

## بررسی اشکالات شیخ احمد احسائی به رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا

محمدصادق عباسی آغوی\*

سید محمد انتظام\*\*

DOI: 10.22096/ek.2023.556347.1456

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۸]

### چکیده

مسائل انسان‌شناسی از دیرباز مرکز توجه ویژه فلاسفه و اندیشمندان مختلف بوده است. در این میان رابطه نفس و بدن جایگاه خاصی دارد. صدرالمتألهین با استفاده از مبانی حکمت متعالیه، دیدگاه خود را درباره رابطه نفس و بدن مطرح می‌کند. شیخ احمد احسائی از مهم‌ترین منتقدین فلسفه صدرایی است. مسئله رابطه نفس و بدن، یکی از نقاط اوج مخالفت احسائی با دیدگاه ملاصدرا است تا اندازه‌ای که نمونه‌ای از همه اشکالات وارد شده به مسئله رابطه نفس و بدن صدرایی در آثار احسائی یافت می‌شود. در مقاله حاضر کوشش شده است، نقدهای احسائی به رابطه نفس و بدن صدرایی بررسی شود. دو اشکال مبنایی است: عدم پذیرش اصالت وجود و حرکت جوهری. سه اشکال نیز ناظر به مسائل نفس‌شناسی است: عدم پذیرش تجرد قوه خیال، مخالفت حدوث جسمانی با آیات و روایات و تناقض حدوث جسمانی با تجرد نفس. ریشه همه اشکالاتی که احسائی به صدرالمتألهین وارد می‌کند، ظاهرگرایی و تمسک به ظاهر آیات و روایات و عدم تصور صحیح او از تشکیک وجود و حرکت جوهری است.

**واژگان کلیدی:** شیخ احمد احسائی؛ صدرالمتألهین؛ حدوث جسمانی؛ نفس و بدن.

Email: sadeq.abbasy@gmail.com

Email: entezammohammad66@gmail.com

\* استاد، حوزه علمیه، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

\*\* دانشیار، دانشکده فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران.



## ۱. مقدمه

صدرالمتألهین، بنیان‌گذار مکتب حکمت متعالیه، مبانی و دیدگاه‌های ویژه‌ای را در مسائل فلسفی مطرح کرده است. از مهم‌ترین مباحث فلسفی، مسائل نفس‌شناسی یا علم النفس است. مبانی صدرالمتألهین نقش مهمی در مواجهه او با مسائل نفس‌شناسی ایفا می‌کنند. در میان مسائل نفس‌شناسی، توجیه چگونگی ارتباط نفس مجرد با بدن مادی، از دشوارترین آن‌ها است. یکی از دیدگاه‌های ویژه صدرالمتألهین، تبیین او از رابطه نفس و بدن است. صدرالمتألهین با تکیه بر مبانی نوین حکمت متعالیه: اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و تجرد قوه خیال، تبیین خاصی از رابطه نفس و بدن ارائه می‌دهد. او مبنای جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس را مطرح می‌کند؛ بر این اساس نفس به صورت جسمانی حادث می‌شود و با حرکت جوهری به درجات والاتر و در نهایت تجرد رهسپار می‌شود. صدرالمتألهین از این رهگذر برای نفس و بدن، وحدت شخصی قائل است و آنها را دو شأن یک وجود می‌داند.<sup>۱</sup>

نظریه رابطه نفس و بدن صدرایی، از جنبه‌های گوناگون مورد نقد اندیشمندان معاصر و پس از صدرالمتألهین قرار گرفته است. منتقدان از دو منظر دیدگاه صدرالمتألهین را هدف نقد قرار داده‌اند؛ گاه مبنایی مؤثر بر تبیین رابطه نفس و بدن را نپذیرفته و برهانی ندانسته‌اند و گاه به صورت خاص، مفاد نظریه رابطه و نفس بدن را مورد نقد قرار داده‌اند.

برای شناخت نقاط قوت و ضعف دیدگاه صدرالمتألهین، باید به صورت بایسته نقدهای واردشده بر دیدگاه او بررسی شود.

یکی از مهم‌ترین منتقدین پساصدرایی، شیخ احمد احسائی است. بررسی نقدهای وارد شده توسط احسائی به دیدگاه صدرالمتألهین از چند جهت حائز اهمیت است.

اولین نکته، جامعیت نقدهای احسائی است، به گونه‌ای که نمونه‌ای از همه نقدهای واردشده به دیدگاه صدرالمتألهین، در آثار احسائی یافت می‌شود. احسائی نقدهای واردشده به صدرالمتألهین را به صورت کاملاً منظم تبیین و طرح می‌کند. در نتیجه اگر نقدهای احسائی بررسی و پاسخ داده شود، تا حد زیادی دیدگاه صدرالمتألهین تأیید می‌شود. به دلیل همین جامعیت نقدها، دانش‌پژوهانی که قصد شناخت نقاط ضعف و قوت احتمالی دیدگاه صدرالمتألهین را دارند، با استفاده از این پژوهش، دید مناسبی به تمامی نقدهای مطرح‌شده بر رابطه نفس و بدن صدرایی پیدا خواهند کرد.

۱. محمدبن‌ابراهیم شیرازی صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد ۸ (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م)، ۳۲۵.

بررسی اشکالات شیخ احمد احسائی به رابطه نفس و بدن ... / عباسی آغوی و انتظام ۱۱۱

از سویی نقدهای وارد شده احسائی، نه صرفاً تکرار نقدهای اندیشمندان گذشته که تکامل یافته نقدهای آنان است.

افزون بر این، در میان نقدهای وارد شده به صدرالمتألهین، «رد حرکت جوهری به جهت رد برهان تغیر»، اول بار توسط احسائی مطرح شده است و در منتقدان پیش از احسائی که نظریه رابطه نفس و بدن صدرالمتألهین را نپذیرفته‌اند، نمونه نداشته است. نکته مهم دیگر توجه احسائی به ساختار عقلی برهان است. گرچه احسائی، متکلم است، در نقد دیدگاه‌های صدرالمتألهین تلاش می‌کند از دیدگاه‌ها و مبانی فلسفی خود صدرالمتألهین برای نقد دیدگاه‌های او استفاده کند که ارزش علمی نقدهای او را بالا می‌برد. حتی زمانی که احسائی، از آیات یا روایات به مثابه شاهدی بر مدعای خودش استفاده می‌کند، می‌کوشد ساختار عقلی برهانی را رعایت کند و به وسیله برهان نیز مفاد آیات و روایات را تأیید کند (البته تلاشی که همیشه موفقیت‌آمیز نبوده است).

همین‌طور در بررسی نقدهای وارد شده به دیدگاه‌های ملاصدرا، توجه کمتری به آثار احسائی شده است درحالی‌که می‌توان احسائی را جدی‌ترین منتقد صدرالمتألهین دانست که در بسیاری از مسائل مخالف ملاصدرا است.

مسئله پژوهش حاضر، پاسخ به نقدهای احسائی، ناظر به رابطه نفس و بدن صدرالمتألهین است. در نتیجه نقدها و دیدگاه‌هایی که به طور خاص بر مفاد رابطه نفس و بدن اثرگذار هستند، بررسی شده است؛ اما در این میان، سه مبنا نقش بسیار مهمی بر تبیین رابطه نفس و بدن صدرایی دارد. به همین دلیل بررسی کردن سه اشکال احسائی به بعضی مبانی ملاصدرا به خاطر نقش زیاد این مبانی بر دیدگاه رابطه نفس و بدن صدرایی است؛ بنابراین با وجود مخالفت احسائی در بسیاری از مسائل با ملاصدرا، بررسی نقدهای احسائی به دیگر مبانی ملاصدرا خارج از مسئله پژوهش حاضر است.

در این پژوهش تلاش شده است نخست به صورت کامل نقدهای احسائی به صدرالمتألهین تبیین شود سپس با توجه به آثار صدرالمتألهین، پاسخ‌های مناسب به هر اشکال تبیین می‌شود.

## ۲. پیشینه

مسئله رابطه نفس و بدن، به دلیل اهمیت، مرکز توجه بسیاری از اندیشمندان پیش از شیخ احمد احسائی و صدرالمتألهین بوده است. بسیاری از فلاسفه، در آثار خود، بخشی را به مسائل نفس پرداخته‌اند. موضوع اصلی مقالات، پایان‌نامه‌ها و رساله‌های مختلفی نیز رابطه نفس و بدن بوده است. مقالات متعددی نیز به صورت خاص به بررسی دیدگاه ملاصدرا پرداخته است. رویکرد این

مقالات یا بررسی رابطه نفس و بدن ملاصدرا بدون مقایسه با اندیشمند دیگر یا در حالت مقایسه با فلاسفه‌ای مثل ابن‌سینا در فلسفه اسلامی و دکارت در فلسفه غرب بوده است؛ اما تا به امروز پژوهشی به بررسی دیدگاه رابطه نفس و بدن ملاصدرا، از منظر شیخ احمد احسائی نپرداخته است.

به صورت خاص و با توجه به دیدگاه‌های احسائی،<sup>۲</sup> موسوی (۱۳۹۵) انتقاداتی که احسائی به «قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء» مطرح کرده را بررسی کرده است. صیدی و کردی (۱۳۹۵) انتقادات احسائی به برهان تضایف ملاصدرا را بررسی کرده‌اند. سید هاشمی و شیرمحمدی (۱۳۹۶) نسبت اصیلین یا نسبت دادن اصالت وجود و ماهیت به احسائی را مورد توجه قرار داده‌اند و تبیین کرده‌اند چنین نسبتی به احسائی صحیح نیست. «صیدی و مرادی (۱۳۹۶) نقدهای احسائی به قوه خیال و مبانی آن در حکمت متعالیه را در کانون توجه قرار داده‌اند و همچنین در پژوهش دیگری اشکالات احسائی به حرکت جوهری را نقد و بررسی کرده‌اند.

هیچ یک از پژوهش‌هایی که در زمینه شیخ احمد احسائی صورت گرفته، به بررسی اشکالاتی که او به رابطه نفس و بدن ملاصدرا وارد کرده نپرداخته است. با اینکه شیخ احمد احسائی بیشترین نقدها را به دیدگاه رابطه نفس و بدن ملاصدرا وارد کرده است، به نقدهای وارد شده توسط احسائی، توجهی صورت نگرفته است. در نتیجه، پژوهش حاضر تلاش دارد اشکالاتی را که شیخ احمد احسائی به رابطه نفس و بدن ملاصدرا وارد کرده است را بررسی کرده و به صورت کامل روشن سازد آیا چنین نقدهایی قابلیت رد دیدگاه ملاصدرا را دارند یا خیر. اگر این اشکالات وارد نیستند، دلیل عدم صحت آن‌ها چیست؟ در نتیجه موضوع پژوهش حاضر تا به حال نمونه نداشته است. این پژوهش برای پذیرش دیدگاه صدرالمتألهین ضروری است. اگر این نقدها وارد باشد، پذیرش دیدگاه ملاصدرا عقلانی نیست. اگر نقدها باطل باشد، باید به صورت کامل بررسی شود تا غنای دیدگاه صدرالمتألهین، روشن شود.

احسائی در مجموع پنج اشکال به دیدگاه رابطه نفس و بدن صدرالمتألهین وارد کرده است. این اشکالات مجموعه‌ای از نقدهایی است که در علمای مخالف ملاصدرا قبل از احسائی نیز نمونه داشته است؛ اما تمامی این اشکالات به صورت کامل در آثار احسائی وجود دارد و گاهی عنوان کلی اشکال یکسان بوده است، ولی دلیلی که احسائی برای اشکال بیان می‌کند با اندیشمندان گذشته متفاوت است. بعضی از این اشکالات به عدم پذیرش مبانی حکمت متعالیه برمی‌گردد و بعضی اشکالات فارق از مبنا، مفاد رابطه نفس و بدن را نقد می‌کنند.

۲. عنوان کامل مقالات نگارش شده با توجه به دیدگاه‌های احسائی، در پایان مقاله در بخش «برای مطالعه بیشتر» آمده است.

بررسی اشکالات شیخ احمد احسائی به رابطه نفس و بدن ... / عباسی آغوی و انتظام ۱۱۳

در مجموع اشکالات عبارت‌اند از: عدم پذیرش اصالت وجود، عدم پذیرش حرکت جوهری، عدم پذیرش تجرد قوه خیال، عدم سازگاری حدوث جسمانی با آیات و روایات و تافی حدوث جسمانی با معاد جسمانی.

### ۳. عدم پذیرش اصالت وجود

احسائی، اصالت وجود به معنایی که صدرالمتألهین مطرح کرده است را نمی‌پذیرد.<sup>۳</sup> تعبیری که احسائی از وجود و ماهیت ارائه می‌دهد، متفاوت با اصطلاحی است که صدرالمتألهین بیان کرده است.<sup>۴</sup>

وجود به نظر ملاصدرا، در دو معنا به کار رفته است: ابتدا به معنای مصدری یا همان معنای «بودن». معنای دیگر به معنای اسم مصدری یا همان «هستی».<sup>۵</sup> در بحث اصالت وجود، معنای اسم مصدری وجود مد نظر است.

از طرفی ملاصدرا ماهیت را در دو معنا به کار برده است: اولین معنا، «ما يقال فی جواب ماهو» یا همان چیزی که در پاسخ سؤال از چیستی یا جنس و فصل، مطرح می‌شود.<sup>۶</sup> معنای دوم به «ما به الشیء هو هو» یا ماهیت به معنای اعم است. منظور از معنای دوم، حقیقت شیء است که شامل وجود و ماهیت به معنای اول (معنای اخص) هم می‌شود.<sup>۷</sup> منظور از ماهیت در مباحث اصالت وجود، معنای اول است.

### ۱-۳. نقد اصالت وجود صدرالمتألهین

احسائی، معنای وجودی که صدرالمتألهین مطرح می‌کند را نپذیرفته و نقدهایی به آن وارد کرده است.<sup>۸</sup> مهم‌ترین نقدهای احسائی به وجودشناسی صدرالمتألهین را می‌توان چنین تبیین کرد:

نقد اول: نارسایی وحدت وجود صدرالمتألهین: احسائی، «وحدت وجود» به اصطلاح ملاصدرا را چنین تفسیر می‌کند که ملاصدرا وجود واجب و وجود حادث (ممکنات) را یک حقیقت می‌داند. به همین دلیل احسائی قائل است، صدرالمتألهین هیچ راهی برای توجیه کثرات در عین وحدت وجود، ندارد. اگر کثرتی باشد باید به عوارض و ماهیات باشد، در نتیجه با وحدت وجود

۳. احمد بن زین الدین احسائی، شرح المشاعر، جلد ۱ (بیروت: مؤسسة البلاغ، ۱۳۸۵)، ۹۸.

۴. احسائی، شرح المشاعر، جلد ۱، ۸۸.

۵. صدرالمتألهین، اسفار، جلد ۱، ۳۲۸.

۶. صدرالمتألهین، اسفار، جلد ۱، ۲۰۴.

۷. صدرالمتألهین، اسفار، جلد ۱، ۹۶.

۸. احسائی، شرح المشاعر، جلد ۱، ۹۸.

سازگاری ندارد، اگر هم هیچ تفاوتی بین وجود واجب و حادث (ممکنات) نباشد، لازم می‌آید تمام ممکنات، واجب شوند.<sup>۹</sup>

او در شرح مشاعر می‌نویسد: «مصنف (صدرالمتألهین) از وجود، معنای وجود مطلق که هم بر واجب و هم بر حادث (وجود ممکنات) به صورت حقیقی و بدون واسطه صادق است را اراده کرده است... به [دیدگاه ما] وجود مطلق به معنایی که مصنف قصد کرده، باطل است».<sup>۱۰</sup>

به همین دلیل احسائی، اصطلاح صدرالمتألهین از وجود را نمی‌پذیرد و دیدگاه اصالت وجود او را که منجر به وحدت وجود می‌شود، نادرست می‌داند.

اما وحدت وجود صدرالمتألهین باعث همه‌خدایی یا اشتراک مطلق واجب و ممکن نمی‌شود. معنای وجود در همه موجودات به نحو اشتراک معنوی قابل حمل است؛ اما مصادیق وجود، به صورت تشکیکی دارای مراتب بوده و هرگز مرتبه اشد موجودات با مرتبه اضعف موجودات یکسان و واحد نیست. عدم درک صحیح تشکیک وجود توسط احسائی باعث عدم توانایی درک وحدت وجود صدرالمتألهین شده است. زمانی وحدت وجود منجر به یکی شدن واجب و ممکن می‌شود که در مقام مصادیق و عینیت قائل شویم، هیچ تفاوتی بین مصادیق وجود ممکنات و واجب نیست، درحالی‌که اصلاً دیدگاه ملاصدرا منجر به چنین برداشتی نمی‌شود. ملاصدرا بارها به مراتب شدت و ضعف و تشکیکی وجود اشاره می‌کند.

نقد دوم: عدم سازگاری با روایات: او بر این باور است، مراد از وجود، «اصل و اساس شیء» است، اصل و اساس شیء نیز یعنی «آنچه شیء از آن خلق شده باشد»، مثل چوب برای تخت، نقره برای انگشتر و خاک برای انسان؛ بنابراین منظور از وجود چیزی، همان «ماده و هیولای شیء» است. دلیل اصلی چنین تعبیری را نیز روایات معصومین در نظر می‌گیرد.<sup>۱۱</sup>

اینکه احسائی قائل شده است، معنای وجودی که ملاصدرا مطرح کرده است، با روایات تنافی دارد، ادعایی بیش نیست. احسائی با استفاده از ذوقیات برداشت‌هایی را از روایات مطرح می‌کند. برداشت‌هایی که خود برآمده از ظاهر روایات است، ظاهری که در بالاترین درجه، «ظن» آور است. چنین استفاده «ظنی» از اساس جایگاهی در فلسفه که محل «برهان» و «یقینات» است ندارد.

۹. احسائی، شرح المشاعر، جلد ۱، ۸۸.

۱۰. احسائی، شرح المشاعر، جلد ۱، ۹۸.

۱۱. احسائی، شرح المشاعر، ۱: ۶۲.

بررسی اشکالات شیخ احمد احسائی به رابطه نفس و بدن ... / عباسی آغوی و انتظام ۱۱۵

شاید بتوان پس از تکمیل مبانی و مسائل فلسفی، به عنوان شاهد های ذوقی از روایات یا آیات استفاده کرد، همچون استفاده های موردی که ملاصدرا از روایات و آیات دارد، اما استفاده از امور ظنی در موردی که جایگاه یقینیات و برهان است، از اساس صحیح و عقلانی نیست.

### ۲-۳. معناشناسی احسائی از وجود و ماهیت

احسائی با عبارات گوناگونی<sup>۱۲</sup> می‌کوشد وجود و ماهیت را به اصطلاح خودش توضیح دهد. به نظر او وجود مرادف با ماده و ماهیت مرادف با صورت است.<sup>۱۳</sup> او قائل است وجود به معنای اسم مصدری، معنای محصلی ندارد و تنها اگر مراد از وجود، همان ماده باشد، می‌توان برای وجود یک گونه تحقق در نظر گرفت.<sup>۱۴</sup>

همچنین تعبیری که احسائی از ماده و صورت دارد، متفاوت با اصطلاح دیگر فلاسفه است.<sup>۱۵</sup> او در بعضی موارد، ماده را همان حقیقت شیء می‌داند و به همین دلیل حتی برای موجودات مجرد هم ماده در نظر می‌گیرد.<sup>۱۶</sup> تا حدی تعبیر احسائی از ماده و صورت، با اصطلاح ارسطویی متفاوت است که صورت را لحاظ انفعالی و ماده را لحاظ فعلی در نظر می‌گیرد.<sup>۱۷</sup> نزد فلاسفه ماده، جوهر حامل قوه و استعداد شیء است، در نتیجه لحاظ انفعالی دارد. صورت نیز جوهر حامل فعلیت شیء است، در نتیجه لحاظ فعلی دارد؛ اما احسائی به صورت کامل برخلاف دیدگاه فلاسفه، ماده را در لحاظ فعلی و صورت را در لحاظ انفعالی استعمال می‌کند.

مهم‌ترین دلیل احسائی بر اینکه منظور از وجود، ماده و منظور از ماهیت، صورت است، محتوای روایات است.<sup>۱۸</sup>

احسائی از روایت امام صادق (ع) به عنوان دلیلی بر دیدگاه خود استفاده می‌کند.<sup>۱۹</sup>

قال جعفر بن محمد (ع): «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ نُورٍ وَ صَبَّغَهُمْ فِي رَحْمَتِهِ، فَالْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ لِأَيِّهِ وَ أُمَّهُ، أَبُوهُ التَّوْرُ وَ أُمُّهُ الرَّحْمَةُ».<sup>۲۰</sup>

۱۲. احسائی، شرح المشاعر، ۱: ۳۳۲-۳۶۵.

۱۳. احسائی، شرح المشاعر، ۱: ۳۳۲.

۱۴. احسائی، شرح المشاعر، ۱: ۶۳.

۱۵. احسائی، شرح المشاعر، ۱: ۳۳۲.

۱۶. احسائی، شرح المشاعر، ۲: ۲۲ و ۵۲ و ۵۹.

۱۷. احسائی، شرح المشاعر، ۲: ۲۲ و ۵۲ و ۵۹.

۱۸. احسائی، شرح المشاعر، ۱: ۱۰۳-۱۰۴.

۱۹. احسائی، شرح المشاعر، ۱: ۱۰۴.

۲۰. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، جلد ۶۴ (بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق)، ۷۳.

زمانی که گفته می‌شود، «انگشتی از نقره بساز» یا «تختی از چوب بساز»، واژه «از» (من در لغت عرب) اشاره به ماده دارد. در روایت ذکر شده هم خداوند انسان‌ها را «از» وجود خودش خلق کرده است، عبارت «من نوره» اشاره به وجود خداوند دارد. انسان از وجود خداوند خلق شده است و چون عبارت، متضمن واژه «از» است، در نتیجه وجود به معنای ماده است (همچون انگشتی از نقره بساز).<sup>۲۱</sup>

احسائی به آیه شریفه « مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ »<sup>۲۲</sup> استناد می‌کند و قائل می‌شود طینت تمام موجودات یکسان است، آن طینت یکسان هم همان وجود است.<sup>۲۳</sup> وجود را نیز معادل با ماده می‌داند.

احسائی قائل است، وجودی که طینت هر موجودی است، بر اساس اعتبارات گوناگون و ضیق تعبیر، به واژه‌های گوناگونی خوانده می‌شود:<sup>۲۴</sup>

- ۱- به اعتبار اینکه جزئی برای مرکب است، «رکن» گفته می‌شود.
  - ۲- به اعتبار اینکه تمامی مرکب‌ها از آن، محقق شده‌اند، «عنصر» نامیده می‌شود.
  - ۳- به اعتبار اینکه تحلیل به آن ختم می‌شود، «اسطقص» گفته می‌شود.
  - ۴- به اعتبار پذیرا و قابل صور غیر معین بودن، «هیولا» گفته می‌شود.
  - ۵- به اعتبار قابل صور معین، «ماده» گفته می‌شود.
  - ۶- به اعتبار اینکه مرکب از آن گرفته شده است، «اصل» گفته می‌شود.
  - ۷- به اعتبار محل صور نوعیه بالفعل، «موضوع» گفته می‌شود.
- اما در همه این لحاظ‌ها، حقیقت واحد است، آن حقیقت و طینت، همان «آب»<sup>۲۵</sup> یا «وجود» است. اصطلاحاتی که احسائی برای وجود و ماهیت در نظر می‌گیرد، سازگار با اصالت ماهیت بوده و به هیچ وجه قابل جمع با اصالت وجود به اصطلاح صدرالمتألهین نیست. مثلاً احسائی قائل است وجود تحقیقی ندارد، مگر اینکه مراد از وجود، «ماده» باشد.<sup>۲۶</sup>

۲۱. احسائی، شرح المشاعر، ۱: ۱۰۴.

۲۲. ملک، آیه ۳.

۲۳. احسائی، شرح المشاعر، ۱: ۱۰۵.

۲۴. احسائی، شرح المشاعر، ۱: ۱۰۴-۱۰۵.

۲۵. استفاده از واژه «آب» در کلام احسائی، برداشتی از آیه قرآن «جعلنا من الماء كل شيء حي» (انبیاء، آیه ۳۰) است.

۲۶. احسائی، شرح المشاعر، ۱: ۳۳۲.



بررسی اشکالات شیخ احمد احسائی به رابطه نفس و بدن ... / عباسی آغوی و انتظام ۱۱۷

ابهام در سخنان احسائی و تغییر اصطلاح از جانب او تا اندازه‌ای زیاد است که اندیشمندان پس از او، دیدگاه باطل «اصالت وجود و ماهیت» یا «اصیلین» را به او نسبت می‌دهند. شهید مطهری در شرح مبسوط منظومه، ذیل جمله «لم یقل به احد من الحكماء» راجع به اصالت هم وجود و هم ماهیت، می‌گویند. این عبارت ملاحضاتی سبزواری، تعریضی به شیخ احمد احسائی است که دیدگاه اصالت هر دو (هم وجود و هم ماهیت) را قبول دارد.<sup>۲۷</sup>

در نهایت چه احسائی را قائل به اصالت ماهیت بدانیم چه هر دو، او از مخالفان نظریه اصالت وجود است که صدرالمتألهین به آن باور دارد. برداشت احسائی از وجود و ماهیت به اندازه‌ای نادر است که به صورت صریح بارها قائل می‌شود منظور از وجود، «ماده» و مراد از ماهیت، «صورت» است. از سویی دیگر، قائل است تمام وجود موجودات از خداوند است.

واجب‌الوجود، علت همه موجودات است، وجود نیز (به نظر وی) مرادف با ماده است، در نتیجه واجب‌الوجود معطی ماده به تمام موجودات است؛ معطی چیزی خود نباید فاقد آن باشد، بنابراین واجب‌الوجود نیز باید «ماده» داشته باشد.

لازمه دیدگاه احسائی، مادی شدن واجب‌الوجود و دخول نقص در ذات باری تعالی است.

سخن احسائی تا حدی منجر به دخول نقص در ذات باری تعالی می‌شود که در یکی از استدلال‌های ذوقی‌اش از روایات، واژه «از» را ملازم با «ماده» داشتن می‌داند، سپس با همان استدلال بیان می‌کند انسان‌ها «از وجود باری تعالی» هستند. گویی خداوند دارای ماده‌ای است و همه موجودات از ماده باری تعالی به وجود آمده‌اند.

همچنین به صورت صریح ذیل آیه «ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت» بیان می‌کند، طبیعت همه موجودات واحد است و آن هم وجود است، وجود نیز مرادف با ماده است. با چنین تعبیری از اساس موجودات مجرد در جهان‌شناسی احسائی مطرح نیست. حتی وجود باری تعالی نیز باید دارای مراتب مادی باشد (طبق نظر احسائی).

در تحلیل سخن احسائی باید توجه داشت، دو فرض مطرح است:

اول: مراد احسائی از «ماده»، همان لحاظ مشهور فلاسفه و به معنای جوهر حامل قوه و استعداد شیء باشد؛ در این صورت، اشکال فوق مطرح می‌شود؛ لازمه چنین سخنی دخول ماده و نقص در ذات واجب‌الوجود (باری تعالی) می‌شود؛ زیرا با فرض علیت مطلق باری تعالی، تمام

۲۷. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، جلد ۹ (قم: صدرا، ۱۳۹۰)، ۷۲.

موجودات به دیدگاه احسائی به جهت دریافت ماده از خداوند، محقق می‌شوند، پس خداوند نیز به مثابه علت، باید واجد ماده باشد.

دوم: مراد احسائی از «ماده» نه همان لحاظ مشهور فلاسفه، بلکه لحاظ فعلی و تحقیقی باشد؛ مشابه تعبیری که عرفا مطرح می‌کنند، به معنی نور یا حقیقتی که از جانب باری تعالی صادر شده و باعث تحقق موجودات می‌شود (مرادف معنای موجودیت در آثار فلسفه قدیم که اعم از اصالت وجود و ماهیت است). چنین تعبیری از ماده که حال حقیقتی تلقی شده است که تحقق موجودات به آن بستگی دارد، قابل جمع با اصالت ماهیت، اصالت وجود یا حتی وحدت وجود عرفا است. بر اساس اصالت ماهیت یا وجود یا وحدت وجود به تعبیر عرفا، آن حقیقت به نوعی خاص تعبیر می‌شود.

سخنان احسائی به گونه‌ای است که نسبت دادن هر دو فرض به او، ممکن است. حال با توجه به دو فرض گذشته:

اول: اگر دیدگاه احسائی را مورد اول فرض کنیم، از اساس معناشناسی او باطل بوده و توانایی رد دیدگاه ملاصدرا را ندارد (به جهت دخول نقص در ذات باری).

دوم: اگر دیدگاه احسائی را مورد دوم فرض کنیم، دلیل او اعم از مدعا است؛ یعنی بر فرض هم که ماده همان حقیقت باشد، اصطلاح او قابل جمع با اصالت ماهیت یا وجود است. در نتیجه باز هم معناشناسی وجود و ماهیت احسائی، قابلیت رد کردن اصالت وجود ملاصدرا را ندارد. به دیگر بیان، برداشت او که به ادعای خودش، برآمده از محتوای آیات و روایات است، دال بر ماده‌ای است که آن ماده اثری است که از جانب باری تعالی افاضه می‌شود و علت تحقق موجودات است، حال این اصطلاح «ماده»، می‌تواند به وجود یا ماهیت تعبیر شود و قابل جمع با هر دو دیدگاه هست. در نتیجه این تعبیر احسائی خود می‌تواند دلیلی بر عدم توافقی دیدگاه صدرالمتألهین با آیات و روایات باشد.

#### ۴. نپذیرفتن حرکت جوهری

احسائی مبنای حرکت جوهری را هم نمی‌پذیرد. اشکالاتی که او به حرکت جوهری وارد کرده است، متفاوت با اشکالاتی است که پیش از او به حرکت جوهری وارد شده است. امثال عبدالرزاق لاهیجی،<sup>۲۸</sup> ملارجبعلی تبریزی<sup>۲۹</sup> و قاضی سعید قمی،<sup>۳۰</sup> به جهت عدم فرض موضوع ثابت برای

۲۸. عبدالرزاق لاهیجی، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، جلد ۱ (قم: مؤسسه امام صادق، ۱۴۲۵ ه. ق)، ۲۲۳-۲۲۴.

۲۹. ملارجبعلی تبریزی، الاصل الاصلی اصول آصفیه (تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶)، ۶۴.

۳۰. قاضی سعید قمی، الاربعینات لکشف انوار القدسیات (تهران: مرکز پژوهشی میراث، ۱۳۸۱)، ۱۳۸.

بررسی اشکالات شیخ احمد احسائی به رابطه نفس و بدن ... / عباسی آغوی و انتظام ۱۱۹

حرکت، حرکت جوهری را نمی‌پذیرند؛ اما احسائی به «فاعلیت قریب صورت نوعیه برای حرکت» اشکال وارد کرده است و در واقع برهان ملاصدرا را زیر سؤال می‌برد.<sup>۳۱</sup>

یکی از ادله‌ای که ملاصدرا بر حرکت جوهری اقامه می‌کند، از طریق اثبات فاعلیت قریب صورت نوعیه برای حرکت است.<sup>۳۲</sup> صورت نوعیه، فاعل قریب حرکت است و فاعل قریب متحرک باید متحرک باشد، پس صورت نوعیه (که جوهر است) باید متحرک باشد.

احسائی قائل است «مباشرت طبیعت (صورت نوعیه) برای حرکت» چند معنا می‌تواند داشته باشد: صورت اول: مباشرت به معنای صرف همراهی صورت نوعیه با حرکت باشد نه علیت طبیعت (همان صورت نوعیه) برای حرکت: در این صورت اشکالی به این سخن وارد نیست.

صورت دوم: مباشرت به معنای علیت طبیعت (صورت نوعیه) برای حرکت باشد؛ در این صورت چند محذور رخ می‌دهد:

محذور اول: بر اساس مبنای تحقق حرکت جوهری، موضوع حرکت یا متحرک، همان جوهر و طبیعت است؛ فاعل حرکت و محرک هم در این فرض «صورت نوعیه» در نظر گرفته می‌شود، در نتیجه باعث می‌شود، محرک و متحرک یا فاعل و قابل، یکی شود که امری باطل است. هم قابل حرکت باید طبیعت باشد و هم فاعل آن.

محذور دوم: احسائی به آیات «عِبَادُ مُكْرَمُونَ \* لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ»<sup>۳۳</sup> و همین‌طور روایت امام صادق (ع) به مضمون «أَنَّ النُّطْفَةَ إِذَا وَقَعَتْ فِي الرَّحْمِ أَرْسَلَ اللَّهُ مَلَكَينَ خَلَائِقِينَ يَتَحَمَّانِ بَطْنَ الْمَرْأَةِ مِنْ فَمِهَا، فَيَقُولَانِ: يَا رَبَّنَا نَخْلُقْهُ ذَكَرًا أَمْ أُنْثَى، فَيَأْمُرُهُمْ. ثُمَّ يَقُولَانِ: شَقِيحًا أَمْ سَعِيدًا، فَيَأْمُرُهُمْ بِمَا يَرِيدُ»<sup>۳۴</sup> استناد می‌کند.

بر اساس روایات، فاعل حرکت انسان که وجودش از نطفه آغاز می‌شود، ملک یا موجود عقلانی است که خداوند خلق کرده و فاعل حرکت است.<sup>۳۵</sup> در نتیجه فاعل حرکت خود طبیعت انسان نیست.

محذور سوم: بر اساس دیدگاه ملاصدرا مبنی بر «وحدت جمعی وجود» همان‌طور که فیض کاشانی نیز اذعان کرده است، وجود حقیقی تنها برای ذات اقدس الهی محقق است؛ خداوند در

۳۱. احمد بن زین‌الدین احسائی، شرح العرشیه، جلد ۱ (بیروت: مؤسسه البلاغ، ۱۳۸۴)، ۴۴۹-۴۵۱.

۳۲. صدرالمتألهین، اسفار، ۳: ۶۴.

۳۳. انبیاء، آیات ۲۶-۲۷.

۳۴. محمد بن یعقوب کلینی، فروع الکافی، جلد ۶ (بیروت: دار الاضواء، ۱۹۸۵ م) ۱۳.

۳۵. احسائی، شرح العرشیه، ۱: ۴۴۹.

بالاترین و شدیدترین مراتب تشکیک وجودی است و همه ماسوی الله معلول خداوند هستند. در نتیجه علیت حقیقی تنها متعلق به خداوند است و طبیعت نمی‌تواند فاعل حرکت باشد.<sup>۳۶</sup> اگر علیت خداوند را انکار کنید، گرایش به مبنای دهریین خواهید داشت، یعنی عدم دخالت واجب‌الوجود در تأثیر عالم (به معنی عدم دخل اراده الهی در تأثیرات عالم).

شیخ احمد احسائی، درک درستی از برهان حرکت جوهری نداشته است. فاعل مباشر حرکت، عقل مفارق نمی‌تواند باشد، زیرا فاعل قریب حرکت به طور حتم باید متحرک و متغیر باشد، به این جهت که بین علت و معلول یا اثر و مؤثر باید سنخیت باشد.<sup>۳۷</sup>

احسائی در صورتی که مباشرت صورت نوعیه برای حرکت، به «علیت» تعبیر شود، سه محذور یا اشکال را وارد می‌داند؛ به ترتیب این سه اشکال مطرح شده، پاسخ داده می‌شود:

الف) یکی شدن فاعل و قابل: صورت نوعیه، فاعل حرکت است، فاعلیت صورت نوعیه برای حرکت، باعث جمع شدن فاعل و قابل نمی‌شود. صورت نوعیه، علت حرکت در اعراض است (حرکت در اعراض مورد پذیرش تمامی فلاسفه است). فاعل آن هم طبیعت است. در نتیجه فاعل قریب متحرک باید متحرک باشد؛ اما صورت نوعیه فاعل حرکت خود نیست تا اشکال فاعل و قابل بودن وارد شود. فاعل حرکت صورت نوعیه، می‌تواند صورت نوعیه دیگری یا عقل فعال باشد. اگر فاعل حرکت صورت نوعیه دیگری باشد، در نهایت، منتهی می‌شود به جوهری که مقتضای ذاتش، حرکت است، آن جوهر نیاز به علت الحركة ندارد بلکه علت الوجود داشته و علت آن، عقل فعال است، عقل فعال علت الوجود آن جوهر خواهد بود و مقتضای ذات آن جوهر، حرکت است.

ب) ملک یا موجود عقلانی فاعل حرکت است: نسبت دادن حرکت جوهری به طبیعت (صورت نوعیه)، منافاتی با آیات و روایاتی که تأثیر را به خداوند و فرشتگان نسبت می‌دهد، ندارد؛ زیرا فاعلیت حرکت جوهری به نحو قریب و فاعلیت خداوند و ملائکه به نحو بعید و با واسطه است. در نهایت، فاعلیت به خداوند و ملائکه نسبت داده می‌شود.

ج) تنافی با وحدت جمعی وجود: از طرف دیگر اینکه ملاصدرا قائل به وحدت جمعی وجود است، منافاتی با نسبت دادن حرکت به طبیعت (صورت نوعیه) ندارد زیرا فاعلیت طبیعت در طول اراده و فاعلیت واجب‌الوجود است. تمام ماسوی الله بر مبنای ملاصدرا وجود رابط به نسبت به

۳۶. احسائی، شرح العرشیه، ۱: ۴۵۰.

۳۷. صدرالمتألهین، اسفار، ۵: ۳۳۲.

بررسی اشکالات شیخ احمد احسائی به رابطه نفس و بدن ... / عباسی آغوی و انتظام ۱۲۱

واجب‌الوجود هستند.<sup>۳۸</sup> اما باید به فاعل قریب یا بعید بودن دقت کرد. فاعل قریب حرکات نمی‌تواند عقل مجرد یا باری تعالی باشد. صدرالمتألهین فاعلیت را به ملائکه و خداوند هم نسبت می‌دهد، به همین دلیل ادعای بازگشت قول ملاصدرا به قول دهریون، باطل است.

### ۵. عدم پذیرش تجرد قوه خیال

احسائی، دیدگاه صدرالمتألهین راجع به تجرد قوه خیال و ادراکات خیالی را هم متناقض و باطل می‌داند.<sup>۳۹</sup> او اشکالات متعددی به تجرد قوه خیال ملاصدرا وارد کرده است.

الف) قوه خیال در انتزاع صورت‌های خیالی، نیازمند روح بخاری یا ماده لطیف است، به همین دلیل به بدن تعلق می‌گیرد. پس امری مادی است.<sup>۴۰</sup>

ب) به نظر او نمی‌توان صورت‌های خیالی را حاضر در عالم نفس دانست و قائل شد که صورت‌های خیالی مادی نیستند و مجردند. به نظر احسائی اگر صورت‌های در عالم نفس (نفسی که اکنون در عالم ماده محقق است)، محقق باشند، باید خود صورت‌ها نیز مادی باشند. موجود بودن صورت‌ها در عالم نفس، با موجود بودن صورت‌ها در عالم مثال، سازگار نیست. به بیان دیگر، احسائی قائل است، چون ملاصدرا قائل به حدوث جسمانی نفس است، پس نمی‌توان صورت‌های علمی که موضوعشان نفس است را مجرد از ماده دانست (زیرا نفس در آن حدوث، مادی فرض شده بود). او قائل است، عالم نفس، غیر از عالم مثال است، (زیرا طبق دیدگاه ملاصدرا، نفس حدوث جسمانی دارد) پس به ملاصدرا نقدی وارد کرده است که چطور صورت‌های محقق در عالم نفس (که باید مادی باشد) را، به عالم مثال (که مجرد از ماده است) نسبت می‌دهید.<sup>۴۱</sup>

به عبارت دیگر احسائی قائل است، سخن شما دو فرض دارد:

۱- یا نفس مادی است: نفس مادی نمی‌تواند محل صورت‌های مجرد از ماده باشد. بر فرض شما که صورت‌های خیالی مجرد از ماده هستند، چگونه امری مادی، محل صورت‌های مجرد از ماده شد؟ پس اگر نفس مادی باشد، صورت‌های خیالی نیز باید مادی باشند.

۲- یا نفس مجرد است: اگر نفس مجرد از ماده باشد، فرض حدوث جسمانی که شما برای نفس در نظر گرفتید صحیح نبوده و نفس مجرد از ماده است.

۳۸. صدرالمتألهین، اسفار، ۱: ۲۰۶.

۳۹. احسائی، شرح العرشیه، ۲: ۷۸ و ۸۶ و ۸۹-۹۰.

۴۰. احسائی، شرح العرشیه، ۲: ۸۶.

۴۱. احسائی، شرح العرشیه، ۲: ۸۹-۹۰.

در نهایت احساسی قائل است چون ملاصدرا قائل به حدوث جسمانی نفس است، نمی‌توان فرض دوم را صحیح دانست و فرض اول باید مورد پذیرش ملاصدرا باشد، یعنی نفس، مادی (جسمانی) باشد و صورت‌های خیالی هم ناگزیر، باید مادی باشند؛ اما مجرد فرض کردن صورت‌های خیالی امری متناقض است.

(ج) اگر قوه خیال، مجرد از ماده بود، باید می‌توانست بدون ارتباط با اشیای خارجی، صورت‌هایی را به وجود آورد، لکن قوه خیال بدون ارتباط با خارج امکان خلق صورت‌ها را ندارد، پس قوه خیال مادی بوده و وابسته به قوای مادی است.<sup>۴۲</sup>

اشکالاتی که به مجرد قوه خیال توسط احساسی مطرح شده است، وارد نبوده و توانایی رد این دیدگاه را ندارد:

الف) نیازمند بودن قوه خیال در حصول ادراکات به امری مادی یا مرتبه مادی، دلیلی بر مادی بودن خود ادراکات نیست؛ بلکه قوای بدنی و مرتبه مادی، تنها نقش معد برای حصول ادراکات خیالی مجرد از ماده را دارند. خود بی‌نیازی تصور ادراک خیالی بدون اتصال دائم با حس، دال بر این مطلب است که مرتبه مادی و قوای خیالی تنها نقش معد داشته و ادراکات خیالی مجرد از ماده هستند.<sup>۴۳</sup>

ب) احساسی قائل است طبق نظر ملاصدرا، اگر نفس حادث جسمانی باشد، یعنی در آن حدوث مادی است؛ اکنون طبق نظر خود ملاصدرا، صورت‌های خیالی، مجرد از ماده هستند، چطور نفسی که مادی است، موضوع صورت‌های خیالی مجرد است؟

باید در پاسخ گفت، نفس در عین مادیت، موضوع صورت‌های خیالی مجرد از ماده نیست. بلکه نفس، تنها حادث جسمانی است و این‌گونه نیست که در مرتبه مادیت توقف داشته باشد، بلکه نفس با حرکت جوهری اشتدادی به تکامل ادامه داده و به مراتب مجرد مثالی و مجرد عقلی می‌رسد. نفس در مرتبه مجرد مثالی، موضوع صورت‌های خیالی مجرد است. نفس در عین مادیت موضوع صورت‌های خیالی مجرد نیست.

البته چون احساسی حرکت جوهری را برهانی نمی‌داند، فرض این مورد بر اساس مبانی آن، صحیح نخواهد بود. بر مبنای احساسی به جهت رد حرکت جوهری، اگر امری جسمانی حادث شود، جسمانی خواهد ماند وگرنه انقلاب در ذات رخ خواهد داد.

۴۲. احمد بن زین‌الدین احساسی، شرح الفوائد فی حکمت اهل البیت علیهم السلام، جلد ۲ (بیروت: فکر الاوحد، ۱۴۲۶ ه. ق)، ۲۵۷-۲۵۸.

۴۳. صدرالمتألهین، اسفار، ۹: ۱۹۱-۱۹۲.

بررسی اشکالات شیخ احمد احسائی به رابطه نفس و بدن ... / عباسی آغوی و انتظام ۱۲۳

ج) این سخن احسائی کاملاً باطل بوده و موارد نقض آن مشهود و بسیار است. انسان‌ها بسیار صورت‌های خیالی را تصور می‌کنند که اتصالی با خارج ندارد. مثلاً فردی که از امری هراسان است تصاویر ترسناکی را تصور می‌کند که از اساس هیچ منشأ خارجی ندارند؛ بنابراین برهانی که احسائی اقامه کرده است، صحیح نیست. قوه خیال می‌تواند بدون ارتباط با خارج، صورت‌سازی کند.<sup>۴۴</sup>

## ۶. مخالفت با کتاب و سنت

احسائی، به شدت دیدگاه حدوث جسمانی ملاصدرا را مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید: «ملاصدرا ادعا می‌کند موافق با قرآن و روایات سخن گفته ولی دیدگاه او نه در لفظ، نه در روش، ادله و نه در معنا، موافق کتاب و سنت نیست و پیروی از فلاسفه‌ای همچون فارابی و ابن سینا و ابن عربی شده است. عجب از پیروان ملاصدرا که سخنی مخالف کتاب و سنت را پذیرفته‌اند».<sup>۴۵</sup>

ادعای مخالفت حدوث جسمانی نفس با کتاب و سنت، در علمای پیش از احسائی نیز دیده می‌شد، همچون ملاشمس‌گیلانی.<sup>۴۶</sup>

احسائی مواردی از آیات و روایاتی را مطرح می‌کند که به نظر او مخالف با دیدگاه حدوث جسمانی ملاصدرا است و ملاصدرا راهی برای توجیه دیدگاه خود با محتوای آیات و روایات مطرح‌شده ندارد.

مورد اول: احسائی به آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»<sup>۴۷</sup> استناد می‌کند. آیه دال بر عالم ذر و شهادت دادن مردم، پیش از خلقت دنیوی است، شهادت دادن، فرع بر وجود مردم و نفوس است. در نتیجه دلیلی بر خلقت نفس قبل از بدن است.<sup>۴۸</sup>

احسائی به روایات میثاق نیز استناد می‌کند، همچون روایت امام صادق (ع)، «قال الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع) فی قوله تعالی: وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ... کان الميثاق مأخوذاً علیهم لله بالربوبية، و لرسوله بالنبوة، و لأمیر المؤمنین و الأئمة بالإمامة، فقال: (ألسنت بریکم، و محمد نبیکم، و علی إمامکم، و الأئمة الهادون أئمتکم؟)».<sup>۴۹</sup>

۴۴. محمدبن ابراهیم شیرازی صدرالمآلهین، المبدأ و المعاد (تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴)، ۴۷۵.

۴۵. احسائی، شرح العرشیه، ۲: ۱۵.

۴۶. محمدبن ابراهیم شیرازی صدرالمآلهین، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین (تهران: حکمت، ۱۳۷۵)، ۱۱۹.

۴۷. اعراف، آیه ۱۷۲.

۴۸. احسائی، شرح العرشیه، ۲: ۱۷.

۴۹. مجلسی، بحار الانوار، ۲۶: ۲۶۸.

محتوای روایت بیان شده، مشابه آیات میثاق، دال بر شهادت مردم، پیش از خلقت دنیوی است؛ بنابراین، باید نفوس قبل از تعلق گرفتن به ابدان دنیوی، محقق باشند.<sup>۵۰</sup>

مورد دوم: احسائی از آیه «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ»<sup>۵۱</sup> برای رد حدوث جسمانی استفاده می‌کند.<sup>۵۲</sup> بقاء نفس، قطعاً مجرد از ماده است، در نتیجه وقتی خطاب می‌شود، «همان‌طور که ابداع شدید، به سوی پروردگار بازمی‌گردید»، این مطلب را ثابت می‌کند که اگر بقاء، مجرد از ماده باشد، پس خلقت نفس نیز مجرد از ماده است؛ زیرا ابداع اولی و عود به باری تعالی «مثل» هم شمرده شده‌اند.

بنابراین به نظر احسائی، با شواهد گذشته، حدوث جسمانی نفس به دلیل مخالفت با آیات و روایات قابل پذیرش نیست.

حاصل نقد احسائی این است که بر اساس دیدگاه ملاصدرا، توجیه وجود نفس قبل از بدن صحیح نیست، حال آن‌که آیات و روایات دال بر وجود نفس (انسان) قبل از بدن هستند؛ اما این اشکال توسط ملاشمسا گیلانی هم به ملاصدرا وارد شده است (مطلبی که در بعضی معاصران نیز نمونه آن دیده می‌شود).<sup>۵۳</sup> به همین دلیل ملاصدرا به صورت صریح به اشکال، پاسخ گفته و به آن توجه داشته است.<sup>۵۴</sup>

ملاصدرا قائل است می‌توان، برای نفس یک گونه وجودی قبل از بدن فرض کرد که از طرفی با حدوث جسمانی نفس تنافی نداشته باشد، همین‌طور باعث تاسخ نشود (به این معنی که قبل از این بدن متشخص به بدن دیگری تعلق گرفته باشد).<sup>۵۵</sup>

نفس شوؤن و اطوار گوناگونی دارد؛ با وجود اینکه نفس بسیط است نشئت قبل از طبیعت، همراه با طبیعت و بعد از طبیعت را داراست. نفس به لحاظ کمال علت و به وجود سببش، پیش از بدن محقق است؛ بنابراین مرتبه قبل طبیعت، با محقق بودن به تحقق علت، تصحیح می‌شود.<sup>۵۶</sup>

۵۰. احسائی، شرح العرشیه، ۲: ۱۷-۱۸.

۵۱. اعراف، آیه ۲۹.

۵۲. احسائی، شرح العرشیه، ۲: ۳۰.

۵۳. غلامرضا فیاضی، علم النفس فلسفی (قم: مؤسسه امام خمینی ره، ۱۳۸۹)، ۳۷۳-۴۲۷.

۵۴. محمدبن ابراهیم شیرازی صدرالمتألهین، العرشیه (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱)، ۲۳۹.

۵۵. صدرالمتألهین، العرشیه، ۲۳۹.

۵۶. صدرالمتألهین، اسفار، ۸: ۳۴۶-۳۴۷.



بررسی اشکالات شیخ احمد احسائی به رابطه نفس و بدن ... / عباسی آغوی و انتظام ۱۲۵

نفس به صورت کلی به وجود سببش محقق است.<sup>۵۷</sup> آن نفس کلی که علت نفس جزئی است، کمالات و خصوصیات نفس جزئی را به نحو اتم و اکمل داراست. به همین دلیل می‌توان گفت، نفس جزئی قبل از تحققش، به وجود علتش (که واجد کمالات نفس جزئی است)، محقق است.

زمانی که به شأن تعلقی نفس، توجه می‌شود و حادث می‌شود، به آن لحاظ عین تعلق به بدن و حادث جسمانی است. با نگاه به تکثر شئون، صورت جسمانی و حادث و متغیر بودن نفس، در زمانی موجود بوده و در زمانی موجود نیست، به این لحاظ متغیر است و حادث.<sup>۵۸</sup>

افزون بر این، ملاصدرا قائل به قوس صعود و نزول نیز هست؛ ابتدا نفس، به صورت کلی در علم باری محقق است، سپس قوس نزول را طی کرده و حدوث جسمانی پیدا می‌کند و با حرکت جوهری در قوس صعود، به مرتبه تجرد می‌رسد. همچنین نفس، دارای دو جهت است: به جهت ذاتش، جوهر عقلی و ثابت است؛ از جهت تعلقش به طبیعت و تدبیر بدن، جوهر متجدد غیر ثابت است. زمانی که اضافات طبیعی از نفس حذف شود، نفس به مرجع عقلی خود بازگشت پیدا می‌کند و قوس صعود را کامل می‌کند.<sup>۵۹</sup> میان این دو جهت نباید خلط شود. گاه به ذات مجرد نفس، توجه می‌شود و گاه به لحاظ تعلقی نفس که به آن لحاظ، نفس، نفس است و گرچه عقل فرض می‌شود.

به دیگر بیان، نفس دارای دو حیثیت وجودی است:

۱- وجود نفس به تبع سببش و همراه با علتش. علت، کمالات معلول و مسبب را داراست؛ وجود پیشین نفس، نه به صورت متعین، بلکه به وجود علتش موجود است.

۲- وجود نفس به صورت متعین و مشخص با بدن و به صورت جسمانی که هنگام فراهم شدن استعداد حاصل می‌شود. وجود نفس، به عنوان مشخص، عین تعلق و اضافه به بدن است.<sup>۶۰</sup>

ملاصدرا به این مطلب که وجود قبلی نفس به وجود علت است، بارها اشاره می‌کند.<sup>۶۱</sup> البته باید توجه داشت چنین توجیهی در صورتی درست است که وجود کلی نفس را سازگار با محتوای دینی بدانیم. گرچه ظاهر آیات و روایات، اشاره به وجود نفس جزئی، نه تحقق نفس به تحقق علت

۵۷. به عبارت دیگر، به لحاظی که نفس، نه به منزله نفس جزئی مشخص، بلکه به عنوان کلی در علم الهی است، به همان لحاظ، نفس با بدن متحد نیست (به این لحاظ وجود پیشین نفس، به صورت کلی، در علم الهی تصحیح می‌شود).

۵۸. صدرالمتألهین، مجموعه رسائل فلسفی، ۱۲۶.

۵۹. صدرالمتألهین، مجموعه رسائل فلسفی، ۱۳۲-۱۳۳.

۶۰. صدرالمتألهین، العرشیه، ۲۳۸.

۶۱. صدرالمتألهین، العرشیه، ۲۳۹ و صدرالمتألهین، اسفار، ۸: ۳۵۳-۳۵۷.

دارند، لزومی ندارد در صورتی که برهان عقلی بر چیزی اقامه شده است، به ظاهر پایبند ماند و می‌توان ظاهر را با توجه به یافته‌های برهانی، تأویل کرد. همچنین علامه مجلسی که خود از بزرگ‌ترین محدثین شیعه هستند، قائل اند آیات و روایات، هم با حدوث جسمانی و هم با حدوث روحانی سازگار است.<sup>۶۲</sup>

## ۷. تناقض حدود جسمانی با تجرد نفس

احسائی، حدوث جسمانی را عقلانی نمی‌داند. به نظر او دو حالت برای نفس، از آن جهت که نفس است، قابل فرض است: نفس یا در ذات و جوهرش محتاج به ماده است، یا بی‌نیاز از ماده (حالت دیگری قابل فرض نیست و تقسیم دائر مدار نفی و اثبات است).<sup>۶۳</sup> در هر دو حالت نیز به نظر احسائی، فرض جسمانیت برای نفس صحیح نیست.

حالت اول: نفس از آن جهت که نفس است، در ذاتش محتاج به ماده باشد.

در این صورت، ذات نفس و حقیقت نفس، محتاج به ماده بوده و مادی است، در نتیجه از اساس نمی‌تواند به واسطه ادراک علوم، به مرتبه تجرد برسد. چون که حقیقت نفس محتاج به ماده فرض شد، مجرد شدن نفسی که مادی فرض شد باعث انقلاب در ذات می‌شود که محال است. حاجت و عدم حاجت چیزی به چیزی، امری است که مقتضای ذات آن شیء است، به همین دلیل چیزی که در ذاتش محتاج ماده است، نمی‌تواند بی‌نیاز از ماده شود یا برعکس.

حالت دوم: نفس از آن جهت که نفس است محتاج به ماده نباشد.

اگر نفس در ذاتش، بی‌نیاز از ماده باشد، از اساس حلول نفس در ماده محال خواهد بود، چه در حدوث اولی و چه در بقاء.

با توجه به دو حالت بیان‌شده، احسائی تنها دو حالت را برای نفس قابل فرض می‌داند:

- ۱- یا به صورت کامل متعلق به ماده بوده، مادی است و امکان ندارد به تجرد برسد.
  - ۲- یا به صورت کامل مجرد از ماده بوده هم در حدوث و هم در بقاء، در نتیجه به هیچ وجهی صحیح نیست که حلول در ماده داشته باشد یا از ابتدا حادث مادی و جسمانی فرض شود.
- حاصل بیان احسائی این است که اگر نفس مادی باشد، دائماً مادی خواهد بود و اگر مجرد باشد، دائماً مجرد خواهد بود، چه در آن حدوث و چه در بقاء.

۶۲. مجلسی، بحارالانوار، ۵۸: ۱۰۴-۱۰۵.

۶۳. احسائی، شرح العرشیه، ۲: ۹۹.

بررسی اشکالات شیخ احمد احسائی به رابطه نفس و بدن ... / عباسی آغوی و انتظام ۱۲۷

احسائی همان اشکالی که ملارجبعلی تبریزی<sup>۶۴</sup> به ملاصدرا وارد کرده است را تکرار می‌کند. به بیان دیگر، او قائل است اگر نفس در ابتدای حدوث مادی باشد، با استکمال، باید تعلقش به بدن تقویت شود، نه اینکه تعلقش ضعیف شده، به مرتبه تجرد برسد. اگر هم حقیقت نفس مجرد از ماده است، حدوث نفس نیز باید مجرد از ماده باشد و حدوث جسمانی معنای محصلی ندارد. احسائی قائل است، نفس حقیقتاً مجرد از ماده بوده و قبل از تحقق بدن، وجود دارد.<sup>۶۵</sup>

ریشه این اشکال و منحصر دانستن نفس به امری که یا حادث مادی است و دائماً متعلق به ماده خواهد ماند، یا حادث روحانی است و به هیچ وجه در ذاتش مادیت اخذ نشده است، به عدم درک درست از حرکت جوهری بازمی‌گردد. با توجه به مبنای حرکت جوهری صدرالمتألهین، نفس می‌تواند به صورت جسمانی حادث شده و با اشتداد جوهری به مراتب تجردی برسد. در نتیجه فرض سومی مطرح می‌شود، نفس حادث جسمانی باشد و با اشتداد جوهری به تجرد مثالی و تجرد عقلی برسد.

احسائی با مفروض دانستن تجرد نفس، نتوانسته حدوث جسمانی آن را توجیه کند و به همین جهت قائل شده است، نفس حادث روحانی است. درحالی‌که با فرض صحت حرکت جوهری، حادث جسمانی بودن با تجرد نفس کاملاً قابل جمع است.

## ۸. نتیجه‌گیری

اشکالاتی که احسائی به صدرالمتألهین مطرح می‌کند را از دو منظر می‌توان بررسی کرد:

منظر اول: بررسی مبنایی اشکالات احسائی و تکیه به ظاهر آیات و روایات؛

منظر دوم: بررسی فلسفی نقدهای احسائی فارق از محتوای آیات و روایات.

از منظر اول، باید توجه داشت، فلسفه جایگاه برهان و یقینیات است. تکیه بر ظاهر آیات یا روایات، حتی در صورتی که دلالت تام باشد، از ظنیات است و توانایی قرارگیری در برهان عقلی را ندارد.

بر فرض اینکه ظاهر آیات و روایات در علوم عقلی همچون فلسفه قابل اعتنا باشد و نتوان از آن دست کشید، اندیشمندانی همچون احسائی، علامه مجلسی و ملاشمس‌الغیلانی باید به پرسش بزرگی پاسخ دهند: «چرا در بعضی موارد ظاهر آیات و روایات را تأویل می‌کنید؟»

۶۴. تبریزی، الاصل الاصل، ۸۳.

۶۵. احسائی، شرح العرشیه، ۲: ۹۹.

اگر ظاهر روایات و آیات قابل تأویل نیست و آن را در مورد معاد جسمانی می‌پذیرید، چرا همین دیدگاه را در تصور وجه و صورت برای باری تعالی قائل نمی‌شوید؟

احسائی تأویلات محتوای آیات و روایات را توسط ملاصدرا به گونه‌ای که با دیدگاه خودش سازگار باشد را نپذیرفته است. اگر قرار باشد تأویل صحیح نباشد، خود شما نیز نباید از آن استفاده کنید (در مواردی که مخالف با برهان عقلی مورد پذیرش شما است).

از طرفی با فرض اینکه کسی قائل شود دیدگاه ملاصدرا با فلان روایت توافقی دارد، در جواب آن می‌توان از روایت دیگری که مؤید دیدگاه صدرالمتألهین است، به منزله پاسخ استفاده کرد.

از منظر دوم، بیشتر نقدهای احسائی به خاطر برداشت نادرست از دیدگاه صدرالمتألهین و عدم تصور صحیح از دیدگاه اوست.

عدم تصور صحیح احسائی از تشکیک وجود صدرالمتألهین باعث می‌شود اشکال یکی شدن واجب و ممکن را بر ملاصدرا وارد بدانند.

همچنین به دلیل عدم تحلیل درست از حرکت جوهری گمان کرده است که حرکت جوهری مستلزم یکی بودن فاعل و قابل است و نیز به دلیل برداشت نادرستش از وحدت وجود ملاصدرا، گمان می‌کند به مبنای صدرالمتألهین، هیچ علیتی برای غیر باری تعالی حتی با واسطه نباید محقق باشد. به همین دلیل قائل می‌شود صورت‌های نوعیه نباید علت قریب حرکت باشند، وگرنه با علیت مطلق باری تعالی که مفاد وحدت وجود صدرالمتألهین است، توافقی خواهد داشت.

او قائل می‌شود بر مبنای محتوای روایات، علت حرکت باید ملک یا موجودی عقلانی باشد و به عنوان مؤیدی بر رد حرکت جوهری بیان می‌کند. حتی بر فرض صحت تمسک به ظاهر روایات در فلسفه، محتوای این روایت با علیت با واسطه موجودات مجرد، قابل توجیه و جمع با دیدگاه صدرالمتألهین است.

همین تصور نادرست از وجودشناسی و سپس عدم توجیه حرکت جوهری، دلیلی بر رد تجرد قوه خیال می‌شود. چون حرکت جوهری را باطل می‌داند گمان می‌کند انسان یا مادی خلق شده و مادی می‌ماند، یا مجرد خلق می‌شود و مجرد می‌ماند. حد واسطی بین این دو نیست که در واقع همان حدوث جسمانی، سپس حرکت جوهری و بقاء روحانی است.

همچنین ادعای تناقض حدوث جسمانی با تجرد نفس، به جهت عدم تصور حرکت جوهری است. چون حرکت جوهری را نپذیرفته است نمی‌تواند حدوث جسمانی را با وجود تجرد نفس توجیه کند.

بررسی اشکالات شیخ احمد احسائی به رابطه نفس و بدن ... / عباسی آغوی و انتظام ۱۲۹

در نتیجه اشکالات احسائی یا بر مبنای ظاهرگرایی است که بیان شد جایگاهی در فلسفه ندارد و حتی بر فرض صحت تمسک به ظاهر آیات و روایات، قابل جمع با دیدگاه صدرالمتألهین است. یا به جهت عدم تصور صحیح وحدت وجود و حرکت جوهری است که خط اصلی نقدهای وارد شده توسط احسائی است.

با بررسی نقدهای واردشده، روشن می‌شود هیچ یک از نقدهای وارد شده توانایی رد کردن دیدگاه صدرالمتألهین را ندارند. صدرالمتألهین به خوبی به تمامی جوانب دیدگاه خود در مسئله رابطه نفس و بدن به صورت صریح یا ضمنی توجه داشته است. به همین دلیل تاکنون تبیین فلسفی صدرالمتألهین از رابطه نفس و بدن، سازگارترین دیدگاه‌ها از منظر مبانی فلسفی است. دیدگاهی که حتی با محتوای آیات و روایات نیز قابل جمع است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## سیاهه منابع

### الف- منابع فارسی:

- احسائی، احمد بن زین الدین. شرح العرشیه. جلد ۱ و ۲. بیروت: مؤسسة البلاغ، ۱۳۸۴.
- احسائی، احمد بن زین الدین. شرح المشاعر. جلد ۱ و ۲. بیروت: مؤسسة البلاغ، ۱۳۸۵.
- احسائی، احمد بن زین الدین. شرح الفوائد فی حکمت اهل البيت (علیهم السلام). تصحیح: شیخ راضی ناصر السلیمان الاحسائی. بیروت: فکر الاوحد، ۱۴۲۶ ق.
- تبریزی، ملارجعلی. الاصل الاصل اصول آصفیه. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶.
- شیرازی، صدر المتألهین محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. جلد ۱، ۳، ۵، ۸ و ۹. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- شیرازی، صدر المتألهین محمد بن ابراهیم. العرشیه. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
- شیرازی، صدر المتألهین محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- شیرازی، صدر المتألهین محمد بن ابراهیم. مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. تهران: حکمت، ۱۳۷۵.
- فیاضی، غلامرضا. علم النفس فلسفی. تحقیق و تدوین: محمد تقی یوسفی. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹.
- قمی، قاضی سعید محمد سعیدین محمد مفید. الاربعینیات لکشف انوار القدسیات. تصحیح: نجفقلی حبیبی. تهران: مرکز پژوهشی میراث، ۱۳۸۱.
- لاهیجی، عبدالرزاق. شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۵ ه ق.
- مجلسی، محمدباقر. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- مطهری، مرتضی. مجموعه آثار. جلد ۹. قم: صدرا، ۱۳۹۰.
- موسوی، سید محمد. «بررسی و نقد انتقادات شیخ احمد احسائی به قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء در حکمت متعالیه»، جاویدان خرد ۲۹ (بهار و تابستان ۱۳۹۹): ۱۵۵-۱۶۹.
- صیدی، محمد، و احسان کردی ادرکائی. «بررسی انتقادات احسائی به برهان تضایف ملا صدرا در اثبات اتحاد عالم و معلوم»، حکمت اسرا ۲۷ (بهار و تابستان ۱۳۹۵): ۶۱-۷۷.
- هاشمی، سید محمد اسماعیل، و میلاد شیرمحمدی. «احسائی قول به اصیلین یا اصالت ماهیت»، تأملات فلسفی ۱۹ (پاییز و زمستان ۱۳۹۶): ۱۶۷-۱۹۱.
- صیدی، محمود، و حسن مرادی. «نقادی انتقادهای شیخ احمد احسائی به قوه خیال و مبانی آن در حکمت متعالیه»، ذهن ۲۱ (پاییز ۱۳۹۶).
- کردی ادرکائی، احسان، و محمود صیدی. «پاسخ نقدهای احسائی به اثبات حرکت جوهری در حکمت متعالیه»، هستی شناختی ۱۴ (پایین و زمستان ۱۳۹۷).