



ادله قرآنی فخر رازی بر تمایز نفس از بدن و تجرد آن

مهدی ذاکری*

چکیده

فخر رازی، متکلم - فیلسوف و مفسر بلندآوازه سده ششم - در برخی آثار خود دلایل قرآنی در اثبات جسمانی نبودن و تجرد نفس آورده است که مبتنی بر تفسیر خاص او از برخی آیات شریفه قرآن کریم‌اند. در این مقاله، ضمن اشاره اجمالی به دیدگاه‌های فخر رازی در باب تجرد نفس انسانی، دلایل قرآنی او بر تمایز نفس و بدن و تجرد نفس ناطقه پرداخته می‌شود. همچنین ضمن مقایسه دیدگاه‌های فخر رازی با آرای دیگر مفسران نشان داده خواهد شد که برخی از آیات که فخر رازی - بر اساس تفسیر خاص خود از مفاد و سیاق آن آیات - تجرد نفس از آنها استنباط و استنتاج کرده است هیچ دلالتی بر تجرد نفس و حتی مغایرت نفس و بدن ندارند.

کلیدواژه‌ها

فخر رازی، تجرد نفس ناطقه، تمایز نفس و بدن، دلایل تجرد نفس ناطقه، آیات دال بر تجرد نفس.

* استادیار دانشگاه تهران (پردیس قم) zaker@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۱۲/۱۰ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۰۳/۰۲

فخر رازی متکلم، مفسر و فیلسوف قرن ششم از شخصیت‌های فکری پرآوازه تاریخ اسلام است. او نقش بارزی در فلسفی شدن کلام به ویژه کلام اشعری داشته است. فخر رازی، مانند غزالی دست کم می‌کوشد تا به روش فیلسوفان، مدعای متکلمان را ثابت کند، هرچند بسیار بیشتر از غزالی به فلسفه می‌پردازد (نک: معصومی همدانی، ۱۳۶۵). نقشی که او در پرداختن به فلسفه ایفا می‌کند، بیش از آن که تأسیس نظریات و نظام فلسفی جدیدی باشد، بحث و تشکیک در نظریات قبلی است و از این جهت «امام المشککین» لقب گرفته است.

در آثار فخر رازی آرای متباین کم نیست و نوسان او میان آرای مختلف استخراج یک نظام فکری منسجم را از آثار او دشوار می‌سازد (نک: دادبه، ۱۳۷۴، ص ۱۳۰). فخر رازی در مسئله ماهیت نفس و رابطه آن با بدن نیز نظر واحدی نداشته است و از نظری به نظر دیگر رفته است (نک: زرکان، ۱۳۸۳ هـ.ق، ص ۴۷۰-۴۷۶). هرچند ترتیب تاریخی آثار فخر رازی به درستی معلوم نیست، تطور آرای او درباره این مسئله را به طور تقریبی می‌توان بدین صورت گزارش کرد. او در کتاب الاشارة (۶۳ به نقل از زرکان، ص ۴۷۰) دیدگاه برخی از متکلمان یعنی این که انسان عبارت است از اجزای اصلی بدن را می‌پذیرد. در المباحث المشرقیه (ج ۲، ص ۳۴۵) به دیدگاه کتاب الاشارة اشکال می‌کند و به تجرد نفس یعنی دیدگاه غالب فیلسوفان قائل می‌شود و دلایلی را برای این رأی می‌شمارد که عمدتاً برگرفته از آراء ابن سیناست. این دلایل همان دلایلی‌اند که در کتاب النفس و الروح و شرح قواهما هم آمده‌اند، هر چند جایگاه تاریخی این اثر روشن نیست (نک: مقدمه مصحح بر این کتاب). او در کتاب الاربعین به دیدگاه الاشارة باز می‌گردد و در این باره می‌گوید: «این دیدگاه مختار متکلمان محقق است و از این طریق می‌توان پاسخ بیشتر شبهات منکران حشر و نشر را داد» (فخر رازی، الاربعین، ج ۲، ص ۲۷).

او سپس تلاش می‌کند تا ضعف ادله المباحث المشرقیه را نشان دهد. در کتاب نهاییه العقول (ج ۲، ص ۱۶۰ به نقل از زرکان) میان دو دیدگاه مردد است: (۱) انسان همین بدن محسوس است؛ (۲) انسان اجزاء دائمی است. روشن است که این دیدگاه‌ها هر دو تجرد نفس را انکار می‌کنند و آن را مادی می‌دانند.

فخر رازی در شرح الاشارات والتنبیها (ج ۲، ص ۵۹-۵۷) ظاهراً با ابن سینا معارضه می‌کند و دیدگاه تجرد را نمی‌پذیرد. او یکی از دلایل تجرد نفس یعنی «برهان عدم توازی میان نفس و بدن» را نمی‌پذیرد و به آن اشکال می‌کند. در باب الاشارات (ص ۱۱۶-۱۱۸) از دلیل ابن سینا دفاع





می‌کند و به تجرّد نفس قائل می‌شود. در شرح العیون (ج ۲، ص ۲۷۶ به بعد) تجرّد نفس را می‌پذیرد، اما در المحصل دیدگاه معینی را نپذیرفته ولی این دیدگاه را که انسان همین بدن محسوس است، رد می‌کند (نک: فخر رازی، کتاب المحصل، ص ۵۳۷-۵۴۳). تفسیر کبیر یا مفاتیح الغیب اثری است مفصل که علی القاعده نوشتن آن سال‌ها طول کشیده است و شاید به این سبب باشد که دیدگاه‌های مختلفی در آن به چشم می‌خورد. از جمله این که در جایی از این تفسیر (ج ۲۱، ص ۳۹۸) آمده است که نفس جسم ملموس نیست، بلکه جسمی نورانی است که داخل این بدن است همان‌طور که آتش درون زغال و روغن درون کنجد است. (همین دیدگاه را معالم اصول الدین (ص ۱۱۸ و ۱۳۱، به نقل از زرکان، ص ۴۷۴) مطرح کرده است). اما در جای دیگر از همین تفسیر (ج ۲۱، ص ۳۹۲) روح را جوهر مجرّد بسیط می‌داند. در المطالب العالیه (ج ۷، ص ۵۷ به بعد) که آخرین اثر اوست نفس را «جوهر مفارقه» معرفی می‌کند و دلایل دیدگاه‌های دیگر را پاسخ می‌دهد.

پیش از پرداختن به ادله قرآنی فخر رازی، لازم است منظور از اصطلاح فلسفی «مجرّد» را روشن کنیم. جرجانی می‌نویسد: «مجرّد، در اصطلاح اهل حکمت آن است که نه محل جوهری است و نه حال در جوهری و نه مرکب از این دو» (جرجانی، کتاب التعریفات، ص ۸۷).

روشن است که با این تعریف ماده و صورت جسمیه و جسم نفی می‌شوند، زیرا ماده محل جوهر است و صورت حال در آن و جسم نیز مرکب از آن دو است. به طور خلاصه می‌توان گفت که مجرّد آن است که جسم یا جزء جسم نباشد. این مطلب را از تقسیم جوهر نیز می‌توان فهمید؛ زیرا در فلسفه مشاء گفته می‌شود که جوهر مجرّد - که شامل نفس و عقل است - جوهری شمرده می‌شود که نه جسم است و نه جزء جسم (نک: ابن سینا، شفا (الهیات)، ص ۶۰).

با این تعریف، جوهر جسم از تجرّد خارج می‌شود، اما امور جسمانی مانند اعراض جسم خارج نمی‌شوند. شاید تعریف جامع‌تر تعریفی باشد که ملا نظر علی گیلانی ارائه می‌کند و به طور ضمنی از آثار دیگر حکیمان نیز برداشت می‌شود. به اعتقاد ملا نظر علی گیلانی، «تجرّد عبارت است از مفارقت از ماده و علایق آن» (گیلانی، ۱۳۵۷، ص ۲۰۰).

با این تعریف علاوه بر جسم، اموری هم که در جسم حلول می‌کنند و اوصاف آن را می‌پذیرند (مانند اعراض جسمانی) مادی شمرده می‌شوند و بی‌بهره از تجرّد خواهند بود. به بیان کامل‌تر، «التجرّد هو مفارقة الاحیاز والاوزاع والجهات والابعاد والازمنة والاقوات والحدود والامتدادات رأساً، لكونها جميعاً من عوارض المادّة» (میرداماد، القبسات، ص ۱۶۷). بنابراین مجرّد موجودی است

که نه جسم باشد و نه لوازم جسم را داشته باشد. از نظر میرداماد لوازم جسم عبارتند از بودن در مکان، وضع، جهت، بعد، بودن در زمان و وقت، حد و امتداد داشتن. بنابراین، تجرّد نفس به این معناست که نفس نه جسم است و نه دارای لوازم جسم.

اما موضوع این مقاله ادله قرآنی فخر رازی بر مغایرت نفس و بدن است. فخر رازی در موارد متعددی از چنین دلایلی سخن می گوید. در کتاب النفس و الروح و شرح قواهما، این دلایل را در بخش اول کتاب در فصلی با نام «دلایلی که از کتاب الاهی در اثبات غیریت نفس و بدن استفاده می شود» آورده است. فصل هفتم از مقاله دوم از جزء هفتم المطالب العالیه نیز با عنوان «در دلایل سمعی بر این که نفس غیر از بدن است» به این دلایل پرداخته است. همچنین در مفاتیح الغیب در رد قول متکلمانی که نفس را همین بدن می دانند هفده دلیل ذکر می کند که تعدادی از آنها قرآنی اند (فخر رازی، ۱۴۲۰هـ.ق، ج ۲۱، ص ۳۹۵-۳۹۷). این دلایل نیز در واقع، دلیل بر غیریت نفس و بدن اند. باز در مفاتیح الغیب (ج ۲۱، ص ۴۰۳) در تفسیر آیه ۸۵ سوره اسراء مسئله ششم را به «دلایل سمعی در اثبات این که نفس جسم نیست» اختصاص می دهد و شش دلیل قرآنی ذکر می کند.

نخستین نکته ای که درباره این ادله باید روشن شود این است که خود فخر رازی این ادله را دال بر چه دیدگاهی درباره نفس می داند؟ یک احتمال این است که او این ادله را دال بر تجرّد نفس به معنایی می داند که فیلسوفان می گویند. احتمال دیگر این است که او مدلول این آیات را تنها مغایرت نفس و بدن می داند نه تجرّد نفس. به عبارت دیگر، این ادله قرآنی صرفاً دلالت می کنند بر این که انسان صرفاً همین بدن مادی نیست، بلکه جوهر دیگری نیز وجود دارد که هر چند مجرد نیست اما همین بدن مادی هم نیست و این جوهر دیگر یا تمام انسان است یا جزء اصلی انسان.

عنوان هایی که فخر رازی برای فصل های حاوی این ادله انتخاب می کند مانند «دلایلی که از کتاب الاهی در اثبات غیریت نفس و بدن استفاده می شود» و «در دلایل سمعی بر این که نفس غیر از بدن است» در نگاه اول حکایت از این دارند که ادعای خود فخر رازی بیش از این نیست که این ادله بر مغایرت نفس و بدن دلالت می کنند. عناوین فوق نسبت به اثبات تجرّد نفس خشی هستند. این برداشت را برخی از فخر رازی شناسان تأیید می کنند. زرکان با اشاره به عنوان پیش گفته از کتاب المطالب العالیه می نویسد: «آنچه فخر رازی ارائه می کند آن قدر که دلالت می کنند که انسان نفسی دارد که غیر از بدن ظاهر است، بر تجرّد نفس دلالت نمی کنند». در غیر این





صورت، می‌توانست ادعا کند که «این ادله تجرّد نفس را اثبات می‌کنند» (زرکان، ۱۳۸۳هـ.ق، ص ۴۷۷).

با این حال، در این جا نکته‌ای وجود دارد و آن این است که هرچند عنوان فصل‌هایی که فخر رازی در آنها از ادله نقلی سخن می‌گوید ظاهراً خنثی هستند و نشان نمی‌دهند که او در این فصل‌ها ادله تجرّد نفس را بیان می‌کند یا صرف مغایرت نفس و بدن را، اما می‌توان از مطالب دیگر فخر رازی قرینه‌هایی به دست آورد که منظور او از اثبات نفس، نفس مجرّد است. برای مثال، چه بسا از این واقعیت که او در فصل چهارم کتاب النفس و الروح و شرح قواهما با عنوان «بحث از ماهیت جوهر نفس» و فصل ششم از مقاله دوم جزء هفتم المطالب العالیه با عنوان «دلایل قوی معتبر در اثبات نفس» دلایلی را برای اثبات جوهری غیر از بدن می‌آورد و پس از دلیل هفتم می‌نویسد «پس این است شرح همه دلایل قوی در اثبات تجرّد نفس» (ص ۱۱۹) بتوان نتیجه گرفت که او هر گاه از نفس بدون قرینه سخن می‌گوید همان نفس مجرّد مورد اعتقاد فیلسوفان را در نظر دارد و منظور او از مغایرت نفس با بدن همان تجرّد نفس است.

پس از ذکر این دو نکته به ادله قرآنی فخر رازی می‌پردازیم. در بیان ادله قرآنی فخر رازی، از آن جا که برخی از ادله‌ای که او در منابع مختلف ذکر می‌کند با یک‌دیگر مشترکند یا مضمون واحدی دارند، یک منبع یعنی کتاب النفس و الروح را مبنا قرار می‌دهیم و دلایل تکرار شده در سایر منابع را در ذیل آن می‌آوریم و در پایان نیز ادله غیر تکراری را ذکر می‌کنیم که در سایر منابع آمده‌اند. بعد از هر دلیل ابتدا مطالبی را که مفسران از جمله فخر رازی در تفسیر آیات مورد استناد آورده‌اند و به موضوع این مقاله مربوط است می‌آوریم و سپس ادعای فخر رازی درباره دلالت آیات را ارزیابی می‌کنیم.

دلیل ۱. مقدمه نخست: آیاتی از قرآن همچون «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (آل عمران، آیه ۱۶۹-۱۷۰) و «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يُؤْمَتُّوْنَ السَّاعَةَ أَذْجِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (غافر، آیه ۴۶) دل بر این‌اند که انسان‌هایی که در این آیات به آنها اشاره شده است پس از مرگ این بدن باقی می‌مانند، زنده‌اند و لذت و الم را درک می‌کنند. این مطلب به این آیات اختصاص ندارد و همه آیات و روایاتی که حیات اخروی را وصف می‌کنند و از ثواب و عقاب قبر و حشر و نشر سخن می‌گویند

مشمول این ادعا قرار می گیرند.

مقدمه دوم: بالضروره معلوم است که بدن پس از مرگ زنده نیست؛ در غیر این صورت، همه جمادات زنده می بودند و این عین سفسطه است.

نتیجه: آنچه با الفاظ «این انسان» به آن اشاره می کنیم، این بدن یا عضوی از اعضای آن نیست؛ زیرا بالضروره دانستیم که بدن همراه همه اجزا و اعضایش مرده است. خلاصه این که بدون اثبات نفس، این آیات و روایات معقول نمی شوند و نمی توان به اشکالات پاسخ گفت (فخر رازی، النفس و الروح، ص ۴۳-۴۴).

همین استدلال را در المطالب العالیه (ج ۷، ص ۱۲۹-۱۳۰) به عنوان دلیل اول آورده و آن را این گونه صورت بندی کرده است: بر اساس آیات سورة آل عمران «انسان با مرگ بدن نمی میرد؛ بدن و همه اجزایش با مرگ می میرند؛ این استدلالی است به شکل دوم از اشکال چهارگانه که نتیجه می دهد انسان غیر از بدن و همه اجزای آن است» و «این کلامی است بسیار قوی».

در المطالب العالیه (ج ۷، ص ۱۳۴-۱۳۵) ذیل عنوان دلیل هفتم همین استدلال را تعمیم می دهد و می گوید: «هر خبری که در بیان رسیدن اهل طاعت به خیرات و آسایش و رسیدن اهل معصیت به عذاب باشد دلالت می کند بر این که نفس غیر از بدن است و با مرگ بدن نمی میرد و پس از مرگ مدرک عاقل و دارای فهم باقی می ماند». و چون «آیات و اخباری که از رسیدن سعادت مندان به منازل نیکی ها و شقاوت مندان به درکات آسیب حکایت می کنند بیرون از شماره اند» پس دلایل سمعی بر این که نفس غیر از بدن و غیر از عضوی از اعضای بدن است بیرون از شماره است.

نیز در تفسیر مفاتیح الغیب در رد قول متکلمان - که نفس را همین بدن می دانند - به عنوان دلیل پنجم به این آیات و نیز آیه شریفه «مِمَّا حَطَبْنَاهُمْ أَغْرَقُوا فَأَدْخَلُوا نَاراً فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَاراً» (نوح، آیه ۲۵) به همین نحو استدلال می کند (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰هـ.ق، ج ۲۱، ص ۳۹۵).

ارزیابی: از میان آیاتی که بر زنده بودن انسان پس از مرگ دلالت می کنند، تنها می توان به آیاتی که از زندگی برزخی حکایت می کنند، بر غیریت نفس و بدن استدلال کرد؛ زیرا ظاهر برخی از آیات قرآن این است که در قیامت انسان به صورت جسمانی محشور می شود. در این صورت نمی توان استدلال کرد که انسان هست، اما بدن نیست پس انسان همین بدن نیست. البته، آیاتی که که فخر رازی به آنها استدلال می کند هر سه درباره زندگی برزخی هستند و بنابراین،





استدلال او از این جهت نقضی ندارد، اما تعمیم این استدلال به همه آیاتی که از زندگی انسان پس از مرگ حکایت می‌کنند، نادرست است. با این همه، این آیات تنها بر غیریت نفس و بدن دلالت می‌کنند نه بر تجرد نفس؛ زیرا ممکن است نفس غیر از بدن باشد و با این حال، مجرد نباشد. به عبارت دیگر، این آیات با این احتمال نیز سازگار است که نفس جسم لطیفی باشد که در این دنیا در بدن تخلخل پیدا کرده است و با مرگ از آن خارج می‌شود و در برزخ به زندگی ادامه می‌دهد.

دلیل ۲. برخی از آیات قرآن دال بر این هستند که هنگام مرگ، چیزی از بدن جدا می‌شود و زنده می‌ماند و به نزد پروردگار می‌رود، برای مثال، عبارت «أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ» در آیه شریفه «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوْحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَ كُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ» (انعام، آیه ۹۳)، «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر، آیه ۲۷-۲۸) و «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّقَهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ * ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقَّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ» (انعام، آیه ۶۱-۶۲) (فخر رازی، النفس و الروح، ص ۴۴-۴۵). بازگشت به خدا هنگام مرگ مضمونی است که در آیات بسیاری تکرار شده است و دال بر این است که حقیقت انسان هنگام مرگ نمی‌میرد، بلکه از دنیا و عالم حس به عالم آخرت می‌رود و این دال بر این است که انسان چیزی غیر از بدن است.

در المطالب العالیه (ج ۷، ص ۱۳۲-۱۳۳) در دلیل چهارم به همین آیات استدلال کرده است. استدلال او این است که آیات سوره فجر بر این دلالت دارند که رجوع انسان مکلف مطمئن پس از مرگ است و در این هنگام باقی و زنده و عاقل و دارای فهم است. پس انسان غیر از این بدن و هر یک از اجزای آن است. آیات سوره انعام نیز بر بقا و محاسبه اشخاص پس از مرگ دلالت دارند، در حالی که بدن با مرگ باقی نمی‌ماند؛ پس، انسان غیر از بدن است.

نیز در تفسیر مفاتیح الغیب (ج ۲۱، ص ۳۹۵) در رد قول متکلمان که نفس را همین بدن می‌دانند به آیات سوره فجر - به عنوان دلیل هشتم - و به آیات سوره انعام - به عنوان دلیل نهم - به همین نحو استدلال می‌کند. او همچنین در مفاتیح الغیب (ج ۲۱، ص ۴۰۳) در دلیل دوم از دلایل سمعی، به آیه ۹۳ سوره انعام به همین شیوه استدلال کرده است.

فخر رازی در تفسیر آیه ۹۳ سوره انعام پنج احتمال را مطرح می‌کند. در احتمال اول و دوم، منظور از آیه این است که ظالمان در شداید مرگ هستند و ملائکه دستانشان را برای عذاب آنها گشوده‌اند، پس به آنها گفته می‌شود اگر می‌توانید خودتان را از این عذاب خارج کنید یا این که ملائکه دستانشان را گشوده‌اند برای قبض ارواح پس به آنها گفته می‌شود که خودتان را از این شداید خلاص کنید. روشن است که بر اساس این دو احتمال منظور از نفس خود است و بنابراین از این آیه هیچ مطلبی درباره نفس نمی‌توان استفاده کرد.

بر اساس احتمال سوم تا پنجم، منظور از عبارت «أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ» در آیه شریفه، امر به خارج کردن نفس از بدن است. در این صورت این آیه درباره نفس سخن می‌گوید. اما در این صورت مسئله این است که ظالمان که نمی‌توانند نفس هایشان را از بدن هایشان خارج کنند، پس فایده این امر چیست؟ در پاسخ به این پرسش برخی از مفسران گفته‌اند که این امر برای سخت‌گیری است؛ همان‌طور که به بدهکار گفته می‌شود «أَخْرِجْ إِلَىٰ مَا لِي عَلَيْكَ» به ظالمان نیز گفته می‌شود «أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ» تا خارج کردن روح همراه فشار و سخت‌گیری و بدون مهلت باشد (احتمال سوم). برخی نیز آن را کنایه از سختی حال ظالمان دانسته‌اند که خودشان اقدام به خارج کردن نفس هایشان می‌کنند (احتمال چهارم). به اعتقاد برخی دیگر «أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ» اساساً امر نیست، بلکه نوعی وعید است (احتمال پنجم).

فخر رازی می‌گوید کسانی که نفس انسان را غیر از بدن می‌دانند به این آیه استدلال کرده‌اند، اما بر اساس احتمال اول و دوم این استدلال تمام نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰هـ.ق، ج ۱۳، ص ۶۸). در تفسیر صافی (ج ۲، ص ۱۴۰) وجه دوم (احتمال سوم تا پنجم رازی) ترجیح داده شده است. تفسیر جوامع الجامع (ج ۱، ص ۳۹۵) وجه دوم را ترجیح داده است و وجه اول را به عنوان «قیل» مطرح می‌کند و تفسیر مجمع البیان (ج ۴، ص ۵۱۹) به عکس جوامع است.

تفسیر المیزان برای حل مسئله مذکور، این آیه را امر تکوینی می‌داند (نک: طباطبایی، ۱۴۰۷هـ.ق، ج ۷، ص ۲۸۵). گویا نفس داخل بدن است و منشأ زندگی است و با خارج شدن آن مرگ رخ می‌دهد. به اعتقاد محمدحسین طباطبائی این آیه ظاهر در این است که نفس از جنس بدن نیست، بلکه سنخ دیگری از وجود است که به بدن تعلق گرفته است و امر در این آیه امر به قطع این تعلق است.

ارزیابی: اولاً این آیه را تنها بر اساس احتمالات سوم تا پنجم می‌توان درباره رابطه نفس و





بدن دانست. البته، همان‌طور که مفسران نیز گفته‌اند این احتمالات ضعیف‌تر از احتمالات اول و دوم نیستند. هرچند به نظر می‌رسد که خود فخر رازی احتمال اول و دوم را ترجیح می‌دهد. ثانیاً، بر اساس احتمالات سوم تا پنجم نیز این آیه تنها بر امکان خروج نفس از بدن و در نتیجه غیریت نفس و بدن دلالت می‌کنند نه بر تجرد نفس. زیرا خروج نفس از بدن نه تنها با مادی بودن نفس ناسازگار نیست، بلکه چه بسا بتوان گفت که با مادی بودن نفس سازگارتر است تا با تجرد آن؛ زیرا در صورت تجرد نفس، بی‌معناست که تصور کنیم نفس داخل بدن است و سپس امر به خروج آن از بدن شود. اگر نفس مجرد بود باید به قطع تعلق و رابطه نفس با بدن امر می‌شد و امر به اخراج نفس از بدن تنها از سر مجاز قابل اطلاق بود.

فخر رازی، درباره آیات سوره فجر، در تفسیر مفاتیح الغیب ذیل این آیات تنها می‌گوید «نفس غیر از بدن است» بدون این که به این آیه استدلال کند. بر اساس تفسیر رایج، این آیه هنگام مرگ یا بعثت را توصیف می‌کند، اما برخی از تفسیرها (نک: طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۳۴۸؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۴۹۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۴۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ هـ.ق، ج ۵، ص ۳۱۱ و...) بر اساس قرائت ابن عباس که آیه ۲۹ را به جای «فَادْخُلِي فِي عِبَادِي»، «فَادْخُلِي فِي عَبْدِي» قرائت کرده است، این احتمال (قیل) را مطرح کرده‌اند که نفس به معنای «روح» است و معنا این است که «ای روح مطمئن به بدن صاحب (رَبِّكَ) برگرد و داخل در جسم بنده‌ام شو».

بر اساس تفسیر رایج، اگر این آیات امر به رجوع به سوی خدا هنگام مرگ باشند، می‌توان معنا را این‌گونه فهمید که نفس در زندگی این دنیا به واسطه رابطه با بدن از خدا فاصله گرفته است و به هنگام مرگ، امر به قطع این رابطه و رجوع به خدا می‌شود. مرگ بدن و زنده بودن انسان - که از امر الاهی به بازگشت (ارجعی) فهمیده می‌شود - دال بر این است که انسان همین بدن نیست. بر اساس احتمال دیگر که بر قرائت ابن عباس مبتنی است، در تفسیر می‌توان غیریت نفس و بدن را استفاده کرد؛ زیرا امر به رجوع روح به بدن و دخول در بدن بندگان تنها در صورتی معنا دار است که روح، امری غیر از بدن باشد.

فخر رازی در تفسیر مفاتیح الغیب استدلال به آیات ۶۱-۶۲ سوره انعام را به شکل بهتری توضیح می‌دهد و از آنها بر غیریت نفس و بدن استدلال می‌کند:

این آیه صراحت دارد که بنده می‌میرد و بعد از مرگ به سوی خدا بازگردانده می‌شود در حالی که مرده در حال مردگی نمی‌تواند به خدا برگردانده شود؛ زیرا

این بر گرداندن به مکان و جهت نیست چون خدا مکان و جهت ندارد، پس باید این رد را به انقیاد به حکم خدا و اطاعت از قضای خدا تفسیر کرد و این بدون زندگی بی معناست. پس در این جا مرگ و زندگی هر دو هست؛ مرگ نصیب بدن است پس زندگی نصیب نفس و روح است. و چون خدا گفت «به سوی خدا بازگردانده می شوند» و ثابت شد که آن که بازگردانده می شود نفس و روح است پس ثابت می شود که انسان جز همین نفس و روح نیست» (فخر رازی، ۱۴۲۰هـ.ق، ج ۱۳، ص ۱۶).

نکته ای که در این تفسیر مشاهده می شود این است که فخر رازی این آیه را دال بر این می داند که انسان همین نفس است. لازمه این سخن این است که بدن، در واقع، تنها محمل و مرکب یا زندانی برای نفس است و جزء حقیقت انسان نیست. این همان دیدگاهی است که به افلاطون منسوب است.

دلیل ۳. قرآن در بیان آفرینش انسان، پس از ذکر مراحل جسمانی با «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا» (مؤمنون، آیه ۱۲-۱۴) مرحله «نفخ روح» را با «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون، آیه ۱۴) متمایز می کند. مدلول صریح این بیان این است که آنچه به نفخ روح تعلق می گیرد از جنسی متفاوت با تغییرات جسمانی است. پس، روح از جنس بدن نیست (فخر رازی، النفس و الروح، ص ۴۵).

همین استدلال در المطالب العالیه - به عنوان دلیل پنجم - تکرار می شود با این تفاوت که از آن نتیجه گرفته می شود که «روح از جنس اجسام نیست». این استدلال در تفسیر مفاتیح الغیب (ج ۲۱، ص ۴۰۳) نیز به عنوان دلیل سوم، تکرار شده است.

ظاهر عبارات فخر رازی در این دلیل این است که او این آیه را دال بر تجرد نفس می گیرد، نه صرف تمایز نفس از بدن. او نمی گوید که روح همان بدن نیست، بلکه می گوید روح از جنس بدن یا از جنس اجسام نیست. اما نکته ای که در این جا جلب توجه می کند این است که فخر رازی ذیل این آیه در تفسیر مفاتیح الغیب نظری کاملاً مخالف با این نظر ارائه می کند و این آیه را مبطل قول فیلسوفانی می داند که معتقدند انسان جسم نیست.

او همچنین، در تفسیر مفاتیح الغیب (ج ۲۳، ص ۲۶۵) بر این اعتقاد است که دلیل این که گفته شده



است «انشأناه» این است که انشاء روح در جنینی است که اکنون استخوان و گوشت دارد و کامل کردن آفرینش او به همین انشاء روح است. افزون بر این، فخر رازی نقل می‌کند که گفته‌اند این آیه بر بطلان حرف نظام دلالت می‌کند که گفته است: انسان، روح است نه بدن؛ زیرا خدا بیان می‌کند که انسان مرکب از این صفات است. به اعتقاد فخر رازی این آیه بر بطلان قول فیلسوفان - که می‌گفتند: انسان، تقسیم نمی‌شود و جسم نیست - دلالت می‌کند. بر اساس تفسیر تبیان نیز این آیه دلالت می‌کند که انسان همین جسمی است که مشاهده می‌شود، زیرا از نطفه آفریده شده است. و انشاء خلق آخر، یعنی نفخ روح در آن. در مقابل، علامه طباطبایی معتقد است که مفعول «انشأناه» همان انسان مخلوق دارای استخوان... است که به موجود دارای حیات و علم و قدرت تبدیل می‌شود... بنابراین، همان ماده سابق است که انسان می‌شود اما انسان همان ماده نیست؛ زیرا در ذات و صفات با آن شریک نیست، بلکه گونه‌ای اتحاد و تعلق با ماده دارد که به واسطه آن از آن استفاده می‌کند؛ همانند استفاده کاتب از قلم (نک: طباطبائی، ۱۴۱۷هـ.ق، ج ۱۵، ص ۲۱).

ارزیابی: گویا در میان مفسران اختلافی نیست که انشاء خلق آخر همان مرحله پیوستن روح به بدن است (نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۶۱؛ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۳۵۴؛ علی بن ابراهیم قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۹۱). بر این اساس، می‌توان گفت روحی که در این مرحله به بدن می‌پیوندد، صفاتی متمایز از بدن دارد. این صفات عبارتند از حیات و علم و قدرت. و همین مقدار تفاوت کافی است برای این که این مرحله «انشاء خلق آخر» نامیده شود. اما این که این روح از چه جنسی است روشن نیست. امور جسمانی می‌توانند انواع مختلفی داشته باشند و برای این که نوع دیگری از آفرینش محقق شود کافی است که امر جسمانی جدید صفات متمایزی داشته باشد که نسبت به امور قبلی برجستگی خاصی همراه بیاورند. بنابراین، ممکن است روح جسمانی باشد، اما جسمی لطیف که ویژگی‌های خود از جمله حیات و علم و قدرت را به همراه دارد. در مجموع، این آیه به تنهایی بر ماهیت روح دلالتی ندارد.

دلیل ۴. خداوند متعال ارواح را از عالم اجساد جدا می‌کند، سپس امر را از عالم اجساد جدا می‌کند و این دلالت می‌کند که امر عاری از مقدار و حجم است. همچنین، قرآن در آیه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء، آیه ۸۵) بیان می‌کند که روح از عالم امر است و این دال بر این است که جوهر روح از عالم امر است و

عاری از حجم و مکان و مقدار داشتن (فخر رازی، النفس و الروح، ص ۴۶).

ظاهر این استدلال نشان می‌دهد که فخر رازی این آیه را دال بر تجرّد روح - به اصطلاح فیلسوفان - می‌داند؛ زیرا این آیه را صرفاً دال بر این که نفس غیر از جسم است، به شمار نمی‌آورد، بلکه صفات جسمانی را از آن سلب می‌کند و همان‌طور که در ابتدای مقاله دیدیم، این به معنای تجرّد است.

آنچه فخر رازی در تفسیر این آیه می‌آورد نیز موید همین مطلب است. فخر رازی در تفسیر این آیه معتقد است که «پرسش درباره روح به صورت‌های گوناگون می‌تواند باشد، اما پاسخی که در این آیه داده شده است تنها با دو پرسش سازگار است؛ یکی درباره ماهیت روح و نسبت آن با جسم و بدن و تحیز و دیگری حدوث و قدم روح. پرسش نخست، در واقع، پرسش از این است که آیا روح عبارت است از اجسام ناشی از امتزاج موجود در این بدن یا همین مزاج است یا عرض دیگری است که قائم به این اجسام است» و پاسخی که بدان داده می‌شود این است که «روح موجودی است مغایر با این اجسام و اعراض؛ زیرا... روح جوهر بسیط مجرد است و به امر و تکوین خدا (كُنْ فَيَكُونُ [آل عمران، آیه ۴۷]) حادث می‌شود». (فخر رازی، ۱۴۲۰هـ، ج ۲۱، ص ۳۹۳ و ۴۰۴).

۱۹۷

ارزیابی: با اندکی تأمل روشن می‌شود که استدلال به آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء، آیه ۸۵) بر تفسیری خاص از دو آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» و «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ» مبتنی است؛ زیرا فخر رازی از آیه نخست تفکیک عالم خلق (اجساد) از عالم امر (روحانیات) را استفاده می‌کند و از آیه دوم ماهیت عالم امر یعنی جسمانی نبودن و تجرّد آن را. بر این اساس، برای بررسی این استدلال باید مراد از این دو آیه روشن شود.

فخر رازی در تفسیر آیه «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَ النُّجُومُ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف، آیه ۵۴) به تفصیل سخن می‌گوید. او ابتدا در تفسیر این که خورشید و ماه و ستارگان مسخر به امر الاهی‌اند، بر این باور است که «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ» اشاره است به تقسیم ما سوی الله به عالم خلق و امر. و «خلق، عبارت است از تقدیر، و هر آنچه جسم یا جسمانی باشد مخصوص است به مقدار معینی و از عالم خلق است و هر آنچه عاری از حجم و مقدار باشد، از عالم ارواح و از عالم امر است». پس آیه شریفه دلالت می‌کند



تفسیر



بر این که هر یک از افلاک و ستارگان که از عالم خلق اند فرشته‌ای مخصوص دارند که از عالم امر است. او این تفسیر را مطابق روایاتی می‌داند که می‌گویند فرشتگان خدا هنگام طلوع و غروب، خورشید و ماه را حرکت می‌دهند و در ادامه، می‌گویند:

عالم خلق در تسخیر خداست و عالم امر در تدبیر خدا و استیلای روحانیات بر جسمانیات به تقدیر خداست (فخر رازی، ۱۴۲۰هـ.ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲).

او سپس از تعبیر «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» مطالبی را استفاده می‌کند^۱ که از آنها برداشت می‌شود تدبیر در این آیه اعم از تدبیر مخلوقات و تکلیف انسان است. برای مثال او معتقد است که این آیه دلالت دارد بر این که امر الاهی مقید به مصلحت نیست و همین که خدا خالق انسان است می‌تواند هر طور که می‌خواهد امر و نهی کند (همان، ص ۲۷۵-۲۷۸).

فخر رازی همچنین، در تفسیر آیه شریفه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ» نیز می‌گوید این آیه در پاسخ به استدلال منکران معاد است که می‌گفتند «چه کسی استخوان‌های پوسیده را زنده می‌کند» (یس، آیه ۷۸). این آیه نادرست بودن تمثیل آنها را نشان می‌دهد؛ زیرا مثلی زنده کردن استخوان‌های پوسیده) و گفتند کسی بر مثل این کار توانایی ندارد... در مثال آنها خلق به واسطه اسباب بدنی و نقل و انتقال مکانی است و تنها در زمان طولانی تحقق پیدا می‌کند، در حالی که خدا با «کن فیکون» خلق می‌کند» (فخر رازی، ۱۴۲۰هـ.ق، ج ۲۶، ص ۳۱۰).

بر این اساس، این آیه در پاسخ منکران معاد، تنها از گونه دیگری از خلق که خدا بر آن قادر است سخن گفته است که بدون اسباب و لوازم دنیوی است، اما این که این گونه دیگر به مجردات اختصاص داشته باشد، مطرح نیست و در نتیجه ربطی به استدلال فخر رازی ندارد. در تفسیر «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» نیز مویدی برای این که امر به معنای امور روحانی باشد، ذکر نمی‌کند و همان‌طور که در آینده خواهیم دید، هیچ یک از مفسران نخستین این احتمال را مطرح نکرده‌اند. به این ترتیب، همان‌طور که خود فخر رازی اشاره می‌کند، امر در این آیه می‌تواند به معنای تدبیر باشد و لازمه‌ای بیش از این ندارد.

هیچ یک از تفسیرهای سده‌های اولیه - اعم از تفاسیر روایی و غیرروایی - تا قرن ششم نیز در تفسیر آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» سخن از امری مجرد به میان نیاورده‌اند. از جمله مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۶، ص ۶۷۴)، التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۶، ص ۵۱۵)، تفسیر القمی (ج ۲، ص ۲۶)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن (ج ۱۲، ص ۲۸۳)، تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۱۷)، تفسیر

مقاتل بن سلیمان (ج ۲، ص ۵۴۷) أحكام القرآن (ج ۳، ص ۱۲۲۴)، إيجازالبیان عن معانی القرآن (ج ۲، ص ۵۰۹)، تفسیر بحر العلوم (ج ۲، ص ۳۲۷)، تاج التراجم فی تفسیر القرآن للأعاجم (ج ۳، ص ۱۲۸۵)، حقائق التفسیر (۱۱۹)، جامع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۱۵، ص ۱۰۴)، زاد المسیر فی علم التفسیر (ج ۳، ص ۵۰) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۲، ص ۶۹۰)، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن (ج ۶، ص ۱۳۰)، لطایف الإشارات (ج ۲، ص ۳۶۷)، معانی القرآن (ج ۲، ص ۱۳۰).

در این تفسیرها احتمالات مختلفی درباره روح و امر مطرح شده است که می توان آنها را در قالب چند احتمال جمع کرد: ۱) منظور از روح در سؤال، روحی است که در بدن انسان است که حضرت جوابشان را نداد چون سؤال سؤال کنندگان برای استفاده نبود؛ ۲) سؤال درباره مخلوق و حادث بودن همان روح موجود در بدن انسان بود و جواب داده شده است که روح از فعل و خلق خداست؛ ۳) منظور از روح قرآن است و سؤال از کیفیت القای آن و معجزه بودن آن و نظم و ترتیب آن و... است. و جواب این است که «قرآن از امر پروردگرم است و او آن را نازل کرده است»؛ ۴) منظور از روح، جبرئیل است یا فرشته ای از فرشتگان و پاسخ این است که از خلق و فعل پروردگار است.

همچنین هیچ یک از این تفسیرها تفاوت میان خلق و امر را در آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» به گونه ای تفسیر نکرده اند که بر تفکیک عالم جسمانی از عالم روحانی دلالت کند. در این تفسیرها امر به معنای فرمان خدا، قضای الاهی، قرآن یا کلام تفسیر شده است. تنها نکته متفاوت حدیثی است که در تفسیر ابن ابی حاتم (ج ۵، ص ۱۴۹۸) به این مضمون نقل شده است که «خلق مادون عرش است و امر مافوق آن». تفسیر کشاف (ج ۲، ص ۱۱۰) نیز متفاوت است و می گوید: «آیه بدین معناست که اوست که همه چیز را آفرید و اوست که آنها را بر حسب اراده اش گرداند». روشن است که در این دو تفسیر نیز مؤیدی برای استدلال بر تجرد نفس دیده نمی شود.

در تفسیر آیه شریفه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» نیز بسیاری از مفسران توصیف قدرت یا اراده الاهی را مطرح کرده اند. منظور از این آیه این است که قدرت الاهی به گونه ای است که خلق و اعاده اشیاء بر او آسان است یا این که مقدر او به سرعت و بدون هیچگونه امتناعی پدید می آید یا این که قدرت او مانند قدرت اجسام نیست که به مباشرت محل قدرت یا استفاده از ابزار نیازمند باشد. در هر حال، در هیچ از این تفاسیر اشاره ای به این که این آیه متعلق خاصی (امور روحانی و مجرد) را برای قدرت الاهی مطرح می کند، نشده است.





دلیل ۵. خدا در بیان مراحل خلقت در آیه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر، آیه ۲۹) «تسویه» را - که همان شکل دادن اجزا و تعدیل مزاج و اخلاط است - از دمیدن روح تفکیک می‌کند و روح را به خودش نسبت می‌دهد. این امر دلالت می‌کند بر این که روح جوهری شریف است و از جنس بدن نیست (فخر رازی، النفس و الروح، ص ۴۶). همین استدلال را در تفسیر مفاتیح الغیب (به عنوان دلیل چهارم، می‌آورد و می‌نویسد:

از آن جا که خدا نفخ روح را از تسویه اعضا تمییز می‌دهد و روح را به خودش اضافه می‌کند، آیه دال برای این است که جوهر روح معنایی غیر از جوهر بدن است (فخر رازی، ۱۴۲۰هـ، ج ۲۱، ص ۴۰۴).

ظاهر این استدلال نیز نسبت به این که فخر رازی آیه مذکور را دال بر تجرد نفس می‌داند یا نه، خنثی است. در عبارت کتاب النفس و الروح که آیه را دال بر این می‌داند که روح از جنس بدن نیست، شاید منظور او این باشد که روح ویژگی‌های خاص این جسم کثیف یعنی بدن را ندارد. اگر منظور این باشد، مدلول آیه با جسم لطیف بودن روح سازگار است و در نظر فخر رازی بر تجرد نفس دلالت نمی‌کند.

به اعتقاد علامه طباطبایی «نفخ» که وارد کردن هوا در اجسام به وسیله دهان یا غیر آن است کنایه است از القای اثر یا امر نامحسوسی در چیزی و در این آیه، منظور ایجاد روح انسانی است همراه با رابطه و تعلقی که به بدن دارد اما داخل بدن نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷هـ، ج ۱۲، ص ۱۵۴). در تفسیر تبیان و مجمع البیان آمده است که نفخ، جاری کردن باد در چیزی است و چون خدا روح را این گونه در بدن جاری کرد در حقیقت در آن روح دمید. و روح جسم رقیق روحانی است که زندگی در آن است. اما بر اساس تفسیر جوامع الجامع، معنای «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» این است که آن را زنده کردم و در این جا دمیدن و چیزی که در آن دمیده شود نیست، بلکه تمثیلی است برای ایجاد آنچه سبب زندگی است.

در باره اضافه روح به خدا در این آیه، تفسیرهای مفاتیح الغیب (ج ۱۹، ص ۱۳۹)، غرائب القرآن (ج ۴، ص ۲۲۰)، تبیان (ج ۶، ص ۳۳۲) و مجمع البیان (ج ۶، ص ۵۱۶) معتقدند که این اضافه برای شرف بخشیدن و کرامت دادن است مانند «ناقة الله» و «بیت الله». این تفسیرها اشاره‌ای به دلالت آن بر تجرد نکرده‌اند.

ارزیابی: در این آیه دلالتی بر تجرد روح نیست؛ زیرا جدا کردن نفخ روح از تسویه بدن

منافاتی با این ندارد که روح جسمانی باشد، اما جسمی که از نوعی متفاوت با اجزای بدن است. تنها نکته‌ای که می‌توان به آن بر تجرّد روح استدلال کرد، اضافه روح به خداست و این اضافه نیز - همان‌طور که فخر رازی در مفاتیح الغیب می‌گوید - ممکن است تنها برای تکریم روح باشد و برتری دادن آن نسبت به بدن. این برتری در این است که روح منشأ حیات و سایر صفات ملازم با آن است، صفاتی که با آنها انسان می‌تواند به فضیلت دست یابد. اما ملازمه‌ای میان این اضافه و تجرّد نفس نیست.

دلیل ۶. در آیات شریفه ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس، آیه ۷-۸) خدا به وجود نفسی تصریح می‌کند که موصوف به ادراک (الهام) و تحریک (فجور و تقوی) است؛ زیرا انسان را شیء واحدی معرفی می‌کند که موصوف به ادراک و تحریک است در حالی که بدن نمی‌تواند همزمان موصوف به ادراک و تحریک باشد و جزئی از آن هم نمی‌تواند موصوف به همه ادراکات و تحریکات باشد (فخر رازی، النفس و الروح، ص ۴۶-۴۷) پس جوهر واحد نفس چنین وصفی دارد. همین استدلال به عنوان دلیل پنجم در تفسیر مفاتیح الغیب (ج ۲۱، ص ۴۰۴) آمده است.

آیه شریفه ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْفٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَا سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (دهر، آیه ۲) نیز دلالت مشابهی دارد؛ زیرا انسان را آزموده به تکالیف و دارای سمع و بصر می‌داند. علم ضروری داریم که تکلیف نه متوجه اجزای بدن است و نه کل بدن، بلکه متوجه نفسی است که در آن تصرف می‌کند و در کل جسم جریان دارد و در همه اجزا حاضر است (فخر رازی، النفس و الروح، ص ۴۸). این استدلال در تفسیر مفاتیح الغیب (ج ۲۱، ص ۴۰۴) به عنوان دلیل ششم، ذکر شده است.

فخر رازی مشابه این استدلال را در جای دیگری به عنوان یکی از ادله عقلی تجرّد نفس، ذکر می‌کند. به باور او، در انسان مدرک و عارف و مشتبهی و محرک یکی است، در غیر این صورت ادراک به حرکت منتهی نمی‌شد. آن موجود مدرک و عارف و مشتبهی و محرک هم همان است که با «من» به آن اشاره می‌کنیم. اما در بدن هر یک از اعضاء کار ویژه‌ای انجام می‌دهد، پس نمی‌توان همه را به عضو واحدی مثل قلب یا مغز نسبت داد؛ برای مثال، محل کلام حنجره و زبان است؛ محل علوم قلب است و مغز محل تحریک اعصاب و عضلات است، پس نمی‌توان همه کارها را به یک عضو نسبت داد. نتیجه این است که باید گفت محل ادراک در بدن چیزی غیر از این اعضا است و این اعضا به منزله ابزار آن هستند. همان‌طور که نجار به کمک ابزارهای





مختلف کارهای مختلف انجام می‌دهد، نفس نیز به کمک اعضای مختلف کارهای مختلفی انجام می‌دهد و ذات نفس جوهری است غیر از آن آلات و ذاتا از آنها مفارق است و رابطه او با آنها تصرف و تدبیر است (فخر رازی، النفس و الروح، ص ۳۰).

لب استدلال این است که ما در خودمان وحدتی را درک می‌کنیم که بدن فاقد آن است؛ آنچه استدلال ثابت می‌کند وجود یک خود واحد در هر کسی است.

ارزیابی: به اعتقاد فخر رازی، این آیه بر مغایرت نفس و بدن دلالت دارد، هر چند او از استدلال عقلی مشابهی که می‌آورد، تجرّد نفس را نتیجه می‌گیرد. در مجموع، این آیه نیز بر تجرّد دلالت ندارد، مگر به واسطه این مقدمه عقلی که وحدت مُدرک و عامل مستلزم وحدت و بساطت نفس است و بساطت نفس مستلزم تجرّد آن است.

دلیل ۷. در آیه شریفه «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر، آیه ۱۹) از آن جا که کسی بدن خودش را فراموش نمی‌کند، معلوم می‌شود که نفسی که انسان هنگام غلبه جهل، آن را فراموش می‌کند چیزی غیر از این بدن است (فخر رازی، النفس و الروح، ص ۴۸). همین استدلال دلیل اول را در تفسیر مفاتیح الغیب (ج ۲۱، ص ۴۰۳) شکل می‌دهد.

بر اساس تفسیر تبیان (ج ۹، ص ۵۷۱) و مجمع البیان (ج ۹، ص ۳۹۸)، منظور از آیه این است که مانند کسانی نباشید که ادای حق خدا را فراموش کرده و ترک کردند پس خدا خودشان را از یادشان برد به این طریق که آنها را از بهره‌هایشان از خیر و پاداش محروم کرد. تفسیر جوامع الجامع (ج ۴، ص ۲۷۳) منظور از آیه را این می‌داند که حق خدا را فراموش کردند، پس آنها را به وسیله خاری، فراموش کار حق خودشان قرار داد تا در جهت آنچه به آنها نفع می‌رساند تلاش نکنند. فخر رازی نیز در تفسیر این آیه - مانند مفسران تفسیرهای فوق - «انفسهم» را به معنای «خودشان» می‌گیرد و او در تفسیر این آیه دو احتمال را مطرح می‌کند (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰هـ، ص ۵۱۱): احتمال اول، همان است که در تفسیر جوامع الجامع آمده، یعنی این که «حق خدا را فراموش کردند، پس خدا هم خودشان را از یادشان برد». احتمال دوم، این است که «خدا سختی‌هایی از روز قیامت را به آنها نشان داد که در آن سختی‌ها خودشان را فراموش کردند».

ارزیابی: این آیه نه تنها بر تجرّد نفس دلالت نمی‌کند، بلکه اساساً دلالتی بر مغایرت نفس و بدن نیز ندارد؛ زیرا انسان گاهی از بدنش نیز غفلت می‌کند. همان‌طور که از تفسیرهای پیش گفته استفاده می‌شود، منظور از «انفسهم»، «خودشان» است. اما این که این خود چیست؛ آیا بدن است

یا نفس یا امری دیگر، از این آیه مشخص نمی‌شود.

دلیل ۸. لازمه این که انسان بر اساس آیه شریفه «انی جاعل فی الارض خلیفه» (بقره، آیه ۳۰) خلیفه خدا باشد این است که به آنچه در این جهان می‌گذرد دانا باشد تا بتواند در آن تصرف کند. پس خلیفه باید موصوف به آگاهی و فعل باشد. آیه شریفه «و علم آدم الاسماء کلها» (بقره، آیه ۳۱) نیز با توجه به این که منظور از اسماء حقایق است، افزون بر این که بر مضمون فوق دلالت می‌کند، دال بر این است که همان موجودی که خلیفه است باید به جهان غیب و ملکوت نیز علم داشته باشد. نه مجموع بدن جوهر یگانه‌ای است که مجموع این صفات را داشته باشد و نه عضو یگانه‌ای از آن. پس جوهر انسان ذاتاً چیزی غیر از مجموع بدن و هر یک از اجزای آن است (فخر رازی، النفس و الروح، ص ۴۹-۵۰).

ارزیابی: این آیه به ضمیمه این مقدمه که بدن جسمانی به تنهایی نمی‌تواند به خصوص به جهان غیب و ملکوت آگاهی داشته باشد، تنها بر غیریت نفس و بدن دلالت می‌کند و ظاهر عبارت فخر رازی نیز همین است.

دلیل ۹. دلیل دیگری که در المطالب العالیه (ج ۷، ص ۱۳۵) به عنوان دلیل هشتم ذکر شده است این است که دلایل نقلی و شواهد عقلی با یک‌دیگر در اضافه کردن همه اعضا و اجزای بدن به انسان با «لام تملیک» هم‌داستان‌اند، و این یعنی انسان غیر از همه اعضا و اجزاء است.

توضیح دلایل نقلی

مقدمه اول: در آیاتی همچون «کتب فی قلوبهم الایمان» (مجادله، آیه ۲۲) و «کلابل ران علی قلوبهم» (اعراف، آیه ۱۷۹) قلب به اشخاص اضافه شده است، همان‌طور که خانه و چارپا به شخص اضافه شده، گفته می‌شود «خانه‌هایشان و چارپایانشان» و اضافه در این موارد اضافه ملکیت است. افزون بر این، «در آیه شریفه «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا یَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا یُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا یَسْمَعُونَ بِهَا» (اعراف، آیه ۱۷۹) اولاً - مانند دو آیه قبل - قلب، چشم و گوش به اشخاص، اضافه ملکی شده است. ثانیاً خداوند متعال بیان می‌کند که قلب نمی‌فهمد، بلکه انسان به وسیله قلب می‌فهمد؛ پس قلب به مانند ابزار و آلتی برای فهم است. همان‌طور که چشم و گوش هم نمی‌بینند و نمی‌شنود، بلکه انسان است که به وسیله آنها می‌بیند و می‌شنود و این تصریح به همان مطلب است» که اینها ابزار و مملوک انسان هستند.





مقدمه دوم: «این اضافه و ملکیت دالّ بر این است که نفس غیر از بدن و هر یک از اعضاء است؛ زیرا اضافه چیزی به خودش به بداهت عقل باطل است».

از مجموع این دو مقدمه نتیجه می‌شود که چیزی که این اعضا به صورت ملکیت به آن اضافه شده است غیر از آن اعضاء است و این بدین معناست که [مضاف‌الیه یعنی] نفس غیر از بدن و همه اعضا و اجزای آن است.

اشکال: لازمه این استدلال این است که وقتی گفته می‌شود «نفس من» یا «روح من» نفس غیر از خودش باشد و این محال است.

جواب: در «نفس من» مضاف را بر بدن حمل می‌کنیم و مضاف‌الیه را بر آن ذات خاصی که با «من» به آن اشاره می‌شود و بدین ترتیب اضافه درست می‌شود. (فخر رازی همین اشکال و جواب را در مفتاح‌الغیب (ج ۲۱، ص ۳۹۶) تکرار می‌کند). در «روح من» هم روح بر بخارات خاصی که در قلب یا مغز است، حمل می‌شود و اضافه درست می‌شود.

فخر رازی در رساله جواب نامه تعزیت، یازده دلیل بر مغایرت تن و روح می‌آورد که استدلال به ملکیت قلب در آن جا نیز به عنوان دلیل دهم آمده است (فخر رازی و دیگران، ۱۳۴۰، ص ۸۵).

ارزیابی: در آیه اول، میان اضافه در «قلب‌هایشان» و «خانه‌هایشان و چارپایانشان» تفاوت بسیار است. منظور از قلب نمی‌تواند در این جا قلب صنوبری باشد؛ چرا که ایمان را چه از سنخ معرفت و تصدیق معرفتی بدانیم یا از سنخ اراده و عمل و چه از سنخ عواطف و احساسات و چه ترکیبی از برخی یا همه این امور، میان این امور و قلب صنوبری هماهنگی و تعامل خاصی دیده نمی‌شود که در دیگر اجزای بدن نباشد. نوشتن بر قلب در این جا استعاره‌ای از تثبیت ایمان آنهاست.

در آیه دوم نیز منظور از قلب نمی‌تواند قلب صنوبری باشد، زیرا بی‌معناست که گفته شود آنچه می‌کردند بر قلب‌هایشان زنگار بسته است؛ چرا که به لحاظ فیزیکی، اعمال بر قلب صنوبری تأثیر مستقیمی ندارند، یا اگر دارند منظور این آیه نیست. منظور این است که اعمالشان مانند زنگاری است که مانع درست کار کردن فهمشان می‌شود و خیر و شر را نمی‌شناسند (نک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲هـ.ق، ذیل ماده رین) همچنین است قلب در آیه سوم.

حتی اگر منظور از قلب و گوش و چشم، همین اعضای فیزیکی بدن باشد، باز نمی‌توان استدلال کرد که چون این اعضا به انسان اضافه می‌شوند و انسان از آنها استفاده می‌کند، پس

انسان یا نفس چیزی غیر از بدن است. این استدلال همان استدلالی است که نخستین بار افلاطون در الکییادس کوچک آن را - برای اثبات این که شخص از بدنش متمایز است و این دو، دو جوهر متمایز را تشکیل می دهند- طراحی کرده است. افلاطون، استدلال می کند که شخص از بدنش استفاده می کند. و استفاده کننده از یک چیز و چیزی که استفاده می شود از حیث تعداد دو جوهر متفاوت هستند. پس شخص باید از حیث عدد متفاوت از بدن خودش باشد.

این استدلال درست نیست؛ زیرا ما نفس و اجزای آن مانند عقل را نیز به اشخاص اضافه می کنیم و گاهی اوقات می گوئیم من از عقلم استفاده کردم. لازمه این استدلال این است که نفس و عقل شخص غیر از خود شخص باشند. پاسخی هم که فخر رازی درباره «نفس من» و «روح من» می دهد تکلفی بیش نیست. از سوی دیگر، اگر در هنگام استفاده از چاقو، دستم را ببرم، می گوئیم به خودم صدمه زدم. روشن است که نمی توان از این سخن نتیجه گرفت که من همان اجزای بدنم هستم. مشکل این نوع استدلال در این است که به کاربردهای زبان متوسل می شود، در حالی که کاربردهای زبان دقیق نیستند و با این که بسیاری از اوقات می توان از آنها در تعریف اصطلاحات بهره برد، معمولاً نمی توان از آنها نتایج وجود شناختی گرفت.

۲۰۵



تفسیر

ادله قرآنی فخر رازی بر تمایز نفس از بدن و تجرد آن

دلیل ۱۰. این دلیل که در تفسیر مفاتیح الغیب (ج ۲۱، ص ۳۹۶) به عنوان سیزدهمین دلیل از ادله ردّ «قول جمهور متکلمین که انسان را همین جسم می دانند» آمده است، عبارت است از آیاتی از قرآن که بر مسخ دلالت می کنند: «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (بقره، آیه ۶۵)؛ «فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (اعراف، آیه ۱۶۶) و «قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَ غَضِبَ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ» (مائده، آیه ۶۰). در این آیات، قرآن دلالت می کند بر این که خدا جمعی از یهود را مسخ کرد و به صورت میمون و خوک درآورد. حال لازم است که پس از مسخ، انسان مسخ شده باقی مانده باشد، زیرا اگر باقی نمانده باشد، این کار اصلاً مسخ نیست، بلکه کشتن آن انسان و آفریدن این خوک است. پس اگر هنگام مسخ این انسان باقی مانده باشد، می توانیم بگوئیم این انسان باقی است و آن بدن باقی نیست، پس لازم است که انسان چیزی غیر از آن بدن باشد.

فخر رازی در تفسیر مفاتیح الغیب ذیل آیه ۶۵ سوره بقره، استدلال کسانی که گفته اند منظور از این آیه، مسخ و مهر زدن بر قلب است، نه مسخ صورت را، نقل می کند و به آنها پاسخ می دهد.



یک استدلال در رد مسخ ظاهری این است که انسان این هیكل محسوس است پس اگر این را باطل کرده باشد و در این اجسام شکل میمون آفریده باشد این از میان بردن انسان و پدید آوردن میمون است و این مسخ نیست.

او در پاسخ این استدلال، بر مغایرت نفس و بدن تاکید می کند، اما نه لزوماً به صورت نفس مجرد. به اعتقاد او، انسان همین هیكل نیست، بلکه فراتر از این هیكل محسوس است و آن امر فراتر، یا جسمی است که در این بدن جاری است یا جزئی از اجزای بدن مانند قلب یا مغز است یا موجودی مجرد است (قول فیلسوفان) و در هر حال، ممکن است این امر با تغییر جسد باقی بماند و این مسخ است. با این تقریر، مسخ ممکن است و می توان آیه را بر ظاهرش حمل کرد و نیازی به تأویل آن به مسخ قلب نیست.

ارزیابی: همان طور که از تفسیر فخر رازی درباره این آیه استفاده می شود، تجرّد نفس برای امکان مسخ لازم نیست و برای امکان مسخ احتمالات دیگری نیز وجود دارد؛ از جمله این که انسانیت وابسته به جزئی از اجزای باطنی بدن باشد که از بدن انسان به بدن خوک منتقل می شود یا این که انسانیت وابسته به جسمی لطیف باشد که قابل انتقال است. بنابراین، آیات مسخ نیز تنها بر مغایرت نفس و بدن دلالت می کنند و دلیل بر تجرّد نفس نیستند.

دلیل ۱۱. دلیل هفدهم در تفسیر مفاتیح الغیب در رد این قول که انسان همین جسم است، دلیلی است که یکی از مقدمات آن قرآنی است.

مقدمه اول: انسان عالم است؛

مقدمه دوم: علم در قلب است؛

نتیجه: انسان چیزی در قلب است یا چیزی است که تعلق به قلب دارد. در هر دو حال، انسان نمی تواند این بدن باشد.

مقدمه دوم این دلیل قرآنی است. آیات «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» (اعراف، آیه ۱۷۹) و «كُتِبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ» (مجادله، آیه ۲۲) و «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ» (شعراء، آیه ۱۹۳-۱۹۴) دلالت می کنند بر این که علم در قلب است (فخر رازی، ۱۴۲۰هـ.ق، ج ۲۱، ص ۳۹۷) زیرا خداوند در مقام ذم، فهم را از قلوب آنها نفی کرد و این در صورتی صحیح است که محل فهم قلب باشد (همان، ج ۱۵، ص ۴۱۱).

ارزیابی: منظور از قلب، همان قلب صنوبری نیست، بلکه مرکز فهم و ادراک است،

همان‌طور که در آیه شریفه «حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره، آیه ۷) نیز که قلب به عنوان مرکز فهم به کار رفته است و گوش و چشم به عنوان آلات و اسباب فهم، منظور از قرار داشتن پرده بر روی چشم و گوش آنها، چشم و گوش نیست که اعضای بدن‌اند، بلکه توانایی دیدن و شنیدن است. منظور از قلب هم قلب صنوبری نیست، همان‌طور که منظور از مهر زدن بر قلب انجام کاری بر روی قلب صنوبری نیست، بلکه سلب قوه تشخیص حق و باطل است. بنابراین این آیات به تنهایی دلالتی بر این که انسان جسم نیست، ندارند. هر چند اگر این مقدمه عقلی اثبات شود که امور جسمانی نمی‌توانند حامل قوه فهم و علم باشند، می‌توان از ضمیمه کردن آن به این مقدمه که انسان عالم است نتیجه گرفت که انسان همین بدن جسمانی نیست و دست‌کم جزئی غیر جسمانی دارد.

نتیجه

در مجموع می‌توان ادله قرآنی مغایرت نفس و بدن را - که فخر رازی در آثار مختلفش برشمرده است - به چند دسته تقسیم کرد. دسته اول ادله‌ای‌اند که به آیات مربوط به مرگ و زندگی اخروی استدلال می‌کنند (دلیل ۱ و ۲). در ارزیابی این دسته از ادله دیدیم که نهایت چیزی که این ادله بر آن دلالت می‌کنند مغایرت نفس و بدن است. به عبارت دیگر، از این آیات استفاده می‌شود که با مرگ بدن، جزء دیگری باقی می‌ماند که همان نفس است. اما این که آیا این نفس مجرد است یا می‌تواند جسمانی باشد از این آیات روشن نمی‌شود. دسته دوم ادله‌ای است که به آیات مربوط به مراحل و چگونگی آفرینش انسان استدلال می‌کنند (دلیل ۳ و ۵). از آیات استفاده می‌شود که آفرینش انسان افزون بر مرحله بدنی، مرحله یا جنبه دیگری نیز دارد که به آفرینش روح مربوط است، اما این که این روح از چه جنسی است و آیا مادی است یا مجرد از این آیات استفاده نمی‌شود. بنابراین، این دسته از آیات نیز تنها بر مغایرت نفس (روح) و بدن دلالت می‌کنند.

دسته سوم دلایلی هستند که از آیاتی بهره می‌گیرند که ویژگی‌هایی را برای روح یا نفس انسان برمی‌شمرند که از آنها تفاوت با بدن فهمیده می‌شود (دلیل ۷ و ۴). به نظر می‌رسد، مهم‌ترین دلیل قرآنی فخر رازی بر تجرد نفس همین دسته از آیات است، به‌ویژه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء، آیه ۸۵). افزون بر این، مفسران دیگر نیز به این آیه بر تجرد نفس استدلال کرده‌اند (نک:





طباطبایی، ۱۴۱۷هـ.ق، ج ۱۳، ص ۱۹۶-۱۹۸؛ نیشابوری، ۱۴۱۶هـ.ق، ج ۴، ص ۳۸۱). اما همان‌طور که در ارزیابی این استدلال دیدیم، این آیه نه بر تجرّد نفس دلالت می‌کند و نه حتی بر مغایرت نفس و بدن.

دسته چهارم از ادله، به آیاتی استدلال می‌کنند که صفاتی را برای انسان برشمرده‌اند که ادعا می‌شود مستلزم آن‌اند که انسان علاوه بر بدن، دارای نفس نیز باشد (دلیل‌های ۶، ۸، ۹ و ۱۱). از جمله این صفات، مدرک و عامل بودن انسان است. این آیات نیز در نهایت، تنها بر وجود جزء یا جنبه‌ای از انسان دلالت می‌کنند که در همه اجزای بدن جریان دارد و عامل وحدت‌بخش ادراک و تحریک است.

دسته پنجم را دلیلی تشکیل می‌دهد که به آیات مسخ استدلال می‌کند (دلیل ۱۰). فخر رازی این آیات را صرفاً دال بر مغایرت نفس و بدن دانسته است و تجرّد نفس را صرفاً به عنوان یک احتمال ذکر کرده است. در ارزیابی این دلیل دریافتیم - همان‌طور که فخر رازی معتقد است - که برای مسخ صرف مغایرت نفس و بدن کافی است و نیازی به فرض تجرّد نفس نیست. در مجموع، با این که فخر رازی در تنظیم عنوان بحث‌های سمعی‌اش دقت می‌کند و آنها را به گونه‌ای تنظیم می‌کند که دلالت بر تجرّد از آنها فهمیده نشود، برخی از آیات قرآن را دال بر تجرّد نفس می‌داند. با این حال، آنچه از ارزیابی این ادله به دست می‌آید این است که می‌توان بیشتر آنها را دال بر مغایرت نفس و بدن دانست. به عبارت دیگر، این ادله قرآنی دلالت می‌کنند بر این که انسان همین بدن نیست و جزء یا جنبه دیگری نیز دارد. اما دلالت بر تجرّد نفس، حتی در موارد معدودی از آیات که فخر رازی مدعی آن است، وجود ندارد و نمی‌توان این آیات را دال بر تجرّد نفس دانست.

پی‌نوشت‌ها

۱. از جمله مطالبی که فخر رازی از این آیه استفاده می‌کند، این است که «قائل شدن به طبایع اشیاء و عقول و نفوسی که فیلسوفان ... می‌گویند، باطل است و الا خالقی غیر از خدا وجود خواهد داشت» (فخر رازی، ۱۴۲۰هـ.ق، ج ۱۴، ص ۲۷۵). به عبارت دیگر، این آیه خلق را منحصر به خدا می‌کند، از این‌رو نسبت دادن هر فعلی از جمله «افعال عباد» که همان پدیدآوردن و خلق یک اثر است به غیر از خدا مخالف مضمون این آیه است.

کتاب نامه

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۹هـ ق) تفسیر القرآن العظیم (مابن ابی حاتم)، تحقیق: اسعد محمد الطیب، عربستان سعودی، مکتبه نزار مصطفی الباز.
۲. ابن سینا، حسین بن علی، الشفاء (الالهیات)، مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن العربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر، (بی تا) احکام القرآن، بی جا.
۳. ابن جوزی ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، (۱۴۲۲هـ ق) زاد المسیر فی علم التفسیر، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار الکتب العربی.
۴. رازی، ابوالفتوح، (۱۴۰۸هـ ق) روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق: دکتر محمد جعفر یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۵. اسفراینی، ابوالمظفر، (۱۳۷۵) تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم، تحقیق: نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. آلوسی سید محمود، (۱۴۱۵هـ ق) روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. بحرانی سید هاشم، (۱۴۱۶هـ ق) البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
۸. بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳هـ ق) تحقیق: عبد الله محمود شحاته، بیروت: دار احیاء التراث.
۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸هـ ق) أنوار التنزیل و أسرار التأویل، تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲هـ ق) الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. الجرجانی، کتاب التعریفات، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۲. دادبه، اصغر، (۱۳۷۴) فخر رازی، تهران: طرح نو.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲هـ ق) المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم الدار الشامیه.
۱۴. الزرکان، محمد صالح، (۱۳۸۳هـ ق) فخر الدین الرازی و آرائه الکلامیه و الفلسفیه، بیروت: دارالفکر.
۱۵. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷هـ ق) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی.



۱۶. سلمی، محمد بن حسین، (۱۳۶۹) حقائق التفسیر، تحقیق: نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۷. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، (بی تا) بحر العلوم، بی جا.
۱۸. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷هـ.ق) المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسن حوزه علمیه قم.
۱۹. طبرسی فضل بن حسن، (۱۳۷۷) تفسیر جوامع الجامع، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. _____، (۱۳۷۲) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، با مقدمه محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۱. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲هـ.ق) جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه.
۲۲. طوسی محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، با مقدمه شیخ آغا بزگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵هـ.ق) تفسیر نور الثقلین، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۲۴. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰هـ.ق) کتاب التفسیر، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: چاپخانه علمیه.
۲۵. الرازی، فخرالدین (فخر رازی)، (۱۴۱۱هـ.ق) کتاب المحصل، تقدیم و تصحیح: دکتر حسین اتای، قاهره: دار التراث.
۲۶. _____، (بی تا) الأربعین فی أصول الدین، مکتبه الکلیات الأزهریه.
۲۷. _____، (۱۴۲۰هـ.ق) مفاتیح الغیب الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. _____، (بی تا) شرح الاشارات، بی جا، مکتبه آیه الله المرعشی، ۲ جلد.
۲۹. _____، (بی تا) شرح عیون الحکمة، مؤسسة الصادق.
۳۰. _____، (بی تا) لباب الاشارات و التنبیها، بی جا، مکتبه الکلیات الأزهریه.
- _____، (بی تا) المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، بی جا، بیدار.
۳۱. _____، (بی تا) نهایه العقول فی دراسه الاصول (مخطوط).
۳۲. _____، (بی تا) المطالب العالیه من العلم الالهی، ۹ جلد، دارالکتاب العربی.
۳۳. _____، النفس و الروح و شرح قواهما، تحقیق: محمد صغیر حسن المعصومی.
۳۴. _____، (بی تا) الاشاره فی علم الکلام (مخطوط).



۳۵. —، و دیگران، (۱۳۴۰) چهارده رساله، ترجمه و تصحیح و مقدمه: سیدمحمدباقر سبزواری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۶. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، (بی تا) معانی القرآن، تحقیق: احمد یوسف نجاتی، محمدعلی نجار، عبدالفتاح اسماعیل شلبي، مصر: دارالمصرية للتألیف و الترجمة.
۳۷. فرات کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، (۱۴۱ هـ.ق) تفسیر فرات الکوفی، تحقیق: محمد کاظم محمودی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۳۸. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، (بی تا) لطایف الاشارات، تحقیق: ابراهیم بسیونی، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، چاپ سوم.
۳۹. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷) تفسیر قمی، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، قم: دار الکتب.
۴۰. گیلانی، ملا نظر علی، (۱۳۵۷) رساله التَّحفة، در ملا نظر علی گیلانی و علی بن جمشید نوری، رسائل فلسفی، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۴۱. معصومی همدانی، حسین، (۱۳۶۵) «میان فلسفه و کلام: بحثی در آراء طبیعی فخر رازی»، مجله معارف، دوره سوم، شماره ۱.
۴۲. میر محمد باقر الداماد (میرداماد)، (بی تا) القبسات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- نیشابوری، محمود بن ابو الحسن، (۱۴۱۵ هـ.ق) إیجاز البیان عن معانی القرآن، تحقیق: دکتر حنیف بن حسن القاسمی، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۴۳. نیشابوری نظام الدین حسن بن محمد، (۱۴۱۶ هـ.ق) تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق: شیخ زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیه.

