

ماهیت نفس در کلام اسلامی

دکتر عبدالرزاق حسامی فر*

چکیده

تجرد نفس، از مسائلی است که در فلسفه اسلامی بیشتر از کلام مورد توجه بوده است. برخلاف فیلسوفان اسلامی که در این امر اتفاق نظر دارند، در میان متکلمان برخی چون غزالی و راغب، قائل به تجرد نفس اند و گروهی آن را انکار می کنند. در این مقاله مسأله ماهیت نفس را در آثار مهم کلامی مورد مطالعه قرار می دهیم.

واژه های کلیدی: ۱- نفس ۲- تجرد ۳- جسم ۴- جوهر ۵- بدن ۶- علم

۱. مقدمه

در فلسفه و کلام اسلامی، عقیده بر این است که انسان افزون بر بدن دارای نفس است. اما در این که ماهیت نفس چیست، اختلاف دارند. فیلسوفان نفس را غیر مادی و مجرد می دانند. ابن سینا قائل به چهار نوع ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی برای نفس است. ادراک حسی، مادی است و در ادراک خیالی صورت از ماده تجرد می یابد ولی مجرد از لواحق ماده نیست. ادراکات وهمی از لحاظ تجرید اندکی برتر از مرتبه خیال اند چون در آن ها معانی ای هم چون خیر و شر ادراک می شود که اگر چه ذاتاً مادی نیستند اما موضوع خیال مادی قرار می گیرند. ادراکات عقلی، کاملاً مجرد از ماده اند. دلایلی که ابن سینا بر تجرد نفس می آورد ناظر به نفس ناطقه انسانی است. ملاصدرا برخلاف ابن سینا همه ادراکات انسانی را مجرد می داند. وی در مورد نفس ناطقه انسانی، قائل به مقام تجرد تام عقلی و بلکه مقام فوق تجرد عقلی است. از نظر او نفس ناطقه علاوه بر این که در مقام مثال مقید، تجرد برزخی و در مقام ادراک معانی مطلقه و حقایق مرسله، تجرد عقلانی دارد،

*استادیار گروه فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی (ع)

دارای مقام فوق مجرد است. به این معنا که نفس هم مجرد از ماده است و هم مجرد از ماهیت. مجرد از ماهیت فوق مجرد از ماده و جوهریت است. البته حکمای مشاء نفوس ناطقه و عقول را تنها مجرد از ماده می‌دانند و فقط خداوند را مجرد از ماهیت می‌دانند (۱۸، ص: ۱۳۸، ۱۷، ص: ۲۹۱، ۱۰، صص: ۵۳۴-۵۳۷ و ۹، صص: ۳۳۶-۳۳۷).

مسأله مجرد نفس در میان متکلمان اسلامی موافقان و مخالفانی دارد. کسانی چون غزالی (۴۵۰-۵۰۵) و امام فخر (۵۴۴-۶۰۶) (دست کم در برخی از آثارشان و احتمالاً به دلیل توجه و اشتغال به مباحث فلسفی) هم‌چون فیلسوفان قائل به مجرد نفس شدند و جمهور متکلمان قائل به مجرد نفس نیستند. البته در اندیشه اسلامی انکار مجرد نفس اختصاص به این گروه ندارد، چنان‌که برای مثال یکی از علمای بزرگ شیعه، مرحوم علامه مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰/۱) در کتاب ارزشمند خود *بحار الانوار* به نفی مجرد نفس پرداخته است. ایشان در جلد اول این کتاب ضمن نقل حدیثی از امیرالمؤمنین (ع) که می‌فرمایند از پیامبر (ص) سؤال شد چرا خدا عقل را آفرید در ذیل حدیث، شش نکته را بیان می‌کند و در نکته ششم می‌گوید:

"ایشان می‌پندارند وجود جوهری مجرد و قدیم را ثابت کرده‌اند که نه از لحاظ ذات و نه از لحاظ فعل، هیچ وابستگی به ماده ندارد؛ اما این سخن مستلزم انکار بسیاری از اصول مسلم اسلامی است؛ با این همه از روایات بر می‌آید که موجود مجردی جز خداوند متعال وجود ندارد" (۲۲، صص: ۱۰۱-۱۰۲).

علامه در این عبارت اگر چه در مقام نفی مجرد عقل است اما با نفی هر مجردی جز خدا به طور طبیعی مجرد نفس را نیز انکار کرده است. ایشان در ادامه به بحث درباره مخلوق اول بودن عقل می‌پردازد و می‌گوید اگر چه روایاتی در این باره موجود است، اما ظاهر بیشتر اخبار به این اشاره دارد که مخلوقات اول، آب و هوا بوده‌اند و معنای آن‌چه در اخبار، درباره مخلوق اول بودن عقل، وارد شده، این است که عقل، اولین مخلوق در میان مخلوقات روحانی است. بنابراین هیچ اشکالی نیست در این‌که آفرینش برخی اجسام پیش از آفرینش عقل بوده باشد. اوصافی که فیلسوفان برای عقول قائلند در اخبار متواتر به پیامبر و ائمه نسبت داده شده است. علامه سپس می‌گوید: "اخبار، مجرد نفس را برای ما ثابت نمی‌کند بلکه از ظاهر آن‌ها مادیت نفس بر می‌آید" (همان، ص: ۱۰۳).

مرحوم علامه طباطبایی در نقد نظر علامه مجلسی می‌گوید کسی که در بحث‌های عمیق عقلی تبحری ندارد، به حکم احتیاط دینی لازم است صرفاً به ظاهر کتاب و روایت توجه کند و علم به حقایق آن‌ها را به خدا واگذارد و وارد بحث‌های عمیق عقلی نشود. ایشان اضافه می‌کند که علامه مجلسی در بحث مبدأ و معاد طعن‌هایی بر آرای فیلسوفان

وارد می‌کند که سخنان خود ایشان مشمول همان طعن‌ها و بلکه شدیدتر از آنهاست و در این بحث هم طعن‌هایی بر نظر فیلسوفان در باب مجردات وارد می‌کند و در عین حال اوصافی که آنها برای مجردات ثابت می‌کنند به نور پیامبر و ائمه نسبت می‌دهد و توجه ندارد که اگر وجود مجردی جز خدا محال است با تغییر اسم، محال بودن از بین نمی‌رود (۲۲، ص: ۱۰۲).

افزون بر سخن مرحوم علامه طباطبایی باید گفت اختصاص مجرد به ذات باری و در عین حال تصریح به این که عقل اولین مخلوق روحانی است، با هم تعارض دارد. مگر آن که عقول جزء شؤون ذات باری تلقی شوند یا این که روحانیت به معنای جسمانیت لطیف گرفته شود.

۲. آرای متکلمان در باره نفس

متکلمان در باب نفس، نظرهای گوناگونی ابراز کرده‌اند چنان که برخی از ایشان آن را متمایز از بدن و مجرد دانسته‌اند و اغلب ایشان مجرد آن را نفی کرده‌اند و آن را امری جسمانی یا بین جسم و روح قلمداد کرده‌اند. البته آنان که به انکار مجرد نفس پرداخته‌اند کمتر استدلالی بر مدعای خود آورده‌اند و در لابلای آثار ایشان تنها می‌توان اشاراتی در این زمینه یافت. عضدالدین ایچی (۷۰۱-۷۵۶) در *موقف مهم‌ترین دیدگاه‌ها را در نفی مجرد نفس* بر می‌شمارد و در این باب، به نه نظریه اشاره می‌کند و در پایان یادآور می‌شود که بر هیچ‌یک از این دیدگاه‌ها دلیلی اقامه نشده است (۷، ج: ۷، ص: ۲۵۰). به هر روی در آثار کلامی، دیدگاه‌های متفاوتی در باب ماهیت نفس و مجرد یا عدم مجرد آن آمده است:

۱. نظر ابن راوندی (۲۰۵-۲۴۵) که معتقد است نفس جزء لاییتجزا و غیر مجردی است که در قلب قرار دارد.

۲. دیدگاه ابراهیم نظام (۲۳۱-۱۸۵) مبنی بر این که نفس جسم لطیفی است که ساری در بدن است و سریان آن مانند سریان آب در گل است. از اول عمر تا پایان آن باقی است با این که در اعضای بدن تغییر و تبدیل صورت می‌گیرد اما زوال و تغییر بر نفس عارض نمی‌شود و اگر عضوی از بدن قطع شود نفس در سایر اعضا منقبض می‌شود.

۳. نفس قوه‌ای است در بدن که گروهی آن را در مغز و گروهی در قلب می‌دانند.

۴. نفس از سه قوه تشکیل شده است: یکی قوه حیوانی که در قلب است؛ دیگری قوه نباتی که در کبد است، و سومی قوه نفسانی که در مغز است.

۵. نفس یک هیکل خاص است (رأی جمهور متکلمان).

۶. نفس اعتدال کمی و کیفی اخلاط اربعه است.

۷. نفس اعتدال مزاج نوعی است.
۸. نفس خون است که کثرت و اعتدال آن حیات و زندگی را قوت می‌بخشد.
۹. نفس هوا است زیرا عدم آن باعث زوال حیات و زندگی می‌شود.
۱۰. جبائی(ف.۳۰۳) معتقد بود روح جسم است و با حیات که عرض است تفاوت دارد. جبائی و به پیروی از او قاضی عبدالجبار معتزلی(۴۱۵)، نفس انسان را فاعلی زنده و توانا و دارای ساختمانی متفاوت با جانوران دیگر می‌دانند. قاضی عبدالجبار در برابر این نظریه که عامل فعل و ادراک در انسان روح است نه بدن؛ زیرا بدن مرده است، می‌گوید هر محلی که در آن گرمی و سردی و درد احساس می‌کنیم باید دارای حیات باشد، بدن چنین محلی است در صورتی که روح چنین نیست پس بدن زنده و روح بیجان است(۲۰، ص: ۳۳۴).
۱۱. جعفر بن حرب(۱۷۷-۲۳۶) متکلم معتزلی، معتقد بود نفس، عرضی است که در بدن به وجود می‌آید و یکی از ابزارهایی است که انسان برای انجام فعل از آن استفاده می‌کند و هیچ‌یک از صفات جواهر و اجسام را نمی‌توان به آن نسبت داد. وی هم‌رأی با گروهی معتقد بود که نمی‌دانیم روح جوهر است یا عرض و به این آیه از قرآن متوسل می‌شدند که می‌فرماید: "یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی". ابوالحسن اشعری(۲۶۰-۳۳۰) می‌گوید که به گمان من جعفر، حیات را غیر از روح و عرض می‌دانست.
۱۲. ابوبکر باقلانی(۳۲۸-۴۰۳) معتقد بود نفس عبارت است از جسم لطیفی که با اجسام متراکمی درآمیخته است و خداوند حیات را در بقای آن قرار داده است. امام الحرمین جوینی(۴۱۹-۴۷۸) در /ارشاد (ص: ۳۱۸) می‌گوید روح، جسم لطیفی است که با اجسام محسوس درآمیخته است و خداوند حیات اجسام را در آمیختگی با آن قرار داده است پس چون از جسم مفارقت یابد مرگ جسم فرا می‌رسد. ملاصدر(۹۷۹-۱۰۵۰) در /سفار (ج: ۸، ص: ۳۱۸) می‌گوید پاره‌ای از متکلمان هم‌چون جوینی استاد غزالی معتقدند نفس جسمی لطیف است که با اجسام متراکم در آمیخته است، درست هم‌چون درآمیختگی آب با ساقه سبز. وی می‌گوید این دیدگاه و دیدگاه گروه دیگری از متکلمان که انسانیت و حیوانیت را عرض‌هایی خلق شده در انسان می‌دانند که با مرگ از بین می‌روند و روح همان حیات است، از یک حیث درست است و آن این که این جسم برزخی یعنی نفس، از مظاهر روح است و وجود آن در بدن نه از طریق تداخل و در آمیختگی بلکه از طریق حالتی مشابه این‌هاست.
- ابن حزم(۳۸۴-۴۵۶) در الفصل (ج: ۵، صص: ۳۰۱-۳۰۲) می‌گوید نفس جسمی بلند، پهن و عمیق یعنی سه بعدی و دارای مکان است هم‌چنین عاقل، دارای قدرت تشخیص و

تصرف کننده در بدن است. به علاوه نفس و روح دو نام مترادف برای یک مسما هستند و یک معنا را افاده می‌کنند.

جعفر بن مبشر (ف. ۲۳۴)، متکلم معتزلی، معتقد است نفس جوهری است که نه جسم است و نه روح بلکه چیزی بین جسم و روح است.

۳. دلایل مخالفان تجرد نفس

پس از اشاره‌ای مختصر به برخی نظریات در باب نفس، پاره‌ای از ادله مخالفان تجرد نفس را در آثار دو متکلم برجسته امام محمد غزالی و امام فخر رازی مورد توجه قرار می‌دهیم.^۱

غزالی در مقاصد الفلاسفه چهار دلیل مخالفان تجرد نفس را بیان می‌کند و تفتازانی آن‌ها را توضیح می‌دهد. آن ادله به اختصار عبارتند از:

الف) ما کلی را به جزئی نسبت می‌دهیم چنان‌که می‌گوییم این حرارت، حرارت است و حمل چیزی مستلزم تصور هر دو است. وقتی آتش را لمس می‌کنیم عضو بساوابی ما آن را ادراک می‌کند. بنابراین نفس که مدرک کلیات است مدرک جزییات نیز است. از این رو مانند حیوانات، مدرک جزییات و فاقد نفس مجرد است. این استدلال مخدوش است. زیرا مدرک حرارت نه عضو بساوابی بلکه نفس به کمک آن عضو است. به علاوه اگر چه نفس مدرک کلیات و جزییات است اما کلیات را بالذات و جزییات را با ابزار ادراک می‌کند. و اگر عضو مدرک دانسته نشود، ادراک بر دو قسم نخواهد بود. پاسخ نقد این است که لازم می‌آید یا حیوانات دیگر دارای نفس مجرد باشند و یا احساس قوا و اعضا در حیوانات و احساس نفس در انسان از طریق اندام‌ها باشد و از این حیث تفاوتی میان آن دو نباشد.

ب) هر کسی به نحو قطعی می‌داند که در اشاره به نفس گفته می‌شود آن‌جا حاضر، نشسته یا ایستاده است پس نفس همان جسم است پاسخ این است که اشاره به بدن به جهت شدت تعلق آن به نفس است.

ج) اگر نفس مجرد بود نسبت آن با همه بدن‌ها یکسان می‌بود و به بدن خاصی تعلق نمی‌یافت به طوری که از بدنی به بدن دیگر منتقل می‌شد و در برخورد با هر شخصی، هیچ اطمینانی وجود نداشت که او همان شخص دیروزی باشد. پاسخ این است که هر نفسی تنها به بدنی تعلق می‌یابد که مزاج و اعتدال او تنها مناسب همان نفس است.

د) بر اساس ظاهر کتاب و سنت، نفس پس از تباهی بدن، باقی می‌ماند و به اوصاف جسم از قبیل ورود در آتش، پرواز در اطراف جنازه، قرار گرفتن در چلچراغ نور یا در میان

پرنندگان سبز، موصوف می‌شود. اگر چه فائلان به مجرد نفس همین اوصاف را دال بر مجرد نفس گرفته‌اند، اما این گونه نیست پس نفس مجرد نیست (۴، ج: ۳، صص: ۲۹۸-۳۰۸).

امام فخر رازی در *المباحث المشرقیه* می‌گوید منکران مجرد نفس سه استدلال بر مدعای خود می‌آورند. استدلال اول ایشان این است که درد کتک را پوست و مزه را زبان ادراک می‌کند، پس این ادراکات جسمانی‌اند و چون ثابت شده است که مدرک همه مدرکات یکی است، چنان‌که مثلاً مدرک مدرکات بساواپی و ذائقه امری جسمانی است پس مدرک معقولات هم امری جسمانی است. پاسخ رازی به این استدلال این است که اگر منظور از ادراک درد و مزه به وسیله پوست و زبان این باشد که محل این دو ادراک، این دو اندام است، درست است اما آن‌که درد و مزه را ادراک می‌کند نفس است و آن‌که گرسنه می‌شود نه معده بلکه انسان است و آن‌که می‌بیند نه چشم بلکه انسان است.

استدلال دوم این است که ما وقتی شخصی را می‌بینیم که دیروز دیده‌ایم به روشنی می‌دانیم که همان شخص است. اگر هویتی مغایر با بدن برای این بدن محسوس وجود می‌داشت، نمی‌توانستیم بدانیم که این همان شخص است زیرا چه بسا آن نفس را از دست داده باشد و نفس دیگری یافته باشد. پاسخ رازی این است که اولاً، آنان که وجود انسان را همان بدن می‌دانند نیز می‌توانند این‌همانی را توجیه کنند زیرا چه بسا خداوند انسانی مثل انسان دیروزی را خلق کرده باشد. به علاوه عناصر جسمانی‌ای که ترکیب آن‌ها، شخص خاصی را به وجود آورده است، آیا باز می‌توانند با چنین ترکیبی، شخص دیگری مشابه این شخص، به وجود آورند؟ البته امتناع این امر با استدلال ثابت می‌شود اما پیش از آگاهی از این استدلال جا دارد شک کنیم که این شخص همان شخص است. ثانیاً، اندام‌های بدن شخص پیوسته در حال انحلال و تغییر است، پس چگونه می‌توان مطمئن شد که این شخص همان شخص است.

استدلال سوم این که بیشتر کسانی که به نفس اعتقاد دارند، بر این امر اتفاق نظر دارند که افراد نفس، از لحاظ نوع یکی هستند و پیداست که آن‌چه قابلیت یکی از دو شیء مشابه را داشته باشد قابلیت شیء دیگر را هم دارد. حال اگر دو مزاج را در نظر بگیریم که در آن واحد مستعد قبول نفس باشند پس یا یک نفس را می‌پذیرند یا دو نفس. شق اول محال است و اگر دو نفس را بپذیرند یا چنین است که هیچ‌یک از دو بدن در قبول یکی از دو نفس برتر از دیگری نیست و یا چنین است که هیچ‌یک از آن دو بدن، نفس را نمی‌پذیرند یا این‌که هر یک از آن دو بدن، انسانی زنده و مدرک می‌شود. از این امر لازم می‌آید انسان در انسانیتش نیازی به آن نفس نداشته باشد و این شق مورد نظر ماست. پاسخ رازی به این استدلال این است که اگر دو مزاج پدید آیند که هر دو در آن واحد مستعد پذیرش نفس

باشند و در عین حال تعلق هر نفسی به یکی از آن دو برتر از دیگری نیست اگر در این حال به آن تعلق یابند محال است و اگر به هیچ‌یک تعلق نیابند در این صورت مزاج تباه می‌شود و حیوان بدون نفس تکون نمی‌یابد و اگر این ممکن باشد، استدلال اعتبار خود را از دست می‌دهد (۱۴، ج: ۲، صص: ۳۸۹-۳۹۲).

۴. دیدگاه متکلمان

۴.۱. ابراهیم نظام

ابراهیم بن سیار نظام، شاگرد ابوالهذیل علاف و استاد جاحظ، یکی از بزرگان معتزله است از نظر او درست همان‌طور که ابوالهذیل گفته است، انسان بدن نیست بلکه نفس یا روح است و بدن آلت و قالب آن است. روح، جسم لطیفی است که در درون بدن قرار دارد مانند آب گل که در گل قرار دارد. توانایی و حیات انسان ناشی از نفس اوست. از نظر نظام اجسام بر دو قسم‌اند و وجود انسانی نیز شامل دو جسم است یکی روح که جسم زنده است و دیگری بدن که جسم مرده است. وی هم‌چنین معتقد بود بدن، آفت و زندان روح است و چون روح از بدن رهایی یابد عروج می‌یابد و از این حیث شبیه آتش و نور است که وقتی موانع از جلوی او برداشته شود به سمت بالا تعالی می‌یابد. البته این در صورتی است که روح سبک باشد اما اگر سنگین باشد پس از رهایی از اضدادش به پایین‌ترین مقام تنزل می‌یابد (۶، صص: ۱۲۰-۱۲۵).

ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین می‌گوید که نظام روح و جسم و نفس را یکی می‌دانست و معتقد بود که روح فی نفسه زنده است. بدن آفتی و انگیزه و زمینه‌ای برای انتخاب و اختیار نفس است به طوری که اگر روح از بدن جدا شود افعال او جبری می‌شود. اشعری در جای دیگری از همان کتاب از نظام نقل می‌کند که بدن آفتی و زندانی و وسیله فشاری بر روح است. روح دارای احساس و ادراک و یگانه است و نه نور است و نه ظلمت (۲، ج: ۲، صص: ۲۶-۲۸). عبدالرحمن بدوی با اشاره به این دو قول تعارضی را در آن‌ها نشان می‌دهد. زیرا بدن از یک سو، انگیزه و زمینه اختیار روح و از سوی دیگر آفت، زندان و وسیله فشار بر روح معرفی شده است (۳، ج: ۱، ص: ۲۸۶). اما بر خلاف نظر بدوی تعارض قابل رفع است. نظام آن‌جا که بدن را انگیزه و زمینه اختیار روح معرفی می‌کند به آن به منزله ابزاری در اختیار روح نگاه می‌کند به طوری که اگر این ابزار از او گرفته شود دچار جبر می‌شود و آن‌گاه که از بدن به عنوان آفت، زندان و وسیله فشار روح یاد می‌کند، مرادش این است که بدن مانع عروج روحانی انسان است و آن را از این حیث، مانند آتش و نور می‌داند.

نظام معتقد است همه روح‌ها از یک جنس‌اند و سایر اجسام از قبیل رنگ‌ها و مزه‌ها و بوها، آفت روح‌اند و کسانی که به بهشت وارد می‌شوند در هنگام ورود از این آفات رهایی می‌یابند؛ گو این‌که برخی از این آفات در آن‌ها می‌ماند تا لذاتی از قبیل خوردن و آشامیدن برای ایشان ممکن شود. از نظر او نفس به کمک اندام‌های حسی محسوسات را ادراک می‌کند و اگر آفتی فعالیت یکی از اندام‌های حسی را مختل کند توان ادراک حسی آن اندام از نفس گرفته می‌شود (همان، ص: ۲۸۷).

۲.۴. معمر بن عباد السلمی

معمر بن عباد السلمی (ف. ۲۲۰) که از متکلمان معتزلی است، معتقد بود که وجود انسان از روح و بدن تشکیل شده است. روح متمایز از بدن است و بدن ابزار روح است. روح انسان، جوهر فردی است متصف به اوصاف حیات، علم، قدرت، اراده و حکمت. تنها فعل نفس، اراده است و حرکات و سکانات از افعال بدن است. بنابراین، دیدگاه معمر در باب نفس انسان، اتمیستی است با این تفاوت که جوهر فرد مورد نظر او هیچ‌یک از اوصاف عرضی اتم مادی از قبیل مکان، زمان، حرکت و سکون، رنگ و مزه را ندارد نفس بدون تماس مکانی با بدن در آن تصرف می‌کند. اگر چه مشهور این است که وی قائل به تجرد نفس بوده است و مضمون اندیشه او هم ظاهراً همین را نشان می‌دهد اما شهرستانی (۴۷۹-۵۴۸) در *ملل و نحل* می‌گوید که او معتقد بود خداوند جز اجسام چیزی نیافریده است (۶، ص: ۱۳۱؛ ۱۶، ج: ۱، ص: ۶۶).

۳.۴. ابو سلیمان سجستانی

سجستانی انسان را دارای بدن، نفس و عقل می‌داند و نفس را قوه‌ای الهی میان آن دو می‌داند و بین نفس و روح، تفاوت قائل می‌شود. از نظر او روح، جسمی است میان بدن و نفس که قوت و ضعف می‌یابد و فناپذیر است و نفس قوای خود را از طریق آن بر بدن وارد می‌کند. هم‌چنین دارای حس و حرکت، لذت و الم است. چنان‌که پیداست منظور او از روح، همان نفس حیوانی است. و اما نفس، شیئی بسیط، بلند مرتبه، تغییرناپذیر و فناپذیر است. نفس جسم نیست زیرا بسیط است در حالی که جسم مرکب است.

ابو حیان ادله سجستانی را بر استقلال نفس از بدن در کتاب *الامتاع و الموائسه* آورده است. خلاصه آن ادله به قرار زیر است:

ما در بیداری کامل می‌دانیم که در ما چیزی هست غیر جسمانی، بسیط، نامتغیر و غیر قابل ادراک به هیچ یک از حواس، هم‌چنین از همه اشیا به یک نحو آگاه می‌شود و خستگی و سستی بر او عارض نمی‌شود. جسم وقتی صورتی دارد صورت دیگری از آن نوع را نمی‌پذیرد، مگر این‌که صورتش را از دست بدهد؛ مثلاً آن‌چه به شکل مثلث است مربع

نمی‌شود مگر آن‌که شکل مثلث را از دست بدهد. در حالی که نفس هر صورتی را به طور کامل و منظم و بدون نقص و عجز می‌پذیرد. دیگر آنکه نفس عرض نیست؛ زیرا عرض از لحاظ وجود، قائم به دیگری است در حالی که نفس، جوهر قائم به ذات است. (۲۴، صص: ۵۴-۵۶)

۴.۴. ابو حیان توحیدی

ابو حیان (۳۱۰/۲۰-۴۰۰/۱۴) در کتاب *مقایسات* به بحث درباره نفس پرداخته است. وی در مقایسه بیست و هفتم به نقل از ابو سلیمان سجستانی و هم رأی با او می‌گوید که وقتی گفته می‌شود انسان دارای نفس است سخنی بر سبیل توسع و مجاز گفته شده است؛ زیرا نفس داشتن انسان مثل داشتن لباس و مال نیست، چه این‌که انسانیت انسان به همین نفس است. هم‌چنین نمی‌توان گفت نفس دارای انسان است درست همان‌طور که نمی‌توان گفت لباس و دست دارای انسان است؛ زیرا لباس و دست نیازی به انسان ندارند. به علاوه وقتی گفته می‌شود انسان دارای نفس است، دو چیز از هم متمایز می‌شوند که در واقع هر دو به یک چیز بر می‌گردند در حالی که وقتی گفته می‌شود انسان دارای لباس است تمایز میان دو چیز مستقل است بنابراین تنها بر سبیل توسع و مجاز گفته می‌شود انسان دارای نفس است.

ابوحیان در مقایسه بعد می‌گوید از ابو سلیمان پرسیدند که آیا غیر از معقول و محسوس چیزی وجود دارد؟ پاسخ داد چهار چیز وجود دارد.

(الف) محسوس بحت؛ یعنی آن‌چه برای حیوان و مانند اوست.

(ب) معقول محض؛ یعنی آن‌چه برای فلک است.

(ج) محسوس معقول؛ یعنی آن‌چه انسان آن را تخیل می‌کند.

(د) معقول محسوس؛ یعنی آن‌چه عقل در بحث ادراک می‌کند (صص: ۱۳۷-۱۳۹).

ابوحیان در این کتاب قائل به چهار نوع موجود روحانی می‌شود. یکی خداوند متعال، دوم عقل و به تعبیر دقیق‌تر عقل کلی (هر انسانی به اندازه قابلیت خود از این عقل بهره‌مند است و به واسطه بهره‌ای که از این عقل دارد قادر به درک معقولات است). سوم نفس کلی که قبسی از آن به انسان منتقل می‌شود و نفس ناطقه خوانده می‌شود. ناطقیت انسان و تمایز او از سایر حیوانات به واسطه همین نفس است. این نفس اگر چه در بدن حلول می‌کند اما قائم به ذات است و هیچ آمیختگی‌ای با جسم هم‌چون آمیختگی آب با روغن ندارد. و چهارم، پایین‌ترین مرتبه قوای روحانی طبیعت است که در اجسام حلول می‌یابد و مبدا حیات و رشد در آن‌هاست (همان، صص: ۳۴-۳۷).

۴.۵. شیخ مفید

شیخ مفید (۳۳۶/۸-۴۱۳) معتقد بود که وجود انسانی، قائم به نفس است که نه حجم و بعد دارد، نه حرکت و سکون و نه اتصال و انفصال، بلکه جوهری بسیط و غیر مادی به نام روح است. از نظر او نفس انسان آن گونه که جبائی و پسرش و پیروان ایشان معتقدند یک مجموعه مرکب نیست و نیز چنان که ابن اخشید گفته جسمی قرار گرفته در یک شیء مرکب نیست و یا آن گونه که ابن راوندی گفته جزء لایتجزی نیست. وی دیدگاه خود را در باب انسان موافق با نظر معمر در میان معتزله و نوبختیان در میان شیعه می‌داند. روح انسان، دارای قابلیت کمال، اراده آزاد و مهر و کین و نیازمند وسایل مادی است. هنگامی که روح از بدن جدا می‌شود به آسایش یا عذاب می‌رسد و هموست که مخاطب در امر و نهی و وعده و وعید است و به ثواب و عقاب می‌رسد.

دیدگاه شیخ مفید در باب ثنویت بدن و روح شبیه نظر هشام بن حکم (ف.۱۹۰)، از متکلمان شیعه، است که معتقد بود انسان از بدن و روح ترکیب شده است. بدن بی جان است و روح فاعل حس کننده و ادراک کننده است و آن نوری از انوار است. فخر الدین رازی در تفسیر خود بر آیه "یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی" به بحث مبسوط در باب نفس و آرای مختلف درباره آن پرداخته است و هدفه دلیل بر مغایرت نفس و بدن آورده است. وی ضمن بحث از قرابت اندیشه معمر با اندیشه شیخ مفید سخن می‌گوید. از نظر او سه دیدگاه درباره نفس انسان وجود دارد. یکی دیدگاه کسانی که نفس را جسمی حال در بدن یا یکی از اندامها هم چون قلب یا مغز می‌دانند مانند وجود آتش در زغال و روغن در دانه کنجد و آب در گل.

دوم دیدگاه کسانی که نفس را عرض حال در بدن می‌دانند. اما نمی‌توان قائل به این دیدگاه بود زیرا انسان به دلیل اتصاف به علم، قدرت، تدبیر و تصرف، جوهر است و جوهر عرض نیست. اما آن چه می‌توان گفت این است که انسان به اعراض خاصی متصف می‌شود. این دیدگاه خود بر سه قسم است. یکی نظر جمهور پزشکان، منکران جاودانگی نفس و ابوالحسین بصری از معتزله که معتقدند انسان نتیجه ترکیب خاصی از عناصر اربعه است دوم نظر بیشتر معتزله که با انکار روح و نفس، انسان را جسمی مرکب دانستند که متصف به اعراض خاصی چون زندگی، علم و قدرت می‌شود. نظر سوم بر آن است که انسان جسم موصوف به زندگی، علم و قدرت است و تفاوت انسان با دیگر حیوانات در شکل بدن و اندامهایش است.

دیدگاه سوم که خود رازی هم بدان معتقد است این است که نفس انسان، مجرد است، پس از مرگ باقی می‌ماند و به رستاخیز و ثواب و عقاب روحانی می‌رسد. وی این دیدگاه را

مورد اعتقاد گروه بزرگی از دانشمندان مسلمان از قبیل راغب اصفهانی، غزالی، معمر، شیخ مفید و گروهی از کرامیه می‌داند. رازی قائلان به این دیدگاه را به دو دسته تقسیم می‌کند. یکی آنان که هم‌رأی با او نفس را نه در جهان و نه خارج از آن، بلکه مدبر بدن می‌دانند همان‌گونه که خدا مدبر جهان است و دیگری آنان که معتقدند نفس در زندگی چنان با بدن متحد می‌شود که به صورت بدن در آمده و پس از مرگ از آن جدا می‌شود (۱۴، ج: ۱۱، ۴۴-۴۶). از آن‌جا که شیخ مفید روح را قابل اتصال و انتقال نمی‌داند در دسته اول قرار می‌گیرد. به هر حال شیخ مفید و استادش شیخ صدوق (۳۰۵-۳۸۱) معتقدند روح و نفس پیوسته نیازمند خداست که او را لحظه به لحظه موجود نگاه دارد و هر دو، روح را غیر جسمانی می‌دانند (۲۳، ص: ۵۲).

۴.۶. محمد بن عبدالکریم شهرستانی

شهرستانی در *نهایة الاقدام* برهان فیلسوفان الهی را بر این که نفس نه جسم و نه قوه‌ای در جسم است این‌گونه تقریر می‌کند: مفهوم کلی مجرد، در جسم حلول نمی‌یابد زیرا هر جسمی مرکب از ماده و صورت است و مفهوم کلی که ذاتاً واحد است، در مرکب حلول نمی‌یابد. دیگر آن که هر جسمی دارای وضع و مقدار و شکل و مکان است در حالی که معقول مجرد در نفس، فاقد این اوصاف است؛ پس تجرد آن یا به اعتبار محل آن است یا به اعتبار آن چه از آن به دست آمده است. شق دوم باطل است؛ زیرا انسان کلی از انسان جزئی به دست می‌آید. به این صورت که میزان تجرد آن از حس تا عقل بیشتر می‌شود. در حس از ماده، با حضور ماده خارجی، و در خیال از ماده، بدون حضور ماده خارجی، تجرید می‌شود و در عقل از ماده و اوصاف ماده، تجرید می‌شود. بنابراین، نفس ناطقه مرکب از ماده و صورت نیست و فاقد اوصاف مادی است.

شهرستانی سپس انتقاد وارد شده بر استدلال فلاسفه را می‌آورد و از قول منتقدان می‌گوید اولاً، بنا به رأی شما هر عرض حال در محلی منقسم، به تبع آن محل، انقسام می‌پذیرد اما این قضیه از نظر ما ضروری نیست. به علاوه اگر انقسام محل مستلزم انقسام عرض است، اتحاد عرض هم مستلزم اتحاد محل است پس مفهومی که ذاتاً واحد است باید در محلی حلول یابد که ذاتاً واحد است. و این وضع در مورد نقطه صادق است که هم عرض است و هم غیر منقسم، پس باید محل آن در جسم هم غیر منقسم باشد.

ثانیاً، در مورد مفهوم کلی واحدی که عقل آن را ادراک می‌کند می‌پرسیم که آیا عقل آن را همیشه به صورت بالفعل نگه می‌دارد یا این که گاهی از آن غافل است؟ شق اول باطل است؛ زیرا هر انسانی در خود غفلت از معقولات را می‌یابد پس آن معقولات را در حافظه نگه می‌دارد که قوه‌ای جسمانی است و اگر روا باشد که حافظه آن را به صورت کلی نگه

دارد چرا روا نباشد که قوه‌ای جسمانی آن را به صورت کلی ادراک کند؛ زیرا نگهداری تصور در حافظه مانند خود تصور کردن، یا در حافظه نگه داشته می‌شود یا در غیر حافظه، یعنی در عقل مفارق فیاض و وقتی آن عقل آن تصور را دوباره افاضه می‌کند آن را به یاد می‌آورد. شهرستانی می‌گوید بر این سخن دو ایراد وارد می‌شود. یکی این که صورت جزئی چگونه در ذات واهب الصور به نحو جزئی مرتسم می‌شود به طوری که زید و عمرو و هر شخص دیگری صورتی جزئی در ذات او داشته باشند. در حالی که ذات واهب الصور واحد است. دوم این که اگر بگویید مدرک کلیات و نگهدارنده آن‌ها عقل فعال است و نفس انسان تنها به ترکیب قضایا، گردآوری مقدمات و رفع ابهام‌ها می‌پردازد، در آن صورت عقل فعال مدرک و نگهدارنده ادراکات خواهد بود و نفس کار ادراک و نگهداری معقولات را از طریق عقل فعال انجام می‌دهد. پس عقل انفعالی محل حصول ادراک و عقل فعلی محل صدور ادراک خواهد بود و نسبت عقول جزئی با آن عقل فعال، مانند نسبت حواس باطنی با عقل انسانی خواهد بود و این محل اشکال و تردید بسیار است.

شهرستانی در جای دیگری از این کتاب گویی در مقام تلخیص دیدگاه فلاسفه و متکلمان اشعری و معتزله می‌گوید اندیشه فلاسفه مبنی بر این که نفس، جوهری روحانی و غیر جسم است و ثواب و عقاب به آن تعلق می‌گیرد، دیدگاهی است که در خور جواب نیست. فلاسفه جوهریت نفس را اثبات کرده‌اند و اشعری و معتزلی مانند علمای طبیعی نفس را جوهری روحانی نمی‌دانند که دگرگونی نپذیرد بلکه آن را جسمی می‌دانند قابل کون و فساد و عرضی می‌دانند تابع مزاج (۱۵، صص: ۳۲۸-۳۴۰).

۴. ۷. خواجه نصیر و علامه حلی

مهم‌ترین کتاب کلامی شیعه، کتاب *تجرید الاعتقاد* از خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲) است که بر آن شرح‌های بسیاری نوشته شده است و معروف‌ترین آن‌ها، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد* نوشته علامه جمال الدین حسن بن مطهر حلی (۶۴۸-۷۲۶) مشهورترین شاگرد خواجه است. مؤلف و شارح هر دو قائل به مجرد نفس شده‌اند. خواجه در کتاب خود هفت دلیل بر مجرد نفس آورده است و علامه حلی آن را شرح کرده است. استدلال اول و دوم چندان تفاوتی با هم ندارند در اولی از مجرد علم، مجرد محل آن و در دومی از انقسام ناپذیری علم، مجرد محل آن استنتاج شده است. خواجه در استدلال سوم، بر اساس توانایی نفس بر انجام کارهایی خارج از توان بدن، مجرد نفس را ثابت می‌کند و علامه حلی در شرح آن به عنوان مثال به توانایی نفس بر تعقل اعداد نامتناهی و عدم توانایی بدن بر این کار اشاره می‌کند. وی این دلیل را مخدوش می‌داند؛ زیرا تعقل پذیرش است نه انجام فعل، و پذیرش امر نامتناهی برای امور جسمانی نیز ممکن است.

این دلیل خالی از اشکال نیست؛ زیرا ادراک سلسله نامتناهی اعداد تنها به صورت مفهوم عقلی ممکن است و ما هیچ ادراک حسی یا خیالی از این سلسله نداریم. مفهوم سلسله نامتناهی اعداد، نه از حیث وجود، بلکه از حیث مضمون نامتناهی است. از این رو حلول آن در نفس مستلزم حلول نامتناهی در متناهی نیست. مفهوم نامتناهی به حمل اولی، نامتناهی است اما به حمل شایع، متناهی است. مفهوم سلسله نامتناهی اعداد نیز این گونه است. نقد علامه نیز قابل خدشه است زیرا پذیرش، تنها در ادراکات حسی و بخشی از ادراکات خیالی جاری است و در دیگر ادراکات خیالی و همه ادراکات عقلی، ذهن نه پذیرنده بلکه فعال است. مفهوم سلسله نامتناهی اعداد به این دلیل که خارج از قلمرو حس و خیال است حاصل فعالیت ذهن است. گذشته از این، پذیرش امر نامتناهی چگونه برای جسمانیات ممکن است. نامتناهی در امور مجردی چون نفس صرفاً به صورت مفهوم و نه واقعیت نامتناهی حاصل می شود چه رسد به جسم که مقید به ابعاد مکانی است.

خواجه و علامه در ادله چهارم و پنجم و ششم به ترتیب ادراک منقطع (نه پیوسته) اندامها توسط نفس، ادراک ذات و اندامهای خود بدون نیاز به محل و تفاوت اوصاف نفس و بدن را مبنای اثبات تجرد نفس قرار می دهند.

خواجه در دلیل هفتم نفس را به دلیل حصول اضداد مجرد می داند و علامه در شرح آن می گوید قوه جسمانی بر اثر فعل زیاد ضعیف می شود لذا اگر کسی به خورشید مدتی بنگرد پس از آن نمی تواند امور دیگر را ادراک کند در حالی که قوای نفسانی ضد این وضع را دارند یعنی با بیشتر شدن تعقلات تقویت می شوند و زیادت می یابند (۱۱، صص: ۱۸۴-۱۸۷). علامه می گوید که این آن چیزی است که از سخن خواجه "لحصول الضد" در یافته ایم اما به نظر می رسد استنباط ایشان درست نباشد و منظور خواجه ادراک اضداد باشد یعنی مثلاً یک جسم نمی تواند هم سفید و هم سیاه باشد در حالی که نفس سیاهی و سفیدی را با هم ادراک می کند. ملاحظه دلیل سومی که خواجه در اخلاق ناصری بر تجرد نفس می آورد و ما پس از این به آن اشاره خواهیم کرد مؤید این معناست. خواجه و علامه در جای دیگری از کتب خود دو قاعده کل عاقل مجرد و کل مجرد عاقل را بیان می کنند و دو دلیل بر آنها می آورند یکی تلازم انقسام ناپذیری محل، یعنی نفس، با انقسام ناپذیری حال، یعنی تعقل، که همان دلیل دوم تجرید بر تجرد نفس است. دلیل دوم این است که آنچه مانع تعقل است ماده است و امور مجرد چون ماده ندارند پس عاقلند (همان، صص: ۲۴۶-۲۴۷).

خواجه در اخلاق ناصری نیز ادله ای را بر تجرد نفس آورده است که به طور خلاصه عبارتند از:

۱. نفس، مفهوم واحد را که بسیط است ادراک می‌کند پس بسیط است در حالی که هر جسمی مرکب است. (دلیل دوم تجرید)
 ۲. در اجسام حصول هر صورتی ملازم زوال صورت قبل است، در حالی که در نفس این‌گونه نیست. نفس می‌تواند صور بسیاری را هم‌زمان حفظ کند.
 ۳. جسم نمی‌تواند در یک حال اضداد را بپذیرد در حالی که نفس می‌تواند (دلیل هفتم تجرید).
 ۴. هر چیزی از جنس خویش قوت می‌گیرد و از ضد خود ضعف می‌پذیرد. در حالی که نفس بر اثر استیلاهی امور جسمانی از قبیل شهوت و غضب ضعیف می‌شود و بر اثر اجتناب از آن‌ها قوت می‌یابد (نزدیک به دلیل ششم تجرید).
 ۵. نفس بدون وساطت ابزاری چون حواس به ذات خود و اندام‌های خود آگاه است و می‌داند که این آگاهی‌ها را دارد در حالی که امور جسمانی این‌گونه نیستند (دلیل پنجم تجرید) (۱۹، صص: ۵۰-۵۴).
- هم‌چنان‌که ملاحظه شد در میان ادله یاد شده تنها دلیل دوم و تا حدودی دلیل چهارم متفاوت با ادله بیان شده در تجرید/الاعتقاد است و سایر ادله بازگویی ادله تجرید است.
- ۴. ۸. عضدالدین ایجی و میر سید شریف جرجانی**
- یکی از مهم‌ترین آثار کلامی، کتاب *مواقف* نوشته عضدالدین ایجی است. میرسید شریف جرجانی (۷۴۰-۸۱۶)، بر این کتاب شرحی نوشته است که در کلام اسلامی بسیار مورد توجه است. مؤلف و شارح، ذیل عنوان *مباحث النفس*، مقصد دوم را به بحث در باب تجرد نفس اختصاص داده‌اند و در آن برهان‌های قائلان به تجرد نفس انسانی را نقل و نقد کرده‌اند.
- در برهان‌های اول و دوم فلاسفه از تعقل امر بسیط تجرد نفس استنتاج شده است و در نقد آن ادله آمده است که در این برهان نفس محل معقول فرض شده و تعقل، حصول صورت در قوه عاقله دانسته شده است، در حالی که این نظر باطل است؛ زیرا علم از نظر ما عبارت است از صرف اضافه میان عالم و معلوم که به وسیله آن معلوم برای عالم مشخص می‌شود و این تعقل امری اعتباری است که عالم بدان متصف شده است (و نه امری وجودی که حال در عالم باشد) حال اگر از این اشکال صرف‌نظر کنیم و بپذیریم که علم عبارت از حصول صورت معلوم در عالم است، در آن صورت، نفس محل آن صورت بسیط خواهد بود و هیچ استلزامی نیست که صورت و صاحب صورت از هر حیث مطابقت داشته باشند. مگر ایشان (فلاسفه) نگفته‌اند که شیء بسیط خارجی می‌تواند دو یا بیشتر از دو صورت عقلی داشته باشد حتی اگر بپذیریم که صورت امر بسیط لزوماً باید بسیط باشد اما نمی‌پذیریم که

هر ذی وضعی منقسم است؛ زیرا این قول، مبتنی بر نفی جزء لایتجزی است که البته باطل است. پس درست این است که گفته شود نفس جوهر فرد است، و حتی اگر پذیرفته شود که هر شیء دارای وضعی منقسم است، اما نمی‌توان نتیجه گرفت که هر آن‌چه در امر منقسم حلول یافته نیز باید منقسم باشد. زیرا از نظر فیلسوفان سطح، حال در جسم است و با این‌که جسم از تمام جهات، انقسام‌پذیر است اما سطح از حیث عمق انقسام نمی‌پذیرد، خط که حال در سطح است از حیث عرض انقسام نمی‌پذیرد، نقطه که حال در خط است، نیز هیچ انقسامی نمی‌پذیرد و به طور کلی انقسام یافتن حال به واسطه انقسام محل وقتی است که حلول سریانی و ذاتی باشد و صدق این سخن در باب موضوع مورد بحث ما مسلم نیست.

اما اگر گفته شود آن‌چه در امر منقسمی مانند جسم حلول یافته بالقوه منقسم است (نه بالفعل)، گوییم که این انقسام، با بساطت منافات ندارد چون حیثیت انقسام او می‌تواند غیر از حیثیت بساطت او باشد؛ یعنی بالفعل بسیط و بالقوه منقسم باشد.

نقدی که بر دلیل بساطت آورده‌اند با چند اشکال مواجه است. نخست این‌که اتصاف انسان به تعقل بر اساس یک فعل وجودی در اوست که همانا تعقل است. دوم این‌که مطابقت صورت و صاحب صورت از حیث بساطت و ترکیب ضروری است زیرا در غیر این صورت انطباق مرکب بر بسیط لازم می‌آید که امری محال است. سوم این‌که فلاسفه جزء لایتجزا را با دلیل‌های محکم رد می‌کنند در حالی که در این نقد وجود جز لایتجزا مفروض است. چهارم این‌که آن‌چه بالقوه منقسم باشد نمی‌تواند بالفعل منقسم نباشد گو این‌که ابزار انقسام آن موجود نباشد به این معنا که از نظر فلاسفه جسم تا بی نهایت قابل انقسام است و تفاوت قوه و فعل در انقسام به محدودیت ابزار مربوط می‌شود.

در برهان سوم فلاسفه ادراک مفهوم کلی، مبنای اثبات تجرد نفس است زیرا؛ اولاً، صدور احکام ایجابی و سلبی در باب کلیات، جز از طریق تعقل آن‌ها ممکن نیست؛ ثانیاً، اگر نفس، وضع و مکانی داشته باشد در آن صورت مفهوم کلی حال در آن دارای وضع و مقدار معین خواهد بود و صادق بر کثیرین نخواهد بود.

در نقد این برهان می‌گویند نمی‌پذیریم که مدرک کلی، محل آن کلی است چون کلی قائم به وجود ذهنی است، هم‌چنین آن‌چه در شیء دارای وضع و شکل و مقدار معین قرار می‌گیرد لازم نیست متصف به آن اوصاف باشد. زیرا این قرار گرفتن و حلول می‌تواند سریانی نباشد و این امر مستلزم عدم مطابقت آن کلی با مصادیق کثیره نمی‌شود، چنان‌که فی المثل نقاشی‌های کشیده شده روی دیوار و تصویر آسمان در حس مشترک، در عین

مطابقت دارای اوصاف مصداق واقعی خود نیستند و اگر از آن محل تجرید شوند کلی می‌شوند.

این انتقاد نیز خالی از اشکال نیست زیرا اولاً مدرک کلی اگر محل آن نیست چگونه قادر به ادراک آن است و قیام کلی به وجود ذهنی جز قیام آن به نفس است، ثانیاً قرار گرفتن تصور کلی در نفس لازم نمی‌آورد که آن کلی به تمام اوصاف نفس از جمله جزئیت متصف شود بلکه تنها در اتصاف به بساطت و تجرد، از آن تبعیت می‌کند و دلیل آن محال بودن انطباق بسیط بر مرکب است.

در برهان چهارم آمده است که نفس اضداد را ادراک می‌کند. در حالی که جمع ضدین در جسم محال است.

در نقد این برهان آمده است که میان صورت‌های دو ضد تضادی نیست زیرا آن‌ها با مصادیق خارجی خود تفاوت دارند پس از راه اثبات وجود تضاد میان دو حقیقت، نمی‌توان تضاد میان صورت‌های آن‌ها را نتیجه گرفت چرا که دو ضد در محل واحد (چه مادی باشد و چه مجرد) با هم جمع نمی‌شوند. حال حتی اگر ما تضاد میان صورت‌های دو ضد را بپذیریم چه اشکالی دارد که هر یک قائم بر جزئی از آن جسمی باشند که آن‌ها را ادراک می‌کند. در پاسخ به این نقد باید گفت که نفس در حکم به امتناع جمع ضدین ناگزیر است آن دو را با هم ادراک کند و چون ضدین در جسم با هم جمع نمی‌شوند پس مُدرک آنها نمی‌تواند جسم باشد.

برهان پنجم: اگر نفس، جسمانی و حال در تمام بدن یا پاره‌ای از آن بود، در آن صورت باید محل خود را یا دائماً ادراک می‌کرد یا هرگز ادراک نمی‌کرد. چون تالی باطل است، مقدم نیز باطل می‌شود. دلیل این استلزام این است که اگر نفس برای ادراک محل خود، حضور ذاتش کافی باشد در آن صورت همیشه باید محل خود را ادراک کند. یعنی این که صورت خارجی آن محل دائماً نزد مدرک حاضر باشد. اما اگر ادراک آن صورت خارجی، وابسته به ادراک صورت دیگری باشد که منتزع از صورت خارجی است در آن صورت اجتماع مثلین لازم می‌آید که محال است؛ زیرا آن دو صورت از حیث ماهیت مثل یکدیگر هستند پس آن ادراک باید دائماً ناممکن باشد.

و اما بطلان تالی به این است که اندام‌های بدن از جمله قلب و مغز، گاهی ادراک می‌شوند و گاهی مغفول واقع می‌شوند.

در نقد این استدلال گفته‌اند استلزام یاد شده برقرار نیست؛ زیرا ادراک آن چیز به ادراک صورت آن و یا حصول صورت دیگری از آن وابسته نیست بلکه متوقف بر شرط دیگری غیر از آن است چرا که ما تعریف ادراک به حصول صورت را نمی‌پذیریم. البته

می‌پذیریم که دو صورت در میان است اما نمی‌پذیریم که حصول صورت دیگری برای نفس، مستلزم اجتماع مثلین است. این امر وقتی پیش می‌آید که صورت خارجی و صورت ذهنی مشابه یکدیگر باشند در حالی که این‌طور نیست و به فرض که مشابهت صورت خارجی و صورت ذهنی را بپذیریم، از این امر، اجتماع مثلین در محل واحد لازم نمی‌آید زیرا یکی محل قوه عاقله و دیگری حال در آن است (۷، ج: ۷، صص: ۲۴۷-۲۵۰).

پاسخی که می‌توان به این انتقاد داد این است که در علم حصولی چگونه می‌توان بدون حصول صورت شیء، آن را ادراک کرد. دیگر آن که قول به عدم مشابهت میان صورت ذهنی و صورت خارجی کاشفیت علم را مخدوش می‌کند. سوم این‌که استفاده از تعبیر حال و محل، اجتماع مثلین را منتفی نمی‌کند به هر حال اگر ادراک اندام، از طریق ادراک صورت مادی آن در آن اندام باشد و مشابهت صورت ادراکی و صورت آن اندام پذیرفته شود چون هر دو مادی‌اند اجتماع مثلین در محل واحد، یعنی آن اندام، لازم می‌آید. اگر گفته شود میان این دو اتحاد برقرار است باید همیشه آن اندام ادراک شود و حال آن‌که این‌طور نیست.

۹.۴. فیاض لاهیجی

ملا عبدالرزاق لاهیجی (ف. ۱۰۷۲)، شاگرد و داماد ملاصدرا، در کتاب گوهر مراد که یکی از مهم‌ترین آثار کلامی شیعه است، در باب دوم از مقاله اول که به بحث در باب نفس ناطقه اختصاص یافته است، مسأله مغایرت نفس ناطقه با بدن و مجرد آن را مطرح می‌کند. وی ابتدا ۴ دلیل بر مغایرت نفس با بدن می‌آورد:

۱. انسان در مقام اشاره به اندام‌های بدن خود از تعبیر "او" استفاده می‌کند در حالی که نفس را با تعبیر "من" می‌خواند.

۲. انسان از بدن خود غافل می‌شود اما از خود، حتی در خواب و بیهوشی، غافل نمی‌شود.

۳. ادراک اعضای بدن از طریق حواس است در حالی که نفس از این طریق ادراک نمی‌شود.

۴. انسان در پیری خود را همان می‌یابد که در کودکی بوده است در حالی که بدن متغیر است.

در میان ادله یاد شده دلیل دوم و چهارم قابل خدشه است. نقدی که بر دلیل دوم وارد است این است که انسان زمانی که خواب است اما خواب نمی‌بیند و یا در حالت بیهوشی است، نسبت به خود آگاه نیست. بنابراین غفلت و عدم غفلت را باید مربوط به وقت بیداری دانست و در این صورت جای این پرسش هست که آیا انسان در حال بیداری، هرگز از خود

غافل نمی‌شود. آیا شخص به هنگام حیرانی در یک چیز باز غافل از خود نیست؟ آیا انسان همیشه نسبت به قوای نفس خود آگاه است؟ ظاهراً این‌طور نیست و غفلت هم چنان‌که به اندام‌های بدن تعلق می‌گیرد، نفس و قوای نفس را نیز در بر می‌گیرد. و اما نقدی که بر دلیل چهارم وارد می‌شود این است که بر اساس حرکت جوهری هماهنگ با تغییراتی که در بدن صورت می‌پذیرد نفس نیز دستخوش تغییر است (البته نه تغییر مادی) به طوری که نمی‌توان گفت نفس انسان در پیری همان نفس دوران کودکی اوست. زیرا دست کم یکی از مؤلفه‌های وجود او، یعنی علم او، تغییر یافته است.

لاهیجی سپس به مسأله تجرد نفس می‌پردازد و با اشاره به این‌که براهین عقلی و شواهد نقلی و قرآنی بسیاری بر تجرد نفس آورده شده است، تنها یک دلیل را بیان می‌کند و آن را محکم‌ترین و واضح‌ترین ادله می‌خواند. آن دلیل عبارت است از ادراک مفاهیم کلی که به دلیل تجردشان مقتضی تجرد محل خود یعنی نفس‌اند (۲۱، صص: ۱۴۴-۱۴۶). این دلیل را پیش از این در ضمن ادله‌ای که دیگران بر تجرد نفس آورده‌اند، بیان کردیم.

۵. نتیجه

متکلمان هم چنان‌که در مورد ماهیت نفس، آرای مختلفی را ابراز کرده‌اند در باب تجرد یا عدم تجرد آن نیز، دیدگاه‌های متفاوتی برگرفته‌اند. بیشتر ایشان نفس را جسم لطیفی دانستند که اگر چه متمایز از بدن است اما مجرد نیست کسانی چون نظام، باقلانی، امام الحرمین جوینی و ابن حزم قائل به چنین نظری بودند. هیچ یک از این بزرگان دلیلی بر مدعای خود نیاورده‌اند و بیشتر دیدگاه خود را در باب ماهیت نفس بیان کرده‌اند. البته در آثار برخی از منکران تجرد نفس ادله قائلان به تجرد نفس مورد نقد قرار گرفته است اما چنان‌که در متن مقاله آمد انتقادات ایشان از قوت چندان بر خوردار نیست و با اشکالاتی مواجه است. در واقع بسیاری از انتقادات بر اساس مبانی مقبول متکلمان وارد شده است که چون مقبول فیلسوفان نیست ایشان را در اثبات مدعای خود، محتاج نزاعی دیگر با فیلسوفان و آوردن دلیل‌های اضافی می‌کند. در برابر این گروه برخی از متکلمان که بیشتر ایشان تزلعی هم در فلسفه داشته‌اند هم‌چون غزالی، رازی، خواجه نصیر، فیاض لاهیجی نفس را مجرد دانسته و برای اثبات مدعای خود دلایلی آورده و در جای خود کوشیده‌اند انتقادات فرضی را پاسخ بگویند. علاوه بر این دو نگرش، نگرش سومی هم قابل اشاره است و آن عبارت است از اعتقاد به این‌که نفس جوهری بین جسم و روح است. کسانی چون جعفر بن مبشر قائل به چنین دیدگاهی هستند.

در میان ادله‌ای که قائلان به تجرد نفس آورده‌اند مهم‌ترین دلیل تجرد ادراک است. بدین قرار که گفته‌اند نفس قادر به ادراک مفاهیم معقول است و از بساطت این مفاهیم بساطت محل آن‌ها یعنی نفس لازم می‌آید و چون هر جسمی مرکب است پس نفس غیر جسمانی است. ادله دیگری که بر تجرد نفس اقامه شده است بیشتر حول محور تفاوت میان اوصاف نفس و اوصاف جسم است، چنان‌که برای مثال گفته می‌شود قوای جسمانی بر اثر ضعف و ناتوانی جسم ضعیف می‌شوند در حالی که نفس در پیری ضعیف نمی‌شود یا این‌که در جسم جمع اعداد ممکن نیست در حالی که نفس اعداد را با هم تعقل می‌کند. این ادله بالنسبه به دلیل بساطت قوت و استحکام کمتری دارند. به هر حال، در میان آرای متکلمان در باب ماهیت نفس، دیدگاه قائلان به تجرد نفس به دلیل تأثیر پذیری از اندیشه عمیق فیلسوفان در این باب برتر است؛ زیرا بر خلاف جمهور متکلمان که صرفاً دیدگاه خود را در باب نفس بیان کرده‌اند فیلسوفان کوشیده‌اند با نگاه استدلالی به موضوع بپردازند.

یادداشت‌ها

۱- آرای این دو متکلم در باب تجرد نفس، در مقاله دیگری با عنوان "ادله غزالی و رازی در رد و اثبات تجرد نفس" در دو فصلنامه مقالات و بررسی‌ها (فلسفه و کلام اسلامی)، دفتر ۷۶ (۲)، سال سی و هفتم، پاییز و زمستان ۱۳۸۳ چاپ شده است.

منابع

۱. ابن حزم، (۱۹۸۵)، *الفصل فی الملل و الاہواء و النحل*، به تحقیق دکتر محمد نصر و عبدالرحمن عمیره، دارالجیل.
۲. الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۳۸۹ق)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، به تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، الطبعة الثانیة، قاهره: مکتبة النهضة المصریة.
۳. بدوی، عبدالرحمن، (۱۳۷۴)، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ج اول، ترجمه حسین صابری، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۴. تفتازانی، سعدالدین، (۱۳۷۰)، *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق مع مقدمه فی علم الکلام: عبدالرحمان عمیره، الجزء الثالث، قم: منشورات الشریف الرضی.
۵. توحیدی، ابوحيان، (۱۳۶۶)، *المقابسات*، حقه و قدم له: محمد توفیق حسین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.

۶. جارالله، زهدی حسن، (۲۰۰۲)، *المعتزله، قاهره: المكتبة الازهرية للتراث*.
۷. جرجانی، السيد الشریف علی بن محمد، (۱۳۷۰)، *شرح المواقف، ج ۷-۸، قم: منشورات الشریف الرضی*.
۸. جوینی، ابوالمعالی عبدالملک ابن عبدالله، (۱۹۸۵)، *الارشاد، بیروت: مؤسسه الكتب الثقافیه*.
۹. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۶)، *اتحاد عاقل به معقول، تهران: انتشارات حکمت*.
۱۰. -----، (۱۳۸۰)، *عیون مسائل نفس و شرح آن، ج اول، ترجمه ابراهیم احمدیان و سید مصطفی بابایی، قم: انتشارات قیام*.
۱۱. حلی، جمال الدین ابو منصور حسن بن مطهر، (۱۴۰۷ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، صححه و قدم له و علق علیه: حسن حسن زاده الاملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی*.
۱۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، (۱۳۴۱)، *البراهین علم کلام، مقدمه و تصحیح سید محمد باقر سبزواری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران*.
۱۳. -----، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب، قدم له خلیل محی الدین المیس، بیروت: دارالفکر*.
۱۴. -----، (۱۴۱۰ق)، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، المجلد الثاني، تحقیق و تعلیق: محمدالمعتصم بالله البغدادی، بیروت: دارالکتب العربی*.
۱۵. الشهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (بی تا)، *نهاية الاقدام فی علم الکلام، حرره و صححه: الفرد جیوم، اعادت طبعه بالا و فست، بغداد: مکتبه المثنی*.
۱۶. -----، (بی تا)، *کتاب الملل و النحل، تخريج: محمد بن فتح الله بدران، قم: منشورات الشریف الرضی*.
۱۷. الشیرازی، صدر الدین محمد، (۱۴۱۰ق)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی*.
۱۸. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۳۷۳)، *اخلاق ناصری، به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ پنجم*.
۱۹. طوسی، خواجه نصیر الدین و رازی، امام فخرالدین، (۱۴۰۳ق)، *شرحی الاشارات، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی*.
۲۰. عبدالجبار، (۱۹۶۱-۱۹۶۵)، *المغنی، قاهره: المؤسسه العامه المصریه للتالیف و الانباء و النشر*.

۲۱. لاهیجی، عبدالرزاق فیاض، (۱۳۷۲)، *گوهر مراد*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۲. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، ج ۱، بیروت: مؤسسه الوفا.

۲۳. مفید، (بی تا)، "المسائل السرویة"، در *الثقلان: الكتاب و العتره*، دارالکتب التجاریه.

۲۴. المنطقی السجستانی، ابو سلیمان، (۱۹۷۴)، *صوان الحکمه و ثلاث رسائل*، حقیقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی