



دوفصلنامه علمی تخصصی پژوهش‌های علوم عقلی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

مقاله تخصصی

بررسی تطبیقی حقیقت نفس در نظر فاضل مقداد و شیخ طوسی

محمد جواد کاریزی^۱
احمد عزقی^۲



چکیده

یکی از مسائل مهم و بنیادین فلسفه و کلام، بحث ماهیت نفس است که از دیرباز مورد توجه اهل علم بوده است. اتخاذ مبنا در حقیقت نفس، در تفسیر و تبیین برخی از مسائل کلامی، مانند کیفیت معاد، حیات برزخی، غایت سیر تکاملی انسان و... مؤثر است؛ بنابراین در نوشته حاضر سعی شده است به روش توصیفی و تحلیلی بین دو دیدگاه فاضل مقداد و شیخ طوسی مقایسه تطبیقی صورت گیرد. در این میان فاضل مقداد حقیقت انسان را امری مادی و اجزای اصلی معرفی می‌نماید و شیخ طوسی، گرچه در مادی بودن نفس با ایشان هم عقیده است؛ اما مادی بودن انسان را به هیکل محسوس می‌داند. هریک از این دو اندیشمند با استناد به مرجع و متعلق احکام و افعال و ادراک منسوب به انسان و نفی حالات و اقوال دیگر، سعی بر اثبات مدعای خود نموده‌اند؛ البته شیخ طوسی در تفسیر خود عبارات متعددی دارد؛ برخی عبارات دلالت بر هیکل محسوس و برخی عبارات دلالت بر جسم رقیق دارد و به واسطه این اضطراب رأی نمی‌توان برای اثبات دیدگاه هیکل محسوس یا دیدگاه جسم لطیف به تفسیر ایشان استناد نمود.

کلیدواژه

اجزای اصلی، جسم لطیف، هیکل محسوس، فاضل مقداد، شیخ طوسی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۳۰

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵

۱. طلبه سطح ۲ و ۳ پیوسته رشته فلسفه و کلام اسلامی مدرسه علمیه عالی نواب مشهد (نویسنده مسئول) sarbarjavad@gmail.com

۲. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه، دانش آموخته دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) asra69_65@yahoo.com

❁ مقدمه

یکی از مباحث مهم و بنیادی علم کلام و فلسفه، بحث حقیقت انسان است که مورد اختلاف اندیشمندان بوده است. اتخاذ مبنا در این مسئله، تبیین بسیاری از مسائل کلامی و فلسفی را آشکار می‌نماید. تأثیر این مهم در مباحثی، مانند خداشناسی و معادشناسی و مباحث امامت و نبوت قابل مشاهده است؛ به عنوان نمونه می‌توان به این موارد اشاره نمود: امکان شناخت، ابزار شناخت، تفسیر وحی، کیفیت وحی، حقیقت مرگ، کیفیت معاد و...؛ بنابراین اتخاذ مبنا در این مهم در مباحث اعتقادی و اخلاقی و علمی بسیار مؤثر است. به همین سبب نوشته حاضر در پی بررسی دیدگاه شیخ طوسی و فاضل مقداد است؛ گرچه در برخی پژوهش‌ها به صورت اجمالی بدان اشاره شده است. بنابراین برای تبیین اندیشه دو عالم مذکور در قالب چند سؤال می‌توان به مقصود دست یافت که عبارت‌اند از: ۱. شیخ طوسی در باب حقیقت انسان چه دیدگاهی را اخذ نموده است و استدلال ایشان در این باره چیست؟ ۲. فاضل مقداد حقیقت انسان را چه می‌داند و چگونه آن را تبیین و چه دلیلی بر آن اقامه نموده است؟ ۳. جمع‌بندی این دو دیدگاه چگونه است؟

در نوشته حاضر سعی شده با روش توصیفی تحلیلی، دیدگاه دو عالم مذکور تبیین شود؛ به همین خاطر ابتدا به نظرات موجود در مسئله اشاره می‌شود و سپس به تبیین قول فاضل مقداد و سپس ادله ایشان پرداخته می‌شود و پس از آن دیدگاه شیخ طوسی و استدلال‌ات ایشان مطرح می‌شود و در پایان به جمع‌بندی بین دو قول و نتیجه بحث اشاره خواهد شد.

پیشینه

در باب ماهیت انسان حول مسائلی، مانند تجرد نفس یا انکار مادیت نفس و نقد تجرد نفس و... پژوهش‌های مفیدی صورت گرفته است؛ لکن تبیین دقیق از دو دیدگاه یاد شده صورت نگرفته است. اکنون به دو مورد از مقالات اشاره می‌شود:

۱. «حقیقت نفس در اندیشه امامیه از مدرسه کلامی بغداد تا علامه طباطبائی»، ۱۳۹۶، حسین

حجت‌خواه و سعید سنایی مهر، انسان‌پژوهی دینی، ش ۳۸، ص ۱۰۵-۱۲۶.

پژوهشگر در این مقاله در پی بررسی چند نکته برآمده است: اول؛ بیان دیدگاه سید مرتضی و شیخ مفید و عالمان مدرسه بغداد و علامه طباطبائی؛ دوم؛ تطبیق نظرات مدرسه بغداد با قول علامه طباطبائی در مورد حقیقت نفس و روح و بدن و رابطه آن‌ها با یکدیگر.

۲. «نظریه‌های نفس‌شناسی متکلمان امامی سده‌های میانی و کارکرد آن‌ها در تبیین آموزه معاد»، ۱۳۹۰، علی نقی خدایاری، نقد و نظر، ش ۶۱، ص ۶۹-۱۰۸.

نویسنده در این مقاله به اقوال موجود در این دوره پرداخته و جایگاه بحث حقیقت نفس را نیز مطرح نموده است و بدین نتیجه رسیده که سه دیدگاه اجزای اصلی و تجرد و هیکل محسوس مطرح است و قبل از ابن میثم از این بحث ذیل عنوان عدل بحث شده و بعد از او ذیل عنوان معاد بحث شده است.

وجه تفاوت پژوهش حاضر با مقالات یادشده در این دو نکته است: اول آنکه؛ محقق به دنبال تطبیق دو قول فاضل مقداد و شیخ طوسی و ادله ایشان به صورت تفصیلی است و نکته دیگر، بررسی دقیق قول شیخ در تفسیر ایشان است. در مقالات مذکور، قول ایشان در تفسیر راهیکل محسوس بیان می‌کنند؛ در حالی که طبق بررسی انجام شده عبارات ایشان دارای اضطراب رأی است.

اقوال در مسئله

در مسئله مورد بحث به طور کلی می‌توان دو قول را مطرح نمود: برخی قائل به تجرد نفس شده‌اند و برخی دیگر قائل به عدم تجرد شده‌اند؛ اما معتقدین به قول اول، روح انسانی را همان نفس ناطقه انسانی می‌دانند که مجرد از ماده و خواص ماده است و قائلین به عدم تجرد، خود دارای چند نظریه هستند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: برخی معتقدند که روح از قبیل اجسام لطیف جاری در بدن بوده که تغییر و تبدل در آن راه ندارد و از ابتدا تا آخر عمر جدائی شود؛ لکن گروهی گفته‌اند که روح جزء لا یتجزی در قلب است؛ اما برخی معتقدند روح از قبیل جسم هوائی بوده و مستقر در قلب است. بعضی دیگر روح را همان حیات انسان فرض کرده‌اند. همچنین برخی روح را اخلاط چهارگانه مزاج انسان‌ها می‌دانند و طائفه دیگری از دانشمندان بیان نموده‌اند که نفس همان روح است، با بدن رابطه نزدیکی داشته، جسم لطیف، مثل لطافت هوای تاریک منتشر در اجزاء بدن بوده و بدن را به حرکت وامی‌دارد (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ۸۷۷؛ قاضی عبدالحبار، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۱۰؛ ایچی و جرجانی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۵۰).

تبیین قول فاضل مقداد

فاضل مقداد، فرزند عبدالله بن محمد، در اواسط قرن هشتم هجری در شهر سُیور متولد شد که شهری در نزدیکی حله عراق است. وی به اعتبار محل تولدش به «فاضل سُیوری» نیز مشهور است. او جامع علوم عقلی و نقلی بود و در رشته‌های مختلف علوم اسلامی، مثل: کلام، فقه، تفسیر، اصول، قرآن،



حدیث و ادبیات تألیفاتی ارزشمند از خود به یادگار گذاشته که مشهورترین آن‌ها «کنز العرفان فی فقه القرآن» و «نضد القواعد الفقهیه» است (علیاری تبریزی، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۹۳؛ مدرّس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۴، صص ۲۸۲-۲۸۳؛ خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۱۷۱).

ایشان نیز همانند استاد خویش، علامه حلی، در تألیفات خود اجزای اصلی از بدن عنصری را به عنوان رأی مختار برمی‌گزیند؛ بدین معنا که قائلین به این نظر معتقدند جسم انسان دارای دو دسته اجزا است: اجزای متغیر که ممکن است بین گروه بسیاری از انسان‌ها مشترک باشد و اجزای ثابت که خاص هر فرد است؛ البته در تعیین و تفسیر این اجزا اختلاف است؛ برخی آن را هیولای مخصوص به ابدان می‌دانند و برخی آن را جوهر فرد معنا می‌نمایند؛ بنابراین ایشان حقیقت انسان و متعلق همه افعال و احکام منسوب به انسان را به اجزای اصلی برگشت می‌دهد که از آغاز تا پایان عمر ثابت و پایدار است و نه چیزی به آن اضافه شود و نه چیزی از آن کم می‌شود؛ از همین رو آنچه موجب این همانی در دوره‌های سنی انسان و حتی دوره زندگی پس از مرگ است، همان اجزای اصلی است (همان، ۴۱۸؛ همان، ۱۴۰۵، ص ۳۸۹؛ خاتمی، ۱۳۷۰، ص ۵۱). ایشان برای اثبات ادعای خویش دو رویکرد را در پی گرفته است: گاهی به صورت مستقیم بر مدعا استدلال نموده است و گاهی بانفی نظرات دیگر سعی بر اثبات دیدگاهش دارد.

بیان ادله

ایشان در اثبات ادعای اجزای اصلی، در میان آثارش به سه دلیل اشاره نموده است که در ادامه به شرح و تبیین آن پرداخته خواهد شد.

دلیل اول: متعلق احکام و افعال

وجه اول چنین است که انسان به عنوان موصوف می‌تواند به صفات مثبت و منفی متصف شود و موضوع برای احکام ایجابی و سلبی واقع شود و این احکام بر او حمل شود؛ مانند: «انسان عالم است» یا «انسان عاقل است» یا «انسان متحرک است» و.... حال اگر انسان، مجرد باشد؛ باید حداقل برخی از آثار و لوازم او نیز مجرد باشد؛ این در حالی است که این احکام و عناوین نزد انسان مجرد نیستند؛ چون اگر این احکام مجرد باشند، آنگاه می‌بایست متکلم برای انتساب این احکام بر خودش همراه شرط خاص باشد؛ به این شرط که عالم بر تجرد این احکام باشد؛ زیرا شرط حکم کردن بر محکوم علیه مجرد، علم است؛ در صورتی که این شرط باطل است؛ زیرا بسیاری از افراد عام،

حکم بر چنین احکامی می‌کنند بدون اینکه مجردی را تصور بکنند یا توجه به مجرد بودن محکوم علیه داشته باشند.

در مثال‌های یاد شده، اگر علم برای انسان مجرد باشد آنگاه وقتی کسی حکم می‌کند که: «علی عالم است»؛ باید آگاه و ملتفت به مجرد بودن علم برای علی داشته باشد؛ حال آنکه چنین توجهی در بین عوام وجود ندارد و حکم عالم بودن را به همین جسد انسان نسبت می‌دهند؛ بنابراین انسان، غیر مجرد و مادی است؛ بدین معنا که این احکام و اوصاف نسبت به همین جسد ظاهری انسان است؛ اما مراد از این جسد و مادی بودن انسان، تمام هیکل محسوس نیست؛ چرا که بدن و هیکل محسوس در طول حیات انسان دارای تغییرات فراوانی است؛ باین حال او خودش را ثابت می‌پندارد و در گذر زمان همچنان خود را همان هویت سابق می‌داند؛ بنابراین انسان، آن اجزای متغیر و هیکل محسوس نیست؛ بلکه همان اجزای اصلی است که تغییر در آن راه ندارد (همان، ۱۳۸۰، ص ۴۱۹؛ همان، ۱۴۰۵، ص ۳۸۹).

فاضل مقداد در ارشاد الطالبین به این دلیل اشاره می‌کند؛ اما او معتقد است این دلیل، تنها عدم تجرد را ثابت می‌کند و برای نفی سایر اقوال نیازمند متمم و دلیل دیگری است؛ اما از آنجا که در لوازم از این مطلب بدون ضمیمه یاد نموده است، این وجه به صورت استدلالی مستقل بیان شد.

دلیل دوم: مدرک جزئیات

از آنجا که مدرک جزئیات جسم است؛ پس مدرک کلیات هم باید جسم باشد؛ اما مقدم ثابت است پس تالی هم صادق است.

بیان تلازم

برای رسیدن به مطلوب، نیاز به اثبات وحدت مدرک کلی و جزئی است؛ بدین بیان که آشکار است که حاکم در قضایا نفس انسان است و از طرفی وقتی حکم بر انسانیت زید می‌شود: «زید انسان است»؛ زید، امر جزئی و انسانیت، امر کلی است که برای ایجاد نسبت بین آن دو، نیاز به تصور و ادراک هر دو مفهوم است؛ حال آنچه حاکم در این گزاره است، باید همان مدرک این دو مفهوم باشد؛ چون حکم، ایجاد نسبت بین طرفین است و نسبت بین دو طرف، معنای حرفی و متوقف بر طرفین است؛ بنابراین اول باید زید و انسانیت درک بشود تا بتوان حکم کرد که حاکم، همان مدرک طرفین است. حال که دانسته شد



مدرک آن امر جزئی و کلی واحد است، و از سوی دیگر ثابت است که مدرک جزئیات جسم است؛ پس باتوجه به وحدت مدرک کلی و جزئی واضح می شود که مدرک کلیات نیز که نفس است، جسم خواهد بود؛ بنابراین حقیقت انسان که از آن به نفس نیز تعبیر می شود جسم است (همان، ۱۳۸۰، ص ۴۱۹).

دلیل سوم: سبر و تقسیم

به طور کلی چهار احتمال درباره حقیقت انسان مطرح می شود:

۱. احتمال اول این است که حقیقت انسان، جسم باشد. متکلمان محقق قائل به صحت این احتمال و اجزای اصلی در انسان شدند.

۲. احتمال دوم این است که حقیقت انسان، جسمانی باشد. از قائلین به این نظر، ابن راوندی است که قائل به جزء لایتجزی در قلب شده است یا برخی دیگر که معتقد به روح هوایی ساری در بدن و... هستند.

۳. احتمال سوم مجرد بودن انسان است که برخی از متکلمین و حکما، چون أبوالقاسم راغب و معمر بن عباد سلمی و... بدان ملتزم شده اند.

۴. احتمال چهارم هم چنین است که انسان، مرکبی از موارد قبلی باشد. حال از آنجا که تمام احتمالات موجود در بحث، دسته بندی و بیان شد، می توان به وسیله طرد نمودن وجوه و احتمالات باطل، احتمال صواب را کشف نمود؛ بنابراین در ادامه به انکار وجوه مردود پرداخته می شود (همان، ۱۴۰۵، صص ۳۸۸-۳۸۹).

بطلان احتمال دوم

بطلان احتمال دوم در دو مقدمه بدین صورت است:

مقدمه اول

هیچ یک از حالت های مطرح شده در احتمال دوم مرجع احکام ایجابی قدرت و علم و... نمی باشند.

مقدمه دوم

هر آنچه که مرجع همه احکام یاد شده باشد همان حقیقت انسان است؛ پس هیچ یک از موارد احتمال دوم اشاره به حقیقت انسان ندارد (همان، ۳۹۰).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



ایشان این مطلب را در کتاب دیگرش، الأنوار الجلالیة، چنین شرح داده است:

احتمال یادشده باطل است؛ زیرا هویت انسان که از آن تعبیر به «من» می شود، همان نفس انسان است و از طرفی عرض برای تحقق، نیازمند به موضوع و محل است و رابطه حال و محل دو چیز جدا از یکدیگر هستند که محل متصف به آن حال بوده و حال به واسطه محالش قوام پیدا می کند. حال اگر نفس عرض باشد؛ پس باید نفس، وصف برای محل خود باشد که همان بدن است؛ در حالی که بدیهی و روشن است که انسان صفت نیست؛ بلکه موصوف است و موصوف محل و جوهر است نه عرض، پس انسان نمی تواند عرض باشد (همان، ۱۳۷۸، ص ۱۷۶؛ استرآبادی، ۱۴۳۳، ص ۲۵۵).

بطلان احتمال سوم

همان طور که پیش از این ذکر شد، قائلین به این دیدگاه حکما و برخی از متکلمین هستند؛ از همین رو فاضل مقداد پس از بیان این احتمال، ابتدا ادله این صورت را بیان و سپس با انکار و مخدوش نمودن استدلال آنان، بطلان این حالت را ثابت می نماید.

قائلین به این احتمال در اثبات ادعای خود چنین مطرح نموده اند که انسان به معلومات غیر قابل تقسیم و بسیط آگاهی دارد؛ پس علم به آن معلومات نیز بسیط است و محل علم نیز بسیط است؛ در حالی که هرا مری که جسم و جسمانی باشد، تقسیم پذیر است؛ پس محل علم که انسان باشد، نه جسم و نه جسمانی است (علامه حلی، ۱۴۰۴، ص ۸۸؛ همان، ۱۳۸۶، صص ۵۳۵-۵۳۶).

تبیین این استدلال به چند مقدمه نیازمند است:

مقدمه اول

واجب الوجود جزء معلومات انسان است؛ در حالی که یک امر بسیط غیر قابل تقسیم است.

مقدمه دوم

معلوم یادشده یا دارای جزء است یا نیست. اگر دارای جزء نباشد؛ پس آن معلوم، بسیط است و اگر دارای جزء باشد؛ پس شناخت این امر ممکن نمی شود؛ مگر آنکه اجزای آن امر شناخته شود؛ چرا که جزء بر کل تقدم وجودی دارد و این جزء نیز غیر قابل قسمت است؛ پس معلوم نیز غیر قابل تقسیم است.

تبیین مقدمه

علم به امر بسیط، بسیط خواهد بود؛ چون اگر بخواهد علم هم تقسیم پذیرد هر جزئی از اجزاء، یا علم به کل معلوم است یا علم به جزء معلوم است و یا علم به هیچ یک نیست. هر سه لازمه، باطل است؛ پس لازمه علم به امر بسیط، عدم تقسیم پذیری آن علم نیز هست. اما علت بطلان حالت اول، این است که لازمه این سخن، مساوات بین جزء و کل است که باطل است و اما لازمه دوم نیز باطل است؛ زیرا طبق حالت دوم باید برای معلوم نیز جزء لحاظ بشود؛ درحالی که فرض بر عدم انقسام پذیری معلوم است. اما لازمه سوم نیز باطل است؛ زیرا اگر علم با تمام اجزائش دلالت بر معلوم نکند و علم به معلوم حاصل نشود، دو حالت در اینجا مطرح می شود و آن، این است که یا با جمع شدن تمام اجزای علم، امرزائی حاصل نمی شود که در این صورت علم به شیء، مطابقت با آن شیء (معلوم) ندارد؛ درحالی که این خلاف فرض است؛ چون فرض بر این بود که آنچه موجب علم برای انسان است، دلالت بر معلوم بکند و حکایت گری علم از معلومش، ذاتی علم است؛ حال آنکه طبق این حالت، علم دلالتی بر معلوم ندارد و اگر با جمع شدن اجزاء، امرزائی حاصل شود که این امرزائد، علم به معلوم باشد، در این حال، این امرزائد همان علم حقیقی است که به معلوم خود اشاره دارد. اما ترکیبی که فرض شد اگر آن امری که از آن اجزاء حاصل می شود که همان علم است، قوام حلولی به اجزاء داشته باشد آنگاه اجزاء، محل آن بوده که دارای ترکیب هستند و یا اینکه قوام صدوری به اجزاء دارد و اجزاء سبب ایجاد علم شده اند که در این صورت علم، مرکب از اجزاء می شود؛ درحالی که طبق قاعده حکایت گری علم از معلوم چون علم مرکب شد پس معلوم هم مرکب باشد؛ درحالی که بسیط است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۳۹۰؛ فخر رازی، بی تا، ج ۲، ص ۲۹).

مقدمه سوم

آشکار است که خط وجود دارد و نقطه، طرف خط است که همه بسیط بودن آن را پذیرفته اند؛ پس نقطه، یک معلوم بسیط است.

تبیین مقدمه

علمی که بسیط باشد محلش نیز بسیط است؛ چون اگر محل، بسیط و غیر منقسم نباشد دو حالت متصور است؛ یا علم، حال در محل نیست که خلاف فرض است؛ چون علم حلول در محل دارد و یا علم، حال در یکی از اجزای محل است. در این صورت، حلول علم در آن جزء به دو صورت



قابل فرض خواهد بود: اگر حال در آن نباشد که خلف فرض است و اگر حال در جزئی از آن باشد باز نقل کلام به آن جزء می‌کنیم و...؛ بنابراین حالت مذکور منجر به تسلسل می‌شود و حالت دیگر این است که علم، حال در تمام اجزای محل بشود که لازمه اش حلول عرض واحد در محل های متعدد است که محال است. حالت دیگر این است که قسمی از علم در برخی از اجزای محل و قسم دیگر علم در بخش دیگر محل حلول کند که این خلاف فرض واحد بودن علم است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۳۹۱؛ فخر رازی، بی تا، ج ۲، صص ۲۹-۳۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۵، ص ۲۲۸).

مقدمه چهارم

وحدتی که تصور شد، بسیط و غیر منقسم است؛ پس معلوم هم غیر منقسم است؛ البته این مقدمه بنا بر این نظر است که جسم و جسمانی متشکل از جزء لایتجزی نباشد که در محل خود بحث و ثابت شده است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۳۹۲).

پس نفس که محل علم است، بسیط است و غیر منقسم؛ بنابراین جسم و جسمانی نیست.

اشکال فاضل مقداد بر مقدمه دوم و سوم و چهارم احتمال سوم

۱. اشکال مقدمه دوم

۱-۱. اشکال اول

وجه بطلان این مقدمه، این است که از آن حالاتی که در مقدمه دوم مطرح شد ایشان حالتی را اختیار می‌نماید که جزء علم دلالت بر کل معلوم می‌کند؛ اما در پاسخ به لوازم باطلی که خواهی نصیر بر آن مترتب نمود دو نکته بیان می‌فرماید: اول آنکه؛ لازمی که خواهی بیان نمود درست نیست؛ یعنی این حالت مستلزم مساوات جزء و کل نیست؛ زیرا مراد از این مساوات، از دو حال خارج نیست یا مساوات در حقیقت و یا مساوات در تعلق مراد است. اگر اولی مراد باشد که حرف مستدل درست است؛ اما مساوات در حقیقت نیست، اما اگر مراد مساوات در تعلق باشد که مشکلی رخ نمی‌دهد؛ چون به صرف مساوات در تعلق باعث مساوات در تمام موارد و خواص نمی‌شود؛ مگر اینکه دلیل خاص بر آن باشد (همان، ص ۳۹۲).

۱-۲. اشکال دوم

در حالت دوم، اجزاء به تنهایی دلالت بر معلوم ندارد؛ بلکه با اجتماع اجزاء دلالت بر کل معلوم





می‌کند. اما آن دلیلی که خواهی بر بطلان این حالت بیان نمود باطل است؛ زیرا منجر به نفی ماهیت مرکبه می‌شود؛ به این بیان که هیچ‌یک از اجزای حیوان مرکب نیست؛ زیرا اگر مرکب باشد هریک از اجزاء یا حیوان است که لازم آید جز برابر کل بشود و اگر آن جزء حیوان نباشد در این صورت یا از اجزاء به شرط اجتماع اجزاء، حیوان حاصل می‌شود یا حاصل نمی‌شود. اگر حیوان محقق بشود موجب ایجاد ترکیب در قابل حیوان و یا در فاعل حیوان می‌شود به این جهت که اگر حیوان قوام صدوری یا قوام حلولی به اجزاء داشته باشد ترکیب در فاعل یا قابل حاصل می‌شود؛ اما در خود علم ترکیبی حاصل نمی‌شود و اگر حیوان حاصل نشود دیگر ماهیت حیوان نفی می‌شود و آنچه حیوان فرض شد لازم آید که حیوان نباشد (همان، صص ۳۹۲-۳۹۳).

۳-۱. اشکال سوم

ایشان اشکال دیگری نیز در شرح کتاب فصول نصیریه خواهی بیان نموده‌اند که بدین شرح است: برخی با توجه به اتصاف انسان به علم، خواستند ثابت کنند که انسان اگر مادی باشد، نتواند امر کلی و بسیط را درک بکند؛ پس انسان مجرد است؛ در حالی که وقتی علم نسبت و اضافه بین دو طرف باشد دیگر مشکلی نیست که یکی از طرفین کلی یا بسیط باشد (همان، ۱۳۷۸، ص ۱۷۷).

۳-۲. اشکال مقدمه سوم

از آنجاکه مجموع اجزاء به نحو حلولی علم را ایجاد می‌کند، این امر مستلزم انقسام علم نیست؛ مگر اینکه حلول علم در آن امر مرکب به نحو سریانی باشد؛ در حالی که حلول سریانی برای علم ممنوع است؛ زیرا نقطه و وحدت با وجود اینکه محلشان مرکب است، معلوم بسیط هستند؛ به عبارتی محل علم، مرکب است، اگر اجزای آن لحاظ بشود؛ اما اگر توجهی به اجزایش نباشد به شکلی غیر منقسم است؛ بنابراین مراد از وحدت برای محل مرکب، این است که کل مرکب بدون توجه به اجزایش (حیثیت انقسام‌پذیری اش) لحاظ بشود (همان، ۱۴۰۵، ص ۳۹۳؛ ایجی، بی‌تا، ج ۵، صص ۷۰-۷۲).

۳-۳. اشکال مقدمه چهارم

ایشان معتقد است که جسم متشکل از جزء لایتجزی است؛ بنابراین انسان یک امر بسیط و متشکل از

جزء لایتجزی است؛ به همین سبب انسان دو قسمت نیست که یک بخش مجرد و یک بخش مادی داشته باشد؛ بلکه یک امر واحد مادی بسیط است (فاضل مقداد، ۱۳۷۸، ص ۱۷۷؛ همان، ۱۴۰۵، ص ۳۹۳).

بطلان احتمال چهارم

اما آخرین حالت که ترکیب از مجرد و عرض است نیز به همان بیان و دلیلی که در موارد پیشین بیان شد، باطل است (ابن میثم، ۱۴۰۶، صص ۱۳۹-۱۴۰).

نتیجه

با توجه به این که حالات یاد شده، باطل شد جسم بودن انسان ثابت می شود. اما در مورد جسم بودن انسان دو احتمال مطرح است: اول اینکه؛ مراد، هیكل محسوس باشد و دوم اینکه؛ مراد، اجزای اصلی باشد. حال طبق آنچه که در بطلان حالت اول (هیكل محسوس) پیش تر بیان شد، صورت اول باطل است؛ بنابراین آنچه باقی می ماند و مطلوب فاضل است همان اجزای اصلی است.

تبیین قول شیخ طوسی

محمد بن حسن بن علی طوسی ملقب به شیخ الطائفه و کنیه اش ابو جعفر است. وی در ماه رمضان سال ۳۸۵ در طوس به دنیا آمد و تا سال ۴۰۸ که وارد شهر بغداد شد مطلبی در باره او ذکر نشده است؛ اما احتمال آن است که ایشان قبل از ورود به بغداد تحصیلات خود را از طوس شروع کرده و سپس به بغداد سفر نموده باشد (علامه حلی، ۱۴۰۲، ص ۱۴۸؛ استرآبادی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۴). وی پس از ورود به بغداد، در حلقه درس شیخ مفید حاضر شد و تا هنگام مرگ شیخ مفید در سال ۴۱۳، چهار یا پنج سال نزد او شاگردی کرد و بیش تر آثارش را نزد او درس گرفت. ایشان پس از شیخ مفید، نزد سید مرتضی (متوفی ۴۳۶) تا سال ۴۳۶ به مدت ۲۳ سال به شاگردی نشست (علیاری تبریزی، ۱۴۱۲، ج ۶، صص ۳۶۰-۳۶۵؛ شوشتری، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۲۰۷؛ استرآبادی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۴).

وی در بحث حقیقت و ماهیت انسان با آنکه نزد شیخ مفید نیز شاگردی نمود؛ اما قول استاد خود، سید مرتضی را پذیرفت و ماهیت انسان را همین ظاهر بدن و جسد انسان معرفی نمود و همه احکام و افعال و... را منسوب به همین بدن قابل مشاهده دانست که از آن تعبیر به هیكل محسوس می شود. در ادامه به استدلال ایشان اشاره می شود (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۶۶).

دلیل اول: سبر و تقسیم

ایشان در کتاب تمهید الاصول فی علم الکلام تحت عنوان «فصل فی آن الله تعالی قد کلف کل من تکامل شرایط التکلیف فیه» بیان می‌کند که حقیقت انسان همین هیکل و جسم محسوس انسان است و دلیل این مطلب این است که شکی نیست که احکام و افعالی، مثل خوردن و حج و طواف و... به انسان نسبت داده می‌شوند و انسان، فاعل این افعال دانسته می‌شود و از آنجا که فاعل، امری است که دارای حیات و قدرت باشد؛ پس همه احکام و افعال و... متعلقشان همان امری است و محل تحقق این افعال در همان محل قدرت است. حال در اینکه آن موجود حی و قادر، چه چیز باشد احتمالاتی مطرح است که به ادعای شیخ طوسی این احکام در جسم ظاهر جاری می‌شود؛ از این رو قادر و حی و به تبع فاعل، همان هیکل محسوس است و هیچ یک از موارد دیگر به غیر از هیکل محسوس نمی‌تواند متعلق و محل ظهور این احکام باشد (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۴؛ همان، ۱۴۰۰، ص ۶۷)؛ سپس شیخ به بیان وجه عدم معقول بودن دیدگاه‌های دیگر می‌پردازد.

حالت اول: فاعل و قادر غیر از هیکل محسوس باشد

حالت اولی را که ایشان در کتاب خود بررسی می‌نماید، حالتی است که هیکل محسوس، فاعل و قادر افعال نباشد. ایشان برای اثبات بطلان وجه مذکور به دو استدلال اشاره می‌نماید که ابتدا فاعل بودن و در مورد دوم قادر بودن هیکل محسوس را ثابت می‌کند:

استدلال اول

اگر فاعل این احکام، غیر این هیکل محسوس باشد، با توجه به اینکه تحقق فعل در محل قدرت است و قادر، همان فاعل است؛ بنابراین طبق فرض لازم آید که فاعل، این افعال را در هیکل محسوس اختراع و ایجاد کند؛ چرا که جسم دارای قدرت و حیات نیست تا افعال را محقق کند و به او منتسب بشود؛ در حالی که به حسب ظاهر افعال در همین بدن محسوس رخ می‌دهد و فعل، ابتدا از اعضای بدن شروع و ایجاد می‌شود؛ اما لازم یاد شده باطل است و همان طور که انسان نمی‌تواند افعال خود را در بدن دیگر ایجاد کند، فاعل دیگر نیز نمی‌تواند افعالش را در غیر اعضای بدن خود ایجاد کند (همان، ۶۷ ص). به عبارت دیگر توضیح این نکته با دو مقدمه قابل تبیین است:

مقدمه اول

فعل ابتدایی در اعضای بدن محسوس رخ می‌دهد.





تبیین این مقدمه چنین است که افعال دو گونه است: گاهی تحقق یک فعل با واسطه انجام می‌پذیرد که به این افعال، افعال مولده گفته می‌شود؛ مثلاً شکستن شیشه به واسطه پرتاب کردن سنگ رخ می‌دهد و گاهی تحقق فعل بی واسطه است که به این افعال، افعال مختصره می‌گویند؛ مثل خلق هستی توسط خداوند. افعال مختصره از کسی صادر می‌شود که ذاتاً دارای حیات و قدرت باشد؛ لذا به جز خداوند موجودی نیست که دارای فعل مختصره باشد؛ بنابراین تحقق فعل در اعضای انسان از طریق جذب یا دفع قلب امکان‌پذیر است؛ مثلاً دست حرکت می‌کند بدون آنکه از قلب به آن حرکت برسد.

مقدمه دوم

ایجاد فعل در غیر بدن محسوس، باطل است. تحقق فعل در غیر اعضای هیکل محسوس منجر به فعل مختصره می‌شود؛ درحالی که طبق مقدمه اول، افعال اختراعی خاص خداوند است.

طبق این دو مقدمه، نتیجه این است که فاعل و حی، همان هیکل محسوس است (همان، ص ۱۶۵؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱، ص ۱۱۵).

استدلال دوم

برای بطلان قادر بودن غیر هیکل محسوس دوم به یک مثال اشاره می‌نمایم که می‌توان آن را در قالب دو مقدمه بدین بیان مطرح نمود:

مقدمه اول

اگر انسان غیر از بدن باشد، باید محل قدرت هم غیر از بدن باشد؛ به این بیان که اگر بپذیریم فاعل و قادر غیر از جسم محسوس باشد و قدرت، صفت انسان باشد نه بدن، حرکت و سکونی که انسان در بدن خویش پدید می‌آورد؛ چون در بیرون محل قدرت است، فعل مختصر خواهد بود که فقط خداوند، قادر بر آن است.

مقدمه دوم

قدرت در تمامی اجزای بدن وجود دارد. اگر قدرت در غیر بدن باشد هیچ‌یک از اجزا نباید در انجام یک فعل تأثیر داشته و دارای قدرت باشند؛ درحالی که واضح است این چنین نیست؛





مثلاً اگر بخواهیم یک شیء را به وسیله یک دست بالا ببریم کار مشکلی است؛ اما وقتی با دو دست این کار را انجام می دهیم بالا بردن آسان تر می شود؛ در حالی که اگر قدرت در غیر بدن بود نباید این اتفاق رخ می داد و همان طور که بالا بردن با یک دست مشکل بود، بالا بردن با دو دست نیز باید چنین می بود؛ زیرا وقتی محل قدرت غیر بدن است، اعضا نسبت به انجام یک کار باید نسبت متساوی داشته باشند؛ بنابراین توجیه سبک شدن با دو دست این است که چون قدرت در هر دو دست، حال است و با هم به کار گرفته می شوند، قدرت ها دوچندان می شود و قدرت دو دست بیشتر از یک دست می شود؛ پس مانند این پدیده نشان می دهد که قدرت در تمام بدن پخش است. نتیجه اینکه براساس دو مقدمه یاد شده بدین نتیجه می رسم که همین بدن و مجموعه مشاهده پذیر محل قدرت است (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۵؛ همان، ۱۴۰۶، ص ۱۱۵؛ علم الهدی، ۱۴۱۹، ص ۱۰۶).

حالت دوم: قدرت و حیات جزئی در قلب

همانطور که ثابت شد حیات و قدرت در غیر این جسم محسوس نیست، همان طور هم نمی توان قائل شد که قدرت و حیات به عنوان جزئی در قلب باشد؛ چون طبق این مبنا دو دست دیگر محل قدرت نیست؛ بلکه محل قدرت آن جزئی است که در قلب حلول کرده است؛ پس این مبنا نیز باطل است؛ زیرا فاعل اگر حقیقی در قلب باشد ظهور حرکات در اعضای اطراف قلب، مثل دست و پا درست نیست؛ چرا که ظهور افعال در اعضا یا به نحو اختراع افعال است که پیش از این ثابت شد نمی تواند به نحو اختراع باشد؛ چون حیات ذاتی و قدرت ذاتی برای اختراع لازم است که فقط در خداوند موجود است و اگر به نحو تولید باشد که خلاف آن ثابت شد؛ زیرا قلب مقتضی جذب و دفع اعضا (افعال) است؛ اما این به معنی سرایت حرکات و افعال از قلب به سمت اعضا نیست؛ بلکه حرکت اعضا به نحو دیگری است. اما در پاسخ به این وجه چنین اشکال نموده اند که ممکن است اینجا یک واسطه باطنی بین دست و قلب موجود باشد که این جذب و دفع و حرکت را انجام می دهد که به واسطه تحرک آن، اعضا نیز متحرک می شوند (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۵؛ علم الهدی، ۱۴۱۱، ص ۱۱۵؛ همان، ۱۴۱۹، ص ۱۰۶). شیخ پس از ذکر استدلال و بیان اشکال پاسخی به اشکال نمی دهد.

نکته دیگری که ناقض دو قول اخیر است، این است که اگر انسان می توانست در بیرون محل قدرتش فعل اختراع کند، باید قادر باشد که اعضای 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؛ به علاوه اگر فاعل مجاور بدن یا حال در آن نباشد، این اشکال پیش می آید که نمی توان افعالی را که در بدن ظاهر می شوند، به شخص خاص نسبت داد و اگر قدرت از همین هیكل محسوس نباشد و از غیر باشد دیگر فرد مریض به واسطه مرضی که دارد، نمی توانست اراده بر انجام فعل بکند؛ درحالی که قابلیت اراده را دارد؛ زیرا قدرت در کل جسم سریان دارد و اینکه اگر اختراع فعل از جانب غیر درست باشد، لازم می آید که تحقق فعل نسبت به تمام اجزا، رابطه تساوی داشته باشد؛ بنابراین لازم آید تا هر فعلی در هر جزئی رخ بدهد؛ درحالی که اینگونه نیست (طوسی، ۱۴۰۶، ص ۱۱۵؛ همان، ۱۳۶۲، صص ۱۶۵-۱۶۶)، (همان، ۱۴۰۰، ص ۶۷).

حالت سوم: حقیقت انسان روح باشد

اما برای قول کسانی که قائل هستند انسان همان روح است، دو حالت متصور است یا مراد از این روح، حیات است که برای این حیات دو صورت قابل فرض است. اول اینکه؛ عرضی باشد که حال در بدن است و یا مثل هوا ساری در بدن باشد؛ اما حالت اول باطل است؛ به این دلیل که محال است حیات یک موجود قادر باشد؛ چون بیان شد که محل انجام فعل در همان محل قدرت است و از طرفی عرض، محل خاص دارد و از آن جدا نمی شود؛ پس افعال نیز باید در همان محل عرض باشد که این باطل است؛ چون اول اینکه؛ افعال در اعضای مختلف رخ می دهند نه در محل خاص؛ دوم اینکه؛ لازم آید محل واحد خاص در آن واحد، محل برای افعال متفاوت یا اعراض متفاوت باشد که محال است و اگر مراد، دومی باشد این هم باطل است؛ زیرا حلول حیات به نحو هوا باطل است و اینکه حیاتی که به این نحوه باشد، نمی تواند مدرک باشد و اگر غیر این دو حالت اراده بشود که امری غیر معقول و باطل است (طوسی، ۱۴۰۶، ص ۱۱۵؛ علم الهدی، ۱۴۱۱، ص ۱۱۹؛ ابن حزم، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۵۵).

دلیل دوم: متعلق افعال و احکام

اول اینکه؛ مرجع احکام و تکالیف شرعیه حیات است و این در حالی است که این احکام و افعال و تکالیف، همه در همین جسم محسوس رخ داده و ظاهر می شود؛ یعنی اگر نهی از شراب شود؛ این بدن است که نباید فعل شرب خمر را انجام دهد یا در وجوب نماز، این بدن است که فعل صلات را به جای می آورد یا اگر مدح و ذمی صورت می گیرد متعلق این مدح و ذم، همین هیكل محسوس است (طوسی، ۱۴۰۶، ص ۱۱۴؛ همان، ۱۴۰۰، ص ۶۷).



دلیل سوم: مدرک ادراکات

انسان ادراکاتش را به کمک اعضای هیکل کلی محسوس انجام می دهد و لذت و درد را متوجه می شود؛ چراکه آن دو تابع ادراک است؛ درحالی که اگر خود این اعضا جدا از هیکل محسوس حی باشند، آنگاه ادراک به وسیله اجزائی جدا جدا حاصل می شد؛ درحالی که این گونه نیست؛ یعنی ادراک انسان به اجزا جدا جدا نیست؛ چراکه حیات در خود اجزایه تنهایی نیست (طوسی، ۱۴۰۶، ص ۱۱۴؛ همان، ۱۴۰۰، ص ۶۷).

اختلاف قول در کتب شیخ طوسی

در برخی از مقالات، نظر شیخ را همانند سید مرتضی هیکل محسوس معرفی می کنند و آیات ۱۲-۱۴ سوره مؤمنون را مؤید این نظر معرفی نموده اند (خدایاری، ۱۳۹۰، صص ۹۲-۹۳؛ حجت خواه و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۱۱۴)؛ درحالی که ایشان در کتاب تفسیر خود یا قائل به روح شده است یا عبارات مضطرب بوده است. اکنون برای بررسی دو احتمال ذکر شده، عبارات شیخ در تفسیر التبیان را فحوص نموده و عبارات مؤید این دو احتمال را طرح و بررسی می نمایم.

بررسی احتمال هیکل محسوس

با تتبع اجمالی حول ماهیت انسان در مجموعه تفسیر التبیان، به سه دسته عبارت برخورد می خواهیم خورد که به شرح ذیل است:

متن اول: بررسی توضیح شیخ طوسی ذیل آیات ۱۲-۱۶ سوره مؤمنون

عبارت شیخ چنین است: «يقول الله... «الْإِنْسَانُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ»... وفي الآية دلالة على ان الإنسان هو هذا الجسم المشاهد، لأنه المخلوق من نطفة، والمستخرج من سلالة، دون ما يذهب اليه قوم: من انه الجوهر البسيط...» ذیل این آیات، شیخ طوسی در بیان مراد از انسان اقوالی را مطرح می کند و سپس در آخر اشاره می کند که آیه بر هیکل محسوس بودن انسان دلالت دارد، نه بسیط و مجرد بودن انسان و طبق ذیل عبارت که پیش از این اشاره شد برخی از محققین استفاده نموده اند که شیخ طوسی در تفسیر خود نیز قائل به هیکل محسوس است (شیخ طوسی، بی تا، ج ۷، ۳۵۳).

نقد و بررسی عبارت

با توجه به ظاهر عبارت می توان این گونه برداشت نمود که ایشان در مقام بیان اقوال بوده است؛

چراکه ایشان شروع به بیان آرای دیگران نموده و بیان می‌کند: «آیه یاد شده همچنان که ابن عباس و... گفتند اشاره به هیکل محسوس دارد، نه قول معمر مبنی بر جوهر بسیط مجرد»؛ از همین رو ممکن است قصد ایشان صرف مخالفت با مجرد نفس باشد و شاهد بر اینکه ایشان در مقام بیان رأی خود نبوده، این است که دیدگاه‌های ذیل آیه را مطرح نموده است؛ اما تصریح بر صحت هیچ‌کدام ننموده است.

متن دوم: بررسی آیه ۵۶ سوره نساء

ایشان ذیل آیه چنین فرموده است: «فیه ثلاثة أقوال: ... و الجواب الثاني: ان الله تعالى يحدد بان يردها إلى الحالة التي كانت عليها غير محترقة، ... وهذا هو المعتمد عليه... فأما من قال: ان الإنسان غير هذه الجملة، وأنه هو المعذب، فقد تخلص من هذا السؤال...» در این بحث نیز ظاهر عبارت این است که کسانی که انسان را غیر هیکل محسوس می‌دانند با مشکل روبه‌رو نیستند و از آنجا که خود قول دوم را مورد اعتماد بیان می‌نماید، آشکار می‌شود که ایشان نظریه قول هیکل محسوس دارد (همان، ج ۳، ص ۲۳۱).

متن سوم: بررسی آیات ۱-۱۰ سوره نجم

بیان شیخ در تبیین آیه این گونه است: ««مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» وقال الحسن: عرج بروح محمد [إلى السماء وجسده في الأرض وقال أكثر المفسرين - وهو الظاهر من مذهب أصحابنا والمشهور في أخبارهم - ان الله تعالى صعد بجسمه حياً سليماً حتى رأى - ملكوت السموات وما ذكره الله - بعيني رأسه، ولم يكن ذلك في المنام بل كان في اليقظة]. در این عبارت نیز حرکت در معراج را به همین بدن عنصری محسوس دانسته و به مذهب شیعه استناد داده‌اند (همان، ج ۹، ص ۴۲۴).

نقد و بررسی

همچنان که ایشان در عبارت ذکر نمود: «الظاهر من مذهب أصحابنا والمشهور»، این تفسیر را به مشهور شیعه نسبت می‌دهند؛ بنابراین ممکن است قول خودشان نباشد.

بررسی ادعای روح و جسم رقیق

عباراتی که ظاهرشان اشاره به قول جسم لطیف دارد از این قبیل است:

طبق فحص نگارنده عباراتی را که اشاره به این مدعا دارد، می‌توان به چند دسته تقسیم نمود:



۱. نفس، همان روح است.

۲. انسان، همان روح است.

۳. تعریف مرگ.

۴. انکار هیکل محسوس.

بررسی آیات دال بر این همانی نفس و روح

توضیح شیخ ذیل آیه ۱۱۶ سوره مائده:

«وَقَوْلُهُ: تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ... وَالنَّفْسُ فِي اللُّغَةِ عَلَى ضَرْبٍ: أَحَدُهَا - نَفْسُ الْإِنْسَانِ الَّتِي بِهَا حَيَاتُهُ، يَقُولُونَ خَرَجَتْ نَفْسُهُ أَيْ رُوحَهُ وَفِي نَفْسِي أَنْ أَفْعَلَ أَيْ فِي رُوعِي. وَثَانِيهَا أَنْ نَفْسَ الشَّيْءِ ذَاتَ الشَّيْءِ...».

طبق عبارت، شیخ در توضیح و بیان واژه نفس اشاره می‌کند که معنای نفس دو مورد می‌تواند باشد که در معنای اول سبب حیات را نفس، دانسته که همان روح است و در خروج روح از بدن نیز مراد همین نفس است و این بدان معنا است که انسان همین روح است که در تبیین آن در موارد متعدد آن را جسم رقیق معرفی می‌نمایند که در ادامه اشاره خواهد شد و از آنجا که هیچ‌یک از دو معنا را ترجیح نمی‌دهد چنین برداشت می‌شود که هر دو معنا را در مورد آیه صحیح می‌داند (همان، ج ۴، ص ۶۸).

بررسی آیات دال بر عینیت روح و انسان

«وَمِنْهُ قَوْلُهُ: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَيَقَالُ: اسْتَوفِيَ الدِّينَ إِذَا قَبِضَهُ عَلَى كَمَالِهِ، فَلِكِ الْمَوْتِ يَتَوَفَّى الْإِنْسَانَ بِأَخْذِ رُوحِهِ عَلَى تَمَامٍ... «يَتَوَفَّاكُمْ» يَقْتَضِي أَنْ رُوحَ الْإِنْسَانِ هِيَ الْإِنْسَانُ...» در این عبارت علاوه بر تعریف توفی به قبض روح، بیان می‌نماید که انسان همان روح است (همان، ج ۸، ص ۲۹۹).

بررسی آیات دال بر تعریف مرگ و واژه توفی

توضیح شیخ ذیل آیه ۵۰ سوره انفال:

«قَوْلُهُ تَعَالَى: وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأُذْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ... الْوَقْتُ الَّذِي تَتَوَقَّى الْمَلَائِكَةُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَعْنَى أَنَّهُمْ يَقْبِضُونَ أَرْوَاحَهُمْ عَلَى اسْتِيفَائِهَا، لِأَنَّ

الموت انما يكون بإخراج الروح على تمامها».

در این آیه نیز مرگ را براساس روح هوایی معنا نموده اند نه هیکل محسوس (همان، ج ۵، ص ۱۳۷).

بررسی آیات دال بر انکار هیکل محسوس

تشریح شیخ طوسی درباره آیه ۱۵۴ سوره بقره:

«... فان قيل: كيف يجوز أن يكونوا أحياء - ونحن نرى جثثهم على خلاف ما كانت عليه في الدنيا؟ قيل: أن النعيم إنما يصل إلى الروح وهي الحية، وهي الإنسان، دون الجثة - والجثة كالجنة واللباس لصيانة الأرواح ومن زعم أن الإنسان هذه الجملة المعروفة وجعل الجثة جزء منها فانه يقول: يلفف أجزاء من الإنسان توصل إليه النعيم...»

در این قسمت شیخ در جواب این سؤال که چگونه نعمت و عذاب به میت برسد؛ در حالی که بدنش داخل خاک و قابل مشاهده است، فرموده است: اول آنکه؛ مدرک نعمت، روح است؛ چرا که حی و حقیقت انسان به روح است و بدن عنصری، لباسی برای محافظت از آن است و در مقابل می گوید کسی که چنین گمان کرده که انسان، این هیکل محسوس است در جواب این سؤال این گونه می گوید که اجزایی از انسان لطیف می شود و نعمت به آن اجزا می رسد نه تمام انسان. باتوجه به این که کلمه «زعم» برای گمان باطل به کار می رود؛ آشکار می شود که این نظر مورد تأیید ایشان نیست (همان، ج ۲، ص ۳۶).

جمع بندی قول شیخ

باتوجه به مطالبی که پیش از این مطرح شد، واضح می شود که ایشان در کتب کلامی خود آنچنان که اشاره شد هیکل محسوس را حقیقت بدن و متعلق صفات و افعال انسان می داند؛ در حالی که طبق کتاب تفسیر قرآن خود دچار اضطراب رأی شده است؛ لکن اگر بتوان احتمال هیکل محسوس در عبارت را توجیه نمود، آنگاه می توان گفت که اعتقاد شیخ در التبیان روح و جسم رقیق است؛ البته باتوجه به عدم تعیین زمان تألیف تفسیر التبیان نمی توان نتیجه گرفت که به کدام نظر تبدل رأی داشته اند؛ زیرا بنا بر استقراء نگارنده در کتاب های الذریعه و اعیان الشیعه و... هر چند به نسخ خطی آن اشاره می کنند؛ اما ظاهر عبارات این است که تاریخ تألیف التبیان معین نیست (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰، صص ۱۱۴-۱۱۵؛ امین، ۱۴۰۳، ج ۹، صص ۴۱۴-۴۱۹؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۳،



صص ۳۲۸-۳۳۱)؛ بنابراین اگر نتوان سه عبارت دال بر هیکل محسوس را توجیه نمود باید چنین گفت که عبارات کتاب التبیان دارای اضطراب است؛ از همین رو آشکار شد که استدلال به آیاتی که در تفسیر ایشان آمده است، برای اثبات هیکل محسوس صحیح نیست.

جمع بندی دیدگاه شیخ طوسی و فاضل مقداد

اکنون پس از بیان دیدگاه و استدلال‌های فاضل مقداد و شیخ طوسی بر مدعایشان، به تطبیق و بیان اشتراکات و افتراقات دو دیدگاه پرداخته می‌شود؛ از همین رو در ادامه ذیل عنوان جدا و به صورت موردی افتراق و اشتراک مطرح خواهد شد.

اشتراکات دو دیدگاه

۱. هر دو اندیشمند، انسان را موجودی مادی و منحصر در عالم طبیعت دانستند.
۲. هر دو بزرگوار در اثبات مدعای خود به ادله عقلی استناد نمودند.
۳. هر دوی آنان متعلق احکام و افعال و مدرک ادراکات و متعلق مدح و ذم را امری مادی بیان کردند و بر اثبات ادعای خود از این موارد و برهان سبر و تقسیم بهره بردند.
۴. هر دو عالم در دیدگاه خود از مطالب اساتید خود بهره گرفتند و راه ایشان را ادامه دادند.

افتراقات دو دیدگاه

۱. شیخ طوسی انسان را ظاهر محسوس دانست؛ اما فاضل مقداد هیکل محسوس را قابل مناقشه و مملو از اشکال دانست؛ بنابراین وجه صحیح را اجزای اصلی معرفی نمود.
 ۲. فاضل مقداد دارای ثبات رأی در اجزای اصلی است؛ لکن شیخ طوسی با آنکه در کتب کلامی خود هیکل محسوس را حقیقت انسان می‌داند؛ اما در کتاب تفسیر خود، ماهیت انسان را گاهی جسم لطیف و گاهی هیکل محسوس معرفی می‌کند.
 ۳. شیخ طوسی با استدلال عقلی ثابت می‌نماید که متعلق مدح و ذم و ادراک و احکام و افعال، هیکل محسوس است؛ از این حیث که همه احکام و افعال انسان در همین بدن محسوس و ظاهری رخ می‌دهد؛ برخلاف فاضل مقداد که متعلق را آن موارد می‌داند؛ بدین سبب که حکم بر محکوم علیه مجرد، مشروط بر علم به تجرد آن‌ها است؛ حال آنکه عوام در اسناد آن‌ها به انسان التفاتی به مجرد بودن آن‌ها ندارند. اما هر دو وجه یاد شده باطل است.
- وجه بطلان هر دو به این است که افعال منسوب به انسان دو قسم است: افعالی که جنبه تجردی دارند و



افعالی که مادی هستند. افعالی، مثل خوردن و آشامیدن و کشتن و... افعال مادی هستند؛ اما افعالی، مثل اکتساب علم یا تصور کردن و... مجرد هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۲۹؛ همان، ۱۳۵۴، ص ۳۰۷) که در مطالب قبلی توضیح داده شد؛ بنابراین حکم ایشان مبنی بر اینکه هر فعلی از افعال انسان در بدن محسوس ظاهر می شود به طور مطلق درست نیست؛ بلکه فقط در افعال مادی صحیح است و این افعال گوناگون دلالت بر دو وجهی بودن انسان دارد و نمی توان انسان را منحصر در بعد مادی دانست؛ علاوه بر این در خصوص سخن فاضل مقداد این نکته نیز قابل اشاره است که اشتراط حکم بر محکوم علیه مجرد، به علم به مجرد آن، زیرا اگر این قاعده صحیح باشد، منجر به لوازم باطل می شود. به عنوان نمونه انسان در شرایط عادی هیچ توجهی به دخالت امر ماورای طبیعت در افعال و حرکات و... ندارد. براساس قاعده مذکور پس هر آنچه غیر محسوس باشد، معدوم است؛ درحالی که خداوند و مجردات امر غیر محسوس و موجود هستند (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۶۴).

۴. فاضل مقداد از حیث بعد ادراکی نفس به واسطه وحدت مدرک جزئیات و کلیات ثابت نمود که نفس، امری جسمانی است؛ اما شیخ طوسی از آن باب که مدرک همه امور انسان به واسطه اعضای محسوس بدن است، ثابت نمود انسان، هیكل محسوس است؛ لکن هر دو طریق باطل است؛ زیرا در مورد اول، مدرک جزئیات با جسم بودن مدرک تلازمی ندارد؛ بدین جهت که اگر نفس مجرد باشد، نفس مجرد نیز با واسطه ابزار، قابلیت ادراک جزئیات را دارد (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۴۱۹) و همچنین عقول و خداوند به تمام امور مادون خود حتی جزئیات علم دارند؛ زیرا اگر خداوند علم به جزئیات نداشته باشد و فاقد این کمال باشد منجر به ورود نقص در خداوند است؛ حال آنکه خداوند کمال مطلق است؛ پس خداوند مدرک جزئیات است؛ لکن جسم نیست. مازاد بر این ها اگر بین ادراک جزئی و جسمانی بودن مدرک، تلازم باشد؛ پس هرجا مادیت و جسمانیت باشد باید ادراک نیز موجود باشد؛ حال آنکه نزد ایشان بسیاری از اجسام مادی فاقد ادراک هستند.

وجه بطلان مورد دوم، بدین سبب است که وقتی ثابت شود که علم وجودی مجرد است، از آنجا که حلول امر مجرد در امر مادی محال است؛ پس انسان، مادی و هیكل محسوس نیست؛ علاوه بر این، علم به معنی حضور شیء لشیء است؛ حال چگونه برای موجود مادی حضور صورت بگیرد؛ درحالی که امر مادی به حکم حرکت جوهری برای خودش غایب است تا چه رسد به اینکه برای غیرش حضور داشته باشد.

۵. یکی از طرق استدلالی که در هر دو اندیشمند مشترک بود، برهان سبر و تقسیم است؛ اما تفاوت آن دو در نوع تقریر بود و حالت های آن دو متفاوت لحاظ شده بود. در بیان فاضل مقداد اقوال





به صورت کلی و در قالب حصر عقلی بیان شده بود؛ لکن خواجه به صورت مستقیم اقوال را مطرح نمود؛ از همین رو روش فاضل در این مورد برتر از شیخ است؛ چراکه احتمال دیگری در بحث مطرح نمی شود که خارج از حالات ذکر شده باشد؛ برخلاف بیان شیخ که ممکن است حالت دیگری را مطرح کند؛ با وجود این، هر دو بیان دارای خدشه و اشکال است؛ زیرا بیان فاضل حالت سوم را باطل نمود؛ لکن ادله مستحکمی بر اثبات حالت سوم (تجرد نفس) مطرح شده است.

در این زمینه می توان به کتاب ها و مقالات زیر مراجعه نمود: (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، صص ۵-۶۰؛ ابن سینا، ۱۳۶۰، صص ۱۹۴-۲۱۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، صص ۲۱۸-۲۲۱) و «بررسی تطبیقی آیات و روایات تجرد نفس از دیدگاه مکتب تفکیک و صدرالمتألهین»، (رامین، ۱۴۰۱، صص ۲۷-۴۰) و «بررسی انتقادی ادله قرآنی جسمانیت نفس (با محوریت دیدگاه اندیشوران ظاهرگرا و عقل گرا)»، (قدردان قراملکی، ۱۴۰۰، صص ۱۶۱-۱۸۳) و...؛ علاوه بر این برخی اشکالاتی که فاضل بر مقدمات اثبات مقدمه سوم، وارد نمود قابل پاسخ است؛ در وجه بطلان مقدمه چهارم ایشان بیان نمودند که انسان مرکب از جزء لایتجزی است حال آنکه علم روز ثابت نموده است اجسام مادی از ذرات ریزی بنام اتم یا انرژی ساخته شده است یا آنچه در وجه بطلان مقدمه سوم و دوم بیان شد، با اثبات تجرد و بساطت علم که ادله مستحکم بر آن بیان شده است (ابن کمونه، ۱۳۸۷، صص ۱۸۱-۱۸۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۰۸؛ همان، ۱۳۶۳، ص ۵۲۴) دیگر فرض جزء برای علم باطل است و لوازم امر باطل، خود باطل است و همچنین حلول علم - که وجود مجرد است - بر جسم مادی از اساس باطل است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

❁ نتیجه‌گیری

در باب تبیین حقیقت انسان، اقوال مختلفی مطرح است که در این میان فاضل مقداد قائل به مادیت و اجزای اصلی است و شیخ طوسی نیز قائل به مادیت و هیکل محسوس است. هر کدام از ایشان بر اثبات ادعای خود به سه دلیل عقلی اشاره نمود که همه آن‌ها تبیین و مطرح شد. در پایان نیز اشتراکات و افتراقات دیدگاه هریک بررسی و تطبیق شد. نتیجه آنکه با توجه به اینکه هر دو قائل به مادیت شدند؛ پس باید ملتمز به لوازم قول مادیت نیز باشند؛ از همین رو موضوعاتی که در این بحث قابل پیگیری و تحقیق است، ثمرات مادیت نفس در مسائل کلامی، مثل مباحث مرگ، حیات برزخی، معاد، غایت و... است که می‌توان با توجه به تبیین این دو بزرگوار، تفسیری مطابق مبنای ایشان از مسائل یاد شده بیان کرد و با آنچه خود در کتبشان ذکر نموده‌اند، مطابقت داد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

❁ فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد، ۱۴۱۶ق، **الفصل فی الملل و الاهواء و النحل**، محشی: احمد شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۱ش، **الإشارات و التنبيهات**، قم: بوستان کتاب قم (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي).
۳. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۸۰ق، **معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعة و أسماء المصنفین منهم قدیما و حدیثا**، چ، نجف اشرف: المطبعة الحیدریة.
۴. ابن میثم، میثم بن علی، ۱۴۰۶، **قواعد المرام فی علم الکلام**، به تحقیق احمد حسینی اشکوری، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی رحمته الله.
۵. استرآبادی، عبدالوهاب بن علی، ۱۴۳۳ق، **شرح الفصول النصیریة، کربلاء: العتبة الحسینیة المقدسة قسم الشؤون الفکرية و الثقافیة**.
۶. استرآبادی، محمدجعفر بن سیف الدین، ۱۳۸۸ش، **لب الباب فی علم الرجال**، تهران: اسوه.
۷. امین، محسن، ۱۴۰۳ق، **أعیان الشیعة**، چ، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۸. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، ۱۴۰۳ق، **الذریعة إلى تصانیف الشیعة**، چ، ۳، بیروت: دار الأضواء.
۹. تهانوی، محمد اعلی بن علی، ۱۹۹۶م، **موسوعة کشف إصطلاحات الفنون و العلوم**، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۰. حجت خواه، حسین و سعید سنایی مهر، ۱۳۹۶ش، «حقیقت نفس در اندیشه امامیه از مدرسه کلامی بغداد تا علامه طباطبائی»، فصلنامه علمی - پژوهشی انسان پژوهی دینی، ش ۳۸، ص ۱۰۵-۱۲۶.
۱۱. خاتمی، احمد، ۱۳۷۰ش، **فرهنگ علم کلام**، تهران: صبا.
۱۲. خدایاری، علی نقی، ۱۳۹۰، «نظریه های نفس شناسی متکلمان امامی سده های میانی و کارکرد آنها در تبیین آموزه معاد»، فصلنامه فلسفه و الهیات نقد و نظر، ش ۶۱، ص ۶۹-۱۰۸.
۱۳. خمینی، روح الله، ۱۳۸۱ش، **تقریرات فلسفه امام خمینی رحمته الله**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله.
۱۴. خوانساری، محمدباقر بن زین العابدین، ۱۳۹۰ق، **روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات**، چ، ۱، قم: دهقان.
۱۵. شوشتری، محمدتقی، ۱۴۱۰هـ.ق، **قاموس الرجال**، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴ش، **المبدأ و المعاد (ملاصدرا)**، چ، ۱، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. _____، ۱۳۶۰ش، **الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۱۸. _____، ۱۳۶۳ش، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
۱۹. _____، ۱۳۶۸ش، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مكتبة المصطفوی.
۲۰. شیخ طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۶۲ش، تمهید الأصول فی علم الکلام، به تصحیح عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۱. _____، ۱۴۰۰ق، الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد، تهران، مكتبة جهل ستون العامة و مدرستها
۲۲. _____، ۱۴۰۶ق، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، بیروت: دار الأضواء.
۲۳. _____، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، به تصحیح احمد حبیب عاملی، بیروت، دار إحياء التراث العربی
۲۴. عضد الدین ایجی، عبد الرحمان بن احمد، بی تا، شرح المواقف، به شرح علی بن محمد جرجانی، قم: الشریف الرضی.
۲۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۶ش، معارج الفهم فی شرح النظم، به تحقیق عبد الحلیم حلی، قم: دلیل ما.
۲۶. _____، ۱۴۰۴ق، مجموعة الرسائل (حاشیة كشف الفوائد)، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۲۷. _____، ۱۴۱۵ق، مناهج الیقین فی أصول الدین، به تحقیق یعقوب جعفری، تهران: منظمة الاوقاف و الشؤون الخیریة دار الأسوة للطباعة و النشر.
۲۸. _____، ۱۴۰۲ق، رجال العلامة الحلی، ج ۱، ج ۲، قم: الشریف الرضی.
۲۹. علم الهدی، علی بن حسین، ۱۴۱۱ق، الذخیرة فی علم الکلام، به تحقیق احمد حسینی اشکوری، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم مؤسسة النشر الإسلامی.
۳۰. _____، ۱۴۱۹ق، شرح جمل العلم و العمل، به تصحیح یعقوب جعفری، تهران: منظمة الاوقاف و الشؤون الخیریة دار الأسوة للطباعة و النشر.
۳۱. علیاری تبریزی، علی بن عبدالله، ۱۴۱۲ق، بهجة الآمال فی شرح زبدة المقال، هدايت الله مسترحمی و جعفر حائری، تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور.
۳۲. فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله، ۱۳۷۸ش، الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة، به تحقیق عباس جلالی نیا و علی حاجی آبادی، مشهد: آستانة الرضویة المقدسة، مجمع البحوث الإسلامیة.
۳۳. _____، ۱۳۸۰ش، اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۴. _____، ۱۴۰۵ق، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۳۵. فخر رازی، محمد بن عمر، بی تا، الأربعین فی أصول الدین (فخر رازی)، قاهره: مكتبة الکلیات الأزهریة.
۳۶. فرح، رامین و دیگران، ۱۴۰۱، «بررسی تطبیقی آیات و روایات تجرد نفس از دیدگاه مكتب تفکیک و

صدرالمتألهین»، معرفت فلسفی، ش ۷۵، ص ۲۷-۴۰.

۳۷. قاضی عبدالجبار، ابن احمد، بی تا، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، بی نا، بی جا.

۳۸. قدردان قراملکی، علی، ۱۴۰۰، «بررسی انتقادی ادله قرآنی جسمانیت نفس (با محوریت دیدگاه

اندیشوران ظاهرگرا و عقل گرا)»، مطالعات تفسیر تطبیقی، ش ۱۲، ص ۱۶۱-۱۸۳.

۳۹. مدرس تبریزی، محمدعلی، ۱۳۶۹ ش، ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه او اللقب، تهران: خیام.





The rational sciences researches
Vol.1, No.1, Autumn and Winter 2024

—Specialized article—

A Comparative Study of the Essence of the Self from the Perspective of Fadhil Miqdad and Sheikh Tusi

Mohammad Javad Kaarizi¹
Ahmad Ezzati²

Abstract

One of the most fundamental and pivotal issues in philosophy and theology is the discussion of the nature of the soul, a topic that has been the focus of scholarly inquiry for centuries. The foundation adopted regarding the nature of the soul significantly influences the interpretation and explanation of various theological matters, such as the nature of the afterlife, the life in the barzakh (the intermediate state), and the ultimate goal of human development, etc. Therefore, this study aims to conduct a comparative analysis of the perspectives of Fadhil Miqdad and Sheikh Tusi using descriptive and analytical methods.

In this context, Fadhil Miqdad presents the essence of human beings as a material entity composed of fundamental components. Sheikh Tusi, while concurring with Miqdad regarding the material nature of the soul, confines the materiality of human beings to the perceptible body. Each of these thinkers, by referencing the subject and predicate of judgments, actions, and perceptions attributed to humans, and by negating other states and opinions, attempts to substantiate their respective claims. However, Sheikh Tusi's interpretations exhibit a certain degree of ambiguity, as some of his statements point to the perceptible body while others suggest a subtle body. Due to this ambiguity, his interpretations cannot definitively confirm either the perspective of the perceptible body or the perspective of the subtle body.

Keywords: Fundamental components, Subtle body, Perceptible body, Fadhil Miqdad, Sheikh Tusi.

Received Date: 2024/03/05

Accepted Date: 2024/11/20

1. Level 2 and 3 continuous student of Islamic Philosophy and Theology, Navab High School of Theology, Mashhad (Corresponding Author) sarbarjavad@gmail.com

2. Instructor of advanced levels at the seminary of Khorasan and university, PhD graduate in Transcendent Wisdom from the Imam Khomeini Educational and Research Institute. asra69_65@yahoo.com