

نظریه جسمانیت نفس

در تفکر اسلامی

بهرام علیزاده*

چکیده

دیدگاه متکلمان درباره ماهیت نفس ساده و صریح است؛ نفس مادی و غیرمجرد است. بیشتر آنها نظریه «جسم لطیف» را برگزیدند و ظاهر روایات و تفسیر صحیح از آنها را مؤید این نظریه می‌دانند. استدلال‌های عقلی نیز از نظر برخی متکلمان مؤید این نظریه است، ولی برخی دیگر، عقل را در این باره محکوم به سکوت می‌دانند. با وجود این که نفس مادی است، ولی از جنس بدن هم نیست. مستقل از بدن است و هویتی مخصوص به خود دارد و می‌تواند گونه متفاوتی از ماده باشد که ویژگی‌های منحصر به فرد از خود بروز می‌دهد. برخی با توجه به روایات، نفس را از «آب» دانسته‌اند. این عنصر مادی نه مجرد است و نه می‌تواند مجرد شود. در اثر ارتباط با انوار مجرد، اموری مثل علم و قدرت و حتی حیات بر آن عارض می‌شوند، ولی متحد نمی‌شوند. بنابراین، دوگانگی نفس و بدن به تباین ذاتی میان آن دو منجر نمی‌شود. دوگانگی تنها در اعراض و ویژگی‌های آن دو ظاهر می‌شود.

کلیدواژه‌ها

نفس، تجرد، جسم لطیف، آب، دوگانگی.

* bahramalizadeh58@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۸/۰۲ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۰۹/۲۷





درآمد

نظریه تجرد نفس در سنت اندیشه اسلامی هیچ‌گاه مسئله‌ای اجماعی نبوده است. در میان متکلمان، کم نبوده‌اند کسانی که به انکار این نظریه همت گماشتند، به گونه‌ای که نظریه بیشتر متکلمان - بر خلاف بیشتر فیلسوفان - جسمانیت نفس است. به طور کلی، دو سنت کلامی از دیرباز در این باره وجود داشته است؛ سنت کلامی غیرماده‌انگار که بر تجرد نفس تاکید می‌کند و متکلمانی چون هشام بن حکم^۱ (۱۷۹هـ.ق)، شیخ مفید^۲ (۴۳۶ - ۳۱۳هـ.ق)، شیخ صدوق (۳۰۶ - ۳۸۱هـ.ق)، غزالی (۵۵۰ - ۴۰۵هـ.ق)، فخر رازی (۶۴۴ - ۵۰۶هـ.ق)، نصیرالدین طوسی (۵۹۸ - ۶۷۲هـ.ق)، علامه حلی (۶۴۸ - ۷۲۶هـ.ق) و فیاض لاهیجی (۱۰۰۲ - ۱۰۷۲هـ.ق) را در خود جای می‌دهد. و سنت کلامی ماده‌انگار که بخش بزرگی از متکلمان اسلامی را در بر می‌گیرد؛ سید مرتضی از مهم‌ترین متکلمان شیعی است که اساساً نفس را چیزی جز همین هیكل مشهود نمی‌دانست؛ متکلمان شیعی سده‌های پس از سید مرتضی (تقریباً تا اوائل سده هفتم) نیز عمدتاً به همین دیدگاه گرایش داشته‌اند.

شیخ طوسی، ابوصلاح حلبی، ابراهیم بن نوبخت، طبرسی، ابوجعفر محمد بن حسن مقرئ نیشابوری، ابن شهر آشوب و سدیدالدین حمصی از این جمله‌اند. محدثان شیعی سده‌های متأخر (همچون محمدباقر مجلسی) عمدتاً نفس را غیر از بدن می‌دانستند، اما نفس را «جسم لطیف» قلمداد می‌کرده‌اند. برخی از نظریه‌های کلامی در کتاب مواقف قاضی عضدالدین ایجی (۷۰۱ - ۷۵۶هـ.ق) و با تفصیل بیشتر در کتاب مقالات الاسلامیین اشعری (۲۷۰/۳۲۴ - ۲۶۶هـ.ق) جمع‌آوری شده‌اند.

نگاهی اجمالی به نظریه‌های متکلمان

در میان متکلمان، نظریه‌های ماده‌انگارانه نفس از تنوع چشم‌گیری برخوردار است. دسته‌ای از نظریه پردازان از نفس به عنوان قوه‌ای از قوای بدن یاد می‌کنند که مکان آن در مغز یا قلب (بنا به اختلاف دیدگاه‌ها) است. برخی نیز نفس را «خون» و گروهی «هوا» می‌دانند. اشعری (اشعری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۲) نظریه «جزء لایتجزا» را به ابن‌راوندی (۲۰۵ - ۲۴۵هـ.ق) نسبت می‌دهد.

براساس این نظریه، نفس از اجزاء مادی قلب آدمی است. عضدالدین ایجی به نظریه‌های دیگری چون «اعتدال کمی و کیفی اخلاط اربعه» و «اعتدال مزاج نوعی» نیز اشاره می‌کند، ولی، در نهایت، نظریه «هیكل خاص» را نظریه جمهور متکلمین می‌داند (نک: عضدالدین ایجی، ۱۳۷۰، ج ۷، ص ۲۵۰).

از میان مکاتب کلامی، بیشتر معتزلی‌ها روح را مادی می‌دانستند. از معدود معتزلی‌هایی که به تجرد روح گرایش داشتند یکی معمر بن عباد السلمی (۲۲۸هـ) ^۳ است که به تجرد، بساطت و دوگانگی نفس و بدن معتقد بود. عبدالجبار معتزلی (۳۲۵-۴۱۵هـ) دیدگاه معمر مبنی بر غیر جسمانی بودن حیات را نپذیرفت. از نظر او، حیات جسمانی است؛ چراکه نشانه‌های حیات (ادراک و فعل) در بدن و اجزای جسمانی آن واقع می‌شوند. ما با بدن خود درد و لذت را درک می‌کنیم و با همین بدن اعمالمان را انجام می‌دهیم. اینها نشان‌دهنده زنده بودن بدن است. اجزایی مثل مو، ناخن و یا اجزاء مقطوع از بدن که فاقد احساس و فعل هستند نیز به همین دلیل مرده به حساب می‌آیند. بنابراین، زندگی و حیات به نفس مجرد وابسته نیست (عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۱، جزء ۱۱، ص ۳۱۳-۳۱۴). روح فاقد حیات است؛ چراکه هیچ ادراکی از سردی، گرمی، درد و... ندارد. روح همانند خون از نیازمندی‌های بدن برای زنده بودن است، ولی همان‌گونه که خون فاقد حیات است، روح نیز از حیات بی بهره است (همان، ص ۳۳۱). افزون بر این، او نظریه تجرد را با معضلات دشوار و پرسش‌های بی‌پاسخ زیادی روبه‌رو می‌دانست. از جمله آن که تعلق یک روح بی‌مکان، بی‌زمان، بی‌حرکت (و به‌طور کلی مجرد) به یک بدن خاص چه ترجیحی دارد؟ چرا یک روح به تدبیر این بدن - و نه بدن دیگر - می‌پردازد؟ رابطه میان روح و جسمی به نام بدن، چه تفاوتی با رابطه میان روح و اجسام دیگر دارد؟ ^۴ چرا تنها روح می‌تواند بدن را به حرکت وا دارد و چرا نمی‌تواند اجسام دیگر را به حرکت وا دارد (همان، ص ۳۲۲).

از دیگر معتزلی‌های منکر جسمانیت نفس، جعفر بن حرب (۱۷۷ - ۲۳۶هـ) است. او نفس را از اعراض بدن می‌دانست و با توسل به آیه شریفه «يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي» معتقد بود که چون از ماهیت روح اطلاعی نداریم، نمی‌توانیم صفات جواهر و





اجسام را به آن نسبت دهیم (اشعری، ۱۳۸۹، ۳۳۴). روشن نیست که چرا استدلالی که او را به انکار جوهریت نفس کشاند، مانع حکم او دربارهٔ جسمانیت و عرضیت نفس نشد. از نظریه‌های طرفدار در میان متکلمان نظریهٔ «جسم لطیف» است. به نظر می‌رسد این همان نظریهٔ «هیكل خاص» است که عضدالدین ایجی از آن به عنوان نظریهٔ جمهور متکلمان یاد می‌کند. ابراهیم نظام (۱۸۵ - ۲۳۱ هـ.ق) از قائلان به این نظریه است. از دیدگاه او نفس در بدن ساری - همانند سریان آب در گل - و تا پایان عمر در بدن باقی است. با تغییر و تبدیل اعضای بدن دچار زوال و تغییر نمی‌شود، به گونه‌ای که حتی اگر عضوی از بدن قطع شود نفس در دیگر اعضا منقبض می‌شود (تهانوی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۴۱ - اشعری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۱). این نظریه از آن رو می‌تواند جالب توجه باشد که با وجود قبول مادیت نفس، تا اندازه‌ای آن را از تغییر و تبدل بری و بدور می‌داند.

ابوبکر باقلانی (۳۲۸ - ۴۰۳ هـ.ق) نیز به نظریهٔ جسم لطیف معتقد بود و بقای حیات را به وجود این ماده در بدن می‌دانست. این بیان جعفر بن مبشر (م. ۲۳۴) که «نفس چیزی میان جسم و روح است» (اشعری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۷) نیز می‌تواند به قبول نظریهٔ جسم لطیف از سوی او تلقی شود. از میان متکلمان شیعه نیز محمدباقر مجلسی (۱۰۳۷ - ۱۱۱۰ هـ.ق) معتقد بود هر دو نظریهٔ «تجرد» و «مادیت» نفس فاقد دلایل عقلی کافی اند^۵ ولی نظریهٔ تجرد در تعارض با بسیاری از اصول مسلم اسلام است. در مواردی مثل مسئلهٔ نفس لازم است برای اتخاذ نظریه به ظواهر آیات و اخبار توسل جست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱، ص ۱۰۴). و ظواهر آیات و روایات، به جز در برخی موارد قابل تأویل^۶، بر جسمانیت نفس دلالت دارند؛ «اخبار، تجرد نفس را برای ما ثابت نمی‌کند، بلکه از ظاهر آنها مادیت نفس بر می‌آید» (همان، ج ۱، ص ۱۰۳).

ایشان می‌پندارند وجود جوهری مجرد و قدیم را ثابت کرده‌اند که نه از لحاظ ذات و نه از لحاظ فعل، هیچ وابستگی به ماده ندارد؛ اما این سخن مستلزم انکار بسیاری از اصول مسلم اسلامی است. با این همه، از روایات بر می‌آید که موجود مجزودی جز خداوند متعال وجود ندارد (همان، ص ۱۰۱-۱۰۲).

نظریه‌های مادی‌تری نیز در میان برخی متکلمان متقدم دیده می‌شود. این عده حتی نظریهٔ

جسم لطیف را نیز نپذیرفته و بر جسمانیت کامل نفس تأکید می‌کردند. ابوالهذیل عَلاَف معتقد بود: «انسان همین شخص ظاهری و دیدنی دارای دو دست و دو پاست» (همان، ص ۳۲۹). ابن حزم اندلسی (۳۸۴ - ۴۵۶) نیز نفس را دارای دو ویژگی «امتداد» - جسم بلند، پهن و عمیق یعنی سه بعدی و دارای مکان - و «عقل» - قدرت تشخیص و تصرف در بدن - می‌دانست. ابوبکر أَصَم نیز از معتزلی‌هایی به شمار می‌آید که به این همانی جسم و روح معتقد بود و می‌گفت: «من به روحی غیر از این جسم طویل عریض عمیق که می‌بینم، اعتقاد ندارم» (اشعری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۵).

نقطه اشتراک این نظریه‌ها اعتقاد به عدم تجرّد نفس است. بیشتر آنها نفس را موجودی جسمانی (جسم لطیف) منطبع در بدن - قلب، مغز یا خون - و در عین حال، غیر از بدن می‌دانستند. از نظر برخی دیگر نفس نه یک قوّه جسمانی، بلکه حالت (اعتدال) حاصل از قوای جسمانی است. برخی نیز بر جسمانیت کامل و این همانی نفس و بدن تأکید می‌کردند.

۱۵۵



نظر

نظریه جسمانیت نفس در تفکر اسلامی

۱. دلایل نقلی بر مادیت نفس

در کتاب و سنّت عموماً از واژه «روح» به جای «نفس» استفاده شده است. در این مقاله این دو واژه را به یک معنا و مقصود به کار می‌بریم. «خلقت ارواح پیش از ابدان» از جمله مسائلی است که در بسیاری از روایات به آن اشاره شده است؛ «خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید. سپس آنها را در هوا جای داد...»^۷ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱، ص ۴۱). در حدیث دیگری امام صادق علیه السلام از حضرت علی علیه السلام نقل می‌کند که در تکذیب شخصی که مدعی محبّت او بود، به خلق ارواح پیش از ابدان اشاره می‌کند؛ «خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید و دوستان ما را به ما نشان داد...»^۸ (همان، ص ۱۳۸). از امام صادق علیه السلام نیز چنین مضمونی وارد شده است؛ «خداوند تبارک و تعالی ارواح را دو هزار سال قبل از بدن‌ها آفرید...»^۹ (مجلسی، همان، ص ۱۳۶).

آیا این دسته از اخبار تجرّد نفس را اثبات می‌کنند؟ چنین به نظر نمی‌رسد. از ظاهر این روایات دو نکته بدست می‌آید: نخست، دوگانگی روح و بدن که از خلقت دوگانه ارواح و ابدان اثبات می‌شود. دیگر آن که در هیچ‌یک از این روایات اشاره صریح دالّ بر تجرّد روح



دیده نمی‌شود. حداکثر می‌توان گفت که این روایات دوگانگی روح و بدن و وجود سابق روح را از نگاه دینی اثبات می‌کنند، ولی این وجود پیشین مستلزم تجرد ارواح نیست. افزون بر این که، روایات بسیاری در اختیار داریم که دلالت صریح بر جسمانی بودن روح دارند: «... الروح مسکنها فی الدماغ، وشعاعها منبثّ فی الجسد بمنزلة الشمس: دارتها فی السماء وشعاعها منبسط علی الارض...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱، ص ۲۵۰).^{۱۰}

«... انّ الروح متحرک کالریح، وانما سمّی روحاً لانه اشتق اسمه من الريح»^{۱۱} (شیخ صدوق، ۱۳۷۲، ص ۱۷؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۳۳).

«... الروح جسم رقیق قد البس قالباً کثیفاً...»^{۱۲} (طبرسی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۴۹).

«انّ الارواح فی صفة الاجساد...»^{۱۳} (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱، ص ۵۰).

در برخی از روایات نیز به جای واژه «روح» از تعبیر «أظله» و «أشباح» استفاده شده است. این نکته واژه‌شناختی مورد تمسک برخی از متکلمان برای تأیید نظریه جسمانیت روح شده است. این دسته از روایات چنین‌اند:

«انّ الله تبارک و تعالی أخذ میثاق العباد و هم أظله قبل المیلاد، فما تعارف من الارواح ائتلف، و ما تناکر منها اختلف»^{۱۴} (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱، ص ۱۳۹).

«... إن الله عزّوجل أخذ من العباد میثاقهم و هم أظله قبل المیلاد...»^{۱۵} (همان)

«... إن الله خلق الخلق و هی أظله، فأرسل رسوله محمداً صلّی الله علیه وآله، فمنهم من آمن

به، ومنهم من کذب به...»^{۱۶} (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۵۹).

این دسته از متکلمان از به کارگیری جا به جای «ارواح»، «اظله» و «اشباح» نتیجه می‌گیرند که ارواح نیز همانند اظله و اشباح غیرمجردند. به نظر آنها دلیل استفاده از «ظلّ» و «شیخ» به جای «روح» مشابهت و مناسبت ماهوی آنهاست. «ظلّ» به معنای هوای فاقد نور است و نه صورت محض خالی از ماده. شیخ نیز نه بر صورت خالی از ماده، بلکه بر ماده لطیف اطلاق می‌شود. استفاده از این تعبیر به جای «روح» نشان از آن دارد که روح یک صورت خالی از ماده نیست، بلکه از جنس ظلّ و شیخ است.^{۱۷} روح جسم رقیق و بدن جسم غلیظ است. همان‌طور که اجسام دیگر نسبت به «ظلّ» و «شیخ» غلیظ و کثیف به شمار می‌آیند، بدن نسبت

به روح چنین نسبتی دارد. از سویی، «ظَلّ» فاقد نور حقیقی (نور علم) است، روح نیز چنین است. به اعتقاد بیشتر متکلمان، نور علم یا عقل مجرد از ماده و لواحق آن هستند. ولی نفس از سنخ انوار مجرد نیست، بلکه از جنس «ماء/آب»^{۱۸} است. «آب» ماده لطیفی است که به خودی خود فاقد کمالات نوری است. حتی قابلیت تبدیل به نور و کمالات نوری را نیز در خود ندارد. این ماده لطیف تنها می‌تواند با حفظ ویژگی‌های مادی حامل کمالات نوریه شود، بی‌آن‌که تداخل و اتحادی با کمالات نوری حاصل کند (مروارید، ۱۴۱۶، ص ۳۰). به این ترتیب، در این دیدگاه، عنصر بنیادین عالم ماده‌ای جسمانی و تاریک است.

عالم همه از «آب» است

از روایات برمی‌آید که ماده اصلی عالم «آب»^{۱۹} است. در روایتی از امام صادق علیه السلام «آب» اولین مخلوق عالم و عنصر بنیادین در شکل‌گیری عالم معرفی می‌شود (شیخ صدوق، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۸۳. مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۴۰).^{۲۰} در بخش دیگری از همین روایت، امام علیه السلام دو گونه «آب» را برمی‌شمارد و چگونگی خلقت بهشت و جهنم را بر مبنای آن تبیین می‌کند؛ ارواح و ابدان مومنین، بهشت و نعمت‌های بهشتی از «آب شیرین و گوارا» (العذب الفرات) و ارواح و ابدان کفار، جهنم و نیز عذاب‌های اخروی از آب «تلخ و شور» (الملح الاجاج) خلق شده‌اند.^{۲۱} رابطه روح و بدن و تناسب میان آن دو نیز با توجه به همین تقسیم‌بندی تبیین می‌شود؛ خداوند برای هر روحی بدن مناسب آن را خلق نموده است. روح به وجود آمده از «آب والا» (ماء علیین) با بدنی که از «آب والا» خلق شده جفت می‌شود و روحی که از «آب پست» (ماء سَجین) خلق شده باشد، با بدنی از جنس «آب پست» جفت می‌شود. در عین حال، از هر یک در دیگری چیزی نهاده شده است و در نتیجه این آمیختگی و امتزاج است که مؤمن گاهی گرفتار گناه می‌شود و از کافر نیز گاه اعمال نیکو سر می‌زند (مروارید، ۱۴۱۶، ص ۲۲۸).
شبهه به همین مضمون - بخش نخست روایت قبلی - در روایتی از امام محمد باقر علیه السلام نیز دیده می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷، ص ۹۶).^{۲۲} در این روایت (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷، ص ۹۶) به طور صریح برخی از ویژگی‌های عنصر اصلی عالم بیان می‌شود. نخست آن که - همان‌طور که گفته شد - «آب»





اولین مخلوق در عالم است. دوم آن که خلقت آن «ابداعی» است، یعنی از هیچ ماده دیگری خلق نشده است و به معنای حقیقی حادث است. در این روایت، نسبت میان «آب» و موجودات دیگر نسبتی یک‌سویه است. خلقت همه موجودات به «آب» است، ولی خلقت آب از ماده دیگر نیست و به تعبیر امام باقر علیه السلام «همه اشیاء را منتسب به آب قرار داد، ولی آب منتسب به چیزی نیست...». اگر «آب» از چیز دیگری خلق شده باشد با سلسله‌ای از موجودات روبه‌رو خواهیم بود که لاینقطع در گذشته ادامه خواهند یافت. برای رهایی از محذور تسلسل لازم است که خلقت «آب» ابداعی باشد. در متن روایت نیز به محذور تسلسل این چنین اشاره شده است که «اگر اولین مخلوق خدا از چیزی دیگر خلق شده بود، باید این سلسله هیچ‌گاه قطع نشود». افزون بر این، اگر خلقت «آب» ابداعی نباشد با ویژگی «ازلیت الاهی» همساز نیست. ازلیت خداوند به معنای خلق عالم از عدم است. به همین دلیل در روایت آمده است که «و اگر اولین مخلوق خدا از چیزی دیگر خلق شده بود... دیگر خداوند ازلی نبود».

با توجه به این دسته از روایات، متکلمان معتقد شدند که آب عنصر جسمانی و بنیادین همه موجودات - جز انوار مجرد؛ علم، عقل و قدرت - است. دنیا و آخرت و هر چه در آنهاست؛ بدن و روح آدمی، ملائکه و اجنه، بهشت و جهنم و برزخ و... همگی از همین ماده تشکیل شده‌اند. از عنصری مادی و تاریک که به خودی خود فاقد حیات، قدرت و دیگر کمالات است. می‌تواند با تحصیل کمالات (از راه ارتباط با انوار مجرد) صاحب حیات (و دیگر کمالات) شود، ولی با از دست دادن آنها دوباره به نیستی می‌گراید. اموری همچون علم و قدرت و حتی حیات بر روح مادی عارض می‌شوند و جزء ذات آن نبوده و نخواهند شد (همان، ص ۲۲۱). بر خورداری بیشتر از کمالات تنها می‌تواند بر میزان لطافت جسم بیافزاید. به این ترتیب، دوگانگی نفس - بدن تنها در ساحت اعراض و ویژگی‌های غیرذاتی معنا دارد.^{۳۳} نفس و بدن، هر دو از ماده و اجزاء مادی تشکیل شده‌اند و تنها در اعراضی چون لطافت و کثافت اجزای تشکیل دهنده‌شان از هم متمایز می‌شوند. روح آدمی جسم لطیف و بدن آدمی جسم کثیف است، ولی عنصر اصلی تشکیل دهنده هر دو یک چیز یعنی «آب» است.

سه نکته مهم درباره این دیدگاه وجود دارد: نخست، آن که هرچند جمهور متکلمان به مادیت نفس معتقدند، ولی به استقلال روح از بدن نیز معتقدند. درست است که روح مجرد نیست، ولی با بدن و یا اجزاء بدن نیز یکی نیست. روح هویت مشخص و مستقلى دارد که زمانی وارد بدن و زمانی از آن خارج می‌شود. بدن بی‌جان با دمیده شدن روح به آن حیات می‌یابد. ولی - همان‌گونه که اشاره شد - ویژگی حیات نه از خود روح، بلکه در اثر ارتباط آن با انوار مجرد خارج ذات آن است. دوم این که، جسمانیت روح منافاتی با ویژگی‌های منحصر به فرد آن ندارد. به عبارت دیگر، روح می‌تواند نوعی خاص از ماده تلقی شود که ویژگی‌هایی غیر از ویژگی‌های اجسام دیگر از خود بروز می‌دهد. چنانچه بدن جسمانی نیز در مقایسه با اجسام دیگر ویژگی‌های منحصر به فرد از خود نشان می‌دهد. ویژگی‌هایی که از نگاه دیگران بهانه‌ای برای قبول نظریه تجرد روح قرار می‌گرفت، در نگاه متکلمان، ویژگی‌های یک جسم منحصر به فرد تلقی می‌شود. نکته سوم آن که، روح یا نفس - به دلیل ارتباط با انوار مجرد خارج از ذات خود - گاه می‌تواند ویژگی‌هایی از خود بروز دهد که حتی تناسبی با ماده و امور مادی ندارند. ویژگی‌های نفسانی حیات، علم و قدرت به دلیل ارتباط نفس با آنهاست. ولی آدمی در همه حال بر جسمانیت خود باقی است و از مبدأ خلقت تا مرتبه وصول به کمالات از جسمانیت و مادیت خود خارج نمی‌شود. حتی وقتی که از بالاترین کمالات برخوردار می‌شود، به این دلیل که این کمالات جزء ذات او نبوده و منتسب به انوار مجرد خارج از ذات او هستند، هیچ‌گاه قدم به مرحله تجرد نخواهد گذاشت، و این همان معنای «فقر ذاتی» است.

۱۵۹



نظر

نظریه جسمانیت نفس در تفکر اسلامی

تجرد نفس؛ فهم نادرست فیلسوفان از آیات و روایات

متکلمان معتقدند که معنای نفس نزد آنها متفاوت با آن چیزی است که فیلسوفان بیان می‌کنند. هرچند هر دو گروه دیدگاه خود را مبتنی بر فهم صحیح از روایات می‌دانند، ولی اتهام متکلمان در این باره متوجه فهم یونانی مآبانه فیلسوفان از کتاب و سنت است. نفس نزد فیلسوفان مسلمان - متأثر از تعریف ارسطو - «کمال اول برای جسم طبیعی دارای حیات بالقوه» است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۴۱۲). ابن سینا (ابن سینا، ۱۹۷۵م، ص ۱۰)، ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۱۵-۱۶) و



سهروردی (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۱) با ایجاد تغییراتی این تعریف را پذیرفتند. متکلم این تعاریف را در نسبت با معانی بیان شده در کتاب و سنت بیگانه دانسته و حتی اصطلاح‌سازی‌هایی از این دست را سبب دوری از حقیقت مورد نظر کتاب و سنت می‌داند (مروارید، ۱۴۱۶، ص ۱۱). آنها ادعا دارند که تعریف آنها از نفس - جوهر بخاری لطیف حامل حیات، حس و حرکت ارادی - الهام گرفته از آیات و روایات است (جرجانی، التعریفات، ص ۱۰۷). با این همه، فیلسوفان مسلمان همواره بخشی از تلاش خود را صرف مرتفع ساختن شکاف میان دلایل عقلی و نقلی کرده‌اند.

در باب استفاده فیلسوفان از دلایل نقلی این نکته مهم است که توسل به دلایل نقلی برای اثبات مسائل فلسفی نزد آنها از جایگاه ثانوی برخوردار است. ملاصدرا در باب روش اثبات فلسفی و نسبت آن با دین و ادله نقلی می‌گوید:

بیشتر مردم به ادله نقلی بیش از ادله عقلی وابسته هستند و امور عقلی را تا در نهایت به مرحله حس نرسد تصدیق نمی‌کنند. از این رو، ما ادله نقلی تجرّد نفس را نیز ذکر می‌کنیم تا روشن شود که عقل و شرع در این مسئله (همانند دیگر مسائل) تطابق دارند. حاشا که احکام شریعت حقه با معارف یقینیّه ضروریّه منافات داشته باشد. و لعنت به فلسفه‌ای که قوانینش با کتاب و سنت مطابقت نداشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۳۰۳).

نخستین نکته‌ای که از این جملات به ذهن خطور می‌کند، جایگاه ادله نقلی نزد ملاصدراست، به ویژه که او این جملات را در جلد هشتم اسفار اربعه و پس از ذکر ادله عقلی تجرّد نفس بیان می‌کند. او میان روش عقلی و نقلی تمایزی روشن قائل می‌شود و جانب روش عقلی را می‌گیرد؛ به گونه‌ای که بعد از بیان دلایل عقلی، خود را بی‌نیاز از ذکر دلایل نقلی دانسته و دلیل بیان آنها را گرایش انسان‌ها به حس عنوان کرده است. هرچند که با طرح نظریه «تطابق عقل و شرع» از سوی او، بهتر باشد که قدری در این باره جانب احتیاط را گرفت. نکته دیگر آن که استفاده از عبارت «یقینیات ضروریّه» در وصف نظریه فلسفی خود در باب نفس نشان از اطمینان کاملی است که او به روش عقلی - دست کم در باب مسئله

نفس - برای اثبات مسائل فلسفی دارد. دست کم متکلمان چنین نمی‌اندیشند و هیچ‌یک از دلایل عقلی و نقلی او را وافی به مقصود نمی‌دانند. ادله نقلی مورد استفاده ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۳۰۳) در سه دسته قابل بررسی هستند:

دسته اول: آیات و روایاتی که از روح آدمی و صفات آن سخن می‌گویند:

- «وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ»^{۲۴} (سوره نساء، آیه ۱۷۱)
- «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^{۲۵} (سوره حجر، آیه ۲۹)
- «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ»^{۲۶} (سوره انعام، آیه ۷۵)
- «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلدِّينِ فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا»^{۲۷} (سوره انعام، آیه ۷۹)
- «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ»^{۲۸} (سوره بقره، آیه ۲۶۰)
- «الروح ملك من ملائكة الله، له سبعون الف وجه»^{۲۹} (سيوطي، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۰۰).
- «لا يصعد الى السماء الا من نزل منها»^{۳۰} (مجلسي، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۲۴۹).
- «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^{۳۱} (مجلسي، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۲).
- «أعرفكم بنفسه أعر فكم برّبه»^{۳۲} (نیشابوری، روضة الواعظین، ص ۲).
- «من رأني فقد رأى الحق»^{۳۳} (مجلسي، ۱۴۰۳، ج ۶۱، ص ۲۳۵).
- «... و یلک ما کنت اعبدا رباً لم یره، وقال کیف رابته، او کیف الرویة؟ فقال: و یلک لا تدرکه العیون فی مشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان»^{۳۴} (مجلسي، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۴۴)
- «وقوله فی الجواب حین سئل عنه: کیف قلعت باب خبیر؟: قلعته بقوة ربانیه، لا بقوة جسمانیه»^{۳۵} (همان، ج ۲۱، ص ۲۶)
- «أنا نذیر العریان»^{۳۶} (صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۷۸۸)
- «لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب و لانی مرسل»^{۳۷} (مجلسي، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۴۶۹)
- «أبیت عند ربی یطعمنی و یسقینی»^{۳۸} (مجلسي، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۲۰۸).
- «ربّ أرنی الأشياء کما هی»^{۳۹} (احسانی، غوای المثلّی، ج ۴، ص ۱۳۲، ح ۲۲۸)
- «قلب المومن عرش الرحمن» (مجلسي، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۳۹)
- «قلب المومن بین اصبعین من اصابع الرحمن»^{۴۰} (همان، ص ۴۸)

بیشتر این دسته از آیات و روایات مستقیماً از ماهیت روح سخن نمی‌گویند، تنها اموری را به





روح نسبت می‌دهند که از نگاه فیلسوفان، لازمه آنها تجرد روح است. برای مثال، ملاصدرا معتقد است که جسم و قوای جسمانی توانایی برخورداری از صفاتی چون رؤیت عالم ملکوت برخوردار نیستند، پس روح باید مجرد باشد تا بتوان چنین صفاتی را به آن نسبت داد. و یا برخی دیگر از این دسته روایات و امثال آن را دال بر شرافت نفس و تقرّب آن به باری تعالی می‌دانند. برای مثال، درباره روایت (۱-۱۸) می‌گوید مراد از قلب، غده گوشتی صنوبری شکل نیست و نیز مراد از انگشتان خداوند جوارح جسمانی نیست، بلکه مراد قلب به معنای حقیقی آن یعنی جوهر نطق انسان است و مراد از انگشتان خداوند عقل و نفس کلی و یا قوه عقلیه و نفسیه است. قدر و منزلت مؤمن نزد خداوند بیش از قدر و منزلت عرش است و این عضویت در قدر و منزلت به جسم و یا قوه جسمانی و محدود در اعضای جسمانی نیست (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۳۰۴-۳۰۶).

دسته دوم: آیات و روایاتی که به خلقت خاص و متفاوت آدمی اشاره دارند:

- «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»^{۴۱} (سوره مومن، آیه ۱۴)
- «سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَرْوَاحَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ»^{۴۲} (سوره یس، آیه ۳۶)
- «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»^{۴۳} (سوره تین، آیه ۴)
- «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^{۴۴} (سوره حجر، آیه ۲۹)
- «خلق الارواح قبل الاجسام بالفی عام» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱، ص ۱۳۱)

شیخ مفید برای اثبات تجرد نفس به آیه مشابهی توسل می‌جوید که می‌تواند نشان‌دهنده وجه استدلال به این آیات باشد. او از آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ، مَا عَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ، الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ؛ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ»^{۴۵} (سوره انفطار، آیه ۸-۶) برای اثبات خلقت متمایز آدمی و در نهایت تجرد نفس بهره می‌گیرد و از این بیان که «به هر صورتی که خواست ترا ترکیب کرد» نتیجه می‌گیرد که انسان «صورتی» نیست که آدمی به آن صورت در آمده است. به عبارت دیگر، انسان همین صورت ظاهری مادی نیست (شیخ مفید، المسائل السرویه، ص ۵۲). شیخ صدوق نیز به همین روش و با استناد به آیه شریفه «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (سوره

مومنون، آیه ۱۴) می گوید که «اعتقاد ما در باب روح آن است که از جنس بدن نیست و خلقتی دیگر است» (شیخ صدوق، ۱۴۱۲، ص ۵۰).

دسته سوم: آیاتی که به مسئله معاد دلالت دارند:

- «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً»^{۴۶} (سوره فجر، آیه ۲۷)
- «إِلَيْهِ يَرْجِعُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ»^{۴۷} (سوره فاطر، آیه ۱۰)

این آیات به معاد و احوال بندگان در آخرت اشاره دارند و وجه دلالت آنها بر تجرّد نفس با کمک قاعده «استحاله اعاده معدوم» است.^{۴۸} اگر نفس منطبع در بدن باشد با از میان رفتن محلّ (بدن)، نفس و قوای نفسانی نیز از میان می رود. محال است که اعراض و آنچه در حکم اعراض است (همانند قوای منطبع در بدن) بتوانند به نشئه دیگر منتقل شوند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۳۰۵). شیخ مفید از طریق «خطاب و عذاب و پاداش اخروی»^{۴۹} وجه استدلالی دیگری برای اثبات تجرّد از طریق آیات معاد بیان می کند. از نظر او خطاب اخروی و عذاب و پاداش اخروی متوجه هویت غیرمادی انسان است. او برای این که این سخن به انکار معاد جسمانی نیانجامد، معتقد شد که خداوند می تواند برای انسان جسّدی تازه پدید آورد که همان انسان در این بدن بتواند برای کارهایی که در بدن قدیمی کرده بود، پاداش یا کیفر ببیند (شیخ مفید، المسائل السرویه، ص ۵۲).

اینها عمده آیات و روایاتی هستند که فیلسوفان با تفسیری تجرّد مآبانه تلاش می کنند تا تأییدی از آنها برای دیدگاه خود بیابند. متکلمان مادی انگار، تفسیر فیلسوفان از این آیات و روایات را نمی پذیرند. نخست، به این دلیل که هیچ دلالت صریحی به تجرّد نفس ندارند و دوم به دلیل وجود معارض های نقلی صریح؛ چنان که علامه مجلسی می گوید «اخبار، تجرّد نفس را برای ما ثابت نمی کند، بلکه از ظاهر آنها مادیت نفس بر می آید» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۰۳). همچنین آن دسته از روایات که به شرافت، عظمت و قدرت نفس انسانی در مشاهده کنه اشیاء، رویت ملکوت عالم، و رسیدن به مقام عرش الرحمن و... اشاره داشتند، مستلزم قبول نظریه تجرّد نیستند. درست است که اینها همگی از اموری هستند که تناسبی با جسم و قوای جسمانی ندارند، ولی برای هیچ یک از این امور ضرورتی ندارد که نفس مجرّد باشد؛





زیرا همه این امور با وساطت انوار الهیه (علم، قدرت و قوای ربّانی) صورت می‌پذیرند که خارج از ذات نفس‌اند. نفوس تنها حامل انوار الاهی هستند. این انوار جزء ذات نفس نیستند تا تجرّد آنها سبب تجرّد نفس شود.

نفس موجودی تاریک و جسمانی است که به خودی خود ناتوان است و تنها با وجود انوار الاهی است که می‌تواند صاحب کمالات شود، اما همراهی انوار مجرّد با نفس به معنای دخول آنها در ذات نفس نیست. نفس - همانی که از آن با واژه «انا/ من» یاد می‌کنیم - امری زمانی - مکانی و معروض عوارض مادی و جسمانی است (مروارید، ۱۴۱۶، ص ۲۴۴-۲۴۶). در روایات نیز این عقل است که از جنس «علم»^{۵۰} (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۹۸)، «نور» (شیخ صدوق، الخصال، ص ۴۲۷) و همچون چراغ در خانه (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۹۹) یاد شده است و چنین بر می‌آید که عقل، حقیقتی نورانی است، غیر از قلب یا نفس انسانی که با واژه «من» به آن اشاره می‌کنیم (مروارید، ۱۴۱۶، ص ۱۳). نفس در هر لحظه‌ای به این انوار الاهی محتاج است و به همین دلیل است که خود را ذات قائم به غیر و نیازمند همیشگی می‌یابد. با توجه به شناخت این نیاز و فقر ذاتی است که انسان می‌تواند غنا و قیومیت و دیگر صفات الاهی را درک نماید.

دسته سوم از آیات و روایات که به مسئله معاد و بازگشت انسان به خداوند اشاره داشتند نیز مستلزم تجرّد نفس نیستند؛ زیرا معاد به معنای فنا و اندکاک در ذات الاهی نیست تا مستلزم تجرّد نفس باشد. شاید این بازگشت شبیه آن چیزی باشد که برای انبیاء الاهی در مقام وحی و مکاتبه روی می‌داد. رویارویی انسان با خداوند نباید به طور مطلق به عنوان یک وجه برتر در نفس مخاطب (آدم) تلقی شود. آنچه این نظریه را تأیید می‌کند آیاتی است که در آنها خداوند انسان‌ها را - چه نیکوکار و چه فاجر - مخاطب قرار می‌دهد و بازگشت همه را به سوی خود می‌داند.^{۵۱}

آیه «و یسئلونک عن الروح...» و نظریه تجرّد

یکی دیگر از آیاتی که برای اثبات تجرّد نفس مورد استفاده قرار گرفته است آیه شریفه «یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی»^{۵۲} (اسراء: ۸۵) است (نک: فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۱، ص ۴۵).

اثبات تجرّد نفس بر مبنای این آیه نیاز به قبول دو مقدمه - دو تفسیر از آیه - دارد، که هر دو مقدمه محل اختلاف است. نخست آن که استدلال بر مبنای تفسیری خاص از عبارت‌های «روح» و «امر» بنا شده است که مراد از «روح» در آیه را روح آدمی و معنای «امر» را «عالم مجردات» می‌داند. بنابراین، اگر هر یک از این مفاهیم در معنای مورد نظر استدلال‌کننده به کار نرفته باشند، استدلال نیز نامعتبر خواهد بود. مقدمهٔ دومی که برای استدلال‌کننده به آیه ضروری است این است که بپذیریم عبارت «الروح من امر ربی» در مقام پاسخ‌گویی حقیقی در باب ماهیت روح آدمی است. به بیان دیگر، لازم است آیه در صدد بیان این نکته باشد که در تقسیم‌بندی عالم امر و عالم خلق، روح به «عالم امر» تعلق دارد. عالم امر، عالم مجردات و عالم خلق جهان اجسام مادی است. بنابراین، وقتی گفته می‌شود «روح از عالم امر است» به این معناست که روح مجرد از ماده و عوارض آن است.

مقدمهٔ نخست - یعنی معنای دو واژه «روح» و «امر» در آیه - محل اختلاف مفسران است. برخی مقصود از روح در آیهٔ شریفه را «قرآن و آیات آن» دانسته‌اند (سید مرتضی، ۱۴۰۳، ص ۱۲). به کارگیری «روح» به معنای «قرآن» در سورهٔ شوری^{۵۳} و نحل^{۵۴} تأییدی برای این نظر به شمار می‌آید. به اعتقاد برخی دیگر مراد از روح یکی از فرشتگان الهی است. بسیاری این فرشتهٔ الهی را جبرئیل می‌دانند که به «روح‌الامین» نیز شهرت دارد. در آیات مختلف استفاده از واژه «روح» به معنای «ملک» دیده می‌شود؛ در سورهٔ نبأ^{۵۵} و سورهٔ قدر^{۵۶} «روح» به معنای «ملک» و در سورهٔ شعرا^{۵۷} (با عنوان «روح‌الامین») به عنوان لقبی برای جبرئیل به کار رفته است. شیخ صدوق یکی از طرفداران این تفسیر است و می‌گوید: «و اما این که حق تعالی در قرآن فرمود که: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ مراد از این روح خلقتی است بزرگتر از جبرئیل و میکائیل که با رسول خدا ﷺ و ائمه هدی  است و او از ملکوت است» (صدوق، ۱۴۱۲، ص ۵۰). احمد آشتیانی این احتمال را نیز طرح و ردّ می‌کند که شاید مراد از روح، مخلوقی است در قوالب لطیفه به صورت بنی آدم که همراه با نزول هر ملک با آن همراه است (آشتیانی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۸).

به هر حال، در صورتی که معنای «روح» در این آیهٔ شریفه یکی از احتمال‌های پیش گفته





باشد، نمی‌تواند مبنای استدلال تجرّد نفس قرار گیرد و آیه تخصصاً از محل بحث خارج است. اما در صورتی که مراد از «روح» در آیه شریفه «روح آدمی» باشد، همچنان نیاز به مقدمه دیگری است تا بتوان از این آیه برای تجرّد نفس بهره برد؛ چرا که شاید موضوع آیه پرسش از «روح آدمی» باشد، ولی پاسخ دلالتی بر تجرّد آن نداشته باشد. چنان که برخی از مفسرین عبارت «بگو روح از امر پروردگار من است» را تحویل مسئله روح به خداوند دانسته و آن را نه یک پاسخ حقیقی، بلکه به نوعی استنکاف از پاسخ‌گویی در مقام احتجاج، به شمار آورده‌اند (سید مرتضی، ۱۴۰۳، ص ۱۱). این معنا با قرینه بعد از آن، یعنی اسناد علم اندک به بشر - و به شما از دانش جز اندکی داده نشده است^{۵۸} - تقویت می‌شود.^{۵۹} اگر این تفسیر را بپذیریم، معنای واژه «امر» نیز تغییر کرده و نمی‌توان از آن به سود تجرّد روح بهره جست.

۲. دلایل عقلی متکلمان به سود مادیت نفس

دلیل متکلمان برای نظریه «جسمانیت نفس» عمدتاً روایات و ادله نقلی است. به‌طور کلی، روش کلامی در مواردی که حکم قاطع عقلی به سود یا ضرر آن وجود ندارد، توسل به اقوال معصومین علیهم‌السلام به اقتضای عصمت آنهاست. مبدأ خلقت عالم (عموماً)، مبدأ خلقت انسان (به‌طور خاص) و امور مربوط به پس از مرگ می‌توانند از اموری به شمار آیند که هم حکم قاطع عقلی درباره آنها وجود ندارد و هم به دلیل اهمیت، اکتفا به ظن درباره آنها پسندیده نیست. به باور متکلمان در این گونه موارد، با انضمام روایات به یک‌دیگر می‌توان به گزاره‌های یقین‌آور یا اطمینان‌بخش دست پیدا کرد (مروارید، ۱۴۱۶، ص ۲۱۷). از آن جا که مسئله نفس آدمی و ماهیت آن نیز از جمله همین امور به شمار می‌آید، رجوع به ادله نقلی در این باب موجه است.

با این همه، توسل به استدلال‌های عقلی می‌تواند جلوه معقول‌تری به این نظریه‌ها ببخشد. این روش‌شناسی که می‌توانیم آن را گونه معتدلی از روش‌شناسی کلامی بدانیم در نقطه مقابل روش‌شناسی فلسفی معتدل^{۶۰} است که در آن اصالت با عقل و استدلال‌های عقلی است.^{۶۱} به بیان دیگر، متکلم معتدل استدلال عقلی را راهی برای معقولیت دیدگاه‌های خود و

فیلسوف ادله نقلی را راهی برای مشروعیت نظریه‌های خود می‌داند. در حالی که در اولی اصالت با نقل و در دومی اصالت با عقل است. با توجه به این رویکرد، برخی از متکلمان تلاش کرده‌اند تا دلایلی برای جسمانیت نفس ارائه کنند. بیشتر این دلایل بر مفهوم «مکان» و «مکانی» بودن نفس آدمی مبتنی شده است.

ما ذات و هویت خود را در یک موقعیت مکانی درک می‌کنیم. «خود»مان را در همان مکانی می‌یابیم که بدنمان آن جاست؛ «این‌جا» هستیم و «آنجا» نیستیم؛ این یعنی من مکانی هستم و امر مکانی مجرد نیست (مروارید، ۱۴۱۶، ص ۳۱). در توضیح این دلیل می‌توان گفت که ما همواره خود را یک «خود انضمامی» و در نسبت با دیگر امور عینی جهان می‌یابیم. به گونه‌ای که تجربه‌مان از «من» با تجربه «در» جهان بودن همراه است. من نمی‌توانم به طور همزمان هم این‌جا باشم و هم آنجا. «این‌جا» نزدیک‌ترین مکان به «من» است. «من» نزدیکی به «این‌جا» و دوری از «آنجا» را به طور شهودی درک می‌کند. این درک بی‌واسطه و شهودی بنای استدلال متکلمان برای اثبات جسمانیت روح است. ما بدون هر گونه استنباط، استدلال، تشبیه یا قیاس (گونه‌های غیرمستقیم ادراک) جسمانیت خود را با تجربه «در» جهان بودن می‌یابیم. حتی ادراک «دیگری» نیز بر مفهوم مکان - مکان «من» و مکان «دیگری» - مبتنی است.^{۶۲}

دلیل دیگری که متکلمان با توسل به آن مادی بودن نفس را اثبات می‌کنند، مفهوم «حرکت» است. هم «حرکت مکانی» و هم «حرکت اشتدادی» در این استدلال به کار گرفته شده است.

«ما در مکان حرکت می‌کنیم و حرکت در مکان از لوازم ماده است»؛

«من» یا «خود» از حرکت مکانی برخوردار است؛

حرکت مکانی از لوازم ماده است؛

پس، «خود» یا «من» نمی‌تواند مجرد باشد.

این دلیل را می‌توان در پرتو دلیل نخست فهمید؛ چراکه تصور حرکت بدون ارجاع به مکان ناممکن است. کبرای این استدلال که «حرکت مکانی از لوازم ماده است» مورد پذیرش فیلسوفان نیز هست. محل اختلاف در صغرای این استدلال است که می‌گوید: «خود»





متحرک است. این مقدمه بر این دریافت شهودی استوار است که وقتی از جایی به جایی منتقل می‌شویم، «خود» نیز موضوع حرکت واقع می‌شود. در واقع، این گونه نیست که «خود» از ورای حرکت، در کی از آن داشته باشد، بلکه «خود» متحرک است، و خود را متحرک می‌یابد.

حرکت اشتدادی نفس از نقص به کمال - و یا به عکس - نیز می‌تواند دلیل دیگری بر عدم تجرد نفس باشد. نفس با تحصیل علم کامل تر و با عروض جهل بر آن دچار نقصان می‌شود. تغییر و حرکت - حتی از نوع اشتدادی - از لوازم ماده است، مجردات ثابت و بی حرکت اند (همان).

یکی دیگر از دلایل جسمانیت نفس مبتنی بر درک ما از «خود» و جایگاه‌مان در نسبت با اشیای دیگر جهان است. در مقایسه با اشیای دیگر خودمان را بزرگ‌تر یا کوچک‌تر می‌یابیم. این یعنی درک ما از «خود» مان کمی است. ما محدود به امور کمی و معروض کمیت هستیم، در حالی که امور مجرد فاقد کمیت‌اند (همان).

حالات ذهنی دیگری برای جسمانیت نفس به شمار می‌آیند. شادی، حزن، ترس، امنیت، رغبت، نفرت و... از جمله حالاتی هستند که درک ما از خودمان همواره با درک یکی از آنها همراه است. حتی در گزارش‌هایی که اولیاء الاهی از حالت موت اختیاری ارائه می‌دهند، نفس خود را معروض چنین حالاتی می‌دانند. بنابراین، نفس نمی‌تواند امری مجرد باشد؛ چراکه مجردات از این حالات بری هستند.

۳. رد دلایل عقلی فیلسوفان

یکی از مهم‌ترین دلایل فیلسوفان بر تجرد نفس، استدلال بر اساس محتویات ذهنی و نیز افعال نفسانی است. یکی از پیش‌فرض‌های استدلال بر اساس محتویات ذهنی، همسانی حال و محل است. حال مجرد است، پس محل نیز باید مجرد باشد. این الگوی استدلالی در باب ادراک کلیات و نیز ادراک امور بسیطی چون صرف‌الوجود به کار رفته است. کلی به دلیل ویژگی «صدق بر کثیرین» فاقد ویژگی‌های مادی نظیر مقدار، وضع و مکان است. محلاً کلیات، نفس آدمی است. حال و محل در تجرد و بساطت همسانند، بنابراین، تجرد کلیات

مستلزم تجرّد محلّ کلیات نیز هست (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۹). ملاصدرا نیز به این دلیل اشاره می‌کند که محل و جایگاه صور کلیه بسیط باید بسیط باشد و انطباع صورت عقلی در جسم ممکن نیست (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۲۸۰).^{۶۳} ادراک امور بسیطی چون صرف الوجود نیز به همین دلیل مستلزم بساطت و تجرّد نفس است. افزون بر ادراک، قدرت نفس در انجام افعال نامتناهی نیز دلیلی بر تجرّد نفس شمرده می‌شود؛ قوای جسمانی از تاثیرات متناهی برخوردار بوده و نمی‌توانند منشاء افعال غیرمتناهی باشند، بنابراین، افعال نامتناهی به نفس مجرد انسانی مربوط می‌شوند.

منتقدین این استدلال بر آنند که اگر مجرد بودن (نه جزئی فاقد مشخصات) کلیات و نیز نامتناهی بودن افعال نفس را بپذیریم، باز هم این استدلال‌ها با یک مشکل اساسی روبه‌رو هستند. آنها بر مبنای گونه خاصی از ارتباط میان نفس از یک سو و ادراک و افعال نفس از سوی دیگر بنا شده‌اند. این ارتباط به گونه‌ای است که مستلزم همسانی دو سوی رابطه از لحاظ تجرّد و مادیت می‌شود. در حالی که متکلمان نگاه متفاوتی به چگونگی ارتباط میان نفس و افعال نفسانی دارند. از دیدگاه متکلم نه ادراک و نه فعل از کمالات بی‌واسطه نفس آدمی نیست. معلوم (از جمله کلیات) در نسبت با نور مجرد خارج از نفس قرار دارد آن هم از نوع «قیام صدور» نفس صرفاً به واسطه ارتباطی که با انوار مجرد دارد، می‌تواند کلیات را درک کند. بنابراین، هیچ ارتباط حلولی میان نفس و کلیات برقرار نیست. از این رو، نمی‌توان از تجرّد کلیات (بر فرض که کلیات مجرد باشند) به تجرّد نفس پی برد. درباره افعال آدمی نیز ماجرا از همین قرار است. قدرت و توان نفس به انوار مجرد خارج از ذات نفس است و نه نفس جسمانی فاقد کمالات نوری.

همچنین اثبات تجرّد نفس با این استدلال که «در طول زمان و با کثرت ادراکات جسم فرسوده‌تر می‌شود، در حالی که بر قوت نفس افزوده می‌شود» نیز با این مبنای متکلمان - یعنی اسناد ادراک به نور مجرد خارج از ذات - زیر سؤال می‌رود. بنا بر این استدلال، همان چیزی که کمال نفس به شمار می‌آید (تفکر) سبب ضعیف و نحیف‌تر شدن جسم است. اگر این دو از یک جنس بودند، ممکن نبود که کمال یکی نقص دیگری به حساب آید. افزون بر این،





این دلیل تنها می‌تواند دوگانگی و مغایرت نفس و بدن را اثبات کند و نشان دهد که نفس از جنس بدن نیست، ولی توان اثبات تجرّد نفس از ماده را ندارد.

از دیگر دلایلی که بر مبنای رابطه حلولی میان نفس و محتویات آن بنا شده است، این دلیل است که «نفس مجمع صور متقابل است. درحالی که اگر نفس جسمانی باشد نمی‌تواند محل امور متضاد باشد.» با توجه به مطالبی که پیشتر بیان شد، پاسخ متکلمان به این استدلال روشن است. محل صور ذهنی ذات نفس نیست تا از جمع میان متقابلات تجرّد نفس اثبات شود. افزون بر این، اجسام مختلف می‌توانند ویژگی‌های مختلف و منحصر به فردی داشته باشند. به بیان دیگر، نفس می‌تواند جسمانی باشد، ولی در نحوه اتصاف صفات متقابل با اجسام دیگری که تاکنون می‌شناختیم، متفاوت باشد. به طور کلی، متکلم با قبول نظریه «انوار مجرّد خارج از ذات» و اسناد کمالات نفسانی به آن، همه استدلال‌هایی را که تلاش می‌کنند از ارتباط میان نفس و امور نفسانی (اعم از ادراک و عمل) برای تجرّد نفس سود ببرند، به چالش می‌کشد.

۴. جمع بندی

نظریه مادی نفس به همان اندازه نزد متکلمان پرطرفدار است که نظریه تجرّد نفس نزد فیلسوفان. نظریه تجرّد در میان متکلمان - برخلاف فیلسوفان - هیچ‌گاه مورد استقبال شایان توجه قرار نگرفت. با وجود آن که، گرایش‌های تجرّد مآبانه نیز در میان آنها بوده و هست، همچنان گرایش مادی‌انگار، دیدگاه غالب و نظریه جمهور متکلمان به شمار می‌آید. شاید به این دلیل که دلایل عقلی و نقلی طرح شده از سوی فیلسوفان، هیچ‌گاه برای اثبات نظریه تجرّد کافی دانسته نشد. از مهم‌ترین استدلال‌های عقلی فیلسوفان، دلایل مبتنی بر محتویات ذهنی است که با انتقاد متکلمان روبه‌رو شد. ادله نقلی فیلسوفان نیز در اثبات نظریه تجرّد ناکارآمد شمرده شد. افزون بر این، برخی روایات به صراحت نظریه جسمانیت نفس را تأیید می‌کردند. همه اینها سبب شد تا فیلسوفان به فهم یونانی مآبانه از روایات و آیات متهم شوند. از بیان علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۱، ص ۱۰۴) بر می‌آید که دست کم برخی از فقیهان و متکلمان قبول نظریه تجرّد را از عوامل الحد فیلسوفان قلمداد می‌کردند.

نظریه جسمانیت نفس نباید با نظریه‌های این‌همانی نفس و بدن یکی انگاشته شود. با وجود آن‌که نظریه‌های این‌همانی نیز در میان متکلمانی چون ابوالهذیل، ابن حزم و ابوبکر أضم، دیده می‌شود، ولی دوگانگی نفس و بدن دیدگاه غالب است. هرچند نفس مجرد نیست، ولی از جنس بدن نیز نیست. مستقل از بدن است و هویتی مخصوص به خود دارد. به همین دلیل، بیشتر آنها نظریه «جسم لطیف» را برگزیدند. صفت «لطیف» گویای ماهیت متفاوت جسمانی آن است. این‌که نفس، گونه متفاوت و منحصر به فردی از ماده باشد، ما را با هیچ محذور عقلی روبه‌رو سازد. چنین موجودی حتی می‌تواند ویژگی‌های منحصر به فردی از خود بروز دهد که از اجسام دیگر سر نمی‌زند.

برخی با توسل به روایات، نفس را از ماده لطیف «آب» دانسته‌اند و بر این باورند که عنصر بنیادین همه عالم - دنیا و آخرت - از این ماده ابداعی و تنها مخلوق ابداعی خداوند است. ماده لطیفی که به خودی خود، نه واجد کمالات نوری است و نه قابلیت تبدیل به نور و کمالات نوری مجرد را دارد. در اثر ارتباط با انوار مجرد از برخی کمالات برخوردار می‌شود. ولی به دلیل فقر ذاتی، هیچ‌گاه این کمالات جزء ذات او نشده و تداخل و اتحاد حاصل نمی‌شود. نفس مادی صرفاً حامل آنهاست. اموری چون علم و قدرت و حتی حیات بر روح مادی عارض می‌شوند و جزء ذات آن نبوده و نخواهند شد. ارتباط با انوار مجرد تنها می‌تواند بر میزان لطافت جسم بیافزاید، ولی هیچ‌گاه آن را به مرحله تجرد از ماده نمی‌رساند. بنابراین، دوگانگی نفس و بدن به تباین میان آن دو نمی‌انجامد. هم نفس و هم بدن از ماده (آب) و اجزای مادی تشکیل شده‌اند و تنها در اعراضی چون لطافت و کثافت اجزای تشکیل دهنده آنها از هم متمایز می‌شوند.

پی‌نوشت‌ها

۱. «انسان نامی است برای دو معنا، یکی بدن و دیگری روح. بدن بی‌جان (موات) است و روح - نه بدن - فاعل است و حس کننده و ادراک کننده و آن نوری از انوار است» (اشعری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۱).





۲. شیخ مفید از جمله متکلمان غیرماده‌انگار است. از نظر او، وقتی می‌گوییم انسان زنده است به این معناست که از علم و قدرت برخوردار است، در انتخاب عمل آزاد است و احساساتی چون مهر و کین در او جریان دارد. بدن ابزاری در خدمت هویت غیرمادی انسان است. تصوّر او از انسان به عنوان هویتی مستقل از ماده، او را در نقطه مقابل سنتی از علم کلام قرار می‌دهد که با رویکرد مادی‌انگارانه به انسان نظر می‌کرد، و غالباً مورد حمایت معتزلی‌هایی چون ابوهاشم، ابوالهذیل، ابوبکر بن اخشید و... بود. او در پاسخ به سؤال از ماهیت انسان می‌گوید: «انسان چنان است که نوبختیان گفته‌اند؛ و از هشام بن الحکم نیز چنین روایت شده است. احادیثی از امامان ما نشان‌دهنده مذهب ماست. انسان قائم به نفس است و حجم و بُعد ندارد؛ نه ترکیب به آن راه دارد و نه حرکت و سکون و نه اتصال و انفصال. چیزی است که حکمای پیشین آن را جوهر بسیط نامیده‌اند و به همین گونه هر فاعل زنده محدث یک جوهر بسیط است... و او [یعنی انسان]، چنان که جبائی و پسرش و پیروان ایشان گفته‌اند، یک مجموعه ترکیب شده (جمله مؤلفه) نیست. و نیز، چنان که ابن اخشید گفته، جسمی قرار گرفته در یک جمله آشکار نیست و همچنین، چنان که ابن راوندی گفته، جزئی لایتجزی نیست» (شیخ صدوق، المسائل السرویه، ص ۵۱).
۳. «معمر گفت: انسان [جزء] تجزیه‌ناپذیر، مدبّر در جهان است، و تن آشکار آلتی برای آن است. او در حقیقت در مکان نیست؛ با چیزی تماس ندارد و چیزی با آن در تماس نیست. بر وی حرکت و سکون و رنگها و مزه روا نیست، ولی شایستگی علم و قدرت و حیات و اراده و بیزاری دارد. بدن را به اراده خود به حرکت درمی‌آورد و بدون تماس با آن در آن تصرف می‌کند» (اشعری، ۱۳۸۹، ص ۱۳۱-۱۳۲).
۴. نمی‌توان با مقایسه نحوه تدبیر روح با نحوه تدبیر خداوند، نتیجه گرفت که همان گونه که خداوند به عنوان یک امر مجرد توانا بر تحریک است، روح نیز چنین است؛ زیرا خداوند - برخلاف انسان - حی و قادر بالذات است و می‌تواند به خلق اجسام و افعال پردازد، بی‌آن که برای این کار نیازمند عمل مباشرتی باشد (عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۱، جزء ۱۱، ص ۳۲۲).
۵. حسنعلی مروارید این کلام مجلسی را «در غایت متانت» می‌داند، ولی معتقد است ما بر عدم تجرد نفس دلایلی هم داریم (مروارید، ۱۴۱۶، ص ۳۱).
۶. علامه مجلسی به دلیل قابل تأویل بودن این دسته از روایات حکم به تکفیر قائلین به تجرد روح از سوی برخی از فقها را افراط و تحکم دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱، ص ۱۰۴).
۷. «خَلَقَ اللَّهُ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِالْقِيَامِ، ثُمَّ أَسْكَنَهَا الْهَوَاءَ، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا نَمٌّ، ائْتَلَفَ هَاهُنَا؛ وَمَا تَنَاكَرَ نَمٌّ، ائْتَلَفَ هَاهُنَا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱، ص ۴۱). شیخ مفید به مخالفت با این حدیث پرداخته و آن را مفید به حال نظریه تناسخ می‌داند و می‌گوید: «... این حدیثی است که راوی واحد دارد. و نیز برای آن توضیح و تفسیری است، جز آن که وی که بصیرتی درباره حقایق امور ندارد آورده است: خدا فرشتگان را دوهزار سال پیش از انسان‌ها آفرید... و شک چنان در اذهان اصحاب حدیث نادان (حشویه) در میان شیعه رخنه کرده است که پنداشته‌اند که ذات‌های فعّال... به صورت ذره‌ها (ذر) آفریده شدند و با هم آشنایی پیدا کردند... اگر چنین می‌بود، می‌بایستی



- اطلاعی از آنچه بودیم داشته باشیم... هیچ انسان عاقلی این را نمی‌پذیرد. و آن کس که از این گونه موضوعات دانش و فهمی ندارد نباید کورکورانه به سخن گفتن درباره آنها بپردازد. و توضیحی که ابو جعفر درباره معنای روح و نفس داده، چیزی جز اعتقاد طرفداران تناسخ نیست. هر چند خود این را نفهمیده است. بنابراین، کار غلط و بدی که نسبت به خود و دیگران انجام داده، بسیار فاحش است» (شیخ مفید، ۱۴۱۴، ص ۸۰-۸۷).
- ۸ «... إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِالْفَيِّ عَامٍ، ثُمَّ عَرَضَ عَلَيْنَا الْمَجِبَ لَنَا؛ فَوَاللَّهِ مَا رَأَيْتُ رُوحَكَ فَيَمَنْ عُرِضَ فَأَيْنَ كُنْتُ؟...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱، ص ۱۳۸). در حدیث دیگری نیز از امام علی علیه السلام همین مضمون بیان شده است: (بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۰۷).
- ۹ «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِالْفَيِّ عَامٍ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱، ص ۱۳۶).
- ۱۰ جایگاه روح مغز و پرتو آن در جسد پراکنده است، همچون خورشید که محل حرکتش آسمان و پرتوش بر زمین است.
۱۱. همانا روح مانند باد متحرک است و به درستی روح نامیده شده، چون نام آن از ریح (باد) اشتقاق یافته، و این اشتقاق به دلیل مجانست روح با ریح است.
۱۲. روح جسم لطیفی است که در قالبی کثیف درآمده است.
۱۳. صفات روح همانند بدن است.
۱۴. براستی که خداوند تبارک و تعالی پیش از تولد از بندگانش پیمان گرفت، در حالی که آنها سایه‌هایی بودند، لذا ارواحی که یکدیگر را می‌شناختند، مانوس گردیدند و آنها که یکدیگر را نشناختند (با با هم دشمنی ورزیدند) متفرق گشتند.
۱۵. خداوند تبارک و تعالی پیش از تولد از بندگانش پیمان گرفت، در حالی که آنها سایه‌هایی بودند.
۱۶. به راستی که خداوند مخلوقاتش را آفرید در حالی که آنها سایه‌هایی بودند، سپس فرستاده خود محمد صلی الله علیه و آله را به سوی آنها فرستاد، گروهی به او ایمان آورده و گروهی تکذیبش کردند.
۱۷. یکی از تفاوت‌های میان ظلّ و روح آن است که ظلّ از هوای متحرک متبدل تشکیل شده است، در حالی که روح از هوای غیرمتبدل تشکیل شده است (مروارید، ۱۴۱۶، ص ۲۹-۳۰).
۱۸. تعبیر «ماء» از روایات است.
۱۹. در برخی از روایات از آن به هوا و نور یاد شده است. برای نمونه: «أَنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، أَوْ نُورَهُ مَعَ أَنْوَارِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷، ص ۱۶۸-۱۷۶). مرحوم حسنعلی مروارید، احتمال می‌دهد که این روایت به خلقت تفصیلی و بعد از خلقت «ماء» اشاره داشته باشد (مروارید، ۱۴۱۶، ص ۲۲۰).
۲۰. «... قَالَ: إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَا خَلَقَ مِنْهُ كُلُّ شَيْءٍ. قُلْتُ: جَعَلْتَ فِدَاكَ وَمَاهُو؟ قَالَ: الْمَاءُ...» (علل الشرایع، ج ۱، ص ۸۳ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۴۰).
۲۱. از برخی روایات (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷، ص ۸۶) چنین بر می‌آید که خداوند نخست «ماء عذب» را خلق نمود و



- سپس «ماء ملوحة» بر بعضی از اجزاء آن عارض شد. شاید به این دلیل که بعد از عرضه ربوبیت الاهی بر «ماء» برخی از اجزاء آن اجابت کرده و برخی استکاف نمودند.
۲۲. از ابی جعفر روایت شده که فرمود: «... خالق پیش از مخلوق بود، و اگر اولین مخلوق خدا از چیزی دیگر خلق شده بود، می بایست این سلسله هیچگاه قطع نشود، در این صورت دیگر خداوند ازلی نبود، چیزی با او بود که او بر آن تقدم نداشت. ولی زمانی بود که چیزی غیر از خدا نبود، و خداوند آب را خلق کرد که همه اشیاء عالم از آن خلق شده‌اند، لذا همه اشیاء را منتسب به آب قرار داد ولی آب منتسب به چیزی نیست...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷، ص ۹۶).
۲۳. مسئله مسخ و تبدیل صور نوعیه در این نظریه با توسل به عرضی بودن صور نوعیه قابل تبیین است. آنچه سبب تمایز میان صور نوعیه می‌شود، عرضیات است. از این رو، اشکال تبدیل صور به یکدیگر (مسخ مورد اشاره در برخی آیات و روایات) از میان می‌رود (همان: ۲۱۸).
۲۴. «و کلمه اوست که آن را به سوی مریم افکنده و روحی از جانب اوست» (سوره نساء، آیه ۱۷۱).
۲۵. و از روح خود در آن دمیدم (سوره حجر، آیه ۲۹).
۲۶. «و این گونه ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نمایاندم تا از جمله یقین کنندگان باشد» (سوره انعام، آیه ۷۵)
۲۷. «من از روی اخلاص پاکدلانه روی خود را به سوی کسی گردانیدم که آسمانها و زمین را پدید آورده است» (سوره انعام، آیه ۷۹).
۲۸. «و (یاد کن) آنگاه که ابراهیم گفت: پروردگارا، به من نشان ده؛ چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟» (سوره بقره، آیه ۲۶۰).
۲۹. روح فرشته‌ای از فرشتگان الاهی است که هفتاد هزار وجه دارد.
۳۰. چیزی به سوی آسمان بالا نمی‌رود، مگر آنکه از آن جا پایین آمده باشد.
۳۱. کسی که خود را بشناسد به راستی خدا را شناخته است.
۳۲. خودشناس‌ترین شما خداشناس‌ترین مردم است.
۳۳. آنکه مرا (حضرت محمد (ص) بیند حق تعالی را دیده است.
۳۴. وای بر تو باد من آن نیستم که پروردگاری را که ندیده‌ام بپرستم. عرض کرد چگونه او را دیده‌ای؟ فرمود: وای بر تو! دیدگان هنگام نظر افکندن او را درک نکنند، ولی دل‌ها با حقایق ایمان او را دیده‌اند.
۳۵. و بیان او (علی علیه السلام) در پاسخ کسی که پرسید؛ درب خیبر را چگونه گشودی؟ آن را با نیروی الاهی گشودم، نه نیروی جسمانی.
۳۶. من هشدار دهنده برهنه هستم (ظاهرا این عبارت در میان عرب کنایه از کسی است که در عمل خود مصمم است).
۳۷. مرا با حق تعالی حالتی است که هیچ فرشته مقرب یا پیامبری را به آن راه نیست.



۳۸. نزد پروردگرم جای دارم، او خود مرا طعام و شراب می‌دهد.
۳۹. پروردگارا، اشیاء را آن‌چنان که هستند به من بنما.
۴۰. دل مؤمن میان دو انگشت از انگشتان خداوند است.
۴۱. «آنگاه آفرینشی دیگر پدید آوردیم، آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است» (سوره مومن، آیه ۱۴).
۴۲. «پاک [خدایی] که از آنچه زمین می‌رویاند و [نیز] از خودشان و از آنچه نمی‌دانند، همه را نر و ماده گردانیده است» (سوره یس، آیه ۳۶).
۴۳. «به راستی انسان را در نیکوترین اعتدال آفریدیم» (سوره تین، آیه ۴).
۴۴. «پس وقتی آن را درست کردم و از روح خود در آن دمیدم» (سوره حجر، آیه ۲۹).
۴۵. «ای انسان، چه چیز تو را به پروردگار بزرگوارت مغرور کرد، آن‌که تو را آفرید و راست و معتدلت ساخت؛ به هر صورتی که خواست تو را ترکیب کرد» (سوره انفطار، آیه ۶۸).
۴۶. «ای نفس مطمئنه خشنود و خداپسند به سوی پروردگارت بازگرد» (سوره فجر، آیه ۲۷).
۴۷. «سخنان پاکیزه به سوی او بالا می‌رود» (سوره فاطر، آیه ۱۰).
۴۸. ملاصدرا آیات ۳ - ۱ تا ۳ - ۳ را در زمره آیات مربوط به معاد ذکر کرده است که ما در این تقسیم‌بندی آنها را در دسته دوم - آیات مربوط به خلقت انسان - قرار دادیم.
۴۹. آیاتی چون: «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ، قَالَ: يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ، بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ»؛ «گفته شد که به بهشت درآی، گفت: کاش قوم من می‌دانستند که پروردگرم مرا آمرزید و از گرامی‌داشتگانم کرد» (سوره یس، آیه ۲۶-۲۷).
۵۰. منظور از «علم» علمی است که از جنس نور است و از نوع علم آموختنی نیست: «ليس العلم بالتعلم، انما هو نور يقع في قلب من يريد الله تبارك و تعالی ان يهديه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۲۵).
۵۱. آیاتی چون: «واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى» (سوره اعراف، آیه ۱۷۲) - «وكذلك زيننا لكل امه عملهم ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون» (سوره انعام، آیه ۱۰۸) - «متاع في الدنيا ثم البنا مرجعهم ثم نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا يكفرون» (سوره يونس، آیه ۷۰) - «واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت و هم لا يظلمون» (سوره بقره، آیه ۲۸۱) - «يا ايها النفس المطمئنه ارجعي الى ربك...» (سوره فجر، آیه ۲۷-۳۰).
۵۲. «از تو درباره روح می‌پرسند، بگو روح از امر پروردگار من است».
۵۳. «او همین گونه روحی از امر خودمان به سوی تو وحی کردیم تو نمی‌دانستی کتاب چیست و نه ایمان [کدام است] ولی آن را نوری گردانیدیم که هر که از بندگان خود را بخواهیم با آن راه می‌نماییم و به راستی که تو به خوبی به راه راست هدایت می‌کنی» (سوره شوری، آیه ۵۲).
۵۴. «فرشتگان را با روح به فرمان خود بر هر کس از بندگان خود که بخواهد نازل می‌کند» (سوره نحل، آیه ۲).



۵۵. «روزی که روح و فرشتگان به صف می‌ایستند و [مردم] سخن نگویند مگر کسی که [خدای] رحمان به او رخصت دهد و سخن راست گوید» (سوره نبا، آیه ۳۸).
۵۶. «در آن [شب] فرشتگان با روح به فرمان پروردگارشان برای هر کاری [که مقرر شده است] فرود آیند» (سوره قدر، آیه ۴).
۵۷. «روح الامین آن را بر دلت نازل کرد» (سوره شعرا، آیه ۱۹۳).
۵۸. ﴿وَمَا أَوْتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (سوره اسراء، آیه ۸۵).
۵۹. آشتیانی در ردّ این تفسیر می‌گوید؛ «اولاً معرفت روح که مرجعش به فعل خداوند و امر تکوینی پروردگار است، مشکل‌تر از معرفت ذات حق متعال نیست، و مقام روح که مخلوقی از مخلوقات است، اعظم از مقام مقدس حضرت ربّ العزه نمی‌باشد... پس چگونه معرفت خداوند خالق متعال ممکن و معرفت نفس و روح که مخلوقی است از مخلوقات او، محال می‌باشد؟... ثانیاً مسأله روح را اصاغر فلاسفه و متکلمین می‌دانند، و... چگونه سزاوار است که گفته شود [حضرت خاتم علیه السلام] معرفت نسبت به حقیقت روح نداشته و ندارد» (آشتیانی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۹) در مورد احتمال نخست شاید بتوان گفت که خطاب این آیه صرفاً متوجه پرسش‌گر و عدم درک او از مسئله نفس باشد، در این صورت دیگر مقایسه میان مسئله نفس با مسائل دشوارتر مورد نقضی بر این تفسیر به شمار نمی‌آید. در این صورت سخن دوم آشتیانی نیز خالی از اشکال نیست؛ چرا که پاسخ ندادن پیامبر صلی الله علیه و آله می‌تواند نشان‌دهنده جهل پرسش‌گر باشد، نه پیامبر صلی الله علیه و آله. سید مرتضی دلیل استنکاف پیامبر صلی الله علیه و آله از پاسخ‌گویی را این می‌داند که پرسش‌گران در مقام استفهام حقیقی نبودند (سید مرتضی، ۱۴۰۳، ص ۱۱).
۶۰. این روش‌شناسی را «معتدل» نامیده‌ایم؛ چرا که با وجود اصالت بخشیدن به عقل یا نقل، راه دیگر را – هر چند به صورت ثانوی – مسدود ندانسته و برای معقولیت و مشروعیت دیدگاه خود از آن بهره می‌برد.
۶۱. مقایسه شود با سخن نقل شده از ملاصدرا در بخش پیشین.
۶۲. حتی بسیاری از اطلاعاتی که ما از خود در اختیار داریم از ویژگی مکانی برخوردارند. بسیاری از احساس‌های ما – برخلاف باورهای مان – اموری مکان‌مند هستند. وقتی به دندان‌پزشک مراجعه می‌کنیم، می‌دانیم که درد را در دندان و نه دست و پا احساس کرده‌ایم. حتی در بسیاری از موارد می‌توانیم به طور دقیق دندان درد آلود را تشخیص دهیم. این ملاحظات نشان می‌دهد که به طور کلی، ساختار ادراکی ما از خود و حالات خود بر مفهوم مکان استوار است.
۶۳. این استدلال از سوی ملاصدرا نیز مورد نقد قرار گرفت: «... نفس محل علوم است و علم تقسیم‌پذیر نیست؛ بنابراین محل آن نیز نباید تقسیم‌پذیر باشد؛ پس نفس، که محل علم است، بسیط‌الذات (مجرد) است... این دیدگاه، نهایت شناخت قوم درباره نفس بود و کسی که گمان کند با این مقدار توانسته است حقیقت نفس انسانی را بشناسد، اشکالات فراوانی بر او وارد می‌شود که رهایی از آنها ممکن نیست» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۸).

ص ۴-۳۴۴). افزون بر این، اگر ملاک تجرد ذهن، بساطت امور ذهنی است، تفاوتی میان ادراک کلی و جزئی در قسمت ناپذیری نیست؛ ادراکات جزئی نیز قابل قسمت نیستند؛ زیرا هویت یک فرد قابل تقسیم نیست (همان، ص ۳۳۴). ملاصدرا ضمن متهم کردن پیشینیان به غفلت از حقیقت نفس، می گوید که دلایل آنها تنها می تواند غیر جسمانی بودن نفس را ثابت کند و توانایی اثبات تجرد تام نفس را ندارد (همان، ص ۲۸۳). ابوالبرکات بغدادی نیز در ردّ این دلیل می گوید: در موضوع تقسیم و اینکه چه چیز تقسیم پذیر نمی باشد، تأمل است، در نتیجه از این دلایل باقی نماند که بتوان ادعا را با آن ثابت کرد (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۶۴).



کتابنامه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۷۲) معانی الاخبار، قم: نشر دارالکتب الاسلامیه.
۲. _____، (۱۳۸۲) علل الشرایع، ترجمه محمدجواد ذهنی تهرانی، قم: انتشارات مومنین.
۳. _____، (۱۴۱۲هـ.ق) الاعتقادات، قم: انتشارات محقق.
۴. _____، (بی تا) الخصال، بیروت: انتشارات مؤسسة الاعلمی المطبوعات.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۹۷۵م) الشفاء (النفس) محقق: ابراهیم مدکور، مصر: هیئته المصریه.
۶. _____، (۱۳۷۵) الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغة.
۷. _____، (۱۳۸۳) رساله نفس؛ تصحیح و مقدمه: دکتر موسی عمید؛ همدان: انجمن آثار و مفاخر و دانشگاه بوعلی سینا.
۸. احسانی، ابن ابی جمهور، غوالی اللثالی، قم: انتشارات سیدالشهداء (علیه السلام).
۹. ارسطو، (۱۳۷۸) درباره نفس، ترجمه و تحشیه: علیمراد داودی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ چهارم.
۱۰. الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۳۸۹هـ.ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، قاهره: مکتبه النهضة المصریه، الطبعة الثانية.
۱۱. ایجی، علی بن محمد (عضدالدین ایجی)، (۱۳۷۰) شرح المواقف، ج ۷ - ۸، قم: منشورات الشریف الرضی.
۱۲. آشتیانی، احمد، (۱۳۸۳) بیست رساله، تحقیق: رضا استادی، قم: انتشارات بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۳. بحرانی، سید هاشم، (۱۴۲۳هـ.ق) مدینه معجز الائمة الاثنی عشر و دلایل الحجج علی البشر، قم، نشر بنیاد معارف اسلامی، چاپ دوم.
۱۴. بدوی، عبدالرحمن، (۱۳۷۴) تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج ۱، ترجمه حسین صابری، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۵. بغدادی، ابوالبرکات هبة الله بن علی بن ملک، (۱۳۷۳) الکتاب المعترف فی الحکمة، اصفهان، نشر دانشگاه اصفهان، چاپ دوم.



۱۶. تفتازانی، سعدالدین، (۱۳۷۰) شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق: عبدالرحمان عمیره، ج ۳، قم: منشورات الشریف الرضی.
۱۷. التهانوی، محمدعلی بن علی، (۱۸۶۲م) کشف اصطلاحات الفنون، کلکته: بی جا.
۱۸. جوینی، عبدالملک ابن عبدالله، (۱۹۸۵م) الارشاد، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة.
۱۹. حلّی، ابو منصور حسن بن مطهر (علامه حلّی)، (۱۴۰۷هـ) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، صححه و قدم له و علق علیه: حسن حسن زاده الاملی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۲۰. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (فخر رازی)، تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب، قدم له خلیل محی الدین المیس، بیروت: دارالفکر.
۲۱. _____، (۱۴۱۱هـ) المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم: انتشارات بیدار.
۲۲. سهروردی، شیخ شهاب الدین، (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
۲۳. السید المرتضی، (۱۴۰۳هـ) امالی، تحقیق: سید محمد بدرالدین النعسانی الحلّی، قم: منشورات مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی.
۲۴. سیوطی جلال الدین، (۱۴۰۴هـ) الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه آية الله مرعشی نجفی.
۲۵. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۷۸) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۸، تهران: انتشارات حیدری.
۲۶. _____، المبدأ و المعاد (۱۳۵۴) تقدیم و تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۷. طباطبائی، سیدمحمد حسین، (۱۳۷۸) نهاية الحکمة؛ تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۲۸. _____، (بی تا) اصول فلسفه و روش رئالیسم، شرح و تعلیقه: مرتضی مطهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۹. طبرسی، (۱۴۱۳هـ) الاحتجاج، قم: انتشارات اسوه.
۳۰. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۳۷۳) اخلاق ناصری، تصحیح و تنقیح: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ پنجم.





۳۱. عبدالجبار معتزلی، (۱۹۶۱-۱۹۶۵) المغنی، قاهره: المؤسسة المصرية للتالیف و الانباء و النشر.
۳۲. غزالی، محمد بن احمد، (۱۹۴۷م) تهافت الفلاسفة، تحقیق: سلیمان دنیا، مصر.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب (شیخ کلینی) (۱۳۶۳) الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. لاهیجی، عبدالرزاق (فیاض لاهیجی)، (۱۳۷۲) گوهر مراد، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۵. مادلونگ، ویلفرد، (۱۳۷۷) فرقه‌های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سزی، تهران: انتشارات اساطیر.
۳۶. _____، (۱۳۷۵) مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده میانه، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۳۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳هـ) بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفا.
۳۸. _____، (۱۴۰۴هـ) مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محقق/مصحح: رسولی محلاتی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۹. محمد بن نعمان (شیخ مفید)، (بی تا) المسائل السرویه، در الثقلان؛ الكتاب و العترة، دارالکتب التجاریة.
۴۰. _____، (۱۴۱۴هـ) تصحیح اعتقاد الإمامیه، تحقیق: حسین درگاهی، بیروت: دارالمفید، الطبعة الثانية.
۴۱. مروارید، حسنعلی، (۱۴۱۶هـ) تنبیهات حول المبدأ و المعاد، مشهد: مؤسسة الطبع و النشر فی الآستانة الرضویة المقدسة.
۴۲. مسلم بن الحجاج القشیری، (بی تا) صحیح مسلم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۳. نیشابوری، محمد بن الفثال، (بی تا) روضة الواعظین، تحقیق: سید محمد مهدی سید حسن خراسان. قم: منشورات الرضی.