

مسئله تجرد نفس از دیدگاه سید مرتضی و علامه حلی

سید محمدعلی دیباجی *

سعید پاشایی **

چکیده

تجرد نفس از مباحث مهم در فلسفه و کلام اسلامی است. سید مرتضی و علامه حلی، دو متکلم برجسته شیعه، درباره ماهیت نفس دیدگاه متفاوتی دارند. سید مرتضی تجرد نفس را انکار کرده و قول به جوهر بسیط بودن نفس را باطل خوانده است. مهم‌ترین دلیل او پیوستگی و وابستگی اعمال فکری و عقلی به امور بدنی است. اما علامه حلی گویا تجرد نفس را می‌پذیرد. این مقاله در پی آن است که دلایل انکار تجرد نفس از منظر سید مرتضی را بررسی کند و دیدگاه علامه حلی را نشان دهد. چنان‌که خواهیم دید، علامه حلی دلایل متکلمان و حکماء، از جمله دیدگاه سید مرتضی، را در کتب خود آورده و نقد کرده و معتقد است ادله هر دو قوت و ضعف‌هایی دارد. علامه مهم‌ترین دلیل در تجرد نفس را تجرد ادراک می‌داند، ولی گویا در اعتقاد به مجرد بودن یا نبودن آن تردید دارد؛ او در مقام متکلم رویکرد جسمانیت نفس (نظریه اجزای اصلیه) را می‌پروانند.

کلیدواژه‌ها: علم النفس، تجرد نفس، سید مرتضی، علامه حلی.

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

** دانش آموخته دکتری کلام امامیه، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول: pashaesaeed8@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۲۱

مقدمه

پژوهش و کاوش درباره نفس و ویژگی‌های آن، از اساسی‌ترین مسائل فکری جهان اندیشه است که در طول تاریخ ذهن بسیاری از متفکران را به خود مشغول کرده است. در میان اثبات‌کنندگان نفس، پرسش از مجردبودن یا نبودن نفس، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های نفس است؛ چراکه به گمان بسیاری از اندیشمندان، اگر وجود نفس به عنوان جوهر مجرد زوال‌ناپذیر ثابت نشود، بحث از معاد بی‌معنا یا بسیار مشکل خواهد بود.

از نتایج بحث مجرد نفس این است که چون نفس جوهر جسمانی یا جزئی از جسم یا عرض نیست، فاسد نمی‌شود و تا ابد باقی است. همچنین، چون مجرد به معنای عاری بودن شیء از ماده، و تعقل به معنای ادراک کلی بدون دخالت حواس است، پس تعقل و مجرد متلازم‌اند؛ یعنی هر مجردی عاقل، و هر عاقلی مجرد از ماده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۴۰۰).

در این مقاله در صددیم دلایل دو متکلم معروف شیعه در مسئله مجرد نفس را بررسی کنیم. از آنجا که هر دو شخصیت از متکلمان عقل‌گرا هستند اما در این زمینه دیدگاهی مخالف یکدیگر دارند، و علامه حلی در نقد دیدگاه متکلمان و حکما به دیدگاه سید مرتضی هم نظر داشته است، مقایسه این دو دیدگاه بسیار مهم خواهد بود؛ چراکه اولاً، توسع و گستردگی حوزه آرا در کلام امامیه را نشان می‌دهد؛ و ثانیاً، با ملاحظه دیدگاه علامه می‌توان پختگی علم‌النفس در سنت کلامی شیعه را مشاهده کرد. ادله علامه حلی در مجرد نفس اگرچه عمدتاً برگرفته از آثار ابن‌سینا است، اما وی در مقام شارح نیز انتقاداتی بر دلایل مجرد نفس دارد که نشان از پای‌بندی وی به سنت کلامی است.

درباره نفس انسان از دیدگاه سید مرتضی، پیش‌تر مقالاتی نگاشته شده (نک: اسعدی، ۱۳۸۹؛ خدایاری، ۱۳۹۰؛ یوسفیان و خوش‌صحب، ۱۳۹۱؛ نبوی، ۱۳۹۴)، اما تحقیقی در دیدگاه علامه حلی درباره نفس انسان نشده است. نیز جای بررسی تطبیقی میان آنها خالی است. به‌علاوه، تحقیق‌های پیشین بیشتر به ماهیت انسان پرداخته‌اند، نه مسئله مجرد نفس که موضوع این تحقیق است.

۱. پیشینه بحث مجرد نفس

افلاطون نخستین فیلسوفی است که به‌صراحت، از تمایز نفس و بدن سخن گفته است (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۱: ۴۴۸)؛ در حالی که به‌گواهی آثار مکتوب فلسفی، اندیشمندان پیش از او معتقد بودند

که نفس، چیزی جدای از هماهنگی اجزای بدن نیست، همان طور که نغمه چنگ، نتیجه هماهنگی تارهای آن است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱: ۶۲۷).

در نظر ارسطو، نفس صورت بدن است و اگر تجرد نفس به معنای مستقل و متشخص بودن آن نسبت به بدن باشد، بنا به تعریف ارسطو، نفس مجرد نیست، زیرا صورت در عین اینکه غیر از ماده است، جز در ماده نمی تواند باشد (ارسطو، ۱۳۷۸، ج ۱: ۷۷-۸۰).

بیشتر فلاسفه مسلمان، نفس را در حدوث و بقا مجرد از ماده دانسته اند. بنا بر دیدگاه آنان، نفس با حدوث بدن حادث می شود. ذات نفس از نظر فیلسوفان پیرو ابن سینا از بدو حدوثش بالفعل مجرد است و تغایر جوهری با بدن دارد، ولی برای استکمال و اکتساب فضایل نوعی تعلق تدبیری با بدن پیدا می کند. به عقیده آنان، نفس در نشئات سه گانه حسی، خیالی و عقلی موجودی ثابت است و تحول جوهری و تطور وجودی ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۳۷، ج ۱: ۳۲۷ و ۳۴۴؛ ابن سینا، ۱۳۸۰: ۳۱-۹؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۲۶۴ و ۴۱۴).

متکلمانی مانند ابوالهذیل علاف، ابوبکر عبدالرحمن اصم، ابوالحسین خیاط، ملاحمی، قاضی عبدالجبار، ابوالحسن اشعری، و قاضی الفراء معتقدند انسان، مجموعه همین بدن مشاهده پذیر است (نک: یوسفیان و خوش صحبت، ۱۳۹۱: ۲۶). از متکلمان، کسانی که گفته اند حقیقت انسان جسمانی است، برخی آن را عبارت از مزاج و اعتدال اخلاط، برخی عبارت از شکل و تخلیط بدن و تألیفات اجزای آن و برخی دیگر آن را عبارت از حیات شمرده اند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۹: ۳۷۸). ابوالهذیل انسان را همین هیكل محسوس می دانست که دو پا و دو دست دارد (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۲۹). از دیدگاه ابوبکر اصم، انسان همان است که دیده می شود و آن شیء و جوهر واحدی است و روحی برای آن نیست (همان: ۳۳۱). برخی حقیقت انسان را اجزای اصلیه ای دانسته اند که از آغاز تا پایان عمر در او باقی می ماند و زیاده و نقصان نمی پذیرد (حلی، ۱۴۶۳: ۱۴۹). به عقیده برخی، انسان همین بدن است و اعراض از او نیست (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۲۹). ضرار بن عمرو انسان را مجموعه ای از اعراض همچون رنگ، طعم، بو و نظایر آنها می داند (همان: ۲۸۱-۳۳۰). ابن راوندی انسان را جزء لایتجزایی می داند که جایگاه آن قلب است و آن غیرروح و روح، ساکن در آن است (همان: ۳۳۱). نظام نیز حقیقت انسان را روح می داند. از دیدگاه او، روح، جسم لطیفی است که در تمام اجزای بدن سریان دارد؛ مانند سریان آبِ گل در گل و روغن بادام در بادام. هر گاه عضوی

از اعضا قطع شود روح در بقیه اعضا قرار می‌گیرد. اگر بدن را به گونه‌ای قطع کنند که آن جسم لطیف هم قطع شود انسان می‌میرد. از دیدگاه وی، بدن ابزار روح است (همان).
 برخی متکلمان همچون هشام بن حکم، معمر معتزلی، نوبختیان، شیخ صدوق و شیخ مفید را می‌توان از طرفداران تمایز نفس و بدن دانست. هشام بن حکم اولین متکلمی است که گفته است حقیقت انسان لااقل منحصر در این جسم نیست و انسان روح هم دارد. او انسان را غیر جسمانی دانسته و در مناظره با نظام، به جسمانی نبودن روح تصریح کرده است (مقدسی، ۱۹۶۲، ج ۲: ۱۲۳-۱۲۴). از کسانی که انسان را مرکب از بدن و روح دانسته‌اند، بشر بن معتمر است. به عقیده وی، انسان مجموع جسد و روح است و هر دوی اینها با هم فعال و زنده‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۲۹). شیخ مفید در *المسائل السرویه*، در پاسخ به پرسشی درباره حقیقت انسان، آن را شیئی قائم به نفس دانسته که حجم و حیز ندارد و ترکیب، سکون، حرکت، اتصال، و انفصال در آن روا نیست (مفید، ۱۳۷۲: ۵۷-۵۹).

واژه «مجرد» به معنای غیرمادی و غیرجسمانی است؛ یعنی چیزی که خودش جسم یا از قبیل صفات و ویژگی‌های اجسام نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۱۶۰). اما نکته‌ای که در تحلیل مسئله اهمیت بسیار دارد این است که اصطلاح «مجرد» در نگرش کلامی، جنبه سلبی ندارد؛ بلکه مجرد مساوق با موجود کامل و قائم بالذات و ازلی و ابدی و به صورت ایجابی تصویر شده است و ماعدای خدا ناقص و غیرمجردند (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۲۱۲؛ مروارید، ۱۴۱۸: ۲۳۱). همین نکته در جسم‌انگاری متکلمان نه تنها در باب نفس، بلکه در تحلیل تمام مخلوقات مؤثر بوده است. متکلمان با توجه به تعریفی که از مجرد دارند، روح را مجرد نمی‌شمردند و حتی ملائکه را اجسام لطیف می‌انگارند (بغدادی، ۱۴۰۱: ۳۸؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۵۲۸). ولی این اصطلاح در آثار فلاسفه معنایی مقابل «مادی» دارد و عنایتی به سابقه ماده و برهنه‌شدن از آن یا از هر چیز دیگری در کار نیست و واقع به معنای «غیرمادی» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۱۵۹).

۲. مفهوم و ماهیت نفس در دیدگاه سید مرتضی

سید مرتضی آنچه را فلاسفه درباره نفس گفته‌اند نمی‌پذیرد و نقد می‌کند (علم‌الهدی، ۱۳۷۴: ۳۹). او دو معنا برای روح می‌آورد: هوای سردی که در قلب است و ماده نفس کشیدن و شرط حیات است؛ و جسمی که در بدن حیوان روان است و محل حیات و قدرت است (همو، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۷۱). وی

می‌گوید به نظر ما، صحیح این است که روح هوایی است که در منقذهای ذات حیّ ما در رفت‌وآمد است و حیات به تردد آن وابسته است. به همین دلیل، به آنچه در منقذهای جماد تردد می‌کند، روح گفته نمی‌شود؛ و سپس نتیجه می‌گیرد که روح، جسم است (همان، ج ۱، ۱۳۰؛ نبوی، ۱۳۹۴: ۸۹-۹۰). در نظر وی، انسان عبارت است از همین پیکر محسوس و مشهود. آثاری که از وی ظاهر می‌شود یکی از سه امر ادراک عقلی و حسی، لذت و درد و اعمال و افعال است. این امور به نحوی مادی‌اند. زیرا ادراک با اعضای بدن صورت می‌گیرد و بدون داشتن عضو و اندام از ادراک امور عاجزیم. احساس درد و لذت نیز تابع ادراک است و در اندام‌ها حاصل می‌شود و مادی است. اعمال و افعال هم از همین بدن مادی سر می‌زند. این آثار مادی باید به امری مادی متعلق و مستند باشند. امر دیگری ورای همین پیکر محسوس و مشهود که بتواند منشأ و مستند این آثار باشد، وجود ندارد. لذا موجود زنده همین بدن و مجموعه مشاهده‌پذیر است (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۱۱۴-۱۱۵).

علم‌الهدی معتقد است موجود زنده به سبب آنچه در وی حلول می‌کند، احساس درد و لذت می‌کند و درد و لذت فقط در جایی است که حیات باشد. ادراک در صورتی در اندام‌های بدن تحقق می‌یابد که در آن اندام‌ها حیات حلول کرده باشد. در غیر این صورت در آن اندام هیچ ادراکی صورت نمی‌گیرد، مانند ناخن و مو؛ حلول حیات در تک‌تک اعضا، برخی از اعضای بدن یا در موجودی خارج از بدن و مجموعه مشاهده‌پذیر محال است. لذا ثبوت ادراک با اجزای بدن در همین مجموعه و نه در بعض آن یا امری در خارج از آن، نشان از آن دارد که همه آن اجزا با هم (مجموعه مشاهده‌پذیر)، حی فعال (انسان) است (همان: ۱۱۴؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۳).

همچنین، انسان توده‌ای است از جوهرهای فرد بسیار که برخی از آنها، جزء اصلی انسان‌اند و برخی دیگر، جزء زاید (همو، ۱۴۱۱: ۱۵۲-۱۵۳). قدرت، صفت انسان و قائم به او است، نه بدن. نه تنها قدرت، بلکه اراده و خستگی و درد نیز به بدن وابسته است؛ زیرا انسان اراده را در قلبش می‌یابد. همچنین، زمانی که در فکر و استدلال غوطه‌ور می‌شود، خستگی و درد را در ناحیه قلبش احساس می‌کند. اگر قلب محل آنها نباشد، احساس خستگی و درد در قلب و یافتن اراده در آن چه توجیهی دارد؟ (همان: ۱۱۶). حیات نیز به بدن وابسته است، زیرا وقتی کسی گردن زده یا دو نیم می‌شود، می‌میرد. به علاوه، چه فرقی بین قطع سر و دست هست که با اولی انسان می‌میرد، اما با دومی نه، در حالی که اگر انسان خارج از این پیکر باشد و مجاور یا حالّ در آن نباشد، با

همه اندام‌های بدن نسبت یکسان دارد (همان: ۱۱۷). خلاصه دیدگاه سید مرتضی این است که ماهیت انسان (ذات حیّ فعال) را فقط از راه صفاتش می‌توان شناخت. لذا انسان چیزی جز این بدن نیست. به این ترتیب تجرد نفس نیز منتفی است.

۳. رویکردها و دلایل سید مرتضی در جسمانیت نفس

با اینکه شیخ مفید و قاضی عبدالجبار هر دو از استادان سید مرتضی بوده‌اند در بحث حقیقت انسان، وی متأثر از استاد معتزلی خود بوده و دیدگاه وی را پذیرفته است (همان: ۱۱۴؛ نک: یوسفیان و خوش‌صحت، ۱۳۹۱: ۲۷). از طرفی با انکار تجرد نفس و با مطرح کردن نظریه خود در تعریف انسان به عنوان حیّ فعال، که گویا واکنش انتقادی او به تعریف فیلسوفان مشایی معاصرش در مدرسه بغداد است، رویکردها و دلایلی برای اثبات جسمانیت نفس عرضه می‌کند که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

۳.۱. انتساب ادراکات و لذات به بدن

در نظر سید مرتضی منشأ کلیه آثار موجود زنده، از جمله ادراک عقلی و حسی و لذت و درد، همین بدن و مجموعه مشاهده است و به نحوی جسمانی است (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۱۱۴-۱۱۵).

می‌توان این استدلال را بدین صورت تقریر کرد:

مقدمه اول: ادراکات و لذات انسان با بدن صورت می‌گیرد.

مقدمه دوم: به جز بدن، منشأ دیگری برای ادراکات و لذات نیست.

نتیجه: انسان همین بدن و مجموعه مشاهده‌پذیر است.

توضیح مقدمه اول اینکه، درد و لذت در اندام‌ها حاصل می‌شود و ادراک نیز به وسیله

اندام‌های همین بدن صورت می‌گیرد. احساس درد و لذت هم تابع ادراک است.

توضیح مقدمه دوم اینکه، امر دیگری و رای بدن که با بدن رابطه معقول و قابل تصویری داشته

و بتواند منشأ این آثار باشد، وجود ندارد؛ بنابراین، بدن منشأ این امور و انسان نیز همین بدن است.

۱. نگاهی به بحث حقیقت انسان (مکلف) در کتاب *المعنی فی أبواب التوحید والعدل* قاضی عبدالجبار روشنگر تشابه بیش از حد گفتار و نوشتار سید مرتضی با وی است.

۳.۲. فاعلیت جسمانی بدن در افعال اولیه

در نظر سید مرتضی، وقوع فعل ابتدایی^۱ از اندام‌های بدن نشانه آن است که فاعل همان اندام است که در محل وجود قدرت فعلی را انجام می‌دهد. اگر فاعل امری غیر از آن باشد، چون حیات و قدرت در اختیار فاعل است، وقوع فعل در غیر محل قدرت برای فاعل امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا به اختراع^۲ فعل در بدن از جانب فاعل منتهی خواهد شد؛ امری که از نظر کلامی در توان انسان نیست. حی فاعل (انسان) می‌تواند در کرانه‌های بدن، اعم از دست و پا، فعل ابتدایی انجام دهد بی‌آنکه اعضای پیوسته و چسبیده به آن اندام را حرکت دهد. اگر فاعل غیر آن اندام بود، این امر امکان‌پذیر نبود، همان‌گونه که وقوع فعل ابتدایی در ابدان دیگر (به وسیله این بدن) محال است (همان: ۱۱۸؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۳).

تقریر استدلال بدین صورت است:

مقدمه اول: فعل ابتدایی در اندام‌های بدن به وقوع می‌پیوندد.

مقدمه دوم: وقوع فعل ابتدایی در غیر اندام‌های بدن امکان‌پذیر نیست.

نتیجه: فاعل، همان اندام (بدن) است.

توضیح مقدمه اول اینکه، سید مرتضی، همچون متکلمان، انسان را به عنوان فاعل می‌شناسد. فعل نیز یا با واسطه فعل دیگر حادث می‌شود، مثل شکستن شیشه پس از پرتاب سنگ به سوی که آن را فعل «متولد» می‌گویند، یا بی‌واسطه فعل دیگر حادث می‌شود که دو گونه است: فعل بی‌واسطه‌ای که در محل قدرت پدید می‌آید، مثل دراز کردن دست برای برداشتن سنگ که «مبتداً» نام دارد و فعل بی‌واسطه‌ای که در بیرون محل قدرت به وقوع می‌پیوندد که «مخترع» نام دارد.

۱. در سنت کلامی افعال بر سه گونه است: ۱. اختراعی (مخترع): فعلی که از فاعل در غیر محل قدرت وی آغاز (واقع) می‌شود (مانند آفریدن جسم). این گونه فعل به خدای توانا اختصاص دارد؛ ۲. مباشر: فعلی که در محل قدرت بر آن آغاز (واقع) گردد. وقوع این گونه فعل از خدا ممکن نیست (زیرا ذات باری تعالی محل فعل نیست)؛ ۳. متولد: فعلی است که به سبب و واسطه فعل دیگر واقع می‌شود. وقوع این گونه فعل از خدا و انسان ممکن است (طوسی، مقدمه فی المدخل الی صناعة علم الکلام، در: طوسی، ۱۴۱۴: ۸۵؛ حلی، ۱۳۸۲: ۸۲-۸۴).

۲. معنای «اختراع» در کتاب‌های کلامی چنین آمده است: «هو ما یبتدئه القادر من دون أن یكون فی محلّ القدرة». اختراع یعنی آن فعلی که قادر آن را آغاز کند بدون اینکه آن فعل در محل قدرت باشد (قاضی عبدالجبار المعزلی، ۱۹۸۱: ۳۵۲).

مانند آفرینش جهان به دست خدا؛ افعالی که انسان در اطراف بدن خویش پدید می‌آورد مبتدأند، نه مخترع و نه متولد، زیرا اختراع فعل فقط از خدای تعالی که قادر لذاته است برمی‌آید، نه انسان که قدرتش زاید بر ذات او است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۱: ۳۲۲)؛ تولید حرکت نیز فقط از راه جذب یا دفع قلب (مهم‌ترین اندام بدن) امکان‌پذیر است، در حالی که دست حرکت می‌کند، بی‌آنکه از قلب به آن حرکت برسد (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۱۱۵؛ عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۱: ۳۲۹).

توضیح مقدمه دوم اینکه، وقوع فعل ابتدایی در غیر اندام بدن منجر به اختراع فعل در بدن می‌شود و اختراع حرکت نیز فقط از فاعلی برمی‌آید که بذاته از حیات و قدرت برخوردار است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۱: ۳۲۲)؛ لذا فاعل، همین بدن و مجموعه مشاهده‌پذیر است.

۳.۳. انتساب قدرت بر فعل به بدن و جسم انسان

سید مرتضی معتقد است با ملاحظه فزونی قدرت دو دست نسبت به یک دست، درمی‌یابیم که قدرت در تمامی اجزای بدن پخش است و این نشانه آن است که همین محل قدرت و در نتیجه حی فاعل است. اگر انسان غیر از این بدن مشهود باشد (جزئی یا جوهر بسیط) قدرت در اختیار انسان خواهد بود نه در دست او، و بنابراین، اندازه توانایی یک دست با دو دست برابر خواهد بود؛ در حالی که هر گاه نتوانیم وزنه‌ای را با یک دست حمل کنیم، آن را با دو دست حمل می‌کنیم؛ زیرا قدرت در هر دو دست حال است و چون با هم به کار گرفته می‌شوند، قدرت‌ها دوجندان می‌شود و قدرت یک دست کمتر از دو دست است (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۱۱۷-۱۱۸؛ همو، ۱۴۱۴: ۱۰۵-۱۰۶).

تقریر استدلال بدین صورت است:

مقدمه اول: اگر انسان غیر از بدن باشد، باید محل قدرت هم غیر از بدن باشد.

مقدمه دوم: قدرت در تمامی اجزای بدن وجود دارد.

نتیجه: همین بدن و مجموعه مشاهده‌پذیر محل قدرت است.

توضیح مقدمه اول اینکه، اگر قدرت صفت انسان باشد نه بدن، حرکت و سکونی که انسان در بدن خویش پدید می‌آورد، چون در بیرون محل قدرت است، فعل مخترع خواهد بود که فقط از خدای تعالی برمی‌آید. زیرا انسان قدرتش محدود است و از حدود اندام‌هایش فراتر نمی‌رود، مگر با وساطت فعل دیگر.

توضیح مقدمه دوم اینکه، جابه‌جا کردن جسم سنگین با یک دست برایمان دشوار و گاه نامقدور است، اما وقتی از دست دیگرمان کمک می‌گیریم، توانایی جابه‌جا کردن آن را پیدا می‌کنیم، یا انجام‌دادن آن برای ما آسان و هموار می‌شود. از همین جا می‌توان پی برد که نیرو و قدرت انسان در اندام‌ها و عضله‌های بدنش نهفته است. نیز اگر انسان می‌توانست در بیرون محل قدرتش فعل اختراع کند، باید می‌توانست بیمار ناتوان و زمین‌گیری را که قدرت تکان دادن دستانش را ندارد، به حرکت درآورد. زیرا قدرت، طبق فرض، صفت انسان و قائم به او است، نه بدن؛ به‌علاوه اگر فاعل مجاور بدن یا حال در آن نباشد، این اشکال پیش می‌آید که نتوان افعالی را که در بدن ظاهر می‌شوند، به شخص خاص نسبت داد (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۱۱۵-۱۱۷)؛ لذا قدرت به بدن وابسته است.

۳.۴. معنادار بودن مدح و ذم برای بدن انسان

در نظر سید مرتضی، احکام و صفات و افعالی از بدن ظاهر می‌شود که انسان به وسیله آنها مستحق مدح و ذم می‌شود. این امور مستند به آن هستند و نمی‌توان آنها را به امر دیگری متعلق دانست. لذا انسان همین بدن است (همان: ۱۱۷-۱۱۸).

تقریر استدلال بدین‌صورت است:

مقدمه اول: انسان به وسیله افعالش، مستحق مدح و ذم می‌شود.

مقدمه دوم: افعال انسان در بدن وی ظاهر می‌شود.

نتیجه: انسان همین بدن است.

توضیح مقدمه اول اینکه، تکلیف انسان به عنوان حیوان «مکلف» بر این فرض استوار است که انسان فاعل کارهای نیک و بدی است که از او سر می‌زند و چون انجام‌دادن آنها آگاهانه و آزادانه است، استحقاق پاداش یا کیفر به همراه دارد. بر همین اساس، باید چگونگی وقوع فعل از او را بررسی کرد.

توضیح مقدمه دوم اینکه، در دلیل اول و دوم ملاحظه شد که افعال و قدرت انسان منتسب به اندام‌ها و بدن او است؛ لذا مدح و ذم نیز منتسب به بدن بوده و انسان همین بدن است. پیش‌فرض و بن‌مایه دلایل سید مرتضی آن است که انسان یعنی موجودی که حامل قدرت و حیات و فاعل افعال و مدرک ادراکات منسوب به او و مخاطب احکامی چون امر و نهی و مدح

و ذم است و چون مظهر و مرجع این امور، مجموعه بدن است نه جزئی از آن و نه امری ورای آن، بنابراین، همین پیکر مشهود را باید انسان دانست.

۴. ارزیابی دیدگاه سید مرتضی درباره تجرد نفس

در هر چهار دلیلی که سید مرتضی بر مدعای خود اقامه می‌کند، رویکرد جسم‌گرایانه کلامی مشاهده می‌شود که بر اساس آن صرفاً اموری که ادراک حسی می‌شوند، اموری معقول، معلوم و تصورپذیر به شمار می‌آیند. لیکن صرف حسی نبودن، موجب نامعلوم و نامشخص بودن چیزی نمی‌شود؛ چراکه بسیاری از امور معلوم و مشخص، حسی و مشاهده‌پذیر نیستند. نمی‌توان از اینکه ادراک در یکی از اندام‌های مادی بدن حاصل می‌شود، مادی بودن آن را نتیجه گرفت. می‌توان حلول حیات یا موجود حی را امری غیر از بدن دانست که رابطه‌ای معقول با بدن دارد (نک: یوسفیان و خوش‌صحت، ۱۳۹۱: ۳۵-۳۷).

توجه به رابطه نفس و بدن و اینکه بدن به منزله ابزاری برای نفس است، می‌تواند پاسخی برای دلایل سید مرتضی باشد. هر گونه فعلی که نفس بخواهد انجام دهد، باید از طریق بدن انجام شود و بدین ترتیب نفس و بدن بر یکدیگر اثر متقابل دارند.^۱ دلایل سید مرتضی در فقدان تجرد نفس با انتقادات و اشکالاتی مواجه است، از جمله شخصیت و «من ثابت» از سویی و تغییر و تحول دائمی اجزا و سلول‌های بدن از سوی دیگر، تقسیم‌ناپذیری این «من ثابت» و تقسیم‌پذیر بودن همه امور مادی و جسمانی، محال بودن انطباق کبیر در صغیر، امکان یادآوری و بازشناسی صورتی که ده‌ها سال قبل درک شده است و دیگر ادله تجرد ادراک.

سید مرتضی به نظریه اجزای اصلیه در انسان قائل است (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۱۵۲-۱۵۳). مهم‌ترین دلیل او در رد تجرد نفس، پیوستگی و وابستگی اعمال فکری و عقلی به امور بدنی است.

۱. برای مطالعه بیشتر نک: پهلوانیان، احمد (۱۳۸۷). *رابطه نفس و بدن از منظر مآصدرا*، قم: بوستان کتاب؛ یوسفی، محمدتقی (۱۳۹۱). *رابطه نفس و بدن از منظر مآصدرا و کتاب و سنت*، پایان‌نامه دکتری فلسفه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۵. دیدگاه علامه حلی درباره تجرد نفس

علامه حلی تصریح می‌کند که حقیقت انسان جسم است؛ یعنی اجزای اصلیه‌ای از بدن که از اول عمر تا آخر در بدن باقی می‌ماند (حلی، ۱۳۷۹: ۵۷۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۴۹؛ همو، ۱۳۸۶: ۵۳۹). دیدگاه او درباره تجرد نفس را از دو منظر می‌توان بررسی کرد: نخست انتقاداتی که او به نگرش‌های متکلمان دارد و دیگری موضعی که خود او درباره تجرد نفس اتخاذ کرده است:

۵. ۱. ملاحظات انتقادی علامه حلی راجع به نگرش متکلمان

علامه حلی در رد اینکه نفس عبارت از هیكل مشاهد محسوس است می‌گوید عقلاً دو دلیل بر بطلان آن آورده‌اند: اول اینکه، (شخصیت یا حقیقت) فرد مقطوع‌الید باقی است و بقای ماهیت با عدم یکی از اجزای آن محال است. دوم اینکه، بدن دائماً در تحلیل است و قوه تغذیه دائمه‌الایراد، پس برای اجزای فانی ثواب و عقاب است. پس اگر اجزاء با کل محشور شوند محال لازم آید و آلا ظلم خواهد بود. و قائلان به اجزای اصلی استدلال کرده‌اند که نفس اگر همان بدن باشد که معدوم می‌شود، اعاده معدوم لازم می‌آید که محال است، پس باید شیء دیگری باشد که تا قیامت باقی می‌ماند و باز می‌گردد، به معنای جمع اجزا پس از پراکنده‌شدنش. و نیز درد و طعم و بو را ضرورتاً با بدنمان درک می‌کنیم نه با مجرد. نیز انسان را قطعاً می‌شناسیم در حالی که در مجرد شک می‌کنیم. پس بر مغایرت دلالت دارد (حلی، ۱۳۸۶: ۵۳۴-۵۳۵). علامه در دیدگاه خود ابتدا ناتوانی ادله کلامی برای اثبات جسمانیت نفس را مطرح می‌کند. در اینجا به دو دلیل مشهور متکلمان که وی نیز بررسی کرده است، اشاره می‌کنیم:

۵. ۱. ۱. علم‌نداشتن به تجرد نفس

علامه حلی می‌گوید متکلمان گفته‌اند هر انسانی به حقیقت خود علم دارد. این در حالی است که نمی‌داند جوهر مجرد چیست و چون معلوم با مجهول مغایرت دارد، ذات انسان نمی‌تواند امر مجردی باشد؛ زیرا انسان به ذات خود عالم و به جوهر مجرد جاهل است. وی آنگاه این دلیل را ضعیف ارزیابی می‌کند و می‌گوید اگر منظور از علم، علم به ماهیت باشد محل نزاع است. زیرا بحث آنجا است که ماهیت نفس مجرد است یا مادی؛ و اگر منظور، علم به وجود باشد تجرد یا مادی بودن نفس مربوط به ماهیت است نه وجود. علاوه بر این، از این دلیل می‌توان علیه خود متکلمان استفاده کرد: هر انسان عاقلی به حقیقت خود عالم است در حالی که راجع به جسمی

که طبق نظر متکلمان در بدن حلول کرده جاهل است و معلوم با مجهول مغایرت دارد. پس حقیقت نفس با این جسم لطیف یکی نیست (حلی، ۱۳۷۹: ۳۶۵).

۵. ۱. ۲. جسم، مدرک جزئیات و کلیات است

این مدعا را به نوعی در بیان پیش‌گفته سید مرتضی دیدیم. به گفته علامه حلی، حکما معتقدند جزئیات را قوه عاقله درک نمی‌کند و آنها از طریق بدن درک می‌شوند؛ اکنون اگر مدرک جزئیات، بدن است، پس کلیات را نیز بدن درک می‌کند. با این بیان که قوه عاقله از طریق امور کلی برای امور جزئی حکم صادر می‌کند و قبل از صدور حکم لازم است دو طرف قضیه را تصور کند تا بتواند حکم را صادر کند. بدین ترتیب این قوه که امور کلی و جزئی را تعقل می‌کند، جسمانی است. علامه در نقد این دلیل می‌گوید این قول متکلمان که «نفس، جزئیات را درک نمی‌کند» اشتباه است، زیرا نفس از طریق آلات جزئیات را درک می‌کند و این به معنای ادراک‌نکردن نیست (همان).

۵. ۲. ملاحظات انتقادی علامه راجع به دلایل فلاسفه

علامه در آثار مختلف خود ادله فلاسفه در تجرد نفس را بررسی کرده که در اینجا انتقادات او به دلایل مشهور را ذکر می‌کنیم:

۵. ۱. ۲. ۱. درک مفاهیم کلی

از جمله دلایلی که فخر رازی به آن تمسک جسته، این دلیل است:

مقدمه اول: اگر ظرف علم مادی باشد، مظلوف نیز مادی می‌شود و اگر ظرف مجرد باشد مظلوف نیز مجرد است.

مقدمه دوم: روشن است که انسان مفاهیم کلی مانند مفهوم انسانیت را که بر همه انسان‌ها صدق می‌کند، درک می‌کند. این مفهوم بعد از تعقل به کلیت خود باقی می‌ماند.

نتیجه: نفس مجرد است. زیرا اگر مادی باشد، باید تعلقاتش دارای عوارض مادی شوند، در حالی که چنین نیست (حلی، ۱۳۸۶: ۵۳۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۴؛ فخرالدین رازی، ۱۹۶۶، ج ۲: ۳۶۴؛ همو، ۱۳۶۴: ۳۰-۳۳).

علامه حلی پس از نقل این دلیل، در رد آن می‌گوید سخن فلاسفه مبتنی بر مقدمه‌ای است که ما آن را نمی‌پذیریم. طبق این مقدمه، اشخاص یک نوع با ماده از یکدیگر متمایز می‌شوند و این مقدمه را فلاسفه قبول دارند و متکلمان آن را قبول ندارند. اشکال دیگر این است که فلاسفه

در این برهان، اشتراک را دلیل کلیت و کلیت را دلیل تجرد می‌دانند. علامه اشتراک در دیدگاه آنها را این‌گونه معنا می‌کند که اگر انسان، فردی از افراد یک نوع را تصور کند ماهیت آن شخص در ذهنش متصور می‌شود و هر وقت معنای این فرد را تعقل کند ماهیت آن را درک می‌کند و اگر تصور فرد دیگری از همین نوع به ذهن این شخص وارد شود ماهیت جدیدی ندارد، بلکه همان ماهیت قبلی بر این فرد نیز تطبیق می‌شود (حلی، ۱۳۷۹: ۳۶۸).

علامه می‌گوید به دلایل ذیل کلی در ذهن وجود ندارد:

اولاً، ذهن اگر با خارج مطابقت کند، وجود کلی در خارج لازم می‌آید که محال است و برای اینکه ابطال دلیل لازم می‌آید و اگر مطابق نباشد جهل است. ثانیاً، کلی یا مقوم جزئی است یا عارض بر آن، و مقوم شیء و عارض بر آن محال است بر غیر عروض یابد.

ثالثاً، ذهن شخصی است. پس عرض حالّ در آن شخصی است. لذا کلی نیست و اینکه اگر وجود کلی در ذهن فرض شود، صورت شخصی حال در نفس جزئی است و از آن حیث که صورت شخصی شخصی است، لذا کلی است.

پس چرا جایز نباشد که نفس جسم باشد و این صورت حالّ در آن باشد و از حیث حلولش در این جسم جزئی باشد و از آن حیث که جزئی جزئی است، کلی باشد؟ (همو، ۱۳۸۶: ۵۴۱). علامه خود این ایراد را خوب نمی‌داند و می‌گوید صورت عقلی اگر حال در ماده باشد، به وضع مخصوص و عوارض مشخصی تخصیص می‌شود، طوری که از کلیت خارج می‌شود و اطلاق کلیت بر آن صدق نمی‌کند (همو، ۱۳۳۷: ۱۴۵).

۵. ۲. ۲. انقسام‌ناپذیری مفاهیم کلی

فلاسفه می‌گویند:

مقدمه اول: قوه عاقله ماهیات کلی و بسیط را درک می‌کند.

مقدمه دوم: این ماهیات قابلیت تقسیم ندارند.

نتیجه: صورت علمی آنها نیز تقسیم نمی‌شود.

چون اگر این صورت تقسیم شود از دو حالت خارج نیست، یا به دو جزء متشابه، یا به دو

جزء مختلف تقسیم می‌شود. حالت اول با چهار دلیل باطل می‌شود:

الف. هر یک از این دو جزء با کل تفاوت دارد و تساوی جزء با کل مطلقاً ممنوع است. منشأ این اختلاف، ذات یا لوازم ذاتی نیست و چنانچه علت اختلاف به عوارض مادی مانند مقدار و شکل باشد، این صورت کلی نیست. پس مجرد هم نیست، زیرا دارای عوارض مادی است. به همین دلیل اشتراک در آن راه ندارد. در حالی که فرض شد این ماهیت کلی است.

ب. اگر انقسام، شرط ادراک باشد، معقول نباید قبل از انقسام درک شود، در صورتی که معقول، چه قبل و چه بعد از انقسام، ادراک می‌شود. از طرف دیگر، اگر انقسام در ادراک شرط باشد، کل با اجزایش مخالف می‌شود و با درک اجزا نمی‌توان به درک کل رسید.

ج. انقسام، شرط تعقل نیست. زیرا همه معقولات تقسیم‌پذیر نیستند، مانند وحدت؛ و قوه عاقله اموری را که تقسیم نمی‌شوند درک می‌کند. بنابراین، تعقل مشروط به قسمت نیست.

د. اگر انقسام شرط ادراک نباشد، صورت علمیه گاهی می‌تواند تقسیم شود و گاهی نمی‌تواند. به این ترتیب به عوارض غریب مبتلا می‌شود، در حالی که فرض شد مفهوم، کلی، و از عوارض تهی است. بدین ترتیب انقسام‌ناپذیری نیز شرط تعقل نیست (حلی، ۱۳۸۶: ۵۳۵؛ همو، ۱۴۱۵: ۲۲۸؛ همو، ۱۳۱۱: ۸۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۸۸؛ فخرالدین رازی، ۱۹۶۶، ج ۲: ۳۴۵).

طبق این دلایل روشن شد که انقسام هیچ دخلی در ادراک ندارد. وجود و عدم آن هیچ کدام شرط ادراک نیست. حالت دوم نیز باطل است، چون اگر صورت علمیه به دو جزء مختلف تقسیم شود مرکب است. در حالی که فرض شد صورت علمیه بسیط است. حال که ثابت شد صورت علمیه ماهیات بسیط و کلی تقسیم‌پذیر نیست، نوبت به اثبات انقسام‌ناپذیری محل این صور می‌رسد:

محل این صور علمیه یا جسم است یا جسمانی. اگر جسم باشد تقسیم‌پذیر است و تقسیم محل، تقسیم حال را می‌طلبد، در صورتی که ثابت شد حال یعنی صور علمیه تقسیم‌ناپذیرند و اگر محل آنها جسمانی باشد از دو حالت خارج نیست؛ یا تقسیم می‌گردد و تقسیم محل منجر به تقسیم حال می‌شود، در حالی که ثابت شد حال تقسیم‌ناپذیر است؛ یا این محل جسمانی تقسیم نمی‌شود. در این صورت لازم می‌آید این محل نقطه باشد، در حالی که محال است نفس، همان نقطه باشد، به دو دلیل؛ دلیل اول آنکه، نفس برخلاف نقطه جوهر است و دلیل دیگر اینکه نقطه پایان خط است و به صورت مستقل در خارج وجود ندارد. از این‌رو هیچ شیئی نمی‌تواند به طور مستقل در آن حلول کند (حلی، ۱۳۷۹: ۳۶۵-۳۶۶؛ همو، ۱۳۸۶: ۵۳۶؛ همو، ۱۴۱۳ الف: ۱۸۵؛ همو، ۱۴۱۳ ب: ۳۷).

علامه این دلیل را ضعیف می‌شمرد و می‌گوید این قسمت از دلیل که «اگر محل تقسیم شود، حالّ نیز تقسیم می‌شود» با نقطه نقض می‌شود. این نکته در خور توجه است که گاه انقسام حالّ، انقسام محل را به دنبال دارد و گاه انقسام محل، انقسام حالّ را نتیجه می‌دهد. زمانی که حالّ تقسیم می‌شود گاهی محل نیز تقسیم می‌شود، مانند رنگ سیاه و سفید که وقتی در جسمی حلول کند آن جسم را به دو بخش سیاه و سفید تقسیم می‌کند و گاهی با انقسام حالّ، محل تقسیم نمی‌شود، مانند سیاهی که محلش جسم است. سیاهی به اجزای عقلی، یعنی جنس و فصل، تقسیم می‌شود. این تقسیم مربوط به حالّ است و محل را در بر نمی‌گیرد (همو، ۱۳۷۹: ۳۶۶-۳۶۷).

درباره انقسام محل نیز باید گفت گاه با انقسام محل، حالّ نیز تقسیم می‌شود و گاه حالّ با تقسیم محل تقسیم نمی‌شود. از باب نمونه، جسم به دو جزء ماده و صورت تقسیم می‌شود و ماده و صورت که هر کدام در جسم حلول کرده‌اند تقسیم نمی‌شوند. گاه محل تقسیم می‌شود و حالّی که در آن حلول کرده تقسیم نمی‌شود، نه از حیث ذات محل، بلکه از جهت الحاق طبیعت دیگری به جسم تقسیم نمی‌شود، مانند نقطه که در جسم حلول کرده و جسم به حیث ذاتش محل برای نقطه نیست، بلکه به حیث تنهایی‌اش محل برای نقطه است و چون نقطه به اعتبار تنهایی جسم در آن حلول کرده نه به اعتبار ذات جسم، تقسیم‌پذیر نیست. پس در این مثال، انقسام محل باعث انقسام حالّ نمی‌شود (همو، ۱۳۸۶: ۵۳۵).

علامه حلی همچنین می‌گوید معلومات در نفس کلی است. لذا حالتی دارای وضع نیست و گرنه کلی نمی‌بود. ما دریایی از جیوه و کوهی از یاقوت را تصور می‌کنیم. پس محل این تخیل اگر جسم باشد انطباق عظیم در صغیر لازم می‌آید و گرنه مطلوب ثابت بود و اشکال کما فی السابق باقی است (همو، ۱۴۱۵: ۲۲۸).

۵. ۲. ۳. نفس بر انجام‌دادن کارهایی قادر است که قوای جسمانی عاجزند

این استدلال از دو مقدمه تشکیل شده است:

مقدمه اول: نفس بر کارهایی قادر است که قوای جسمانی ذاتاً مقارن با ماده قادر بر آنها نیستند.

مقدمه دوم: هر گاه چیزی بر کاری قادر باشد که قوای جسمانی ذاتاً مقارن با ماده نتوانند

آن را انجام دهند، آن چیز مقارن با ماده نیست، بلکه مفارق از آن است.

نتیجه: نفس مفارق از ماده (مجرد) است (حلی، ۱۳۷۹: ۳۶۶؛ همو، ۱۴۱۳ الف: ۱۸۵؛ همو، ۱۳۸۶:

۵۳۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۶؛ فخرالدین رازی، ۱۹۶۶، ج ۲: ۳۶۰).

علامه حلی هر دو مقدمه برهان را رد می‌کند و می‌گوید:

وجه ضعف این دلیل به درک مدرکات نامحدود برمی‌گردد. از یک طرف با دقت در قوه جسمانی می‌توان فهمید که این قوه نیز لایتناهی را تحصیل می‌کند. اگر در بعضی مواقع قوای جسمانی نمی‌توانند کار نامحدود انجام دهند به این دلیل است که شرایط فراهم نیست. از طرف دیگر ادراک قوه عاقله به معنای تأثیرپذیری این قوه است؛ تعقل کردن انفعال است نه فعل، و قبول غیرمتمنهای به نحو بالقوه برای جسم هم ممکن است. چون اجسام صور غیرمتمنهای را قبول می‌کنند (حلی، ۱۳۷۹: ۳۶۹؛ همو، ۱۴۱۳ الف: ۱۸۵؛ همو، ۱۳۸۶: ۵۴۱).

۵. ۲. ۴. آگاهی قوه عاقله از بدن در برخی مواقع

علامه دلیلی را به فلاسفه نسبت می‌دهد که به طور خلاصه می‌گوید:

مقدمه اول: اگر قوه عاقله منطبع در بخشی از بدن باشد می‌بایست محل انطباع خود را یا همیشه تعقل کند یا هیچ وقت تعقل نکند.

مقدمه دوم: تالی باطل است؛ یعنی این‌گونه نیست که همیشه آن را تعقل کند و این‌گونه هم نیست که هیچ وقت تعقل نکند.

نتیجه: مقدم هم باطل است و نفس ناطقه و قوه عاقله منطبع در جسم و جسمانی نیست و

مجرد است (حلی، ۱۴۱۳ الف: ۱۸۶؛ همو، ۱۳۸۶: ۵۳۸؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۶۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۸۵؛ فخرالدین رازی، ۱۹۶۶، ج ۲: ۳۶۲).

ایراد این برهان از نظر علامه حلی در این نکته است که اگر نفس مجرد فرض شود همین مشکلی که در فرض مادیت نفس گفته شد پیش می‌آید. زیرا اگر نفس مجرد باشد و بخواهد آلات ادراکی خود را درک کند، صورت آلت که مادی است در نفس مجرد حلول نمی‌کند، بلکه باید در خود ماده آلت حلول کند. حال از فلاسفه می‌پرسیم آیا همین صورت اصلی آلت که در ماده آن است برای ادراک کافی است یا اینکه نفس برای ادراک به صورت دیگری نیاز دارد. در حالت اول نفس باید دائماً آلت خود را درک کند، در صورتی که نفس گاهی آن را تعقل می‌کند و گاهی تعقل نمی‌کند. حالت دوم نیز منجر به اجتماع متلین می‌شود که محال است (حلی، ۱۳۷۹: ۳۶۸).

علامه می‌کوشد این دلیل را با مطلب دیگری هم نقض کند. او می‌گوید نفس مجرد، صفات و لوازمی دارد. این لوازم و صفات همیشه نزد نفس حاضر است. اگر وجود آنها برای ادراک نفس کافی باشد، نفس باید همیشه آنها را ادراک کند و اگر به صورت دیگری نیاز باشد اجتماع مثلین پیش می‌آید (همان).

او در ادامه اشاره می‌کند که برخی از محققان در پاسخ به این اشکال، صفات نفس را به دو دسته تقسیم کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ۲۶۰):

الف. صفاتی که نفس لذاته آنها را درک می‌کند.

ب. صفاتی که نفس در مقایسه با غیر آنها را ادراک می‌کند.

نفس خودش را بالذات درک می‌کند و اگر بخواهد مدرک لذاته بودن خود را ادراک کند احتیاج به هیچ چیزی ندارد. اما اگر بخواهد تجرد خود را ادراک کند باید ماده را ادراک، و خودش را با ماده مقایسه کند. در این حالت که خود را تهی از ماده دید صفت تجرد را درک می‌کند. نفس، مدرک لذات بودن را همیشه دارد. چون به امر بیرونی احتیاج ندارد؛ اما قسم دوم یعنی ادراک تجرد را همیشه ندارد، بلکه وقتی آن امر بیرونی را درک کرده باشد می‌تواند تجرد را درک کند.

از نظر علامه حلی، در اینجا اجتماع مثلین رخ نمی‌دهد. چون صورت ذهنی و خارجی گرچه مثل هم هستند ولی محلشان یکی نیست؛ اجتماع مثلین در جایی مطرح می‌شود که دو صورت مثل هم هم‌زمان در یک محل حلول کنند. در این بحث، صورت خارجی آلت در ماده آن و صورت ذهنی‌اش در مجموع ماده و صورت حلول کرده است. پس محل این دو صورت یکی نیست تا اجتماع مثلین پیش آید (همان).

۵. ۲. ۵. بی‌نیازی نفس از بدن

به گفته علامه، فلاسفه معتقدند که:

مقدمه اول: نفس در فعل خود بی‌نیاز از بدن و محل جسمانی است.

مقدمه دوم: هر چه در فعل خود از محل بی‌نیاز باشد در ذات خود نیز از آن محل بی‌نیاز خواهد بود.

نتیجه: نفس در ذات خود از محل جسمانی بی‌نیاز و مجرد است (حلی، ۱۴۱۳ الف: ۱۸۶؛ فخرالدین رازی، ۱۹۶۶، ج ۲: ۳۷۱).

مراد از بی‌نیازی نفس از بدن و محل جسمانی در افعال خود بی‌نیازی فی‌الجمله است، یعنی اینکه در برخی افعال خود به بدن نیاز ندارد. برای اثبات این مطلب کافی است نمونه‌هایی از افعال را ذکر کنیم که نفس در انجام دادن آنها به ماده و بدن نیاز نداشته باشد، از آن جمله‌اند: ادراک ذات؛ نفس در ادراک ذات خود به بدن و آلت جسمانی نیازمند نیست؛ علم به اینکه به ذات خود عالم است؛ علم نفس به آلات و قوای خود؛ اگر نفس در علم به آلات خود نیازمند بدن و آلت بود تسلسل در آلات لازم می‌آمد و تسلسل باطل است. پس علم نفس به آلات و قوای خود مجرد از آلت است. کبرای استدلال «هر چه که در فعل خود از محل و ماده بی‌نیاز باشد در ذات خود هم از آن بی‌نیاز خواهد بود» مبتنی بر این اصل است که فاعل بودن شیء فرع وجود آن است. اگر وجود شیئی وابسته به ماده بود فعلش نیز مادی خواهد بود؛ و به تعبیر دیگر، اگر وجود شیئی محتاج چیزی باشد در فعل هم محتاج آن خواهد بود. بنابراین، اگر شیئی در برخی افعال خود مادی و نیازمند به ماده نباشد دالّ بر این است که آن شیء در ذات خود نیز به ماده نیازمند نیست. با این توضیح روشن می‌شود که محال است از وجود مادی فعل مجرد صادر شود؛ و چون از نفس افعال مجرد صادر می‌شود پس نفس از ماده مجرد است.

با توجه به قاعده «ادل الدلیل علی امکان شیء وقوعه» و پذیرش مقدمه اول برهان، با نظر به مصادیق افعال، باید گفت مدعا اعم از دلیل است. زیرا دلیل اثبات‌کننده بی‌نیازی نفس در بعضی از افعال است، در حالی که ادعا، بی‌نیازی آن در افعالش است. مضافاً اینکه فلاسفه مشاء به پیروی از ارسطو در بحث مقولات ده‌گانه در تقسیم جوهر مجرد به عقل و نفس می‌گویند عقل، هم در ذات و هم در فعل خود، مجرد است اما نفس فقط در ذاتش مجرد است و در فعل متکی و نیازمند به جسم و بدن است (حلی، ۱۴۱۳ الف: ۱۳۹)، در حالی که در این برهان سعی در اثبات بی‌نیازی نفس در فعل آن از بدن شده است که این بر اساس تقسیم مذکور نادرست است.

تقریر ملاصدرا از این مطلب چنین است:

فاعل بودن چیزی مبتنی است بر موجود بودن آن. پس اگر وجود به محلی متکی باشد افعال او نیز متکی به آن محل است. زیرا ایجاد، فرع بر وجود است و فعل بعد از ذات و متأخر از آن

است. در نتیجه نیاز ذات و وجود به چیزی مستلزم نیاز ایجاد و فعل آن ذات به آن چیز است، اما عکس این درست نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۹۶).

علامه در رد این استدلال می‌گوید معنای اشتراک در صورت معقول را بیان کردیم که اقتضای تجرد را ندارد (حلی، ۱۳۷۹: ۳۶۸؛ نک: دلیل «درک مفاهیم کلی»).

۵. ۲. ۶. ضعیف‌نشدن نفس با ضعف قوای جسمانی

این دلیل را فلاسفه گفته‌اند که:

مقدمه اول: اگر نفس ناطقه منطبق در جسم باشد، در قوت و ضعف تابع آن خواهد بود؛ حال آنکه هر چه قوای حسی وی رو به ضعف می‌رود، تعقل و تدبیر وی قوی‌تر می‌گردد. اگر قوه عاقله امر مادی و حال در ماده باشد با عروض ضعف در ماده باید ضعیف شود. ظرف این قوه ماده است و اگر به ظرف خسارت وارد شود، بر ماده نیز خسارت وارد می‌شود، همان‌طور که نیروی محرکه بدن که در آن حلول کرده با ضعف بدن ضعیف می‌شود، قوه عاقله باید مانند سایر قوای مادی با عروض ضعف در جسم ضعیف شود.

مقدمه دوم: در حالی که نفس نه تنها ضعیف نمی‌شود بلکه گاه قوی‌تر می‌گردد.

نتیجه: نفس نمی‌تواند مادی باشد (حلی، ۱۳۷۹: ۳۶۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۰؛ فخرالدین رازی، ۱۹۶۶،

ج ۲: ۳۶۶).

علامه در مقابل این دلیل می‌گوید قوه عاقله با ضعف محل ضعیف می‌شود. در پیری محل قوه عاقله ضعیف نشده است. امکان دارد بقیه بدن ضعیف شود ولی محل این قوه که مغز است به قوت خود باقی می‌ماند. لذا این قوه نیز دچار ضعف نمی‌شود. قوای حسی مانند باصره و سامعه محلشان ضعیف می‌شود و خود نیز به تبع محل دچار ضعف می‌شوند. بنابراین، علت ضعیف‌نشدن قوای عاقله تجرد آن نیست، بلکه مربوط به فقدان ضعف محلش می‌شود (حلی، ۱۳۷۹: ۳۶۹).

ابن‌سینا که خود مبتکر این دلیل است می‌گوید این برهان برای طالبان و آگاهان به تجرد

نفس حالت اقتناعی دارد و برای مخالفان اثبات‌کننده نیست (ابن‌سینا، ۱۳۶۱: ۲۷۲).

۵.۲.۷. صادرنشدن دو اثر متضاد از فاعل جسمانی

به عقیده فیلسوفان:

مقدمه اول: قوای جسمانی با انجام‌دادن افعال متعدد و قوی خسته می‌شوند و نیاز به استراحت دارند.

مقدمه دوم: قوه عاقله با کثرت افعال نه‌تنها خسته نمی‌شود بلکه قوی‌تر می‌گردد.

نتیجه: قوه عاقله نمی‌تواند جسم یا جسمانی باشد (حلی، ۱۳۷۹: ۳۶۶؛ ابن‌رشد، ۱۴۲۱: ۳۸۶-۳۸۷).
 علامه می‌گوید قوه عاقله با تعقل بسیار خسته نمی‌شود، چون فعل خستگی می‌آورد نه انفعال، و ادراک نوعی انفعال است. علاوه بر این، قوه عاقله برای تعقل خود از مافوق خود نیز کمک می‌گیرد. زمانی فعل خسته‌کننده است که فاعل، مبدأ مستقل باشد. درباره قوه عاقله چنین نیست، زیرا از یک طرف ادراک، انفعال است نه فعل، و از طرف دیگر، این قوه برای ادراکش به مافوقش متوسل می‌شود (حلی، ۱۳۷۹: ۳۶۹).

۶. ارزیابی دیدگاه علامه حلی درباره تجرد نفس

در پاسخ به اشکال علامه در دلیل «درک مفاهیم کلی» مبنی بر اینکه فلاسفه اشتراک را دلیل کلیت، و کلیت را دلیل تجرد می‌دانند، باید گفت فیلسوف، اشتراک و کلیت را قابلیت صدق بر کثیر می‌داند که با تجرد نیز سازگار است.

حق این است که مقسم جزئی و کلی، مفهوم است نه وجود؛ مفهوم یا کلی است یا جزئی. وجود مساوق تعیین و تشخیص است نه اینکه جزئی در مقابل کلی باشد. معنای کلی این است که آنچه ما در ذهن خود داریم، آینه‌ای است که شیء مشخصی را نشان نمی‌دهد، برخلاف مفهوم جزئی که فقط از شیء معینی حکایت می‌کند.

درباره دلیل «انقسام‌ناپذیری مفاهیم کلی» باید گفت اگر مفهوم عقلی و صور عقلی تقسیم شود، به جنس و فصل تقسیم خواهد شد، در حالی که ادعا، تقسیم‌نشدن صور معقوله است. ادعای برهان این نیست که صور معقوله و مفاهیم به اجزای نامتناهی تقسیم نمی‌شود بلکه ادعا فقط این است که صور معقوله و مفاهیم عقلی تقسیم‌ناپذیرند و اگر پذیرفتیم که به دو جزء مختلف‌المعانی تقسیم می‌شوند دیگر ادعا را رد کرده‌ایم.

دلیل «قدرت نفس بر انجام دادن کاری که قوای جسمانی عاجز از انجام دادن آن است» خالی از اشکال نیست؛ زیرا ادراک سلسله نامتناهی فقط به صورت مفهوم عقلی ممکن است. مفهوم سلسله نامتناهی اعداد به حمل اولی، نامتناهی است اما به حمل شایع، متناهی است. نقد علامه نیز خدشه‌پذیر است. زیرا پذیرش، فقط 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. نیز صرف صدور افعال نامتناهی از نفس ناطقه مستلزم تجرد آن نیست. به فرض پذیرش، این برهان اثبات‌کننده تجرد قوه عاقله انسانی است.

در دلیل «آگاهی قوه عاقله به بدن در برخی مواقع»، اشکال علامه وارد نیست، زیرا فلاسفه ادراک محل نفس را بررسی کرده‌اند و اشکال علامه مربوط به درک آلات نفس است. مقایسه ادراک آلت نفس با محل نفس صحیح نیست. نیز صورت ذهنیه با صورت خارجی از لحاظ ماهیت هیچ فرقی ندارد، بلکه از لحاظ وجود فرق می‌کند. یکی وجود خارجی دارد و جوهر است و دیگری وجود ذهنی دارد و عرض است. پس این دو وجود در ماهیت مثل یکدیگرند و تماثل مربوط به ماهیت می‌شود.

در مقدمه دوم دلیل «بی‌نیازی نفس از بدن» گفته می‌شود چون نفس در فعل و ایجاد متکی به بدن نیست، در ذات و وجود هم متکی به بدن نیست. لیکن نیاز به چیزی در ایجاد و فعل مستلزم نیاز ذات و وجود به آن چیز نمی‌شود، در حالی که همین را نتیجه گرفته‌اند و این مغالطه است.

اینکه قوای جسمانی انسان در پیری ضعیف می‌شود و قوای عقلانی ضعیف نمی‌شود مبتنی بر تجربه و استقرا است. اما این استقرا تام نیست. بنابراین، نمی‌تواند یقینی باشد. دلیل «ضعیف‌نشدن نفس با ضعف قوای جسمانی» فقط اثبات می‌کند که قوه عاقله انسان از بدن و جسم او جدا است و ارتباطی بین نفس و جسم و بدن ما وجود ندارد.

اگر فعالیت قوه جسمانی با فعالیت قوه عاقله به یک معنا نباشد نمی‌توانیم ملازمه ادعا شده در دلیل «صادرنشدن دو اثر متضاد از فاعل جسمانی» را بپذیریم. چون ما چیزی را به شیئی نسبت داده‌ایم و چیز دیگری را از شیء دیگر سلب کرده‌ایم. پس حد وسط در برهان نداریم. نیز این برهان بر طبیعیات قدیم مبتنی است که اکنون بطلان آن ثابت شده است.

نتیجه

مهم‌ترین دلیل سید مرتضی در رد تجرد نفس، پیوستگی و وابستگی اعمال فکری و عقلی به امور بدنی است. در مقابل، مهم‌ترین دلیل علامه حلی در تجرد نفس، تجرد ادراک است. با نظر به انتقادات علامه بر دلایل تجرد نفس و اینکه خود دلیل مستقلی بر تجرد نفس نیاورده است می‌توان گفت وی در تجردداشتن یا نداشتن نفس تردید دارد. او در مقام متکلم همانند سید مرتضی، رویکرد جسمانیت نفس (نظریه اجزای اصلیه) را می‌پرواند و در مقام شارح، بیشتر دلایل تجرد نفس را می‌پذیرد. لذا در مسئله تجرد نفس از دیدگاه علامه حلی در مقام متکلم و شارح باید تفکیک قائل شد.

فهرست منابع

- ابن رشد القرطبی، محمد بن محمد (۱۴۲۱)، *تهافت التهافت*، به کوشش: احمد شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۱)، *الاشارات والتنبيهات*، جزء سوم در علم ما قبل علم الطبيعة، بی‌جا: دفتر نشر کتاب.
- _____ (۱۴۱۳)، *الاشارات والتنبيهات مع شرح نصیر الدین طوسی*، تحقیق: سلیمان دنیا، مصر: دار المعارف، الطبعة الثالثة، ج ۳.
- _____ (۱۳۷۵)، *کتاب نفس*، تصحیح: حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۰)، *الشفاء الطبيعيات*، تحقیق: سعید زاید و دیگران، قاهره: جامعة القاهرة.
- ارسطو (۱۳۷۸)، *درباره نفس*، ترجمه و تحشیه: علی مراد داودی، تهران: حکمت.
- اسعدی، علی‌رضا (۱۳۸۹)، «نفس و معاد از دیدگاه سید مرتضی»، در: *نقد و نظر*، س ۱۵، ش ۴ (۶۰)، ص ۱۷۰-۱۸۰.
- اسفراینی، اسماعیل (۱۳۸۳)، *انوار العرفان*، تحقیق: سعید نظری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۰۰)، *مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین*، تصحیح: هلموت ریتر، بی‌جا: بی‌نا.
- افلاطون (۱۳۶۶)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه: محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
- الشیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۳۷)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، سفر چهارم، تهران: چاپ افست قم.

- _____ (۱۹۸۱)، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة*، بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- بغدادی، عبد القاهر (۱۴۰۱)، *اصول الدین*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۱)، *عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون*، تهران: امیرکبیر.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۹)، *الأسرار الخفية فی العلوم العقلية*، التحقیق: مرکز العلوم والثقافة الاسلامیة، مرکز احیاء التراث الاسلامی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۱۱)، *كشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد*، تبریز: مکتب اسلام.
- _____ (۱۳۳۷)، *ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد یا «شرح حکمة العین»*، متن از: دبیران کاتبی قزوینی، شرح از: علامه حلی، به راهنمایی و کوشش: سید محمد مشکوة، بی‌جا: چاپ‌خانه دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۶۳)، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، تحقیق: محمد نجمی زنجانی، بی‌جا: رضی و بیدار، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۶)، *معارج الفهم فی شرح النظم*، قم: دلیل ما، چاپ اول.
- _____ (۱۴۱۳ الف)، *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۴۱۳ ب)، *نهج المسترشدين فی اصول الدین*، قم: مجمع ذخائر الاسلامیة.
- _____ (۱۴۱۵)، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، تحقیق: محمدرضا انصاری قمی، بی‌جا: بی‌نا، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۲)، *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق: جعفر سبحانی، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
- خدایاری، علی‌نقی (۱۳۹۰)، «نظریه‌های نفس‌شناسی متکلمان امامی سده‌های میانه و کارکرد آنها در تبیین آموزه معاد»، در: *نقد و نظر*، س ۱۶، ش ۱ (۶۱)، ص ۶۹-۱۰۸.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴)، *الرسائل العشر*، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- علم‌الهدی، سید مرتضی (۱۴۱۱)، *الذخيرة فی علم الکلام*، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۷۴)، *طيف الخيال*، مصر: طبعه عیسی الحلبي.
- _____ (۱۳۸۷)، *جمل العلم والعمل*، نجف: مطبعة الآداب.

- _____ (۱۴۰۵)، *رسائل الشریف المرتضیٰ*، تقدیم و اشراف: سید احمد حسینی، اعداد: سید مهدی رجایی، قم: دار القرآن الکریم.
- _____ (۱۴۱۴)، *شرح جمل العلم والعمل*، تحقیق: یعقوب جعفری مراغی، قم: دار الاسوة للطباعة والنشر.
- فخر الدین رازی، محمد بن عمر (۱۹۶۶)، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات والطبیعیات*، طهران: مکتبة الاسدی.
- _____ (۱۳۶۴)، *نفس والروح و شرح قواهما*، به کوشش: محمد صغیر حسن المعصومی، تهران: بی نا.
- فلوطین (۱۳۶۶)، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- قاضی عبد الجبار المعتزلی (۱۹۸۱)، *المجموع فی محیط بالتکلیف* (جمعه ابن متویه)، بیروت: دار المشرق.
- _____ (۱۹۶۲)، *المعنی فی ابواب التوحید والعدل*، تحقیق: طه حسین، بی جا، بی نا.
- مروارید، حسن علی (۱۴۱۸)، *تنبیهای حول المبدأ والمعاد*، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰)، *آموزش فلسفه*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- مفید، محمد بن محمد (۱۳۷۲)، *المسائل السرویة*، مصحح: عبدالحمید صائب، قم: المؤتمر العالمی لشیخ المفید.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۹۶۲)، *البدء والتاریخ* (پاریس، ۱۸۹۹)، تهران: بی نا (چاپ افسست).
- نبوی، سعیده سادات (۱۳۹۴)، «حقیقت انسان و مرگ از دیدگاه سید مرتضی»، در: *تحقیقات کلامی*، ش ۱۰، ص ۸۷-۱۰۴.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۵۹)، *تلخیص المحصل*، (به انضمام رسائل و فوائد کلامی)، رساله الامامة، به اهتمام: عبدالله نورانی، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- _____ (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات والتنبیهای مع المحاکمات*، قم: نشر البلاغه، چاپ اول.
- یوسفیان، حسن؛ خوش صحبت، مرتضی (۱۳۹۱)، «حقیقت انسان و تأثیر آن در تبیین حیات پس از مرگ از نگاه سید مرتضی»، در: *معرفت کلامی*، س ۳، ش ۹، ص ۲۵-۴۸.