

بررسی تطبیقی آیات و روایات تجرد نفس از دیدگاه علامه مجلسی و صدرالمتألهین

محمد مهدی گرجیان*
عالمه علامی**

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۴/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۸/۱۶

چکیده

مسئله تجرد نفس به دلیل پیوند تنگاتنگ با دیگر مسائل مطرح در حوزه اسلام، در زمره مباحثی است که همواره مورد توجه عالمان مسلمان بوده است. علامه مجلسی به دلیل آنکه ادله عقلی را در این زمینه مخدوش و غیرقابل اعتنا می‌شمارد، گاه تنها با تکیه بر ظواهر روایات به جسمانیت نفس معتقد است؛ گرچه در مواردی توقف نموده، تجرد را نیز محتمل می‌داند. در مقابل، ملاصدرا با عنایت به ادله متعدد عقلی و نیز شواهد نقلی، نفس را موجودی مجرد می‌داند. با توجه به اینکه هر دو اندیشمند، در اثبات دیدگاه خود درباره تجرد نفس، به آیات و روایات اشاره کرده‌اند، در این پژوهش تلاش کرده‌ایم ادله نقلی آنان را در این زمینه واکاوی کنیم. مطالعه آثار این دو دانشمند و نیز بررسی آیات و روایات مربوط به نفس، این فرضیه را تقویت می‌سازد که دیدگاه ملاصدرا مبنی بر تأیید تجرد نفس با ادله نقلی، از پشتوانه منطقی و استواری برخوردار است.

واژگان کلیدی: تجرد نفس، جسمانیت نفس، علامه مجلسی، ملاصدرا، ادله نقلی.

* دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (mm.gorjian@yahoo.com)

** دانشجوی ارشد دانشگاه باقرالعلوم.

مقدمه

نفس و ویژگی‌های آن از جمله مسائلی است که بشر، از آغاز تا امروز، در دستیابی به حقیقت آن بسیار کوشیده است. یکی از این ویژگی‌ها که ذهن اندیشمندان را از دیرباز به خود مشغول داشته است، تجرد یا عدم تجرد نفس است. تجرد نفس به این معناست که نفس نه جسم است و نه جسمانی و مادی بودنش به این معناست که جسم و یا منطبق در جسم است.

در میان اندیشمندان مسلمان دیدگاه‌های مختلفی در این زمینه وجود دارد: ۱. بیشتر حکما و اندکی از متکلمان، نفس را جوهری مجرد از ماده می‌دانند؛ ۲. دیدگاهی مادی‌انگارانه دربارهٔ نفس که بیشتر متکلمان و محدثان پیرو این نظریه‌اند.

حکیم بزرگ، صدرالدین محمد شیرازی - ملاحظه را - از فیلسوفانی است که در تأیید نظر خود، افزون بر اقامهٔ براهین عقلی، به ادلهٔ نقلی، یعنی آیات و روایات نیز تمسک کرده است. او در بسیاری از کتب خود، از آیات و روایات به عنوان شاهدی بر تأیید تجرد نفس بهره جسته است.* در مقابل، علامه شیخ محمد باقر مجلسی، از متکلمان و محدثان بزرگ مسلمان، بعد از بررسی دیدگاه‌های مختلف دربارهٔ نفس، معتقد است ظواهر آیات و اخبار بر جسمانی بودن نفس دلالت دارند، هرچند منظور بیشتر آنها قابل تأویل است. در قرآن کریم مسئلهٔ تجرد نفس به طور صریح مطرح نشده است. قائلان به تجرد نفس از محتوای برخی آیات بر مجرد بودن نفس استدلال می‌کنند و در مقابل، برخی متکلمان و اخباریان که نفس را مادی می‌دانند، با استناد به آیات و روایات در صدد اثبات نظر خویش‌اند. دربارهٔ احادیث نیز آرای مختلفی وجود دارد.

با توجه به اینکه هر دو عالم مسلمان با وجود دو رویکرد متقابل دربارهٔ نفس، از آیات و روایات برای اثبات نظر خویش استفاده کرده‌اند، این پرسش مطرح می‌شود که علامه مجلسی و صدر المتألهین دربارهٔ آیات و روایاتی که بر تجرد نفس استدلال شده، چه دیدگاهی دارند و چگونه از آیات و روایات مربوط به نفس بر تأیید مدعای خود

* وی در جلد هشتم کتاب اسفار فصل مستقلی را به بیان ادله سمعیه اختصاص داده است و در دیگر کتب خود نظیر المبدأ و المعاد، العرشیه، الشواهد الربوبیه و... نیز به این ادله اشاره می‌کند.

استفاده می‌کنند؟ برای یافتن پاسخ این پرسش، ابتدا به دیدگاه هر دو، دربارهٔ تجرد یا جسمانیت نفس و نیز ادلهٔ نقلی آنان می‌پردازیم، سپس به مقایسه و بررسی این دو دیدگاه اشاره می‌کنیم.

۱. تجرد نفس از نگاه علامه مجلسی

علامه محمدباقر مجلسی همانند بسیاری از دیگر هم‌مسلكانش در صدد اثبات مسائل کلامی به شیوهٔ برهانی نیست؛ از این جهت رجوع به ظواهر آیات و روایات و استفاده از آن را تنها شیوهٔ اثبات مسائل مربوط به نفس می‌داند؛ از این رو به نظر وی ادلهٔ عقلی، هم در زمینهٔ اثبات تجرد و هم جسمانیت نفس، مخدوش و غیر قابل اعتناست (مجلسی، [بی‌تا]، ج ۵۸، ص ۱۰۳). البته وی به دو استدلال که از سوی متکلمان مسلمان در اثبات جسمانیت نفس اقامه شده است، اشاره کرده، یکی را مردود و دیگری را درست می‌داند. مبنای استدلال دوم، ظواهر اخباری است که بر یگانگی ویژه و خاص خداوند دلالت دارد و جز او را تجزیه‌پذیر می‌داند؛ از جمله:

عن أبي الحسن عليه السلام قال: «الإنسان واحد في الاسم لا واحد في المعنى والله جل جلاله هو واحد لا واحد غيره ولا اختلاف فيه ولا تفاوت ولا زيادة ولا نقصان وأما الإنسان المخلوق المصنوع المؤلف من أجزاء مختلفة وجواهر شتى غير أنه بالاجتماع شيء واحد»: آدمی در تعبیر یکی است، نه در معنا و خداست که یگانه است و جز او یگانه‌ای نیست و اختلاف و تفاوت و کم و بیش ندارد. اما آدمی آفریده، ساخته‌شده و مرکب از اجزایی چند و جواهر پراکنده است، جز اینکه در مجموع خود یکی است (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۱۹).

از این رو از نظر وی اعتقاد به امور مجردی غیر از خداوند متعال، مستلزم آن است که موجودات دیگری غیر از خداوند در صفات ویژه و مخصوص او شریک گردند و این امر، افزون بر تعارض با روایات، با منحصربه‌فردبودن این صفات نیز ناسازگار است (مجلسی، همان، ج ۵۸، ص ۱۰۶). علامه مجلسی افزون بر آنکه محذوری در اعتقاد به جسمانیت نفس نمی‌یابد (همان، ج ۵۸، ص ۲۶)، بیان می‌کند که حدیث صریحی نیز در تجرد نفس ندیده است (مجلسی، [بی‌تا]، ص ۳۷۸)، بلکه از نظر او ظاهر روایات، مادی بودن آن را اثبات می‌کند (همو، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۷۹). البته علامه به تغایر میان

نفس و بدن معتقد است و بسیاری از ادله مطرح در زمینه تجرد را نیز تنها مثبت همین امر می‌داند (مجلسی، [بی تا]، ج ۵۸، ص ۲۶). بر اساس موارد مذکور، اعتقاد علامه درباره نفس چنین است:

پس بدان اقوا آن است که نفس، جوهری است عبارت از اجرام شفاف، نورانی، آسمانی عنصر و دارای جوهری قدسی که همانند جریان نور در هوا و آتش در ذغال در بدن جریان دارد... اما چگونگی دمیدن آن را جز خداوند نمی‌داند (همان، ج ۵۸، ص ۳۰).

البته این متکلم بزرگ شیعه گاه تلویحاً یا صریحاً برخی اخبار را مشعر بر تجرد نفس می‌داند؛ از جمله در ذیل روایتی که به «توحید مفضل» مشهور است، اذعان می‌کند که برخی فقرات این روایت، مشعر بر تجرد نفس است (همان، ج ۳، ص ۱۵۱)؛ از این رو در اظهار نظری جامع پس از بررسی آیات و روایات مربوط به نفس، این‌گونه بیان می‌کند:

بر تو نهان نیست که دلیل عقلی قاطع بر تجرد و مادی بودن نفس اقامه نشده است. ظواهر آیات و اخبار نیز بر جسمانی بودن روح و نفس دلالت می‌کند، اگرچه برخی از آنها قابل تأویل می‌باشد. دلایل تجرد نفس نیز صریح نبوده، برخی تنها اشاره‌ای بدان دارند. بنابراین تکفیر معتقد به تجرد، افراط و زورگویی است و چگونه این امر ممکن است، در حالی که جماعتی از علمای امامیه و اساتیدشان معتقد به تجردند. البته جزم آنها به تجرد به محض شبهه‌های سست و برخلاف ظاهر آیات و روایات نیز افراط و زورگویی می‌باشد. بنابراین امر بین دو چیز دایر است: یا آنکه نفس، جسمی لطیف، نورانی و ملکوتی است که داخل بدن است و هنگام مرگ، ملائکه آن را قبض می‌کنند، یا آنکه مجرد است و پس از مرگ به تن مثالی تعلق می‌یابد (همان، ج ۵۸، ص ۱۰۳-۱۰۴).

از مجموعه آرا و بیانات علامه محمدباقر مجلسی چنین برداشت می‌شود که وی به دیدگاه قاطع و مشخصی در مسئله تجرد نفس دست نیافته است. او دلایل عقلی موافقان و مخالفان تجرد نفس را مخدوش می‌داند. اخبار را نیز بیش از آنکه دال بر تجرد نفس بداند، دال بر جسمانی بودن آن یافته است. از طرف دیگر از نظر او هیچ

استبعادی وجود ندارد که خداوند جسمی لطیف بیافریند که با مرگ از بین نرفته، تا قیامت باقی بماند. همچنین برخی روایات را تأویل بردار و مثبت تجرد می‌داند.

۱-۱. علامه مجلسی و ادله نقلی دال بر جسمانیت نفس

با آنکه علامه مجلسی تصریح می‌کند که آیات و روایات مؤید جسمانیت نفس‌اند، به هیچ آیه‌ای از قرآن کریم در اثبات سخن خویش اشاره نمی‌کند. وی اگرچه به تفسیر برخی آیات مربوط به نفس و اقوال مختلف مفسران درباره آن می‌پردازد، ولی به نظر می‌رسد هیچ‌یک از این آیات را مثبت جسمانیت نفس نمی‌داند؛ از این رو ما تنها به روایات مورد استناد علامه در جسمانیت نفس اشاره می‌کنیم:

۱-۱-۱. روح همانند ریح

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - " وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي " كَيْفَ هَذَا النَّفْخُ؟ فَقَالَ إِنَّ الرُّوحَ مُتَحَرِّكٌ كَالرِّيحِ وَ إِنَّمَا سُمِّيَ رُوحًا لِأَنَّهُ اشْتَقُّ اسْمُهُ مِنَ الرِّيحِ وَ إِنَّمَا أُخْرِجَهُ عَلَى لَفْظَةِ الرِّيحِ لِأَنَّ الرُّوحَ مُجَانِسٌ لِلرِّيحِ وَ إِنَّمَا أُضَافَهُ إِلَى نَفْسِهِ لِأَنَّهُ اضْطَفَاهُ عَلَى سَائِرِ الأَرْوَاحِ كَمَا اضْطَفَى بَيْتًا مِنَ البُيُوتِ فَقَالَ بَيْتِي وَ قَالَ لِرَسُولٍ مِنَ الرُّسُلِ خَلِيلِي وَ أَشْبَاهَ ذَلِكَ وَ كُلُّ ذَلِكَ مَخْلُوقٌ مُصْنُوعٌ مُحَدَّثٌ مَرْبُوبٌ مُدَبَّرٌ»:

محمد بن مسلم می‌گوید: از امام پنجم از این قول خداوند که فرمود: «و از روح خودم در او دمیدم» پرسیدم که این نفخ چگونه است؟ پس فرمود: روح چون باد در جنبش است و نامش از ریح بازگرفته است، برای اینکه از جنس آن است و خداوند این روح را به خود نسبت داده است؛ چراکه آن را بر دیگر ارواح برگزیده است؛ چنان‌که خانه‌ای را برگزیده و فرموده است: «خانه من» و نیز به یکی از پیامبران فرموده است: «خلیل من» و نظایر اینها؛ در حالی که همه مخلوق، مصنوع و تحت تدبیر و ربوبیت او می‌باشند (شیخ صدوق، ۱۴۰۳، ص ۱۷).

علامه مجلسی در توضیح این روایت، روح را دارای دو اطلاق می‌داند: نخست، نفس ناطقه که حکما آن را مجرد می‌پندارند و دیگری، روح حیوانی - که در لسان فلاسفه به آن روح بخاری می‌گویند - این روح بخاری لطیف است که از قلب منبعث

شده و در تمام بدن جریان دارد و مرکب نفس انسانی است. وی احتمال هر دو معنا را در روایت مذکور رد نمی‌کند؛ اما معتقد است احتمال آنکه مقصود امام از روح، همان روح بخاری باشد، بیشتر است. البته طبق این احتمال، دیگر نمی‌توان از این روایت بر جسمانیت نفس استفاده کرد. وی طبق اقوالی که از دیگر مفسران نقل می‌کند، معتقد است اضافه مذکور در آیه شریفه (روحی) بیشتر دلالت بر تشریف نفس انسان دارد (مجلسی، [بی تا]، ج ۵۸، ص ۲۹).

بنابراین از نظر علامه مجلسی این اضافه - آن‌چنان‌که مدعی فلاسفه مسلمان است - بر مجرد نفس دلالت نمی‌کند، بلکه تنها نشان‌دهنده شرافت و عظمت نفس آدمی است. طبق بیانات علامه، به نظر می‌رسد از دیدگاه وی، مراد از روح در این روایت، روح بخاری است و حتی اگر روح به‌کاررفته در این روایت را به معنای نفس ناطقه بدانیم، همچنان مدعی مجرد ثابت نمی‌شود؛ چراکه اضافه روح به خداوند، تنها شرافت نفس آدمی را اثبات می‌کند.

علامه مجلسی در پایان توضیحات خود بیان می‌کند که اقوا آن است که جوهر نفس، عبارت از اجرام شفاف، نورانی و آسمانی عنصر در بدن است و در شبیه‌ترین مثال به مقصود خود درباره ماهیت نفس و نسبت آن با بدن، پرتو در هوا و آتش در ذغال را نمونه می‌آورد (همان، ص ۳۰).

۱-۱-۲. روح، جسمی رقیق و بدون سنگینی و وزن

هشام بن حکم حدیث مفصلی از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که در واقع گفت‌وگوی طولانی هشام با امام صادق علیه السلام می‌باشد. برخی فقرات این روایت چنین است:

«وَالرُّوحُ جِسْمٌ رَقِيقٌ قَدْ أَلِيسَ قَالِبًا كَيْفًا... الرُّوحُ عَلَيَّ مَا وَصَفْتُ لَكَ مَادَّتُهُ مِنَ الدَّمِ وَمِنْ الدَّمِ رُطُوبَةُ الْجِسْمِ وَصَفَاءُ اللَّوْنِ وَحُسْنُ الصَّوْتِ وَكَثْرَةُ الضَّحِكِ فَإِذَا جَمَدَ الدَّمُ فَارَقَ الرُّوحُ الْبَدْنَ... الرُّوحُ لَيْسَ لَهَا ثِقَلٌ وَلَا وَزْنٌ»: روح جسمی رقیق است که در کالبدی کثیف پوشیده است... روح چنان است که وصف کردم، مایه از خون دارد و رطوبت تن و شادابی رنگ و خوشی آواز و خنده بسیار همه از خون‌اند و چون خون بنخشکد، روح از بدن جدا شود... روح سنگینی و وزن ندارد (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۴۹).

علامه مجلسی معتقد است ظاهر این خبر دلالت می‌کند که روح، جسمی لطیف

است، اگرچه برخی معتقدان تجرد، این روایت را تأویل کرده‌اند (مجلسی، [بی‌تا]، ج ۵۸، ص ۳۵). شاید دلیل این تأویل، بخش پایانی روایت است که روح، امری بدون سنگینی و وزن معرفی شده است. این خصوصیت از ویژگی‌های موجود مجرد شمرده می‌شود. البته با توجه به صفاتی که در روایت به روح نسبت داده شده است، این احتمال نیز وجود دارد که منظور از روح در این خبر، همان روح بخاری باشد که از نظر فلاسفه و نیز علامه مجلسی امری مادی به شمار می‌آید.

۱-۱-۳. چگونگی حیات روح پس از جدایی از بدن

امام صادق علیه السلام در توصیف روح فرمود:

«وَبِهَا يُؤْمَرُ الْبَدَنُ وَيُنْهَى وَيَثَابُ وَيَعَاقَبُ وَقَدْ تَفَارَقَهُ وَيَلْبَسُهَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ غَيْرَهُ كَمَا تَقْتَضِيهِ حِكْمَتُهُ»: و به وسیله آن (روح) است که بدن امر و نهی شود و پاداش و کیفر ببیند. روح [به هنگام مرگ] از بدن جدا شود و خدای سبحان، چنان‌که حکمتش مقتضی است، کالبدی دیگر بدان بپوشاند. (مجلسی، [بی‌تا]، ج ۵۸، ص ۳۶)

علامه مجلسی قول معتقدان به تجرد نفس را در توضیح این آیه بیان می‌کند. آنان معتقدند این روایت و مخصوصاً برخی فقرات آن، نظیر «روح از آن جدا شود و خداوند کالبدی دیگر بدان بپوشاند» صریح در تجرد است. همچنین از دیدگاه آنان، منظور از این روایت، روح بخاری نیست و تعبیر جسم درباره روح به این دلیل است که نشئه ملکوت نیز از حیث صورت و نه ماده، جسمانی است (همان، ص ۳۶).

۱-۱-۴. نسبت دادن صفات اجسام به روح

امیرمؤمنان علیه السلام فرمود:

«إِنَّ لِلْجِسْمِ سِتَّةَ أَحْوَالٍ الصَّحَّةَ وَالْمَرَضَ وَالْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ وَالنَّوْمَ وَالْيَقَظَةَ وَكَذَلِكَ الرُّوحُ فَحَيَاتُهَا عِلْمُهَا وَمَوْتُهَا جَهْلُهَا وَمَرَضُهَا شَكُّهَا وَصِحَّتُهَا يَقِينُهَا وَنَوْمُهَا غَفْلَتُهَا وَيَقَظَتُهَا حَفْظُهَا»: جسم دارای شش خصوصیت است: تندرستی و بیماری، مرگ و زندگی، خواب و بیداری و روح نیز همین‌گونه است. حیات آن، علمش و مرگ آن، جهلش می‌باشد. بیماری‌اش شک و تندرستی‌اش یقین آن می‌باشد. خواب آن، غفلت و بیداری آن، هوشیاری آن می‌باشد (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۰۰).

علامه مجلسی این روایت را در بحارالانوار نقل کرده است (مجلسی، [بی‌تا]،

ج ۵۸، ص ۴۰)؛ اما در توضیح آن به سخنی اشاره نمی‌کند. ظاهر این روایت بر جسمانی بودن نفس دلالت دارد؛ اما در واقع به نظر می‌رسد تنها نوعی تشبیه میان روح و جسم صورت گرفته است و هیچ‌یک از صفات نسبت داده شده به نفس، مؤید جسمانیت آن نیستند.

۱-۱-۵. روح، گوهری درون صندوق بدن

امام جعفر صادق علیه السلام فرمود:

«مَثَلُ رُوحِ الْمُؤْمِنِ وَبَدَنِهِ كَجَوْهَرَةٍ فِي صُنْدُوقٍ إِذَا أُخْرِجَتِ الْجَوْهَرَةُ مِنْهُ طَرِحَ الصُّنْدُوقُ وَ لَمْ يَعْباَ بِهِ» وَ قَالَ «إِنَّ الْأَرْوَاحَ لَا تُمَارِجُ الْبَدَنَ وَ لَا تُؤَاكِلُهُ وَ إِنَّمَا هِيَ كِلَلٌ لِلْبَدَنِ مُحِيطَةٌ بِهِ»:
 روح و بدن مؤمن همانند گوهری در صندوق است که چون گوهر از آن خارج شود، صندوق را دور اندازند و به آن اعتنا نکنند [و فرمود] ارواح با بدن نیامیزند و به آن واگذار نیستند، درون آن نیستند و همانا چون کنگره محیط به بدن می‌باشند (علامه حلی، ۱۴۲۱، ص ۵۱).

علامه مجلسی در ذیل این روایت از استدلال برخی بر تجرد نفس از طریق این روایت سخن گفته است؛ زیرا مطابق فقرات آخر این روایت، نفس بیرون تن است؛ در حالی که هیچ‌یک از افرادی که به جسمانیت نفس قائل‌اند، معتقد نیستند نفس، جسمی خارج از تن است. البته علامه مجلسی به قرینه آنکه امام در ابتدای روایت، روح را داخل بدن دانسته است، قسمت اخیر روایت را بیان حال روح پس از مرگ می‌داند و معتقد است با این توضیح، روایت، دلالتی بر تجرد نفس ندارد و آسیبی به عقیده جسمانی دانستن نفس وارد نمی‌سازد (مجلسی، [بی تا]، ج ۵۸، ص ۴۱).

به نظر می‌رسد این روایت تنها ناظر به غیریت نفس و بدن و شرافت نفس بر بدن است؛ از این رو علامه مجلسی نمی‌تواند از آن به عنوان شاهی بر مدعای خویش بهره ببرد. حداکثر استفاده وی از این نقل - همان‌گونه که خود تصریح می‌کند - عدم دلالت آن بر تجرد نفس است.

۲. تجرد نفس و ادله نقلی آن از نگاه ملاصدرا

تجرد نفس به این معناست که نفس جسم و جسمانی نیست، هرچند آثاری شبیه آثار

ماده داشته باشد (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۵). ملاصدرا و حکمای مسلمان پیش از او در اصل تجرد نفس اتفاق نظر دارند، هرچند در پاره‌ای موارد، اختلافاتی نیز به چشم می‌خورد. وی برخلاف اسلاف خود، معتقد است نفس در ابتدای پیدایش، موجودی جسمانی است و بعد از پشت‌سرگذشتن مراحل نباتی و حیوانی، به مرتبه تجرد انسانی دست می‌یابد. در این مرحله است که آدمی قادر به درک مجرد مطلق و بدون هیچ‌گونه تعینی می‌گردد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷ و ۱۳۸۸، صص ۳۱۱ و ۳۱۶-۳۱۵ مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۸۱-۲۸۳). اثبات تجرد قوه خیال نیز از دیگر موارد اختلافی ملاصدرا با دیگر حکمای مسلمان است. ملاصدرا در بیشتر آثار خود به براهین عقلی تجرد نفس اشاره می‌کند؛ با این وجود در اثبات آن بر دو امر اصرار می‌ورزد: نخست، اهمیت کشف و شهود است. وی معتقد است با وجود دلایل متعدد در این زمینه و مناقشات فراوان درباره آن، احوال نفس هنوز در پرده ابهام است و تنها اولیای الهی که از سنخ عالم بشریت درآمده‌اند، به حقیقت آن دست می‌یابند؛ از این رو شایسته‌تر آن است که سالک الی الله به جای پرداختن به این مناقشات، به تلطیف درون خود از شواغل این دنیا بپردازد و به جای دست‌یافتن به علم نظری، به کشف و مشاهده ذات مجرد خویش نایل آید و از این طریق به قدرت نفس بر پدیدآوردن اجرام عظیم و کارهای خارق‌العاده آگاه شود (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۲۶ و ۱۳۸۸، ص ۳۰۴). مطلب دوم، تأکید وی بر ادله و شواهد نقلی است. صدرالمتهلین در برخی از مسائل مهم مربوط به نفس که با معارف دینی پیوند خورده است، افزون بر مباحث و ادله عقلی، از ادله و اشارات قرآنی و روایی نیز بهره می‌برد. وی معتقد است بشر بدون اتکا به وحی و سخنان معصومان علیهم‌السلام در شناخت خویش عاجز است و با وجود بهره‌مندی از استدلال‌ها و بیانات دقیق فلسفی، راه به جایی نخواهد برد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۳۴-۲۳۵).

صدرالمتهلین درباره تجرد نفس نیز پس از بیان ادله عقلی در اثبات آن، به ذکر شواهد و ادله قرآنی و روایی در این مسئله روی آورده، معتقد است، برخی به دلیل آنکه بیشتر با محسوسات انس گرفته‌اند و معقولات را نیز تا زمانی که به امری محسوس منتهی نشود، تصدیق نمی‌کنند، بیش از آنکه از ادله عقلی بهره برند، نیازمند

ادله سمعی اند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۳)؛ از این رو آیات و روایاتی را که از دیدگاه خود تأییدی بر مدعای خویش - یعنی تجرد نفس - می‌یابد، بیان و به نحوه دلالت برخی از آنها اشاره می‌کند. ما به دلیل مجال اندک، تنها به برخی از این ادله و توضیحات درباره آن اشاره می‌کنیم. اما پیش از ذکر این ادله، شایسته ذکر است میزان دلالت ادله سمعی بر تجرد نیز همانند ادله عقلی، متفاوت است؛ برخی از این ادله تنها غیریت نفس و بدن را ثابت می‌کنند، برخی تجرد برزخی و گروهی دیگر تجرد عقلی نفس را اثبات می‌کنند. حتی برخی از این ادله به تصریح ملاصدرا به مقام فوق تجرد نفس اشاره می‌کنند.

۱-۲. ادله قرآنی

۱-۱-۲. دمیدن روح الهی در انسان

«وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»: و از روح خود در او (انسان) دمیدم (حجر: ۲۹).
صدرالمتألهین اضافه روح آدم به خداوند را دلیل شرافت و کرامت آن می‌داند و معتقد است این اضافه، بر تنزه انسان از عالم جسم و جسمانیات دلالت می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۴). البته دلالت این آیه، شامل همه نفوس می‌شود؛ چراکه در این آیات، سخن از خلق مطلق آدمیان به میان آمده است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَلٍ مَسْنُونٍ... فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي». افزون بر این، خداوند در اشاره به مراحل آفرینش انسان بین «تسویه» و «نفخ روح» تمایز نهاده است. این تمایز، تفاوت میان این دو مرحله را نشان می‌دهد. تسویه به معنای آفرینش اجزا و اعضا و تعدیل مزاج، بر مراحل جسمانی آفرینش انسان دلالت دارد و دمیدن روحی که به خدا منتسب است، بر مرحله تجرد انسان دلالت می‌کند (فخر رازی، ۱۴۰۶، ص ۶۶).

۱-۱-۳. مسیح، روح و کلمه الهی

«وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ»: و مسیح کلمه اوست که آن را به سوی مریم افکنده و روحی از جانب اوست (نساء: ۱۷۱).

ملاصدرا این آیه را نیز که درباره عیسی مسیح ﷺ نازل شده است، تأییدکننده تجرد نفس می‌داند. در واقع در این آیه نیز، همانند آیه قبلی، از آنجاکه خداوند روح این پیامبر اولوالعزم را به خود نسبت داده است، مجردبودن نفس آدمی از ماده و جسم روشن می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ص ۳۰۶). وی در المبدأ والمعاد اطلاق «کلمه» بر این پیامبر در این آیه و نظایر آن و نیز اضافه آن به خداوند را مبین تجرد نفس انسانی می‌داند (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۰۲). کلمه به معنای اثری است که بر معنای خاصی دلالت می‌کند و اگرچه مخلوقات همگی کلمات‌الله‌اند، اما در ظاهر عیسی ﷺ از آن جهت کلمه خوانده شده است که وجودش، اثر ویژه‌ای از جانب خدا بود. به عبارت دیگر، کلمه آن است که سرّ درونی را اظهار کند و عیسی ﷺ از آنجاکه غیب را آشکار ساخته است، کلمه نامیده شده است.

علامه طباطبایی در چگونگی استدلال این ترکیب بر تجرد نفس، این‌گونه بیان می‌کند که از آنجاکه تولد حضرت عیسی ﷺ بدون واسطه‌ها و اسباب مادی، نظیر ازدواج و داشتن پدر، بوده است، حضرتش کلمه خاص خدا و مصداق امر «کن فیکون» او می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۳۰، ج ۵، ص ۱۴۹). از سوی دیگر هرگونه ایجاد از سوی خداوند که بدون دخالت اسباب بوده، تنها نیازمند امر و «کن» خدا می‌باشد، از سنخ عالم «امر» است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲). همچنین خداوند در قرآن امر خود را واحد می‌داند: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَّمَحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر: ۵۰). بنابراین امر خداوند فعل خاص خداوند است که هیچ سببی در آن واسطه نمی‌شود و تدریجی، زمان‌مند و مکان‌مند نیست. پس موجودی که خلقتش این چنین است نیز مقامی بالاتر از ماده و ظرف زمان داشته، مجرد است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۳۰، ص ۶۳ و ۱۹۶-۱۹۸). طبق این استنباط از آیات کریمه، کلمه القاشده به مریم ﷺ نیز مجرد از ماده می‌باشد.

۲-۱-۳. رؤیت ملکوت آسمان‌ها و زمین

«وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ»: و این‌گونه ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نمایاندم تا از جمله یقین‌کنندگان باشد (انعام: ۷۵).

صدرالمتألهین ملکوت را عالم غیب و مجردات و آن را بر دو قسم می‌داند: یکی، ملکوت اعلی که عالم مجردات محضه است و دیگری، ملکوت اسفل که عالم صور مقداری است (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۳۲۵). وی طبق آیه شریفه «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (یس: ۸۳) معتقد است هر موجودی در این عالم، ملکوتی دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ص ۱۵۱) که مرجع آن بوده و در نهایت به آن می‌پیوندد. به یقین جسم و قوای آن، نظیر چشم و گوش از درک چنین عالمی عاجز است (همو، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۴) و نیز لازم است از باب سنخیت مدرک با مدرک، آدمی دارای عقلی مجرد باشد تا بتواند به درک ملکوت نایل شود (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۴۶). در واقع ملکوت از سنخ عالم غیب بوده، در مکان و زمان خاصی نیست؛ بنابراین رؤیت و درک چنین عالمی بر مجرد مدرک و بیننده آن دلالت دارد. از این رو به باور ملاصدرا مراد از آسمان‌ها و زمین، تمام جسم و جسمانیات بوده، ملکوت آنها ناظر به ارواح آنها و نفوس و عقول می‌باشد و سیر/ابراهیم خلیل علیه السلام در عالمی غیر از عالم جسمانیات بوده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۵۷).

۲-۱-۴. روی آوردن به وجه خداوند

«إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ»: همانا من از روی اخلاص، پاکدلانه روی خود را به سوی کسی گردانیدم که آسمان‌ها و زمین را پدید آورده است (انعام: ۷۹).

ملاصدرا این آیه را که حاوی بیان حضرت/ابراهیم خلیل در مقابل مشرکان است، شاهدهی بر مجرد نفس می‌داند؛ چراکه از نظر او جسم و قوای آن شایستگی توجه و روی آوردن به وجه ذات خداوند را ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۴). خصوصیت جسم و قوای جسمانی مکان‌مند، زمان‌مند و جهت‌مند بودن است، در حالی که خداوند متعال مجرد از هرگونه جهات، احیاز و ازمنه می‌باشد؛ از این رو جسم و قوای آن، توان روی آوردن و توجه به چنین موجودی را ندارند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۲۲). به عبارت دیگر، امر جهت‌مند نمی‌تواند مدرک امری بی‌جهت باشد. بنابراین مراد حضرت/ابراهیم خلیل از «وَجَّهْتُ وَجْهِيَ» وجه قلب و نفس مجرد است، نه وجه صوری که خود دارای

جهت بوده، لازم است متوجه‌الیه آن نیز جهت‌مند باشد (همان، ص ۶۲۸-۶۲۹).

۲-۱-۵. آفرینشی دیگرگون

«ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خُلُقًا آخَرَ»: آن‌گاه [جنین را در] آفرینش دیگری پدید آوردیم (مؤمنون: ۱۴). خداوند در این آیه و آیات قبل از آن به مراحل آفرینش انسان اشاره می‌کند. برای آشنایی بیشتر با این مراحل توجه به این آیات راهگشاست:

و ما انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم، سپس او را نطفه‌ای در قرارگاه مطمئن (رحم) قرار دادیم؛ سپس نطفه را به صورت علقه (خون بسته) و علقه را به صورت مضغه (چیزی شبیه گوشت جویده‌شده) و مضغه را به صورت استخوان‌هایی درآوردیم و بر استخوان‌ها گوشت پوشاندیم، سپس آفرینش دیگری به او دادیم، پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است.

ملاصدرا در تفسیر این آیه می‌گوید:

و این کلام خداوند که فرمود: «سپس او را در آفرینش دیگری پدید آوردیم» به نحوه‌ای دیگر از وجود اشاره می‌کند که ذاتاً با گونه‌های پیشین که بر انسان گذشته است، متفاوت است؛ گونه‌هایی که همه صور وجودی قائم به جسم‌اند، در حالی که این گونه‌ی اخیر همانند قیام نور به خورشید، قائم به ذات خداوند است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۲۷).

البته ملاصدرا معتقد است این آفرینش دیگر اختصاص به برخی انسان‌ها دارد؛ یعنی انسان کامل و خلیفه الهی (همان: ۱۲۸). وی این آیه را ناظر به مرحله‌ی مجرد عقلی می‌داند. علامه طباطبایی نیز در تفسیر این آیه معتقد است، تغییر سیاق در این آیه از خلق به انشا بر این مطلب دلالت دارد که این مرحله از پیدایش انسان، کاملاً متفاوت از مراحل قبلی است؛ یعنی مرحله‌ای که نه عین مراحل پیشین و نه همانند آنهاست. انسان در مراحل سابق، ماده و خواص آن را داشت، در حالی که در این مرحله در ذات و صفات و خواص، مغایر با مراحل پیشین است (طباطبایی، ۱۴۳۰، ج ۱۵، ص ۲۰). امام خمینی نیز در شرح خود بر اسفار به این نکته اشاره کرده، این تغییر سیاق را دال بر مجرد نفس می‌داند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۳-۴۴).

۲-۱-۶. صعود کلمه طیب به سوی خدا

«إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ»: سخنان پاکیزه به سوی او (خداوند) صعود می‌کند (فاطر: ۱۰). در این آیه شریفه سخن از بالا رفتن کلمه پاکیزه به سوی خداوند است. جناب صدرالمتألهین کلمه را در لسان قرآن به معنای نفس ناطقه می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۳۹)؛ چنان‌که خداوند متعال در حق عیسی ﷺ فرمود: «وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ» (نساء: ۱۷۱). از سوی دیگر موجودی می‌تواند به سوی خداوند مجرد از هرگونه ماده و مکان و زمان صعود کند که خود مجرد باشد؛ بنابراین نفس مجرد است.

علامه طباطبایی کلمه را در این آیه به معنای اعتقادات حقه و عقیده به توحید و صعود کلمه طیب را تقرب آن به سوی خداوند می‌داند و از آنجاکه هر اعتقادی قائم به معتقد آن می‌باشد، تقرب اعتقاد به خدا مستلزم تقرب معتقد آن نیز می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۳۰، ج ۱۷، ص ۲۳). حال اگر روح انسان مادی بوده، آدمی همین ظاهر مرئی باشد، چگونه می‌تواند به خدای مجرد از هرگونه مکان نزدیک شود؟

۲-۱-۷. رجوع نفس به سوی خداوند

«يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً»: ای روح آرام‌یافته، به سوی پروردگارت بازگرد، درحالی که هم تو از او خشنودی و هم او از تو خشنود است (فجر: ۲۷). ملاصدرا این آیه شریفه را افزون بر آنکه دلیلی بر جاودانگی نفس می‌داند، شاهدی بر تجرد آن نیز به شمار می‌آورد؛ چراکه رجوع به معنای بازگشت به هر آن چیزی است که آغاز و شروع از آنجا بوده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۳۴۲)؛ از این رو بازگشت نفس به سوی خداوند، مبتنی بر سابقه است؛ به این معنا که بازگشت و رجوع به امری ممکن نیست، مگر آنکه آغاز و آمدن نیز از آن باشد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۰۴).

صدرالمتألهین این آیه را ناظر به تجرد عقلی نفس انسانی می‌داند؛ زیرا معتقد است وصف اطمینان برای نفس به دلیل آن است که نفس، پیش از مرحله عقل بالفعل، دچار تغییر و انقلاب می‌باشد (همو، ۱۳۶۰، ص ۹۳).

۲-۱-۸. تحسین صورت انسان

«فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ»: پس صورت‌های شما را نیکو نمود (غافر: ۶۴).

صدرالمتألهین آیه ۷۰ سوره اسراء را تفسیر این آیه می‌داند. خداوند در آنجا می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا». وی در تفسیر این آیه می‌نویسد:

تکریم انسان به واسطه اختصاص او به نفس ناطقه است که جوهرش از فساد و فنا باقی است و آمادگی پذیرش تمام فضایل حقیقی را داراست. «حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ» به معنای ادراکات حسی نفوس است و «الْبَحْرِ» به معنای دریای معارف و ادراکات عقلی است. «وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ» به معنای علوم یقینی اعطاشده به انسان است و «فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» به معنای زینت بخشیدن ظاهر انسان‌ها با تناسب صور و هیئات و باطن آنان به واسطه اعتدال مزاج و باطن باطن آنان به واسطه قوای ادراکی و تحریکی است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۰۲).

بنابراین صدرالمتألهین تحسین صورت انسان و همچنین تکریم او از سوی خداوند را ناظر به نفس ناطقه مجرد او می‌داند. از نظر وی اگر انسان، وجهی باطنی و چهره‌ای ملکوتی نداشته باشد، هیچ تفاوتی با دیگر موجودات نخواهد داشت و از این جهت، شایسته چنین خطابی نخواهد بود. بهترین صورت، آن هنگام درباره انسان مصداق پیدا می‌کند که موجودی فراتر از جسم و جسمانیات باشد.

۲-۲. ادله روایی

۲-۲-۱. شناخت نفس، برابر با شناخت پروردگار

پیامبر گرامی اسلام ﷺ فرمود: «أَعْرِفُكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفُكُمْ بِرَبِّهِ»: شناساترین فرد به نفسش، شناساترین شما به پروردگارش است (شعیری، ۱۴۰۵، ص ۴). همچنین فرمود: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^{*} هر که خود را شناخت، به یقین پروردگار خویش را نیز شناخته است (حر عاملی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۴).

ملاصدرا چنین روایاتی را که در آن، شناخت نفس، همسنگ و پلی برای شناخت

* در منابع روایی این روایت شریف هم از پیامبر ﷺ و هم از امیرالمؤمنین ع نقل شده است.

پروردگار دانسته شده است، دال بر شرافت نفس و نزدیکی آن به خداوند می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۶). از آنجاکه خداوند آدمی را بر صورت خویش خلق کرده است،* ناچار بین او و خداوند سنخیت و مشابهتی برقرار است؛ به این معنا که انسان، مظهر تمامی صفات خداوند می‌باشد. از این رو صفت تجرد و تنزه از ماده نیز، که یکی از اصلی‌ترین صفات حق تعالی است، باید در انسان تجلی و ظهور یابد و این تجلی مربوط به نفس ناطقه و مجرد از ماده انسان می‌باشد و اگر چنین نمی‌بود، یعنی اگر نفس، جسم یا جسمانی بود، در آن صورت چگونه شناخت نفس انسان می‌توانست راهبر و راهنمای آدمی به سوی شناخت پروردگار باشد؟ صدرالمتألهین خود نیز به این معنا اشاره و بیان می‌کند که اگر بین خداوند متعال و نفس، مناسبتی نبود، پیامبر، معرفت پروردگار را مشروط به معرفت نفس نمی‌کرد. از نظر وی این مناسبت، همان مجردبودن جوهر نفس از مکان و زمان است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۰۳).

۲-۲-۲. جایگاه ویژه پیامبر

«لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل»** برای من با خدا وقتی است که در توان هیچ ملک مقرب و هیچ نبی مرسل نیست (مجلسی، [بی تا]، ج ۱۸، ص ۳۶۰). ملاصدرا این روایت را شاهی بر تجرد نفس می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ص ۳۰۶). نظیر این روایت، خبر دیگری است که از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است: «أَبِيتُ عِنْدَ رَبِّي يَطْعُمَنِي وَ يَسْقِينِي»: نزد خدای خود شب را به صبح می‌آورم، در حالی که به من طعام می‌دهد و مرا سیراب می‌کند (مجلسی، همان، ج ۶، ص ۲۰۸). صدرالمتألهین این روایات را دال بر نزدیکی نفس انسان کامل به خداوند می‌داند و معتقد است این روایت نشان‌دهنده تقرب نفس در ذات و صفات خود به خداوند و نیز تجرد آن از اجرام و اجسام می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۰۲). می‌توان این گونه بر این مطلب استدلال کرد که از آنجاکه خداوند مجرد از هرگونه ماده بوده، زمان‌مند و مکان‌مند نیست. قرب به او نیز مکانی و زمانی نیست؛ از این رو ذاتی که مقرب درگاه

* پیامبر ﷺ فرمود: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۵۲).
** در نسخه بحارالانوار به جای لفظ «لا یسعنی»، «لا یسع» آمده است و لفظ «فیه» ذکر نشده است.

اوست، نیز باید غیرمکانی و غیرزمانی باشد و این امر جز برای موجود مجرد از ماده امکان‌پذیر نیست. بنابراین چنین «عندیت» و مقامی جز با تجرد تام حاصل نمی‌شود. البته به نظر می‌رسد استدلال مذکور افزون بر اثبات تجرد نفس پیامبر، ثابت‌کننده تجرد نفوس سایر انسان‌ها نیز می‌باشد. مطابق آیات قرآن کریم، پیامبر از تمام جهات الگوی بشر است (ر.ک: احزاب: ۲۱). به یقین الگوبودن پیامبر تنها در مباحث اخلاقی خلاصه نمی‌شود، بلکه انسان‌ها در این مقام نیز می‌توانند به پیامبر اقتدا کنند و بدین مقام دست یابند و البته لازمه دست‌یافتن به چنین قربی، تنزه از ماده و لوازم آن است.

۲-۳-۲. درخواست پیامبر درباره رؤیت حقیقت اشیا

«رب أرنی الاشیاء کما هی»: پروردگار من، حقیقت اشیا را، آن‌گونه که هست، به من نشان ده (احصائی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۳۲).

در این روایت پیامبر اکرم ﷺ از خداوند درخواست می‌کند تا ماهیت و حقیقت اشیا را آن‌گونه که هستند، به او نشان دهد. ملاصدرا از طریق یک استدلال، این روایت را دال بر تجرد نفس می‌داند:

مقدمه اول: روشن است که دعای پیامبر مستجاب است.

مقدمه دوم: علم حقیقی به اشیائی که دارای علت‌اند، تنها از طریق علم و شناخت علت و سبب آنها حاصل می‌شود.

مقدمه سوم: رؤیت در اینجا به معنای علم شهودی است.

مقدمه چهارم: طبق مقدمات علم حقیقی به مخلوقات، خداوند از علم به خداوند جدا نیست و از طرف دیگر این علم، علم شهودی است.

مقدمه پنجم: علم شهودی در محدوده جسم و جسمانیات نبوده، بدون تجرد حاصل نمی‌شود.

نتیجه: نفس پیامبر که به چنین علمی دست یافته است، مجرد می‌باشد (ملاصدرا،

۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۶).

* در این منبع به جای واژه «رب»، «اللهم» و به جای واژه «الاشیاء»، «الحقائق» آمده است.

۲-۲-۴. شرافت قلب مؤمن

در روایاتی پیامبر اکرم از قلب مؤمن به شرافت و عظمت یاد می‌کند، نظیر: «قلب المؤمن عرش الله»: قلب مؤمن عرش خداست (مجلسی، [بی تا]، ج ۵۵، ص ۳۹)؛ «قلب المؤمن بین اصبعین من أصابع الرحمان» قلب مؤمن بین دو انگشت از انگشتان خداوند است (همو، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۹۴) و «المؤمن أعظم قدراً عند الله من العرش»: * مؤمن نزد خداوند از عرش ارزشمندتر است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۶)

صدرالمتألهین این گونه روایات را دال بر غیر جسمانی بودن نفس می‌داند و معتقد است مراد از قلبی که در این روایات از آن سخن به میان آمده است، همین قلب صنوبری نیست و نیز منظور از انگشت خدا، عضوی جسمانی نمی‌باشد؛ زیرا این امر، مستلزم جسمانیت خداوند است، بلکه منظور از قلب، همان جوهر نطقی، یعنی نفس ناطقه انسان و منظور از انگشتان خداوند، نیروی عقل و نفس است. همچنین عظمتی که در روایات مذکور به قلب انسان نسبت داده شده است، عظمت جسمانی نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۶).

۲-۲-۵. رؤیت خداوند

در کتب روایی، دسته‌ای از روایات هست که اشاره به رؤیت خداوند دارد؛ از جمله روایتی است که ملاصدرا از حضرت امیرمؤمنان علیه السلام در پاسخ به یک یهودی درباره رؤیت خداوند نقل می‌کند. وی از امام پرسید: آیا هنگام عبادت، پروردگارت را دیده‌ای؟ امام در پاسخ فرمود: وای بر تو، چگونه پروردگاری را که ندیده‌ام، عبادت کنم؟ سائل از امام پرسید: چگونه پروردگارت را دیدی؟ امام فرمود: «وَيْلَكَ لِمَا تُدْرِكُهُ الْغُيُونُ فِي مُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ»: وای بر تو، چشم‌ها نمی‌توانند او را ببینند، ولی قلب‌ها با حقیقت ایمان او را می‌بینند (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۹۸).

تنها ابزار جسمانی انسان برای دیدن، چشم است؛ حال اگر انسان، چیزی را می‌بیند، آن‌هم نه با مشاهده چشم، روشن می‌شود که چنین رؤیتی، رؤیت عقلی است که به

* چنین روایتی با این تعبیر در کتب روایی یافت نشد، اما روایت دیگری با مضمونی نزدیک به این روایت نقل شده است که: «المؤمن اعظم حرمة من الكعبة» (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۷).

واسطهٔ قوهٔ جسمانی انجام نمی‌شود، بلکه به واسطهٔ یک نیروی غیرجسمانی و مجرد انجام می‌پذیرد که همان نفس می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۷). همان‌گونه که مشاهده می‌شود، حد وسط برهین ملاصدرا در ادلهٔ نقلی مجرد نفس، گاه بر این پایه استوار است که تعابیر بلند به‌کاررفته از سوی شارع برای انسان، تنها در صورتی پذیرفتنی است که حقیقت انسان را موجودی فراتر از مادیات بدانیم؛ زیرا در غیر این صورت نمی‌توان وجهی برای اختصاص یافتن انسان به این تعابیر یافت. گاه نیز حد وسط استدلال خود را بر این مطلب استوار می‌سازد که قرب و نزدیکی انسان به خداوند مجرد از هرگونه ماده و زمان و مکان تنها در صورتی میسر می‌شود که انسان نیز امری مجرد از خواص ماده باشد؛ چراکه در غیر این صورت، تقرب، مکانی و خداوند نیز مکان‌مند خواهد شد.

۳. بررسی و نقد دیدگاه علامه مجلسی

بررسی دیدگاه علامه مجلسی، این دانشمند برجسته، دربارهٔ آیات و روایات مربوط به نفس، ما را با ابهامات و اشکالاتی جدی مواجه می‌سازد. در این مجال می‌کوشیم بخشی از نقدهای وارد بر این دیدگاه را مطرح کنیم.

۱-۳. تکیه بیش از حد بر ظواهر

به نظر می‌رسد علامه مجلسی در تکیه بر ظواهر برخی روایات، دچار افراط شده است؛ چراکه - همان‌گونه که علامه طباطبایی در تعلیقه خود بر بحارالانوار بیان می‌کند - حجیت ظواهر حدیث، قوی‌تر از حجیت علم حاصل از برهان نیست؛ زیرا دلالت لفظ، ظنی بوده، قطع‌آور نیست و با این ظواهر نمی‌توان با قطعیت عقل و استدلال مقابله کرد. علامه طباطبایی در ادامه به نکته‌ای مهم و کلیدی در این زمینه اشاره می‌کند. به باور وی نمی‌توان بعد از آنکه عقل را در مقام اثبات حجیت وحی، شرع و نبوت پذیرفتیم و از آن استفاده کردیم، یکباره در مقام فهم احادیثی که دربارهٔ معارف عقلی آمده است، محروم سازیم؛ چراکه این امر، مصداق ابطال مقدمه پس از قبول آن است (مجلسی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۴ پاورقی).

۲-۳. عدم عنایت علامه مجلسی به صراحت دلالت ادله نقلی دال بر تجرد

سخن اصلی ما در این بخش، آن است که دانشمندان مسلمانی نظیر علامه مجلسی که قائل به جسمانیت نفس اند، بسیاری از تعبیرات به کار برده شده در لسان شرع درباره انسان را چگونه تعبیر می کنند؟ در قرآن کریم تعابیر والایی نظیر «نیل به خدا» (حج: ۳۷)، «لقاء الله» (عنکبوت: ۶) و «صعود به سوی خدا» (فاطر: ۱۰) درباره انسان به کار رفته است. اگر روح، امری جسمانی باشد، این تعابیر چه معنایی خواهند داشت؟ اگر نفس مادی باشد، جز به ماده تعلق نمی گیرد؛ در حالی که در آیات مذکور، سخن از رسیدن به خدا و دیدار اوست و این امر، مستلزم سنخیت میان نفس و خداست. چگونه ممکن است دو امر آن چنان متفاوت که یکی در مرز مادیت است و دیگری در بالاترین مرتبه تجرد، چنان به یکدیگر نزدیک شوند که قرآن در وصف آن می فرماید: «تَمَّ دَنَا فَتَدَلَّى، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۹۸). تبیین این مقام از دو حال بیرون نیست: یا باید خداوند را در قلمرو مادیت بگنجانیم یا آنکه نفس انسانی را در مرتبه تجرد و فوق آن بدانیم. از آنجاکه علامه مجلسی با تکیه بر آیات و روایات، خداوند را منزله از جسم و جسمانیات می داند (ر.ک: مجلسی، [بی تا]، ج ۳، ص ۲۸۷) به نظر می رسد چاره ای جز پذیرش شق دوم، یعنی تجرد نفس، باقی نمی ماند.

۳-۳. عدم توجه به مبانی عقلی مؤید با شرع در تبیین برخی از معارف دینی

یکی از مهم ترین نقدهای وارد بر دیدگاه علامه مجلسی آن است که جسمانی دانستن نفس، راه تبیین و تفسیر بسیاری از اصول اسلامی، نظیر وحی، معراج، معاد جسمانی و... را مسدود خواهد ساخت؛ در حالی که حکما و اندیشوران مسلمان، نفس و تجرد آن را مبنای اثبات بسیاری از مسائل در حوزه جهان بینی و معرفت شناسی می دانند. اعتقاد به جسمانی بودن نفس، تبیین صحیح هر یک از این معارف را با مشکل روبه رو خواهد ساخت. سیدجلال الدین آشتیانی در این زمینه می نویسد:

پرواضح است که اساس حشر و معاد، چه روحانی و چه جسمانی، و معراج و وحی و نبوت و ولایت، بنا بر نفی تجرد نفس، مطلقا اساسی ندارد و منکران بقای نفس و تجرد آن، باید مرتبه کمال از انبیا و اولیا را در حد حیوانات و جوهر ذات نبوت و ولایت را،

به اعتبار رتبه وجودی، چیزی شبیه نفوس حیوانات تام‌الوجود بدانند و اعتقاد به اینکه انسان به وسیله علم و عمل نیکو و عادات، قرب به حق پیدا می‌کند، کلام بی‌اساسی است؛ چه آنکه مواد جسمانی مقید به مادیت و بشرط لای از تجرد، هرگز تکاملی معنوی ندارد. نه نور علم در او تأثیری می‌گذارد و نه از عالم ظلمت به عالم نور وارد می‌شود (آشتیانی، ۱۳۶۵، ص ۴۷).

۳-۴. یکسان دانستن سطح احادیث

از معصومان علیهم‌السلام روایت شده است که گفتار آنان دارای اعماقی است و هر حدیث، شایسته مقام و فهم مخاطب آن بیان شده است؛ برای نمونه از امام صادق علیه‌السلام این گونه نقل شده است:

«حَدِيثُ تَدْرِيبِهِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ حَدِيثٍ تَرْوِيهِ وَلَا يَكُونُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ فَحِيهَا حَتَّى يَعْرِفَ مَعَارِضَ كَلَامِنَا وَإِنَّ الْكَلِمَةَ مِنْ كَلَامِنَا لَتَنْصَرِفُ عَلَيَّ سَبْعِينَ وَجْهًا لَنَا مِنْ جَمِيعِهَا الْمَخْرَجُ»: اگر کسی یک حدیث از معارف اسلامی را به‌خوبی درک کند، بهتر از آن است که هزار حدیث را نقل کند. هیچ‌یک از شما به مقام فقاہت نائل نمی‌شود، مگر آنکه به جهات مختلف احادیث ما واقف گردد. گاه کلام ما دارای وجوه بسیاری است که ما می‌توانیم هر یک از آنها را اراده کنیم (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص ۵۰).

یا آنکه در حدیث نبوی آمده است: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ نَكَلِمُ النَّاسَ عَلَى قَدَرِ عُقُولِهِمْ»: ما انبیا با مردم به میزان فهمشان سخن می‌گوییم (مجلسی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۰۶). این حقیقت سبب می‌شود که احادیث را عمیق و دارای لایه‌ها بدانیم؛ چراکه مخاطب برخی احادیث، خواص اصحاب بوده، مخاطب برخی دیگر عوامی که قدرت درک آن احادیث را نداشته‌اند و لذا معصوم علیه‌السلام با زبانی نازل‌تر با آنان سخن می‌گفته است. از این‌رو درباره روایاتی که مستند علامه مجلسی در اثبات جسمانیت نفس است و در آنها گاه صفات اجسام به روح نسبت داده شده، گاه آشکارا از روح به عنوان جسم یاد شده است، چند نکته قابل ذکر است: نخست آنکه چه‌بسا منظور از روح در این روایات، روح حیوانی یا روح بخاری در لسان فلاسفه باشد، نه روح عقلی. دوم آنکه احتمال دارد مقصود از جسم بودن روح و همجنس بودن آن با باد، این است که روح نیز مانند باد، قابلیت تغییر داشته، همانند عقول که هیچ قوه و قابلیت ندارند، نیست؛

همچنان که علم حضوری ما به خویشتن نشان‌دهنده این تغییرات است؛ گاه خوشحالیم و گاه غمگین، گاه داریم و گاه جاهلیم و... (ر.ک: برنجکار، ۱۳۸۹، ص ۲۱).

اشکالات مذکور، تعدادی از انتقادهای وارد بر دیدگاه علامه مجلسی درباره جسمانیت نفس است. به نظر می‌رسد علامه مجلسی با تکیه بیش از حد بر ظواهر برخی روایات و عدم توجه به دیگر روایاتی که دلالتی واضح بر تجرد نفس دارند، بر اعتقاد خود اصرار می‌ورزد؛ در حالی که - همان‌گونه که علامه طباطبایی در تعلیقه خود بر بحارالانوار بیان می‌کند - علامه مجلسی بسیاری از خواص موجودات مجرد را برای پیامبر و ائمه علیهم‌السلام ثابت می‌کند و از این امر غافل است که حکم به امتناع وجود موجود مجرد غیر از خداوند، صرفاً با تغییر اسم، تغییر نمی‌کند (مجلسی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۰۵ پاورقی).

۴. شواهد و قرائن دیدگاه ملاصدرا و نتایج مترتب بر آن

از آنجاکه پژوهش ما درباره دیدگاه ملاصدرا در بحث آیات و روایات، تجرد نفس است و نیز شواهد قرآنی و روایی تجرد نفس، بیش از آن مواردی است که صدرالمتألهین به آن پرداخته است، برای نمونه تنها به تعدادی از این شواهد بسنده می‌کنیم.

۴-۱. حیات ابدی شهدا

«وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ» (آل عمران: ۱۶۹).

خداوند در این آیات، ساحت شهدا را از مرگ و فنا مبرا دانسته، آنان را شایسته مقام «عندیت» می‌داند؛ خداوند با تعبیر «عند ربهم» جایگاه شهیدان را در محضر خود تعیین می‌کند. خدایی که «لاتدرکه الابصار» است و در مکان نمی‌گنجد، هر آنچه پیش اوست نیز باید مجرد از جا و مکان باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۸۸). بنابراین نفس انسان که شایسته چنین مقامی است، مجرد از ماده و احکام آن می‌باشد. افزون بر این، آیات مذکور اختصاص به شهدا ندارد؛ زیرا در معارف دینی تصریح شده است که

برخی دارای مقام بالاتری نسبت به شهدا می‌باشند.* مشخص است که نفس چنین انسان‌هایی نیز مقام عالی‌تری نسبت به شهدا دارند.

۲-۴. مرگ، به معنای توفی

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَازِلِهَا...» (زمر: ۴۲).

در لسان قرآن از مرگ به توفی تعبیر شده است. توفی به معنای گرفتن تمامی یک چیز است (طباطبایی، ۱۴۳۰، ج ۷، ص ۱۸۴). خداوند در پاسخ منکران معاد که مرگ را نابودی می‌دانستند، مرگ را توفی معرفی می‌کند. جسم انسان با مرگ متلاشی می‌شود، خداوند مرگ را گرفتن تمام حقیقت و نفس آدمی معرفی می‌کند و از بازگشت آن به سوی خود سخن می‌گوید؛ در حالی که جسم انسان با مرگ متلاشی می‌شود. این امر نشان‌دهنده آن است که روح و نفس انسان غیر از جسم اوست؛ نه جزء آن است و نه حالتی از حالات آن، بلکه حقیقتی فناپذیر و باقی است.

۳-۴. پایان‌پذیری ظرف علم

شاهد ما بر این ادعا روایتی از امیرمؤمنان علی علیه السلام است که می‌فرماید: «کل وعاء يضيق بما جعل فيه الا وعاء العلم فانه يتسع به»: هر ظرفی به سبب آنچه در آن است، تنگ می‌گردد، مگر ظرف علم که به سبب آنچه در آن است، وسعت می‌یابد (نهج البلاغه، حکمت ۲۰۵).

به نظر می‌رسد این روایت شریفه نیز شاهدهی بر تجرد نفس است. شاید بتوان از طریق این روایت این‌گونه بر تجرد نفس استدلال کرد:

مقدمه اول: ویژگی هر ظرف جسمانی آن است که دارای حد معین و اندازه مشخصی است که گنجایش آن را تحدید می‌کند.

مقدمه دوم: نفس انسانی قابلیت پذیرش علوم و معارف را داراست، از این جهت به منزله ظرف علوم است و علوم و دانش‌ها مظروف آن است.

مقدمه سوم: طبق مفاد روایت، نفس، حد معینی ندارد که به واسطه مظروفش تنگ

* برای نمونه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «اذا كان يوم القيامة وزن مداد العلماء بدماء الشهداء فيرجح مداد العلماء على دماء الشهداء» (مجلسی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۶).

گردد، بلکه برعکس هرچه مظروف آن، که آب حیات علوم و معارف است، در آن ریخته شود، سعه وجودی و ظرفیت و گنجایش بیشتری می‌یابد.

نتیجه: نفس، ویژگی ظروف جسمانی را ندارد و مجرد است.

ابن‌ابی‌الحدید، شارح نهج البلاغه، حدیث مذکور را دلیل بر مجرد نفس دانسته است (ر.ک: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸-۱۳۸۳، ج ۱۹، ج ۲۵)، در حالی که برخی دیگر از اندیشمندان، این روایت را مؤید مقام فوق مجرد نفس دانسته‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ص ۴۷).

شواهد مذکور تنها بخش کوچکی از انبوه آیات و روایاتی است که تأییدکننده مجرد نفس انسانی می‌باشد. افزون بر این شواهد، آثار و نتایج مترتب بر دیدگاه ملاصدرا نیز درستی نظریه وی را تأیید می‌کند. به نظر می‌رسد نگاه متعالی ملاصدرا به نفس و تعالی مفهوم مجرد نزد او، نتایج و آثار گران‌سنگی بر جای گذاشته، وی را موفق ساخته است تا از این رهگذر به اثبات و تبیین بسیاری از مسائل مربوط به مبدأ و معاد بپردازد. صدرالمآلهین معرفت نفس را از یکسو با شناخت مبدأ گره می‌زند و معتقد است معرفت نفس ذاتاً و فعلاً نردبان معرفت پروردگار است و کسی به معرفت توحیدی نایل می‌گردد که نفس را به‌خوبی و با تمام صفاتش شناخته باشد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۲۴). از سوی دیگر معرفت نفس را کلید شناخت معارف مربوط به معاد دانسته، می‌گوید: «کلید شناخت روز قیامت و معاد پدیده‌های هستی، معرفت نفس و شناخت معارف مربوط به آن است» (همان، ج ۹، ص ۲۷۸).

شناخت نفس به عنوان موجودی مجرد از ماده، آن‌گونه که در حکمت متعالیه تبیین شده است، در شناخت پروردگار و صفات او کمک شایانی خواهد کرد. ملاصدرا نفس انسانی را از جهت ذات و صفات و افعال، مثال خداوند می‌داند (ر.ک: همان، ج ۶، ص ۳۷۷). به نظر می‌رسد اعتقاد به مجرد نفس انسانی و اثبات خصوصیات مربوط به آن است که نقش حد وسط را در شباهت میان نفس انسانی و خداوند و در نتیجه همراهی معرفت این دو ایفا می‌کند؛ چراکه اگر نفس موجودی تماماً جسمانی دانسته شود، چگونه شناخت آن، ما را به شناخت خداوند منزله از هرگونه جسمانیت می‌رساند؟ اعتقاد به مجرد نفس تا آنجا نزد ملاصدرا اهمیت

می‌یابد که درک تجرد و بقای نفس را شرط رسیدن به مقام حکمت می‌داند (ر.ک: همو، ۱۳۵۴، ص ۶). وی با تکیه بر مسئله تجرد و اوصاف و مسائل مربوط به آن، شباهت میان نفس انسانی و خداوند را در سه مقام ذات، صفت و فعل تبیین کرده، به رابطه تنگاتنگ و عمیق میان این دو موجود اشاره می‌کند (ر.ک: همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۹۳-۳۹۵).

اما دومین مسئله‌ای که از دیدگاه ملاصدرا کاملاً با مسئله تجرد نفس پیوند خورده است، معاد و احوال قیامت است. آنچه او را در تبیین فلسفی بسیاری از اصول معاد مجهز ساخته است، اعتقاد وی به تجرد قوه خیال و صور قائم به آن است. در حالی که جمهور حکمای اسلام منکر تجرد خیال بوده‌اند، ملاصدرا با اثبات عالمی جوهری میان دو عالم ماده و عقل، مباحث معاد و عالم آخرت، نظیر احوال قبر، ثواب و عذاب آن، احوال برانگیخته‌شدن مردگان را تبیین کرده است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۱۴ و ج ۹، ص ۱۹۱). شاهکار ملاصدرا در اثبات معاد جسمانی با تکیه بر همین اصل صورت پذیرفته است. وی معتقد است قوه خیال، مجرد و غیرقائم به بدن و اعضای آن است. البته تجرد خیال، مثالی است، نه تجرد تام (همان، ج ۹، ص ۱۹۱)؛ از این رو بعد از مفارقت نفس از بدن به همراه بدن باقی می‌ماند.

مطابق مباحث مذکور، ملاصدرا با تکیه بر تجرد نفس، به تبیین رابطه انسان با مبدأ و معادش می‌پردازد. در این دیدگاه است که نفس به دلیل تجرد، با مبدأ خویش، یعنی خداوند متعال در ذات و صفات و افعال مناسبت داشته، در صیوریت خود از مرحله مادی به سوی مقام فوق تجرد دم‌به‌دم به خداوند خویش نزدیک‌تر می‌گردد.

مطابق همین دیدگاه است که مسیر تبیین بسیاری از آیات و روایات نظیر «و نفخت فیہ من روحی» یا «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» هموار می‌شود. از طرف دیگر، نفس در این نگرش به دلیل برخوردار بودن از تجرد خیالی و عقلی، موجودی فناپذیر و باقی است که در عالم برزخ به همراه جسم برزخی و روح خود منعم به نعم الهی یا معذب به عذاب گشته، در آخرت نیز در نعیم بهشتی مخلد یا به عذاب اخروی دچار می‌گردد.

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

اختلاف دیدگاه دو اندیشمند مسلمان، ملاصدرا و علامه مجلسی، درباره آیات و روایات مربوط به تجرد نفس از جنس همه نزاع‌هایی است که از دیرباز در میان اندیشمندان دو حوزه کلام و فلسفه اسلامی رایج بوده است. علامه مجلسی با بی‌اساس خواندن سخنان فلاسفه به شدت به آرای آنان، خصوصاً در زمینه عقل و نفس می‌تازد و مدعی است ظواهر آیات و اخبار، جسمانیت نفس را ثابت می‌کند. وی در اثبات این فرضیه تنها به ظاهر برخی روایات اکتفا می‌کند. در مقابل، صدرالمتهلین، آن‌گونه که در دیگر مسائل اساسی مربوط به نفس عمل می‌کند، تجرد نفس را با ادله عقلی متعدد ثابت کرده، پس از آن سراغ ادله نقلی می‌رود. وی معتقد است آیات و روایات، مثبت تجرد نفس انسانی است.

در مقام مقایسه بین این دو دیدگاه و به طور خاص نقد دیدگاه علامه مجلسی، چند نکته قابل ذکر است:

الف) صدرالمتهلین در اثبات تجرد نفس به براهین محکم عقلی استناد می‌جوید. وی حتی گاه برداشت خود از آیات و روایات مشعر بر تجرد نفس را با بیانی برهانی و مستدل تبیین می‌کند. این امر بر پشتوانه محکم دیدگاه حکیم صدرایی دلالت دارد.

ب) علامه مجلسی تنها به ظاهر برخی روایات تکیه کرده، افزون بر آنکه کمیت ادله عقلی را در اثبات یا نفی این مسئله لنگ می‌داند، گویا در آیات نیز نشانی از جسمانیت نفس نمی‌یابد. افزون بر این، احتمالات گوناگونی نیز درباره دلالت روایات مورد استناد وی درباره جسمانیت نفس مطرح است.

ج) همان‌گونه که علامه طباطبایی در نقد علامه مجلسی بیان می‌کند، اولاً حجیت ظواهر شرعی بر برهان عقلی مبتنی است؛ ثانیاً ظواهر دینی متوقف بر ظهور لفظ است و چون ظواهر لفظی، دلیل ظنی اند، نمی‌توانند با براهین عقلی که قطعی‌اند، مقابله کنند؛ ثالثاً ظواهر شرعی به کمک براهین عقلی اعتبار یافته‌اند؛ از این رو تمسک به برهان‌های عقلی در اصول دین و سپس معزول دانستن آن در حوزه معارفی که در اخبار آحاد وارد شده است، مستلزم تناقض بوده، از قبیل نشستن روی شاخه و بریدن ریشه درخت است.

د) به نظر می‌رسد علامه مجلسی تنها از بردن نام «مجرد» واهمه دارد؛ چراکه خود، بسیاری از ویژگی‌های موجود مجرد را به نفوس ائمه علیهم‌السلام یا نفوس تمامی انسان‌ها نسبت

می‌دهد؛ در حالی که وجود هر موجود مجردی غیر از خداوند را انکار می‌کند. (و) به نظر می‌رسد علامه مجلسی نیم‌نگاهی به دیدگاه مخالفان خود نیز داشته است و برخی روایات را مشعر بر تجرد نفس و برخی دیگر را تأویل‌بردار می‌داند. از این جهت نوعی تناقض در دیدگاه وی مشهود است.

در پایان، تواضع خاضعانه ما در پیشگاه این متکلم برجسته مسلمان، مانع نمی‌شود تا به لحاظ علمی، نقدهای وارد شده بر وی را درباره تجرد نفس و برآشت‌های او از آیات و روایات این حوزه برنتابیم. ما معتقدیم علامه مجلسی بدبینانه به آرای فلاسفه در این زمینه نظر افکنده، با وجود مقام بلند علمی، با آنکه ادله قاطع عقلی، تجرد نفس را ثابت کرده است و همچنین آیات قرآن کریم و تعداد قابل ملاحظه‌ای از روایات، اثبات‌کننده تجرد نفس‌اند، بر دیدگاه خویش مبنی بر توقف بر ظهور آیات و روایات در جسمانیت نفس پای می‌فشارد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. ابن ابی الحدید؛ شرح نهج البلاغه؛ ج ۱۹، قم: مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۳۷۸-۱۳۸۳.
۲. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی؛ معانی الاخبار؛ تصحیح علی اکبر غفاری؛ چ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۳. —؛ التوحید؛ تصحیح هاشم حسینی؛ چ اول، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۴. —؛ الخصال؛ تصحیح علی اکبر غفاری؛ ج ۱، چ اول، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
۵. احصائی، ابن ابی جمهور؛ عوالی اللثالی؛ ج ۴، چ اول، قم: دار سیدالشهدا للنشر، ۱۴۰۵ق.
۶. الاصفهانی، الراغب؛ المفردات؛ چ اول، بیروت: الدار الشامیه، ۱۴۱۶ق.
۷. اردبیلی، سید عبدالغنی؛ تقریرات فلسفه امام خمینی؛ ج ۳، چ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
۸. آشتیانی، سید جلال الدین؛ «نقد تهافت غزالی»؛ کیهان اندیشه، شماره ۱۰، بهمن و اسفند ۱۳۶۵.
۹. برنجکار، رضا؛ «نفس در قرآن و روایات»؛ فصلنامه نقد و نظر، شماره ۵۹، پاییز ۱۳۸۹.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله؛ صورت و سیرت انسان در قرآن؛ چ چهارم، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۵.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن؛ الجواهر السنیه؛ چ سوم، تهران: انتشارات دهقان، ۱۳۸۰.
۱۲. حسن حسن زاده آملی؛ گنجینه گوهر روان؛ قم: نشر طوبی، ۱۳۸۰.

۱۳. حلی، سلیمان بن محمد؛ مختصر البصائر؛ چ اول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ق.
۱۴. رازی، محمد بن فخرالدین؛ کتاب النفس و الروح و شرح قواهما؛ تهران: [بی نا]، ۱۴۰۶ق.
۱۵. سبزواری، ملاهادی؛ اسرارالحکم؛ تصحیح کریم فیضی؛ چ اول، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
۱۶. سجادی، سیدجعفر؛ فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا؛ چ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۷. شعیری، تاج الدین؛ جامع الاخبار؛ چ اول، قم: انتشارات رضی، ۱۴۰۵ق.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیرالقرآن الکریم؛ ج ۳، ۶، ۷، ۱۵ و ۱۷، چ اول، قم: مؤسسه دارالمجتبی للمطبوعات، ۱۴۳۰ق.
۱۹. طبرسی، احمد بن علی؛ الاحتجاج؛ تصحیح محمدباقر خرسان؛ ج ۲، چ اول، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۲۰. فیاضی، غلامرضا؛ علم النفس فلسفی؛ چ اول، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
۲۱. فیض کاشانی، محمد محسن؛ نوادر الاخبار؛ تصحیح مهدی انصاری قمی؛ چ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۷، چ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
۲۳. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ ج ۱، چاپ مکرر، تهران: دارالکتب الاسلامیه، [بی تا].
۲۴. —؛ بحار الانوار؛ ج ۲، چاپ مکرر، تهران: دارالکتب الاسلامیه، [بی تا].
۲۵. —؛ بحار الانوار؛ ج ۳، چاپ مکرر، تهران: دارالکتب الاسلامیه، [بی تا].
۲۶. —؛ بحار الانوار؛ ج ۶، چاپ مکرر، تهران: دارالکتب الاسلامیه، [بی تا].
۲۷. —؛ بحار الانوار؛ ج ۱۸، چاپ مکرر، تهران: دارالکتب الاسلامیه، [بی تا].
۲۸. —؛ بحار الانوار؛ ج ۵۵، چاپ مکرر، تهران: دارالکتب الاسلامیه، [بی تا].

۲۹. — بحار الانوار؛ ج ۵۸، چاپ مکرر، تهران: دارالکتب الاسلامیه، [بی تا].
۳۰. — مرآة العقول؛ تصحیح هاشم رسولی محلاتی؛ ج ۱ و ۱۰، چ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۳۱. — حق الیقین؛ تهران: انتشارات اسلامی، [بی تا].
۳۲. مصباح یزدی، محمد تقی؛ شرح جلد هشتم اسفار؛ جزء دوم، چ اول، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
۳۳. ملاصدرا؛ المبدأ والمعاد؛ تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۳۴. — الشواهد الربوبیه؛ تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی؛ چ پنجم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۳۵. — الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه؛ ج ۶ و ۸-۹، چ دوم، قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
۳۶. — اسرار الآیات؛ تصحیح محمد خواجهوی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
۳۷. — مفاتیح الغیب؛ تصحیح محمد خواجهوی؛ چ اول، تهران: انتشارات مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۳۸. — شرح اصول الکافی؛ ج ۳، چ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
۳۹. — العرشیه؛ تصحیح غلامحسین آهنی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.