



A Consideration of the Compatibility of the Theory of the Immateriality of the Soul with Quranic Doctrines concerning the Afterlife

Mahdi Zakeri¹

Received: 24/09/2020

Accepted: 13/10/2020

Abstract

A majority of Muslim philosophers believe that the human is composed of an immaterial soul and a body, where his nature is constituted by the immaterial soul. The immateriality of the soul implies that after its death and detachment from the body, the immaterial soul will survive without a need for a body, on the one hand, and will need no external factors for its survival, on the other. What is implied by the Quran, however, is that the human does not survive by itself and is annihilated with death. Thus, the human posthumous survival depends on God who gives a new life to some or all people with His power or revives them after an interval. The method of this paper is a composition of a logical analysis of the implications of the theory of the immateriality of the soul and a consideration of the implications of central Quranic verses concerning death, as well as a comparison between the two. The paper aims to show that the philosophical theory of immateriality of the soul is not compatible with some Quranic doctrines concerning death and afterlife.

Keywords

Immateriality of the soul, survival of the soul, death, afterlife, Quranic doctrines.

1. Associate professor, University of Tehran, Qom, Iran: zaker@ut.ac.ir.

بررسی سازگاری نظریه تجرد نفس با آموزه‌های قرآنی مربوط به زندگی اخروی

مهدی ذاکری^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۳

چکیده

بیشتر فیلسوفان مسلمان معتقدند که انسان مرکب از نفس مجرد و بدن است و نفس مجرد حقیقت او را تشکیل می‌دهد. لازمه پذیرش تجرد نفس این است که نفس مجرد که با مرگ از بدن جدا می‌شود، اولاً بدون نیاز به بدن می‌تواند به حیات خود ادامه دهد؛ ثانیاً برای بقا به عامل بیرونی نیاز ندارد. در مقابل، آنچه از قرآن برداشت می‌شود این است که انسان فی‌نفسه باقی نیست و با مرگ از میان می‌رود؛ از این رو ادامه زندگی انسان پس از مرگ وابسته به خداوند است و اوست که با قدرت خود همه یا برخی از انسان‌ها را زنده نگه می‌دارد یا پس از فاصله‌ای زمانی، بار دیگر زنده می‌کند. روش این مقاله ترکیبی است از تحلیل منطقی لوازم نظریه تجرد نفس و بررسی دلالت آیات محوری قرآن درباره مرگ و مقایسه این دو. هدف این مقاله نشان‌دادن این است که نظریه فلسفی تجرد نفس با برخی از آموزه‌های قرآنی درباره مرگ و زندگی اخروی سازگار نیست.

کلیدواژه‌ها

تجرد نفس، بقای نفس، مرگ، زندگی اخروی، آموزه‌های قرآنی.



نقد و نظر

بررسی سازگاری نظریه تجرد نفس با آموزه‌های قرآنی مربوط به زندگی اخروی

مقدمه

یکی از مسائل فلسفی درباره انسان، تجرد نفس است. همه یا بیشتر فیلسوفان مسلمان به تجرد نفس معتقدند و در مقابل، بیشتر متکلمان تجرد نفس را انکار می‌کنند؛ بنابراین می‌توان از دو دیدگاه اصلی در این باره نام برد: نخست اینکه انسان مرکب از نفس مجرد و بدن است و نفس مجرد حقیقت او را تشکیل می‌دهد؛ دوم اینکه انسان دارای نفس مجرد نیست و تنها از بدن یا از بدن و نفس غیرمجرد تشکیل شده است.

لازمه پذیرش تجرد نفس، بقای نفس بدون نیاز به عامل بیرونی است. با توجه به این لازمه، نفس مجرد که با مرگ از بدن جدا می‌شود، اولاً بدون نیاز به بدن می‌تواند به حیات خود ادامه دهد؛ ثانیاً با توجه به تجرد، برای بقا به عامل بیرونی نیاز ندارد. در مقابل، لازمه انکار تجرد نفس این است که انسان نمی‌تواند به خودی خود بدون دخالت عامل بیرونی باقی بماند. هر امر مادی یا غیرمجرد ممکن است با تغییر دچار فساد بشود و از میان برود. یکی از مصادیق این فساد، مرگ است. با مرگ، انسان از میان می‌رود و برای اینکه باقی بماند، نیازمند عاملی بیرونی است که بار دیگر به انسان زندگی ببخشد. در غیر این صورت، انسان به خودی خود نمی‌تواند به زندگی ادامه دهد و باقی بماند. از سوی دیگر، هر چند قرآن به صراحت به این مسئله فلسفی نپرداخته است، از قرآن چنین برداشت می‌شود که انسان فی نفسه باقی نیست و با مرگ از میان می‌رود؛ اما ادامه زندگی انسان پس از مرگ وابسته به خداوند است و اوست که با قدرت خود همه یا برخی از انسان‌ها را زنده نگه می‌دارد یا پس از فاصله‌ای زمانی بار دیگر آنها را زنده می‌کند. بر این اساس می‌توان گفت نظریه تجرد نفس با آموزه‌های قرآن سازگار نیست. طرح این مسئله، یعنی ناسازگاری نظریه تجرد نفس با آموزه‌های دینی در مسیحیت نیز سابقه دارد و متفکران مسیحی به این نکته اشاره کرده‌اند. بیکر با اشاره به اینکه بر پایه آموزه‌های مسیحی، زندگی پس از مرگ امری طبیعی نیست، بلکه معجزه الهی است، می‌نویسد: «زندگی پس از مرگ به روایت مسیحی، عطیه‌ای الهی است؛ به این ترتیب، دیدگاه مسیحیت با دیدگاه یونانیان باستان که فناپذیری را ویژگی طبیعی نفس می‌دانستند، در تضاد قرار می‌گیرد» (بیکر، ۱۳۹۲، ص ۴۴۴). به باور مریکس دوگانه‌انگار



نظر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹

نمی‌پذیرد که انسان‌های مرده زنده می‌شوند؛ بلکه معتقد است که بدن‌های مرده بار دیگر با افرادی که از قبل زنده بوده‌اند متحد می‌شوند. او می‌نویسد: «اگر به ظاهر آیات کتاب مقدس نگاه کنیم، مردم مرده هستند که زنده می‌شوند؛ امید به رستاخیز امید مؤمنان به زندگی جاودان است. در این صورت، رستاخیز بسی بیشتر از برگرداندن بدن است، غلبه مؤمنان است بر مرگ» (Merricks, 2009, p. 382).

در این مقاله پس از توضیح مختصری درباره دو دیدگاه پیش گفته در مسئله تجرد نفس، نخست نشان می‌دهم که بر اساس نظریه تجرد نفس، بقای نفس به خودی خود لازم است و نفس موجود برای بقا به عامل جدیدی نیاز ندارد و با مرگ رخدادی پدید نمی‌آید که به تجدید حیات نیاز داشته باشد. سپس برخی از آیات قرآن درباره مرگ و حیات را که به این بحث مربوطند بررسی می‌کنم. بر اساس این آیات، انسان با مرگ از میان می‌رود و خداوند باید او را زنده کند؛ به این ترتیب به این نتیجه می‌رسیم که نظریه تجرد نفس به واسطه اینکه مستلزم دیدگاهی درباره بقای نفس است که با قرآن سازگار نیست، قابل استناد به قرآن و سازگار با آن نیست.

در این مقاله، برای فهم معنای آیات قرآن از کتاب‌های لغت و تفسیر بهره می‌برم. بر این اساس، از معتبرترین کتاب‌های لغوی برای درک معنای مفردات آیات قرآن استفاده می‌کنم و تفسیر مفسران بزرگ شیعه و اهل سنت را که بیشتر مورد قبول جامعه علمی است، ملاک فهم آیات قرآن قرار می‌دهم. گاهی برداشت‌های مفسران از قرآن کریم تحت تأثیر دستگاه فکری‌ای - فلسفی، عرفانی یا کلامی - است که مفسر آن را از قرآن نگرفته است؛ اما به هر حال پذیرفته و ناخودآگاه در تفسیر آیات قرآن از آن تأثیر پذیرفته است. هر چند تشخیص چنین برداشت‌هایی دشوار است، از آنجا که اسناد آنها به قرآن کریم نیازمند دلیل مستقلى است، تلاش می‌کنم چنین برداشت‌هایی را مبنای استدلال قرار ندهم.

۱. تجرد نفس

بیشتر فیلسوفان مسلمان نفس را جوهر مجرد می‌دانند و از این رو به سبب پذیرش دو نوع





جوهر مجرد و مادی، دو گانه‌انگار جوهری خوانده می‌شوند. ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری، نفس را جوهری می‌داند که در آغاز مادی است و با حرکت جوهری در مرتبه انسانیت مجرد می‌شود. بر این اساس می‌توان گفت او نفس را جوهری مادی - مجرد می‌داند. با این حال به واسطه پذیرش تجرد نفس می‌توان او را از روی تسامح دو گانه‌انگار نامید.

مجرد در مقابل مادی است و با تجرد از ماده تعریف می‌شود. بر اساس تعریف جرجانی (جرجانی، ۱۳۰۶، ص ۸۷)، مجرد «آن است که نه محل جوهری است و نه حالّ در جوهری و نه مرکب از این دو». روشن است که جرجانی در این تعریف، مجرد را به غیرمادی تعریف می‌کند؛ زیرا مادی چیزی است که یا محل جوهر است (یعنی ماده یا هیولای اولی است)، یا حالّ در جوهر ماده (یعنی از اعراض جسمانی و صور جسمانی است) و یا مرکب از ماده و صورت (یعنی جسم) است. ابن سینا نیز جوهر مجرد را که شامل نفس و عقل است، جوهری به شمار می‌آورد که نه جسم است و نه جزء جسم (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴ «ب» ص ۶۰). هر امر مادی جسمانی است؛ به عبارت دیگر مادیت و جسمانیت متلازم‌اند؛ زیرا ماده و صورت جسمی در وجود با یکدیگر تلازم دارند. صورت جسمی جوهری است که فعلیتی جز امتداد در جهات سه گانه ندارد و ماده فعلیتی ندارد و تنها با ترکیب با صورت جسمی فعلیت می‌یابد و موجود می‌شود؛ پس ماده و صورت جسمی تنها در حال ترکیب با یکدیگر و به صورت اجزای جسم می‌توانند وجود داشته باشند.

ابن سینا و شیخ اشراق نفس انسان را مجرد عقلی می‌دانند. بنا بر نظر ملاصدرا، همه انسان‌ها به مرحله تجرد مثالی می‌رسند و برخی به تجرد عقلی نیز نائل می‌شوند. تعریف فوق از تجرد به تجرد تام عقلی اختصاص ندارد و شامل تجرد ناقص یا مثالی نیز می‌شود. شیخ اشراق و ملاصدرا با تعریف ابن سینا از تجرد مخالفی نکرده‌اند و همان را پذیرفته‌اند؛ بنابراین می‌توان گفت در هر سه مکتب اساسی فلسفه اسلامی، هر امر مجردی، خواه مجرد عقلی و خواه مجرد مثالی، فاقد ماده و در نتیجه فاقد ویژگی‌های ناشی از ماده است؛ پس تجرد نفس ناطقه در فلسفه اسلامی به معنای این است که نفس

فاقد ماده و ویژگی های ناشی از ماده است. البته دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا درباره تجرد تفاوت هایی با یکدیگر دارند. یک نقطه اختلاف ملاصدرا و ابن سینا درباره تجرد به تلازم میان مادی بودن و جسمانی بودن مربوط است. ملاصدرا بر خلاف ابن سینا، به تلازم میان این دو معتقد نیست و امتداد را که لازمه جسمانی بودن است با تجرد (مثالی) سازگار می داند و آن را فقط ملاک شدت و ضعف مادیت و تجرد به شمار می آورد؛ نه مستلزم اصل مادیت. وجود امتداد در جوهر مادی مستلزم شدت مادیت و در جوهر مجرد مستلزم ضعف تجرد است. البته این تفاوت درباره نفس ناطقه وجود ندارد. ملاصدرا به رغم اینکه نفس ناطقه را دارای تجرد مثالی می داند، آن را امری ممتد نمی داند؛ از همین رو برهان انسان معلق در فضای ابن سینا را برای اثبات تجرد نفس ناطقه می پذیرد با اینکه بر خلاف ابن سینا، منکر تجرد عقلی اکثر انسان هاست (عبودیت، ۱۳۹۱، صص ۹۴-۹۵). نتیجه این اختلاف نظر در تبیین معاد جسمانی آشکار می شود. ملاصدرا بدن اخروی را بدن جسمانی مثالی می داند و از این طریق معاد جسمانی را تبیین می کند، ولی ابن سینا عقل را از تبیین معاد جسمانی ناتوان می شمارد.

۲. لوازم تجرد نفس

من در اینجا به دو لازمه از لوازم تجرد نفس اشاره می کنم تا نشان دهم که تجرد نفس به سبب این لوازم نمی تواند با آموزه های قرآنی مربوط به مرگ و زندگی اخروی سازگار باشد. لازمه نخست بقای نفس است و لازمه دیگر آگاه بودن نفس در حال مرگ.

۲-۱. بقای نفس

یکی از لوازم تجرد نفس، بقای نفس است. برای نشان دادن نسبت میان آموزه تجرد نفس و بقای نفس دلایلی را که دوگانه انگاران برای بقای نفس آورده اند بررسی می کنیم. در برخی از این دلایل، میان تجرد و بقای نفس ملازمه برقرار شده است. حال این ملازمه یا ملازمه مستقیم است یا به واسطه امر سوم؛ به این معنا که گاهی ادعا





می شود تجرد نفس به طور مستقیم مستلزم بقای نفس است؛ اما در برخی از دلایل، امری مستلزم بقای نفس شمرده می شود که لازمه تجرد نفس است.

استدلال نخست

ابن سینا در برهان دوم بر بقای نفس در نمط هفتم اشارات از طریق بساطت بر بقای نفس استدلال می کند. استدلال او چنین است: «جوهر عاقل ما به خودی خود تعقل می کند و چون جوهر عاقل اصل (بسیط) است، مرکب از قوه قابل فساد و قوه ثبات نیست؛ ... اما وجود اعراض در موضوعاتشان است؛ به همین دلیل قوه فساد و حدوث آنها در موضوعاتشان است؛ پس در اعراض ترکیبی جمع نشده است. حال که چنین است، امثال اینها پس از اینکه به علل خود ثابت و واجب شدند، به خودی خود قابل فساد نیستند» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸). بر پایه این استدلال، نفس چون بسیط است و نه مانند صورت، حال در ماده است و نه مانند عرض، حال در موضوع، قابل فساد نیست و از بین نمی رود. بساطت نفس به واسطه تجرد از ماده است. نفس به دلیل تجرد از ماده، دارای قوه فساد به عنوان یک جزء نیست. افزون بر این، به دلیل تجرد از ماده، هیچ نوع حلولی در ماده ندارد؛ پس بر نفس به واسطه تجرد هیچ یک از فرض های فساد صدق نمی کند.

همین استدلال را شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۸۰) و ملاصدرا با عبارت هایی مشابه ذکر کرده اند. ملاصدرا می نویسد: «نفس بالفعل موجود است و می تواند بالفعل باقی بماند و هر آنچه چنین است، نمی تواند بالقوه از میان برود؛ مگر اینکه ذاتش مرکب از دو چیز مانند ماده و صورت باشد...؛ پس اگر ممکن باشد که نفس از میان برود، لازم است قوه از میان رفتن داشته باشد؛ اما قوه از میان رفتن در نفس نیست؛ زیرا نفس امر بسیط صوری است؛ ...؛ پس اگر قوه از میان رفتن برای آن فرض شود، باید در قابل نفس باشد و در آن قابل، قوه وجود و قوه عدم آن باشد؛ همانند قابل های صورت ها و اعراض مادی؛ در حالی که ذات نفس مجرد است و قابلی ندارد و بدن قابل تصرفات و تدبیرهای آن است؛ پس نمی توان تصور کرد که نفس قابلی برای از میان رفتن داشته باشد، نه در ذاتش و نه در غیرش» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، صص ۳۱۵-۳۱۶).

استدلال دوم

استدلال دیگر ابن سینا برای بقای نفس بر این مقدمه مبتنی است که نفس سببی برای فساد ندارد. ابن سینا می‌نویسد: «نفس انسانی در قوام نیازی به بدن ندارد و فساد بدن سبب فساد آن نیست. نیز ذات نفس سبب فساد نفس نیست و ضدّ نفس سبب فساد نفس نیست؛ زیرا جوهر ضدّی ندارد و علت ایجاد نفی نفس که همان عقل فعال است، سبب فساد نفس نیست؛ بلکه سبب وجود و کمال نفس است؛ پس نفس سببی برای فساد ندارد؛ بنابراین همیشه باقی است» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۵). استدلال ابن سینا را می‌توان این‌گونه تقریر کرد: اگر فساد و زوال نفس سبب داشته باشد، آن سبب یا فساد بدن است یا خود نفس یا ضدّ نفس یا علت ایجادکننده نفس. فساد بدن نمی‌تواند سبب فساد نفس باشد؛ زیرا نفس مجرد است و قائم به بدن نیست. نفس نمی‌تواند خود سبب فساد خود باشد؛ زیرا در این صورت هرگز موجود نمی‌شد. ضدّ نفس هم نمی‌تواند سبب فساد نفس باشد؛ زیرا نفس جوهر است و جوهر ضدّ ندارد. علت ایجاد نفی نفس، یعنی عقل فعال نمی‌تواند علت فساد آن باشد؛ زیرا عقل فعال علت وجود آن است؛ نه سبب نابودی آن؛ پس نفس فاسد نمی‌شود و جاودانه است (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۵۴۸).

با توجه به اینکه مادی‌انگاران که جوهر مجرد را انکار می‌کنند، فساد بدن جسمانی را عامل از میان رفتن انسان می‌دانند، می‌توان نتیجه گرفت که در این استدلال ابن سینا آنچه نفی آن سبب نفی فساد انسان و عامل بقای انسان است، مادی بودن انسان و قیام داشتن نفس به بدن است؛ پس با تجرد نفس، سببی برای فساد نفس نیست و انسان باقی است.

همین استدلال را شیخ اشراق با مقدمه‌های بیشتری بیان کرده است: نفس به سبب باقی بودن علتی که به آن وجود بخشیده است، پس از بدن باقی است؛ زیرا اگر نفس از میان برود، از میان رفتن آن یا به خودی خود است یا به سبب پدید آمدن چیزی است که نبود آن در باقی بودن نفس مدخلیت دارد یا به سبب از میان رفتن چیزی است که وجود آن در وجود نفس مدخلیت دارد. گزینه نخست باطل است؛ زیرا هیچ چیز نمی‌تواند





مقتضی عدم خودش باشد، و گرنه از اصل پدید نمی‌آمد. افزون بر این، نفس ضدّی ندارد و مانعی هم ندارد که مزاحم وجودش باشد؛ زیرا مجرد از زمان و مکان است و شرطی هم ندارد؛ زیرا اگر آن شرط جوهری باشد که به نفس وجود بخشیده است، از عدم آن عدم نفس لازم نمی‌آید؛ همچنین اگر آن شرط عرضی در غیر از نفس باشد، به طریق اولی از عدم آن عدم نفس لازم نمی‌آید و اگر آن شرط عرضی در نفس باشد، اعراض نفس تنها امور ادراکی و افعال و انفعالات متعلق به بدن هستند و هیچ‌یک از این اعراض شرط وجود نفس نیست؛ زیرا آن چیزی که اولویت دارد که شرط بقای نفس باشد، کمالات نفس است؛ اما حتی کمالات نفس نیز شرط بقای نفس نیستند؛ زیرا در این صورت، نفسی که فاقد کمال بود با وجود بدن هم باقی نمی‌ماند و هر نفس شریری از میان می‌رفت؛ درحالی که از میان نمی‌رود (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، صص ۷۹-۸۰).

استدلال سوم

صدرالدین شیرازی در فصلی با عنوان «فساد بر نفس محال است»، استدلال دیگری برای بقای نفس آورده است: نفس ممکن الوجود است و هر ممکن الوجودی علتی دارد و تا زمانی که علت وجود داشته باشد، از میان رفتن معلول آن محال است؛ پس از میان رفتن نفس به سبب از میان رفتن علت تامه یا جزئی از اجزای علت تامه نفس است که همان علل اربعه‌اند. علت فاعلی نفس جوهر عقلی مجرد است که از میان رفتن آن محال است؛ همچنین محال است که از میان رفتن نفس به سبب از میان رفتن علت مادی آن باشد؛ زیرا نفس مادی نیست؛ بلکه مجرد است. از میان رفتن نفس به سبب از میان رفتن علت صوری آن نیز محال است؛ زیرا صورت نفس خودش است. صدرالدین شیرازی از علت غایی نام نمی‌برد؛ اما علت غایی نفس همان علت فاعلی آن، یعنی جوهر عقلی مجرد است. در این استدلال نیز اگر نفس مجرد نبود، از میان رفتن علت مادی آن سبب از میان رفتن آن می‌شد؛ پس به واسطه تجرد، علت مادی ندارد تا با از میان رفتن آن از بین برود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، صص ۳۸۵-۳۸۷).

استدلال چهارم

استدلال دیگر صدرالدین شیرازی بر این مقدمه مبتنی است که از میان رفتن به عنوان یک امر حادث مسبوق به قوه و ماده است و نفس مجرد فاقد چنین قوه و ماده‌ای است. خلاصه استدلال از این قرار است: اگر عدم نفس ممکن باشد، لازم است چیزی وجود داشته باشد که امکان فساد در آن باشد. آن چیز خود نفس نیست؛ زیرا خود نفس با فساد باقی نمی‌ماند، حال آنکه قابل باید با مقبول باقی بماند؛ پس آن چیز باید ماده نفس باشد. اما اگر نفس ماده‌ای داشته باشد، ممکن نیست فاسد شود؛ زیرا مستلزم ماده دیگری خواهد بود که مستلزم تسلسل است. این ماده نفس که فساد آن ممکن نیست، نمی‌تواند دارای وضع و مکان باشد؛ زیرا صورت‌های عقلی را می‌پذیرد و صورت‌های عقلی به واسطه تجردشان وضع و مکان ندارند. افزون بر این، اگر ماده نفس وضع و مکان داشته باشد، نفس که حال در آن است، دارای وضع و مکان خواهد شد و این با تجرد نفس قابل جمع نیست؛ همچنین اگر ماده نفس وضع و مکان نداشته باشد و پذیرنده صورت‌ها عقلی مجرد باشد، این ماده جوهر مجرد پذیرنده صورت‌های عقلی خواهد بود که همان نفس مجرد است که قابل فساد نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۸۸).

با این استدلال‌ها روشن می‌شود که در نظر فیلسوفان مسلمان، پذیرش تجرد نفس مستلزم پذیرفتن بقای نفس است. بر این اساس، محال است که نفس مجرد با مرگ از میان برود؛ بلکه صرفاً از بدن جدا می‌شود. این استدلال‌ها بر این مطلب مبتنی است که امر مجرد به واسطه فقدان ماده در معرض تغییر و کون و فساد قرار ندارد و فی نفسه باقی است؛ پس بقای نفس ناشی از تجرد آن است؛ اما هر مجردی باقی نیست. صور خیالی قائم به نفس انسان باقی نیستند؛ بلکه به لحاظ خصوصیت فاعل آن که در آن تجدد اراده ممکن است، حادث و زائل می‌شوند. اما نفس انسان افزون بر اینکه مجرد است، دارای فاعلی است که به نظر فیلسوفان تجدد اراده در آن راه ندارد و از این رو زائل نمی‌شود. من در اینجا بر پایه چند استدلال از فیلسوفان مسلمان نشان دادم که مبنای جاودانگی نفس در فلسفه اسلامی تجرد آن است. بررسی دیگر استدلال‌های فیلسوفان مسلمان نیز



همین نتیجه را دارد و نشان می‌دهد که حد وسط استدلال برای بقای نفس مجرد آن است (نک: قنبری و همکاران، ۱۳۹۵؛ فرهادی و همکاران، ۱۳۹۶).

۲-۲. آگاه‌بودن نفس در حال مرگ

یکی از لوازم نظریه مجرد نفس این است که انسان پس از مرگ، آگاهی و ادراک دارد. برای روشن‌شدن مطلب، خوب است توجه کنیم که بر اساس نظریه مجرد نفس، مرگ انسان به معنای از میان رفتن انسان نیست؛ زیرا نشان دادیم کسانی که مجرد نفس را می‌پذیرند، نفس را باقی می‌دانند. از سوی دیگر، چون حقیقت انسان را همین نفس مجرد می‌دانند، بر مبنای این دیدگاه، مرگ انسان صرفاً مساوی با جداشدن نفس و بدن است. ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۰۳) و ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۱) هر دو مرگ را مفارقت نفس از بدن می‌شمارند؛ با این تفاوت که ابن‌سینا علت این مفارقت را از ناحیه بدن و به سبب کوتاهی بدن و ناتوانی آن از حفظ صورت، یعنی نفس می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۷۳)؛ ولی ملاصدرا مرگ طبیعی را ناشی از بی‌نیازی نفس به بدن در اثر قوی‌شدن نفس می‌داند. بر این اساس، به تدریج که نفس قوی می‌شود و به عالم دیگر رو می‌کند و از بدن چشم می‌پوشد، بدن و قوای آن ضعیف می‌شود تا جایی که نفس کاملاً مستقل از بدن می‌شود و تدبیر و افاضه آن را قطع می‌کند و بدن می‌میرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۵۴).

لازمه این امر آن است که انسان پس از مرگ، آگاهی و ادراک (دست‌کم خودآگاهی و ادراک غیرجسمانی) دارد. ابن‌سینا می‌گوید هر مجردی به خود علم دارد و نفس هم که مجرد از ماده است، به خود علم دارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۸۴). افزون بر این، از نظر ابن‌سینا آگاهی از ذات، ذاتی نفس است و «آگاهی ما به خودمان همان وجود خود ماست» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق الف، ص ۱۴۸). ملاصدرا نیز یکی از اقسام علم حضوری را علم موجود مجرد به خودش می‌داند؛ بنابراین نفس که موجود مجردی است به خودش علم حضوری دارد و در این علم برای حصول صورتی از خودش، به بدن نیازی ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶۵).



۴۰

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹

۳. آموزه‌های قرآنی مربوط به مرگ و زندگی اخروی

در ادامه با بیان برخی از ویژگی‌های مرگ انسان در قرآن، نشان می‌دهیم که نظریه تجرد نفس به واسطه لوازمش با این ویژگی‌ها سازگار نیست.

۳-۱. فقدان آگاهی در مردگان

پیش‌تر گفتیم که بر اساس دیدگاه تجرد نفس، مرگ انسان به معنای از میان رفتن انسان نیست و نفس باقی است؛ بنابراین مرگ انسان صرفاً با جدا شدن نفس از بدن مساوی است و لازمه این امر آن است که انسان پس از مرگ آگاهی و ادراک (دست‌کم خودآگاهی و ادراک غیرجسمانی) دارد. اما بر اساس آیه ۲۵۹ سوره بقره، انسان مرده فاقد آگاهی است و تا زمانی که خدا او را زنده نکند، آگاه نخواهد شد. در این آیه به داستان شخصی اشاره شده است که خداوند او را میراند و پس از صدسال زنده کرد: «أُو كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْبَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةً عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةً عَامٍ (بقره، ۲۵۹)؛ یا همچون (داستان) آن کس که بر (خرابه‌های) شهری (با خانه‌هایی) فرو ریخته گذشت. گفت: چگونه خداوند (مردم) این (شهر) را پس از مرگ آن (ها) زنده می‌گرداند؟ و خداوند همو را صدسال میراند و سپس (دوباره به جهان) باز آورد؛ فرمود: چندگاه درنگ داشتی؟ گفت: یک روز یا پاره‌ای از یک روز درنگ داشتم؛ فرمود: (نه) بلکه صد سال است که درنگ کرده‌ای...».

وجه استدلال به این آیه آن است که اگر نفس مجرد بود و مرگ تنها قطع رابطه نفس و بدن بود، نفس باقی می‌ماند و دست‌کم از خود آگاه می‌بود و آن شخص پس از زنده شدن، یعنی بازگرداندن نفسش به بدن، در پاسخ به پرسش از مدت زمان درنگش، سخنی نمی‌گفت که حکایت از ناآگاهی گسترده از وضعش داشته باشد؛ اما پاسخ او نشان این است که او تصور کرده است یک روز یا کمتر خواب بوده است.

قرآن در آیات دیگری نیز از مردن و زنده شدن برخی از انسان‌ها در همین دنیا سخن گفته است؛ برای مثال در آیه ۲۴۳ سوره بقره از مردن و زنده شدن شمار زیادی از قوم





بنی اسرائیل سخن می‌گوید که با فضل خود آنها را زنده کرده است. در آیات ۴۹ سوره آل عمران و ۱۱۰ سوره مائده از زنده‌شدن مردگان به دست حضرت عیسی سخن می‌گوید. همچنین قرآن در آیات ۵۵ و ۵۶ سوره بقره از مرده و زنده‌شدن کسانی سخن می‌گوید که امید داشتند خدا را با چشم سر بینند و در آیات ۷۱ تا ۷۳ سوره بقره از زنده‌شدن مرده‌ای از بنی اسرائیل به واسطه زدن عضوی از گاو ذبح‌شده حکایت می‌کند. در این آیات، نشانه مشخصی از اینکه مردگان در زمان مرگ، آگاهی داشته‌اند یا نه وجود ندارد، اما ویژگی آیه ۲۵۹ سوره بقره این است که می‌توان از آن، وضعیت شخص مرده را فهمید که فاقد آگاهی است و بر این اساس می‌توان ناسازگاری مجرد و بقای نفس را با آن کشف کرد.

۳-۲. ناپسندی مرگ برای انسان

در آیه ۱۰۶ سوره مائده، مرگ پدیده‌ای ناپسند برای انسان معرفی می‌شود. در این آیه، مرگ به عنوان مصیبت معرفی شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَرِفْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ ... (مائده، ۱۰۶)؛ اگر مصیبت مرگ گریبان شما را گرفت ...»، روشن است که «مصیبت» جز در پدیده‌های ناپسند و ناراحت‌کننده به کار نمی‌رود (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۳). اصل مصیبت به معنای تیری است که به هدف می‌خورد، سپس به سختی و دشواری اختصاص یافته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۹۵). وجه استدلال به این آیه آن است که اگر نفس مجرد بود و مرگ تنها جداشدن نفس از بدن بود، با مرگ، انسان زنده و باقی می‌ماند و صرفاً از نوعی زندگی به نوعی دیگر منتقل می‌شد و دلیلی برای ناپسندبودن آن وجود نداشت. این امر زمانی روشن‌تر می‌شود که توجه کنیم آیه مؤمنان را خطاب قرار می‌دهد و اگر مرگ تنها انتقال از دنیا به آخرت بود، دست کم مؤمنان آن را ناپسند نمی‌شمردند؛ اما اگر مرگ را نابودی و ازدست‌دادن زندگی به طور کلی بشماریم، دلیل ناپسندی آن روشن می‌شود. هیچ انسانی ازدست‌دادن زندگی و از میان رفتن را دوست ندارد و از این رو مرگ برایش ناپسند است.

چه بسا گفته شود ناپسندی مرگ در این آیه به دلیل دشواری جان‌کندن است، نه به دلیل آنچه با مرگ رخ می‌دهد. پاسخ این است که مصیبت در آیات دیگری از قرآن نیز به کار رفته است و به قرینه آنها مصیبت مرگ نمی‌تواند به این معنا باشد؛ از جمله اینکه در آیه ۱۵۵ سوره بقره آمده است: «وَلَنُبَلِّغَنَّكُمْ رِيشِيءً مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ؛ و بی‌گمان شما را با چیزی از بیم و گرسنگی و کاستی دارایی‌ها و کسان و فرآورده‌ها می‌آزماییم، و شکیبایان را نوید بخش!» سپس در آیه بعد، این امور یعنی ترس، گرسنگی، ازدست‌دادن دارایی‌ها و ازدست‌دادن انسان‌ها را مصیبت شمرده است: «الَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ». در این آیه یکی از مصادیق مصیبت ازدست‌دادن انسان‌ها شمرده شده است. روشن است کسی که انسان دیگری را از دست می‌دهد، خود دچار دشواری جان‌کندن نمی‌شود؛ پس مصیبت مرگ و از میان رفتن است، نه دشواری جان‌کندن.

ظاهر آیه ۱۰۶ سوره مائده و برداشت مفسران نشان می‌دهد که این آیه مرگ خود شخص را مصیبت دانسته است؛ اما حتی اگر منظور از مرگ در این آیه، مرگ دیگران بود، باز استدلال جریان می‌یافت؛ زیرا اگر مرگ تنها انتقال از نوعی از زندگی به نوعی دیگر بود، مرگ مؤمنان دیگر نیز نباید مصیبت به شمار می‌آمد؛ به‌ویژه با توجه به اینکه مؤمنان با مرگ از زندگی دنیا به زندگی برزخ یا آخرت منتقل می‌شوند و زندگی برزخ یا قیامت برای مؤمنان بهتر از زندگی دنیاست.

۳-۳. اسناد زنده‌کردن مردگان به خداوند

قرآن کریم در آیات متعددی از اینکه خداوند مردگان را زنده می‌کند سخن می‌گوید و این کار را نشانه قدرت خداوند و دلیل بر امکان معاد می‌گیرد:

«أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزُبْ عَنْهُمُ خَلْقُهُمْ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (احقاف، ۳۳)؛ آیا در نیافته‌اند خداوندی که آسمان‌ها و زمین را آفریده است و در آفرینش آنها درمانده نشده است، می‌تواند مردگان را زنده گرداند؟ چرا، بی‌گمان او بر هر کاری تواناست؛ «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي





الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (حج، ۶)؛ آن، بدین روست که خداوند است که راستین است و اینکه او مردگان را زنده می‌کند و اینکه او بر هر کاری تواناست؛ «فَأَنْظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (روم، ۵۰)؛ باری، به آثار مهر خداوند بنگر که چگونه زمین را پس از مردن آن زنده می‌دارد؛ بی‌گمان همان (خداوند) زنده‌کننده مردگان است و او بر هر کاری تواناست؛ «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنكَبَتْ إِلَى الْأَرْضِ فَأَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الْأَرْضَ لَأَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (فصلت، ۳۹)؛ و از نشانه‌های او این است که زمین را پُر کرده می‌بینی و چون بر آن آب فرو باریم، می‌جنبد و می‌بالد؛ به راستی آن کس که آن را زنده کرد، زندگی‌بخش مردگان است که او بر هر کاری تواناست».

در این آیات، خداوند زنده کردن مردگان را به خودش نسبت می‌دهد و آن را نشانه قدرت خود می‌گیرد؛ درحالی که اگر نفس مجرد و در نتیجه باقی بود، زندگی انسان‌ها پس از مرگ، به خودی خود ادامه می‌یافت و به قدرت خدا نیازی نبود. چه بسا گفته شود مرگ تنها مرگ بدن و جدا شدن نفس و بدن است و زنده کردن مردگان، زنده کردن بدن آنهاست با بازگرداندن نفس به آنها یا ملحق کردن بدن به نفس. در این صورت، خدا هنگامی که از زنده کردن مردگان سخن می‌گوید و آن را نشانه قدرت خود می‌گیرد، منظورش زنده کردن بدن آنها و پیوند دادن مجدد نفس و بدن است. پاسخ این اشکال آن است که مرگ به معنای از دست دادن حیات و زندگی در موجودات دارای حیات و زندگی است. از میان کتاب‌های لغت، لسان العرب و معجم مقاییس اللغة به این نکته تصریح کرده‌اند. در لسان العرب آمده است: «الموت ضد الحیات» (ابن منظور، ۱۹۷۰م، ج ۲، ص ۹۱) و نگارنده معجم می‌نویسد: «الموت خلاف الحیات» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۸۳).

موت در قرآن هم به این معنا به کار رفته است. علامه طباطبایی درباره معنای مرگ می‌گوید: «مرگ نبود زندگی و آثار آن، یعنی آگاهی و اراده در چیزی است که شأن زندگی را دارد. خداوند می‌فرماید: «مرده بودید پس شما را زنده کرد، سپس شما را

می میراند» (بقره، ۲۸) و درباره بت‌ها عبارت «مردگان غیرزنده» (نحل، ۲۱) را به کار می‌برد». سپس علامه طباطبایی این دیدگاه فلسفی را که مرگ جداشدن نفس از بدن است و با قطع شدن رابطه تعلق تدبیری نفس صورت می‌گیرد و نیز این دیدگاه دینی را که مرگ انتقال از خانه‌ای به خانه دیگر است، معانی‌ای می‌داند که عقل یا نقل به آنها پی برده‌اند و در زبان عربی مرگ به این معانی به کار نمی‌رود. علامه می‌افزاید مرگ به این معنای دوم به انسان به اعتبار بدنش تعلق می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۸۶).

بر این اساس، نظریه تجرد نفس با آموزه اسناد زنده کردن مردگان به خداوند که مضمون شماری از آیات قرآن است ناسازگار می‌نماید؛ زیرا بر پایه این نظریه، انسان باقی است و ادامه حیات او امری طبیعی است و به قدرت خداوند نیازی ندارد و تنها برای زنده کردن بدن انسان و برقرار کردن پیوند آن با نفس به قدرت خدا نیاز است. اما این مشکل یعنی بی‌نیازی ادامه حیات انسان به قدرت خداوند برای کسی بیشتر می‌شود که معاد جسمانی را با بدن مثالی که آفریده نفس است تبیین کند؛ زیرا در این صورت، نه برای زنده کردن نفس به قدرت خدا نیاز است؛ زیرا نفس به طور طبیعی به زندگی‌اش ادامه می‌دهد؛ و نه برای بازگرداندن بدن و برقرار کردن پیوند میان نفس و بدن قدرت خدا لازم است؛ زیرا بدن اخروی همان بدن مثالی است که نفس انسان که دست کم دارای تجرد مثالی است، آن را انشاء می‌کند و بدن با این انشاء به طور طبیعی در پیوند با نفس قرار می‌گیرد.

از نظر ملاصدرا نفس در حرکت جوهری‌اش به مرحله‌ای از کمال می‌رسد که از بدن عنصری دنیوی بی‌نیاز می‌شود و از توجه به آن چشم می‌پوشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، صص ۵۱-۵۲) و به دلیل شدت مرتبه وجودی، امکان بازگشت به بدن دنیوی ندارد. از سوی دیگر، قوه خیال تجرد مثالی دارد و می‌تواند بدون نیاز به ماده صورت‌های خیالی را انشاء کند؛ از این رو نفس متناسب با مرتبه وجودی‌اش قالبی مثالی برای خود انشاء می‌کند. او می‌نویسد: «بدن‌های اخروی متناسب با اخلاق نفوس ...، شبح‌های سایه‌ای و قالب‌های مثالی‌اند که وجودشان نسبت به نفس مانند وجود سایه نسبت به صاحب سایه است؛ زیرا این بدن‌ها به مجرد جهات فاعلی و حیثیت‌های ایجابی





از نفوس حاصل می‌شوند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۹). این بدن اخروی را خود نفس انشاء می‌کند و نیازمند آن نیست که خداوند جداگانه آن را محشور کند و با نفس ویژه‌اش پیوند دهد: «ملازم هر جوهر مفارق نفسانی شیخ مثالی‌ای است که به حسب ملکات، اخلاق و هیئت‌های نفسانی آن جوهر از او ناشی می‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۳۷).

۴. استدلال به آیات قرآن برای تجرد نفس

در این مقاله تلاش شد نشان داده شود نظریه تجرد نفس با آموزه‌های قرآنی مربوط به زندگی اخروی ناسازگار است. در مقابل، فیلسوفان معتقد به تجرد نفس برای اثبات تجرد نفس به آیات متعددی از قرآن کریم استدلال کرده‌اند؛ برای مثال فخر رازی برای اثبات مغایرت نفس و بدن و تجرد نفس به آیات متعددی از قرآن استدلال کرده است (نک: فخر رازی، ۱۳۶۴). ملاصدرا نیز معتقد است آیات قرآن و احادیث معصومین علیهم السلام دال بر تجرد نفس‌اند. او به هفت آیه از آیات قرآن و تعدادی از احادیث استدلال کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، صص ۳۰۳-۳۰۵).

بررسی این استدلال‌ها نیازمند مجال جداگانه‌ای است و در این مقاله نمی‌توان به همه آنها پرداخت. در اینجا تنها به یک نکته کلی اشاره می‌کنم و نمونه‌هایی از آن استدلال‌ها را ارزیابی می‌کنم. آیاتی را که برای اثبات تجرد نفس به آنها استدلال شده است می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: دسته نخست آیاتی هستند که در آنها واژه روح یا نفس به کار رفته و درباره روح یا نفس حکمی شده است که به کمک این حکم برای تجرد نفس استدلال آورده‌اند؛ دسته دوم آیاتی است که در آنها وصفی فوق‌العاده، مقامی عالی برای انسان یا خبری از حال برخی از انسان‌ها بیان شده است که آن را مستلزم تجرد نفس دانسته‌اند.

نمونه استدلال‌های دسته اول، استدلال به آیات «أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ» (انعام، ۹۳) (فخر رازی، ۱۳۶۴، ص ۴۴)؛ «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر، ۲۹) (فخر رازی، ۱۳۶۴، ص ۴۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۴)؛ و آیه «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ»

(حشر، ۱۹) (فخر رازی، ۱۳۶۴، ص ۴۸) است. پاسخ کلی به این دسته از استدلال‌ها آن است که اولاً روح و نفس و مشتقات آن در این آیات معمولاً به معنای «جوهر تشکیل دهنده انسان» به کار نرفته است؛ بلکه به معنای «خود» یا «شخص» است؛ ثانیاً حتی اگر در برخی از آیات، نفس یا روح به معنای جوهر تشکیل دهنده آدمی به کار رفته باشد، جز با پیش فرض‌های فلسفی یا عرفانی، نمی‌توان تجرد نفس را از آنها برداشت کرد.

مهم‌ترین استدلال در این دسته، استدلال به آیه ۸۵ سوره اسراء است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا؛ و از تو درباره روح می‌پرسند. بگو روح از امر پروردگارم است و از دانش جز اندکی به شما داده نشده است». فخر رازی با ضمیمه کردن این آیه به برخی آیات دیگر و حمل «امر» در این آیه بر عالم مجردات، نخستین مفسری است که برای اثبات تجرد نفس به این آیه استدلال می‌کند (فخر رازی، ۱۳۶۴، ص ۴۶). پس از فخر رازی برخی از مفسران با گرایش‌های عرفانی یا فلسفی نیز چنین استدلالی را مطرح کرده‌اند. علامه طباطبایی با حمل «امر» در این آیه بر ملکوت، استدلال مشابهی را آورده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، صص ۱۹۶-۱۹۸). آیت الله مصباح یزدی و آیت الله جوادی آملی نیز برداشت‌های مشابهی از آیه ۸۵ سوره اسراء دارند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، صص ۳۵۴-۳۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۴، صص ۵۳-۵۴).

مشکل این استدلال به‌اختصار این است که اگر منظور از «امر» در این آیه، فرمان خاص الهی (کُنْ) در آیه ۸۲ سوره یس دانسته شود، این امر تنها حاکی از نحوه‌ای دیگر از خلق (خلق بدون ماده) است که شامل همه موجودات می‌شود و اختصاصی به مجردات ندارد. از سوی دیگر، اگر منظور از «امر»، امر در مقابل خلق باشد، دلیل لغوی یا روایتی که بر مبنای آن بتوانیم «امر» را مختص به امور مجرد بدانیم وجود ندارد؛ نیز اگر امر را به معنای ملکوت بدانیم، چنین تفسیری هرچند می‌تواند پذیرفتنی باشد، با مبنای فیلسوفان مسلمان که داشتن جنبه مجرد (نفس مجرد) را ویژه دسته‌ای خاص از موجودات می‌دانند و دست کم برای جمادات تجردی قائل نیستند سازگار نیست (برای تفصیل استدلال و اشکال آن، نک: ذاکری، ۱۳۹۱).

از دسته دوم از آیاتی که از آنها برای اثبات تجرد نفس استفاده شده می‌توان به





موارد زیر اشاره کرد: صدرالدین شیرازی با توجه به آیه «وَكذَلِكَ تُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (انعام، ۷۵) استدلال کرده است که دیدن عالم ملکوت و ایقان نمی‌تواند از صفات جسم باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۴)؛ همچنین نویسندگان دیگری به همین سان استدلال کرده‌اند. آنها به قرب الهی در آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَمُ مَا تُوَسَّوَسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق، ۱۶)؛ به خلافت الهی در آیه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره، ۳)؛ به حیات طیبیه در آیه «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً» (نحل، ۹۷) و به تعدادی از صفات یادشده در آیات دیگر (رودبندی‌زاده و فیاضی، ۱۳۹۶، صص ۹۸-۱۰۸) و به تحمل امانت الهی در آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» (احزاب، ۷۲) (جوادی آملی ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۸۹) استدلال کرده‌اند.

اشکال کلی استدلال به این دست آیات آن است که یک مقدمه مخفی اثبات‌نشده را وارد استدلال کرده‌اند. آن مقدمه این است که «تنها نفس مجرد است که می‌تواند حامل این اوصاف باشد». در این استدلال‌ها این مقدمه صرفاً پیش‌فرض گرفته شده و دلیلی برای آن اقامه نشده است. پرسش این است که به چه دلیل نفس غیرمجرد نمی‌تواند حامل همین ویژگی‌ها باشد. فرض کنید نفس را مانند برخی از متکلمان، جسم لطیف بدانیم؛ دلیلی نداریم انسانی که مرکب از بدن عنصری و جسم لطیف است، نتواند با کسب فضایل به صفات الهی متصف شود و به قرب الهی نایل گردد. صرف استبعاد نمی‌تواند دلیلی باشد برای اینکه چنین موجودی نتواند حامل اوصاف الهی شود و امانت الهی را تحمل کند.

یک نمونه از این دست، استدلال صدرالدین شیرازی است. او می‌گوید گفتار خداوند درباره ابراهیم خلیل علیه السلام که می‌فرماید: «وَكذَلِكَ تُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» و این‌گونه ما ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم می‌نمایانیم تا از باورمندان گردد» (انعام، ۷۵) و آیه «أُنْثَىٰ وَجَهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا» و من با درستی آیین، روی خویش را به سوی کسی آورده‌ام

که آسمان‌ها و زمین را آفریده است» (انعام، ۷۹) نشان تجرد نفس است؛ زیرا جسم و قوای آن هرگز نمی‌توانند دارای صفات عالی دیدن عالم ملکوت، یقین و توجه به خالق آسمان‌ها و زمین و حنیف بودن (طهارت و قدس) شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۴). پاسخ کلی در اینجا هم تکرار می‌شود: در این استدلال نیز دلیلی ارائه نشده است برای اثبات این مدعا که رسیدن به مقام یقین، توجه به خالق آسمان‌ها و زمین، و طهارت و قدس به موجود مجرد اختصاص دارد. دلیلی وجود ندارد برای اینکه اگر نفس انسان را جسم لطیف بدانیم، چنین موجودی نتواند به این مقامات برسد. نفی این صفات و مقامات از موجود غیرمجرد پیش فرض اثبات‌نشده و پیشینی این استدلال است و بدون اثبات آن، این استدلال نیز تمام نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

بیشتر فیلسوفان مسلمان معتقدند که انسان مرکب از نفس مجرد و بدن است، و نفس مجرد حقیقت او را تشکیل می‌دهد. پذیرش تجرد نفس لوازمی دارد که با بررسی آنها روشن می‌شود این لوازم و در نتیجه نظریه تجرد نفس با آموزه‌های قرآنی درباره مرگ و زندگی اخروی سازگار نیست. لازمه تجرد نفس این است که مردگان دست کم به خود آگاهی و ادراک داشته باشند؛ نفس انسان پس از مرگ به خودی خود به حیات ادامه دهد و از این رو، مرگ برای انسان ناپسند نباشد و نفس برای بقا به خداوند و قدرت او نیاز نداشته باشد. این لوازم با آموزه‌های قرآنی مستفاد از بسیاری آیات قرآن ناسازگارند. در نتیجه می‌توان گفت نظریه تجرد نفس نه تنها از آیات قرآن استفاده نمی‌شود و برای تبیین آموزه‌های آن درباره مرگ و حیات اخروی لازم نیست؛ بلکه با قرآن نیز سازگار نیست و نمی‌توان آن را به قرآن نسبت داد؛ از این رو در صورت ناتوانی استدلال‌های فیلسوفان از اثبات تجرد نفس و وارد شدن اشکال به دوگانه‌نگاری، جای نگرانی چندانی برای معتقدان به آموزه‌های قرآن نیست و مسلمانان نباید از این جهت احساس خطر کنند.



فهرست منابع

- * قرآن کریم. (۱۳۸۴) (مترجم: علی موسوی گرمارودی، چاپ دوم). تهران: انتشارات قدیانی.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار.
 ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ والمعاد (زیر نظر مهدی محقق، مصحح: عبدالله نورانی). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
 ۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). الاشارات والتنبیها. قم: البلاغه.
 ۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳). الهیات دانشنامه علایی. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
 ۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق الف). التعليقات. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
 ۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق ب). الشفاء (الالهیات). قم: مکتبه آیه الله المرعشی رحمته.
 ۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). الشفاء (الطبیعیات). قم: مکتبه آیه الله المرعشی رحمته.
 ۸. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
 ۹. ابن منظور، محمد. (۱۹۷۰م). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
 ۱۰. بیکر، لین رادر. (۱۳۹۲). مرگ و حیات پس از مرگ (ترجمه: سیدمهدی حسینی). در: مسیحت و مسئله ذهن و بدن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ۱۱. الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد. (۱۳۰۶ق). کتاب التعریفات. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
 ۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۰). تفسیر تسنیم (ج ۳). قم: مرکز نشر اسرا.
 ۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹). تفسیر موضوعی قرآن کریم (ج ۱۴). صورت و سیرت انسان در قرآن. قم: مرکز نشر اسرا.
 ۱۴. ذاکری، مهدی. (۱۳۹۱). تجرد نفس: سنجش استدلال به آیه روح. اندیشه نوین دینی، (۳۰)، صص ۱۲۳-۱۳۸.
 ۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن (تحقیق: صفوان عدنان داودی). دمشق- بیروت: دارالعلم الدار الشامیة.
 ۱۶. رودبندی زاده، مهدی و فیاضی، غلامرضا. (۱۳۹۶). دلایل و شواهد قرآنی بر تجرد عقلی روح در قرآن. معرفت کلامی، ۸(۱)، صص ۹۵-۱۱۰.
 ۱۷. سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (چاپ سوم). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).



۱۸. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۹. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة (ج ۸ و ۹). بیروت: دار احیاء التراث.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۱۳ و ۱۴). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۱. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۱). درآمدی به نظام حکمت صدرایی: انسان‌شناسی (ج ۳). تهران: سمت.
۲۲. فخر الدین الرازی. (۱۳۶۴). النفس والروح وشرح قواهما (محقق: محمد صغیر حسن المعصومی). تهران: الابحاث الاسلامیه.
۲۳. فرهادی، زین العابدین و صادقی، مسعود و قنبری، حسن. (۱۳۹۶). مبانی و ادله فناپذیری نفس در اندیشه ملاصدرا، نقد و نظر، (۱) ۲۲، صص ۴۳-۶۳.
۲۴. فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۹). علم النفس فلسفی (محقق و تدوین: محمدتقی یوسفی). قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۲۵. قنبری، حسن و صادقی، مسعود و فرهادی، زین العابدین. (۱۳۹۵). تحلیل و بررسی مبانی و ادله ابن سینا در خصوص فناپذیری نفوس. حکمت سینوی، دوره ۲۰ (۵۶)، صص ۱۱۹-۱۳۸.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۳). معارف قرآن. قم: مؤسسه در راه حق.
27. Merricks, Trenton. (2009). The Resurrection of the Body and the Life Everlasting. *Oxford Readings in Philosophical Theology, Vol. 2: Providence, Scripture, and Resurrection*, Ed., Michael Rea, Oxford & New York: Oxford University Press, pp. 364-385.



References

* Holy Quran.

1. al-Jurjani, S. Sh. A. (1306 AH). *Kitab al-Ta'rifat*. Tehran: Nasserkhosrow. [In Arabic].
2. al-Raghib al-Isfahani. (1412 AH). *al-Mufradat Fi Gharib al-Quran* (S. A. Davoodi, Ed.). Damascus: Dar al-alam al-Dar al-Shamiya. [In Arabic].
3. Baker, L. R. (1392 AP). *Death and life after death* (S. M. Hosseini, Trans.). *Christianity and the Problem of Mind and Body*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.
4. Fakhr al-Din al-Razi. (1364 AP). *The soul and the spirit and the explanation of our strengths* (M. S. H. al-Masoumi, Ed.). Tehran: Islamic Studies. [In Arabic].
5. Farhadi, Z., Sadeqi, M., & Qanbari, H. (1396 AP). Principles and Evidence of the Immortality of the Soul in Mulla Sadra's Thought. *Naqd va Nazar*, 22(1), pp. 43-63. [In Persian].
6. Fayazi, Gh. (1389 AP). *Philosophical psychology* (M. T. Yousefi, Ed.). Qom: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
7. Ibn Faris, Ahmad (1404 AH). *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Qom: Islamic Media School. [In Arabic].
8. Ibn Manzur. (1970). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sader. [In Arabic].
9. Ibn Sina. (1363 AP). *al-Mabda' wa l-Ma'ad* (M. Mohaqeq, Supervisor., A. Nourani, Ed.). Tehran: Institute of Islamic Studies.
10. Ibn Sina. (1375 AP). *al-Isharat wa al-tanbihat*. Qom: al-Balagha. [In Arabic].
11. Ibn Sina. (1383 AP). *Danishnama-i 'ala'i*. Hamedan: Bu ali Sina University. [In Arabic].
12. Ibn Sina. (1400 AH). *The letters of Ibn Sina*. Qom: Bidar. [In Arabic].
13. Ibn Sina. (1404 AH a). *al-Shifa* (theology). Qom: Ayatollah al-Marashi Library. [In Arabic].
14. Ibn Sina. (1404 AH b). *al-Ta'liqat*. Qom: Islamic Media Library. [In Arabic].



15. Ibn Sina. (1405 AH). *al-Shifa (Nature)*. Qom: Ayatollah al-Marashi (Ra) Library. [In Arabic].
16. Javadi Amoli, A. (1379 AP). The face and character of man in the Qur'an. *Thematic interpretation of the Holy Quran* (Vol. 14). Qom: Esra. [In Persian].
17. Javadi Amoli, A. (1380 AP). *Tafsir Tasnim* (Vol. 3). Qom: Esra. [In Persian].
18. Merricks, T. (2009). The Resurrection of the Body and the Life Everlasting. *Oxford Readings in Philosophical Theology* (Providence, Scripture, and Resurrection) (Michael Rea, Ed., Vol. 2, pp. 364-385). Oxford: Oxford University Press.
19. Mesbah Yazdi, M. T. (1373 AP). *Ma'rif Quran*. Qom: Institute for the Right. [In Persian].
20. Mulla Sadra. (1354 AP). *al-Mabda' wa l-ma'ad*. Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Association. [In Persian].
21. Mulla Sadra. (1981). *The transcendent philosophy in the four intellectual journeys* (Vols. 8, 9). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath.
22. Oboudit, A. R. (1391 AP). *An Introduction to the System of Sadra Philosophy: Anthropology* (Vol. 3). Tehran: Samt.
23. Qanbari, H., & Sadeqi, M., & Farhadi, Z. (1395 AP). Analysis of Ibn Sina's principles and arguments regarding the immortality of the population. *Avicennian Philosophy*, 20(56), pp. 119-138.
24. Roudbandizadeh, M., & Fayazi, Gh. (1396 AP). Quranic reasons and evidences on the intellectual abstraction of the soul in the Quran. *Ma'rifat Kalami*, 8(1), pp. 95-110.
25. Suhrawardi. SH. Y. (1372 AP). *Collection of works by Shaykh Ishraq* (3rd ed.). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
26. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 1, 13, 14). Qom: Islamic Publications Office.
27. Zakeri, M. (1391). Absurdity of the soul: measuring the argument to the verse of the soul. *Modern religious thought*, (30), pp. 123-138.

