس وجود آن بعد از مرگ نیز چنین خواهد بود. بدون شک حیوانات دارای احساس هستند، فکر می‌کنند، عشق می‌ورزند، متنفر می‌شوند و اراده می‌کنند و حتی استدلال می‌کنند اگرچه به گونه ای ناقص‌تر از انسانها، ولی آیا روح‌های آنها نیز غیرمادی و فناپذیر هستند؟» (Hume, 1783: 8)

نقد و بررسی

اولاً: در مبانی گذشته ثابت شد که بسیاری از این مبانی مانند تجرد نفس، قیام بذاته و یا حیات بذاته نفس، عمومیت دارند و شامل همه نفوس از جمله حیوان نیز می‌شوند و نیز گفته شد که همین مبانی ملاک جاودانگی نفوس هستند. ثانیاً: بین اینکه یک چیز فسادناپذیر و جاودانه است و اینکه آن چیز باید به لحاظ ازلی موجود باشد، تلازمی وجود ندارد. تصورم آن است که این مسئله با خدا مقایسه شده است، وقتی در مورد خدا ادعا می‌شود که خدا جاودانه است، پس ازلی هم هست و برعکس. در حالی که مبانی جاودانگی در خدا با نفس متفاوت است و نیز مبنای جاودانگی با مبنای ایجاد در ممکنات مختلف است. مبنای ایجاد علت تامه است و مبانی جاودانگی بقای علت تامه است. وقتی موجودی در زمان A متولد و حادث می‌شود، بر این دلالت دارد که علت تامه او در زمان A تحقق پیدا کرده است و پیش از آن در زمان B محقق نبود. اما بقای همین موجود حادث بستگی به علت تامه آن دارد. اگر علت تامه آن باقی باشد پس این موجود حادث نیز باقی است و گرنه معدوم می‌شود. چون علت تامه نفوس، عقول هستند لذا علت تامه عقول خداست در نتیجه علت تامه عقول از بین نمی‌رود در نتیجه عقول نیز باقی هستند، در نتیجه نفوس نیز به علت تامه خود باقی و جاودانه هستند. ثالثاً: البته پاسخ‌های دیگری طبق مبانی فلسفه صدرایی می‌توان به این مسئله داد که از ظرفیت مقاله خارج است. فقط اشاره می‌کنیم که مسئله نفس با بدن متفاوت است. تمام حقیقت وجود بدن در دنیاست، لکن نفس به وجود مثالی و برزخی خود در این دنیا حضور دارد ولی حقیقت او از عالم بالاتر و عقول آمده است و لذا به وجود عقلی خود در عالم حضور داشته است و از آنجا به عالم دنیا تنزل کرده و با بدن متحد شده است. از این جهت نفس پیش از تولد به وجود عقلی خود موجود بوده است. ملاصدرا می‌گوید: «انّ للنفوس کینونه عقلیه تجردیه کما انّ لها کینونه تعلقیه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۵۵؛ همان: ۳۴۹ و ۳۵۳). لذا وقتی ثابت شد که نفس قبل از تولد موجود بوده است پس باید پذیرفته شود که جاودانه نیز هست.

دلیل طبیعی

در استدلال طبیعی، هیوم از استدلالهای تمثیلی استفاده می‌کند. وی با تمثیل روح انسان به طبیعت و روح حیوانات چنین نتیجه می‌گیرد که درختان و حیوانات می‌میرند و چون روح انسانها مثل آنهاست پس روح انسان نیز می‌میرد: «با تمثیل متعارفی به طبیعت حکم می‌کنیم که صورتی که به موقعیتی از حیات انتقال پیدا می‌کند که با موقعیت اولی خود بسیار متفاوت است، بتواند باقی بماند... چه دلیلی وجود دارد که تصور کنیم یک تحریف بسیار بزرگی، مانند آنچه با فروپاشی بدن و همه اعضای آن از فکر و احساس برای روح رخ می‌دهد، می‌تواند بدون فروپاشی مجموع روح و بدن اتفاق بیافتد؟ همه چیزی بین روح و بدن مشترک است و اعضای هر کدام، اعضای دیگری است. از اینرو وجود یکی باید به وجود دیگری وابسته باشد. همه قبول دارند که روح حیوانات فناپذیر هستند و روح حیوانات شباهت خیلی نزدیکی به روح انسانها دارند و لذا تمثیل از یکی از روحها به روح دیگری استدلال بسیاری قوی است... هیچ چیزی در این جهان ابدی نیست. با این وجود هر چیزی که به ظاهر ثابت است در تغییر و سیلان همیشگی است... از اینرو چقدر خلاف تمثیل است که تصویری کنی صورت واحدی که به ظاهر ضعیف‌ترین صورت است و در معرض بیش‌ترین اختلال است، فناپذیر و فسادناپذیر باشد؟ (Ibid:10)

استدلال هیوم را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

۱. بین روح و جسم رابطه و تلازم وجود دارد. یعنی تغییر در یکی موجب تغییر در دیگری می‌شود؛ و، نتیجه آنکه با زوال یکی یعنی بدن، دیگری یعنی روح، نیز زایل می‌شود.
۲. با تمثیل روح انسان به روح حیوان و دیگر موجودات نتیجه گرفته می‌شود که چون روح حیوان فانی می‌شود پس روح انسان نیز فانی می‌شود.
۳. چون انسان دائم در حال تغییر و زوال است، پس یقیناً فنا می‌پذیرد و جاودانه نیست.

نقد و بررسی

پاسخ به استدلال اول: این درست است که بین نفس و بدن وابستگی وجود دارد و هرکدام از دیگری تاثیر می‌پذیرند، چنانکه در فلسفه اسلامی قاعده‌ای داریم: «احکام احد المتحدین یجری الی

الآخر؛ لکن اشتباه بزرگ هیوم اینجاست که تصور کرده نفس در ذات خود وابسته به بدن است. در حالی که در فلسفه اسلامی به اثبات رسیده است و در بالا هم اشاره شد که نفس در ذات خود جوهر قائم بالذات است و نیازمند و محتاج به بدن و ماده نیست، بلکه نیاز نفس به بدن در فعل اوست و نه در ذات او «انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام و الجسمانیات... لها کمالات تصدر عنها لذاتها من غیر توسط آله (البدن) و کمالات تصدر عنها بتوسط آلات (البدن)» (طوسی، ۱۳۷۸، ج ۲، ۳۶۹)، و علی الخصوص در فلسفه ملاصدرا به اثبات می‌رسد که طبق مبنای جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، نفس در بقا نیز نیاز و احتیاج خود را از بدن جسمانی و مادی از دست می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۸۰). در نتیجه نه نابودی بدن به بقای نفس لطمه می‌زند، زیرا نفس در مقام ذات بی نیاز از بدن است و نه بقای نفس با فنای بدن در تناقض است. چون نفس قائم بذاته است، لذا نیاز او به بدن در دنیاست و وقتی از دنیا رفت، نیاز او به بدن مادی و دنیوی نیز از بین می‌رود و می‌تواند بدون بدن دنیوی و البته با بدن برزخی و اخروی به حیات خود ادامه دهد.

پاسخ به استدلال دوم: هیوم برای اثبات فنای روح انسانی به دلیل تمثیلی تمسک کرده است که حکم از یک مورد را به جهت وجه اشتراک بین دو مورد از یک مورد، به مورد دیگری سرایت داده است. در حالی که در منطق اثبات شده است که تمثیل حجت نیست و به تعبیر ابن‌سینا دلیل ضعیف است (ابن‌سینا، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۳۲). زیرا ضرورت و کلیت ندارد در حالی که دلیل باید این دو خصلت را داشته باشد. و به تعبیر محقق طوسی تمثیل حشو است (همان)؛ بلکه دلیلی مانند برهان، حجت است و یا به دلیلی می‌توان حکم را از یک مورد به مورد دیگری سرایت داد که از مقدمات ضروری تشکیل شده باشد یا به صورت منصوص العله، خواه به نص عقلی و خواه به نص نقلی، باشد درحالی که هیوم بدون استناد به مقدمه ضروری، بلکه با لحاظ چند تشابه در عوارض و صفات بین این دو، نتیجه گرفته است که روح انسانی مانند روح حیوانی است. لذا استدلال وی به لحاظ منطقی حجت نیست.

پاسخ به استدلال سوم: همانگونه که حرکت جوهری در فلسفه ملاصدرا اثبات می‌کند، مفاد آن این است که شیء با اینکه دائم در حال تغییر، تحول و دگرگونی است لکن در عین حال اصل، حقیقی، ثابت و دائمی است که ملاک وحدت و بقای آن شیء است. زوال و فنا در اعراض و حالات شیء پیش می‌آید ولی حقیقت آن شیء باقی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۵۹)؛ اما طبق نظر هیوم اگر در

تغییر و تحول در طول زمان هیچ جزء ثابت و باقی را فرض نگیریم خیلی مثالهای نقضی را می‌توان ذکر کرد. از جمله آنکه بنابراین پسر جوانی که جنابینی کرده و متواری شده است و در سن پیری دستگیر می‌شود نمی‌توانیم حکم کنیم که این پسر بچه همان آدم مسن است و لذا نمی‌توان او را جزا کرد.

۱۲. دلیل فناپذیری نفس از دیدگاه راسل

وی می‌گوید میل به باور کردن جاودانگی نفس دو علت دارد: «علت اعتقاد به قیامت دلیل عقلی نیست بلکه احساسی است. مهمترین این دلیل‌ها ترس از مرگ است که غریزی و از نظر زیست‌شناختی مفید است. اگر ما واقعا و با تمام وجود به حیات واپسین اعتقاد داریم پس باید به طور کامل به ترس از مرگ خاتمه دهیم. دلیل احساسی دیگر که اعتقاد به بقا را ترغیب می‌کند ستایش عالی از انسان است چنانکه اسقف بیرمنگهام می‌گوید: «ذهن او بهترین وسیله‌ای است که تا به اکنون پدید آمده است...» (Russell, 2005: 44-45)

نقد و بررسی

راسل این مسئله را از لحاظ روانشناختی اظهار نظر کرده است و نه فلسفی و عقلی، و اما تقریبا ۸ مبنای عقلی و فلسفی برای جاودانگی نفس ارائه شد. در زمان راسل کتابهای ابن‌سینا به انگلیسی ترجمه شده بود و اگر وی به کتاب ابن‌سینا رجوع می‌کرد دیگر نه ادعا می‌کرد دلیل عقلی برای جاودانگی نفس نداریم و نه قایلین به فناپذیری نفس را متهم به ترس از مرگ می‌کرد، بلکه مقتضای مبانی عقلی و فلسفی تجرد و قیام بذاته نفس و نظایر آن این است که نفس جاودانه است و از بین نمی‌رود. در هر صورت راسل حرف علمی در خصوص فناپذیری نفس نزده است. از این گذشته این درست است که اعتقاد به مرگ و بقا اصولا باید موجب شود که دیگر انسان ترس از مرگ نداشته باشد، لکن بین این دو تلازم نیست که به لحاظ منطقی نتیجه بگیریم ترس از مرگ دلیل بر نبود بقاست. چون مثال نقض بسیاری را می‌توان برای آن آورد، مانند اینکه بسیاری از انسانها از تاریکی می‌ترسند و وحشت دارند و تصور می‌کنند که کسی در تاریکی به آنان حمله می‌کند در حالی

که اغلب همه می‌دانند که در تاریکی خبری نیست و امر خیال و توهمی است. با این حال این باعث نمی‌شود که ترس آنان از بین برود و یا در تاریکی کسی به آنان حمله می‌کند. و یا خیلی‌ها از آمپول واهمه دارند که آمپول زدن باعث می‌شود آنها بمیرند در عین حال می‌دانند برای آنان مفید است. علم به اینکه آمپول زدن برای فلان مریضی لازم و مفید است، باعث نمی‌شود که ترس از آمپول خاتمه یابد لذا آمپول زدن باعث مرگ آنان نمی‌شود. بنابراین ترس از مرگ دلیل منطقی نیست که طرف مقابل آن یعنی بقا و وجود قیامت امری باطل باشد.

۱۳. دلیل فناپذیری نفس از دیدگاه آنتونی فلو

آنتونی فلو موضوع جاودانگی نفس را منوط به بقای نفس بعد از مرگ دانسته است، لکن می‌گوید چون انسان بعد از مرگ از بین می‌رود، لذا اعاده آن محال است: «پس از نابودی و محو کامل موجود اول حتی ایجاد موجودی که به هیچ وجه قابل تمییز از موجود اول نباشد... به همان اندازه نامعقول و ظالمانه است که کیفر نمودن یکی از دو قلوهای همسان یا پاداش دادن به او به جهت آنچه در واقع، دیگری انجام داد» (رضازاده، ۹: ۱۳۸۰).

نقد و بررسی

همانگونه که ملاحظه می‌شود، آنتونی فلو گمان کرده که بقای نفس برای قیامت به تعبیر کلام و فلسفه اسلامی از باب اعاده معدوم است. لذا تصور کرده نفس با مرگ از بین می‌رود بعد بخواهد دوباره محشور شود، اعاده معدوم است. در پاسخ می‌گوییم: اولاً: که با مبانی ۸ گانه‌ای که ارائه شد معلوم گشت که نفس بعد از مرگ معدوم و فانی نمی‌شود بلکه باقی است و ثانیاً: حشر و قیامت نفس از باب اعاده معدوم نیست زیرا فلاسفه اسلامی، بر خلاف برخی از متکلمین اسلامی، با اینکه اعاده معدوم را محال می‌دانند، قایل هستند که قیامت و حشر یا جاودانگی نفس از باب اعاده معدوم نیست: «جمهور اهل الکلام المخالفین لکافه الحکماء فی ذلک، ظنا منهم انّ القول بتجويز الاعاده فی الاشياء بعد بطلانها یصح الحشر الجسمانی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۶۱)، و لذا ملاصدرا این نظر را سخیف شماره و چندین صفحه در نقد آن سخن می‌گوید.

۱۴. نتیجه گیری

برای فناپذیری نفس دلایل متعددی را می‌توان استخراج کرد که اکثر آنها بر مبانی قوی و براهین محکم عقلی و فلسفی استوارند و از گزند هرگونه انتقادی مصون هستند. البته اکثر این مبانی و براهین نسبت به همه نفس نباتی، حیوانی و انسانی عمومیت دارند به جز این مبنا که نفس ضد ندارد که معلوم شد تنها در مورد فناپذیری نفس انسانی صادق است. مقتضای همین مبانی اثبات قیامت است زیرا وقتی نفس با بدن فانی نشد وارد عالم دیگر می‌شود که از آن به قیامت تعبیر می‌شود. در مقابل این مبانی عقلی متقن در فناپذیری نفس، برخی از فیلسوفان غربی همچون هیوم، راسل و آنتونی فلو دلایلی برای فناپذیری نفس ارائه کردند که بسیار سست است و ناشی از این است که به حقیقت مبانی نفس و رابطه آن با بدن آگاهی ندارند.

منابع

- الفارابی، ابونصر (۱۴۱۲ق)، *التعلیقات*، انتشارات حکمت: تهران.
- الشیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
- الشیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۶)، *الشواهد الربوبیه*، چاپخانه دانشگاه مشهد.
- ابن سینا، حسین (۱۳۷۹)، *شرح الاشارات و التنبیها*، طهران: مطبعه الحیدری، ۱۳۷۹ق.
- ابن سینا، حسین (۱۳۷۵)، *الشفاء (الطبیعیات)*، بوستان کتاب قم.
- افلاطون (بی تا)، *دوره آثار افلاطون*، محمد حسن لطفی (مترجم)، انتشارات خوارزمی.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن محمد بن حسن (۱۳۷۹)، *شرح الاشارات و التنبیها*، طهران: مطبعه الحیدری، ۱۳۷۹ق.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن محمد بن حسن (بی تا)، «بقاء النفس بعد فناء الجسد»، طبع بمطبعه رمسيس بمدینه القاهره بمصر.

-
- رضازاده، سیدمحسن (۱۳۸۰)، مرگ و جاودانگی، گردآوری و ترجمه، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۳۱)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
- Russell, Bertrand (2005), *WHY I AM NOT A CHRISTIAN*, London and New York: Taylor and Francis e- Library.
- Hume, David (1783), "Essays on Suicide and the Immortality of the Soul", copyright@Abika.com.

