

نوع مقاله: پژوهشی

ادله عقلی انکار تجرد نفس در کلام اسلامی؛ بررسی و نقد

احمد رضا کفرآشی / کارشناس ارشد فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

hasanusofian@gmail.com

حسن یوسفیان / دانشیار گروه کلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۲۴

چکیده

در طول تاریخ کلام اسلامی، همواره عده‌ای از متکلمان منکر تجرد نفس بوده‌اند. ایشان برای اثبات ادعای خود، به ادله متعددی، همچون نقد و بی‌اعتبار جلوه دادن ادله عقلی و نقلی اثبات تجرد نفس، ادله نقلی دال بر عدم تجرد نفس و نیز ادله عقلی عدم تجرد نفس متمسک شده‌اند. این پژوهش با استفاده از روش «توصیفی - تحلیلی»، صرفاً برخی از مهم‌ترین ادله عقلی انکار تجرد نفس مطرح شده در متون کلام اسلامی را بررسی می‌نماید. پس از تبیین ادله، صحت و میزان دلالت آنها تبیین و مشخص می‌شود که به سبب وجود اشکال‌های متعددی، از جمله مغالطی بودن برخی از استدلال‌ها، عدم دلالت اشتراک در صفات بر اشتراک در ذات، بی‌توجهی برخی از استدلال‌کنندگان به تقسیم مجردات به مجرد تام و غیرتام، در نظر نگرفتن غیرمادی بودن برخی صفاتی که به انسان نسبت داده می‌شود و اشکالات متعدد دیگر، نمی‌توان از استدلال‌های ارائه شده برای انکار تجرد نفس استفاده کرد.

کلیدواژه‌ها: انکار تجرد نفس، مادیت نفس، تجرد نفس، مادی‌انگاری، تجردگرایی.

در تاریخ تفکر اسلامی، اعم از شیعه و سنی کسانی بوده‌اند که به تجرد نفس به معنای مادی نبودن آن اعتقاد داشته‌اند. در مقابل، عده‌ای نیز منکر تجرد نفس بوده‌اند. فلاسفه اسلامی و عده‌ای از متکلمان به تجرد نفس انسانی اعتقاد دارند. در عین حال برخی از متکلمان، منکر تجرد نفس انسانی بوده، نفس انسان را مادی (به معنای چیزی که جسم یا جسمانی است) می‌دانند. از ابتدای شکل‌گیری مکاتب کلامی تا قبل از درهم آمیخته شدن فلسفه و کلام، مادی‌انگاری نفس - علی‌رغم اختلاف‌نظر متکلمان در تفسیر آن - تقریباً نظریه غالب بوده است. در زمان معاصر نیز متکلمان مکتب «تفکیک» از این عقیده دفاع می‌نمایند.

انکار تجرد نفس در کلام اسلامی به دو صورت تحقق یافته است: عده‌ای به‌طور کلی انسان را تک‌ساحتی می‌دانند. این دسته منکر وجود روح بوده و معتقدند: چیزی ورای این بدن به نام «نفس» وجود ندارد. ایشان به علت انکار اصل وجود ساحت دومی برای انسان، در زمره منکران بعد مجرد انسان قرار می‌گیرند.

صورت دوم انکار تجرد نفس به‌وسیله دوگانه‌انگاری رخ داده است که انسان را واجد دو ساحت مادی می‌دانند. این دسته علاوه بر وجود جسم مادی، ساحت دیگری نیز برای انسان قایل هستند. از این‌رو به سبب مادی دانستن نفس انسان در زمره منکران تجرد نفس قرار می‌گیرند. ایشان برای اثبات عقیده خود ادله عقلی و نقلی متعددی ارائه نموده‌اند. اینان با ادله عقلی مذکور گاه به صورت مستقیم و با تشکیل قیاس منطقی به اثبات مادیت نفس می‌پردازند و گاه با نقد و نفی ادله اقامه شده برای اثبات تجرد نفس، درصدد ابطال مجرد بودن نفس و اثبات مادیت آن برمی‌آیند.

با توجه به اینکه پژوهش‌هایی که تاکنون در این زمینه صورت گرفته است، صرفاً به بیان و بررسی ادله اثبات تجرد نفس پرداخته‌اند، ادله منکران تجرد نفس مورد بررسی و ارزیابی قرار نگرفته است. این پژوهش درصدد است صرفاً ادله مستقیمی را که گروه دوم از منکران تجرد نفس (یعنی دوگانه‌انگاران مادی‌گرا) برای انکار تجرد نفس اقامه نموده‌اند، نقد و بررسی کند. واکاوی ادله غیرمستقیم و نیز ادله نقلی انکار تجرد نفس را به مجال دیگر واگذار می‌کنیم.

مجرد و مادی

واژه «مجرد» اسم مفعول از «تجرید» است و همچنان که *ابن‌منظور* در این خصوص تصریح می‌کند: «التجریدُ التعرّیة من الثیاب»؛ تجرید به معنای برهنه بودن از لباس است (*ابن‌منظور*، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۱۶). از واژه «مجرد» نیز که به معنای «برهنه شده» است، این معنی به دست می‌آید که چیزی دارای لباس یا پوسته‌ای بوده که از آن کنده شده و برهنه گردیده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۵۹).

ولی در اصطلاح فلاسفه «مجرد» مقابل «مادی» به کار می‌رود و مقصود از آن چیزی است که جسم و جسمانی نبوده، دارای خصوصیات و ویژگی‌های مادیات نباشد (همان).

ادله منکران تجرد نفس

متکلمان مذکور برای اثبات عدم تجرد نفس، ادله مستقیم متعددی اقامه نموده‌اند که در ادامه به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

۱. اتحاد مدرک کلیات و جزئیات

مدرک کلیات (یعنی نفس) مدرک جزئیات نیز هست.

مدرک جزئیات مادی است.

پس مدرک کلیات مادی است.

برای اثبات صغرای قیاس و واحد بودن مدرک کلیات و جزئیات، فارغ از تجرد یا مادیت آن می‌توان به نکات

ذیل استناد نمود:

اولاً، انسان دارای ادراکات فراوان است که می‌تواند آنها را بر یکدیگر حمل نماید. برای حمل دو چیز بر یکدیگر نفس ابتدا هر دو طرف قضیه را تصور و ادراک می‌نماید، سپس بر یکدیگر حمل می‌کند. در موارد فراوانی انسان یک چیز جزئی را ادراک می‌کند، سپس از ادراک خود گزارش می‌دهد: «این حس من احساس درد بود». این گزارش بیانگر آن است که شخص علاوه بر درک احساسات جزئی خاص، ادراکات کلی نیز داشته و درد کلی را درک کرده است (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۵۰-۵۱؛ همو، ۱۴۱۱الف، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۲؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۱؛ حلی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۵۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۰۶؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۲۲۱-۲۲۲؛ لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۴۰). پس نفس مدرک هر دو هست.

ثانیاً، علم بدیهی داریم که امور محسوس و نیز معقولات و مفاهیم کلی را درک می‌کنیم. حال مدرک آنها یا یک چیز است که هر دو را ادراک می‌کند یا واحد نیست؛ یعنی انسان دارای دو یا چند ذات کاملاً مجزاست که یکی مدرک کلیات است و دیگری مدرک جزئیات. ما علم حضوری به وحدت نفس انسان داریم و با یافت حضوری می‌یابیم که مدرک هر دو یک چیز واحد است (رازی، ۱۴۱۱الف، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۲؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۲۲۱-۲۲۲).

همچنین برای نشان دادن صحت کبرای قیاس به نکات متعددی استناد شده است. برخی مدعی هستند که علم بدیهی و غیرقابل انکار داریم که جسم انسان جزئیات را ادراک می‌کند (رازی، ۱۴۱۱ب، ص ۵۴۲؛ همو، ۱۴۱۱الف، ج ۲، ص ۳۳۷؛ حلی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۵۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۰۶؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۳۳۰؛ لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۹؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۴۸۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۷۸). برخی دیگر ادراک جزئیات توسط حیوانات فاقد نفس مجرد را نشانه مادی بودن مدرک جزئیات دانسته، چنین استدلال می‌کنند که اگر درک جزئیات توسط نفس مجرد بود، حیوانات جزئیات را درک نمی‌کردند، لیکن حیوانات جزئیات را درک می‌کنند. پس درک جزئیات توسط نفس مجرد نیست (رازی، ۱۴۱۱الف، ج ۲، ص ۳۳۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۰۶؛ لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۹).

عده‌ای دیگر مدعی‌اند اگر بدن مادی مدرک جزئیات نباشد، با از بین رفتن و یا مختل شدن کارایی یک عضو ادراک‌کننده، نباید ادراک مربوط به آن عضو به‌طور کلی از بین برود یا مختل شود. این درحالی است که ما می‌دانیم هرگاه عضوی نتواند به خوبی ادراک کند - مثلاً، چشم نتواند چیزی مشاهده کند - انسان ادراک مربوط به آن عضو را از دست خواهد داد (رازی، ۱۴۱۱ الف، ج ۲، ص ۳۳۸؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۲۳۲). برخی دیگر نیز معتقدند: اگر نفس مجرد، مدرک جزئیات محسوس باشد، قرب و بعد و حضور و عدم حضور مدرک مادی برای نفس یکسان است. لیکن قرب و بعد و حضور و عدم حضور آن مدرک مادی برای نفس یکسان نیست. پس نفس مدرک جزئیات محسوس نیست (همان؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۹۱).

بررسی دلیل اول

اولاً، بدیهی دانستن اینکه جسم انسان جزئیات را ادراک می‌کند، برخاسته از مغالطه «توسل به اکثریت» است و نمی‌توان با استناد به حکم اکثریت انسان‌ها به وقوع دیدن توسط چشم و مانند آن، این ادراکات را به اعضای مادی نسبت داد؛ زیرا ممکن است چنین احکامی بدون تحقیق و بررسی دقیق صادر شده باشد (رازی، ۱۴۱۱ الف، ج ۲، ص ۳۴۱؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۲۳۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۸۰-۴۸۱).

ثانیاً، بدیهی بودن وقوع ادراکات توسط اعضای مادی قابل‌خنده است. این‌گونه نیست که اکثریت انسان‌ها ادراکات مذکور را بالبداهه به اعضای مادی نسبت دهند. بله، عقل به دخالت - فی‌الجمله - اعضا حکم می‌کند، اما اینکه آیا این اعضا فاعل ادراک هستند و یا آلت ادراک، مطلبی نیست که با بدهات عقل قابل‌شناسایی باشد (رازی، ۱۴۱۱ الف، ج ۲، ص ۳۴۱؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۳۳۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۸۲-۴۸۱).

ثالثاً، در خصوص حیوانات نیز باید گفت: این استدلال مبتنی بر پیش‌فرض عدم برخوردار بودن حیوانات از نفس مجرد است، درحالی‌که این پیش‌فرض صحیح و قابل اثبات نیست (رازی، ۱۴۰۷ اق، ج ۷، ص ۳۰۳) و صرف بعید شمردن چیزی نمی‌تواند مبنای یک دلیل فلسفی باشد (همو، ۱۴۱۱ الف، ج ۲، ص ۳۴۲). علاوه بر این عده‌ای از متکلمان و فلاسفه قائل به‌وجود نفس مجرد برای حیوانات نیز هستند، هرچند درباره کیفیت تجرد نفس حیوانی تفاسیر متفاوتی ارائه شده است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۴۲؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۶-۱۸۹).

پس با توجه به اشکالات مذکور، مقدمه دوم قابل پذیرش نیست و معتقدیم که مدرک حقیقی در جزئیات و کلیات نفس انسان است. نفس کلیات را بدون واسطه و جزئیات را با واسطه ابزارهای ادراکی مادی و جسمانی درک می‌کند. پس همان‌گونه که استفاده از عینک و سمعک به‌معنای بینا بودن عینک و شنوا بودن سمعک نیست، به‌کارگیری اعضای ادراکی توسط نفس نیز مستلزم مدرک بودن این اعضا نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۸۳-۴۸۴).

شاهد بر اینکه مدرک حقیقی در انسان نفس است، نه اعضای مادی و جسمانی، این است که اگر نفس نباشد اساساً ابزار ادراکی انسان چیزی را درک نمی‌کند. ولی نفس، چه در زمان تعلق به بدن و چه بعد از مفارقت از بدن،

بدون داشتن آلات جسمانی دارای ادراکاتی از قبیل ادراک کلیات و اموری همچون خود نفس است. پس اگر انسان چیزی را درک می‌کند، همگی به‌خاطر وجود نفس اوست (صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۲۹۵-۲۹۶).

۲. اتصاف به صفات مادی

نفس به صفات مادی متصف می‌شود.

هر چیزی که به صفات مادی متصف شود، مادی است.

پس نفس مادی است (حلی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۵۰؛ لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۹).

صغرای استدلال گاه از گفت‌وگوهای روزمره انسان‌ها اقتباس می‌گردد، و گاه از ظاهر برخی آیات و روایاتی که درباره احوال نفس پس از مفارقت از بدن گزارش می‌دهند، اخذ می‌شود. در این مجال فقط صورت نخست صغرای قیاس را مطرح می‌کنیم:

در بسیاری حالات، انسان معروض عوارضی از قبیل «کم»، «وضع»، «این»، «حرکت» و «سکون» قرار می‌گیرد (مروراید، ۱۴۱۸ق، ص ۳۸؛ تهرانی، ۱۳۷۴، ص ۲۷۰) و توسط خود یا دیگران به صفاتی مادی، همچون مکان داشتن، حرکت کردن، ایستادن، دیدن، شنیدن، خوردن، آشامیدن و لمس کردن متصف می‌شود. اگر موصوف این صفات را نفس بدانیم باید مادی بودن نفس را نیز بپذیریم. اما اگر این صفات را متعلق به بدن بدانیم، استدلال فوق دلالتی بر مادی بودن نفس نخواهد داشت.

جسم انسان موصوف این صفات نیست؛ زیرا اولاً، بدیهی است هنگامی که انسان این صفات را به خود نسبت می‌دهد، درواقع موصوف آنها همان نفس انسان است (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۴۵-۴۸؛ همو، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۳۴؛ تهرانی، ۱۳۷۴، ص ۲۶۰). ثانیاً، انسان در عین اینکه صفات مذکور را به «من» نسبت می‌دهد از بدن غافل است و توجهی به آن ندارد، درحالی‌که اگر آن صفات به بدن نسبت داده می‌شد، غفلت از آن معنا نداشت.

برای اثبات مقدمه دوم و لزوم سنخیت بین صفت و موصوف ادعا شده است که هر کسی به صورت بدیهی می‌داند اگر چیزی مادی نباشد نمی‌توان صفات مادی به آن نسبت داد. علاوه بر آن، قاعده سنخیت قابلیت تعمیم دارد و در حالات دیگری، همچون صفت و موصوف نیز جریان می‌یابد (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۵۶). مقتضای قاعده «سنخیت در صفت و موصوف» این است که اگر موصوفی مادی باشد به صفات مادی متصف شود، و اگر مجرد است فقط می‌توان صفات مجرد را به او نسبت داد.

بررسی دلیل دوم

نسبت دادن صفات مادی به چیزی لزوماً به معنای مادی بودن موصوف نیست؛ زیرا گاه شدت علاقه و ارتباطی که میان نفس و بدن وجود دارد موجب می‌شود که صفات بدن و جسم مادی به نفس غیرمادی نسبت داده شود. همچنین بر فرض که موصوف آن صفات را نفس بدانیم، این اتصاف با عنایت به غیرتام بودن تجرد نفس است؛

زیرا نفس برخلاف مجردات تام، با اینکه بالذات مجرد است، ولی برای انجام افعال مادی خود، به بدن نیاز دارد و به آن تعلق می‌گیرد. درواقع، بدن، آلت و ابزار نفس محسوب می‌شود که با تصرف و تدبیر در آن، افعال مادی خود را انجام می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ج ۲، ص ۲۰۳).

به سبب وجود چنین ارتباط تعلقی و تصرفی، می‌توان ادعا نمود که فاعل همه افعال انسان اولاً و بالذات نفس است، و ثانیاً و بالعرض بدن فاعل آنها محسوب می‌شود. بنابراین، اینکه انسان این صفات را به نفس نسبت می‌دهد، به این علت نیست که انسان نفس خود را جوهری مادی می‌داند، بلکه به این علت است که فاعل حقیقی را نفس می‌داند. درواقع این صفات دو فاعل در طول یکدیگر دارند که می‌توان آنها را به هر دو نسبت داد. به این اعتبار که فاعل حقیقی و اولاً و بالذات آن افعال نفس انسان است، می‌توان آن را به نفس نسبت داد و از آن نظر که فاعل بالمباشر آنها بدن است، می‌توان به بدن نسبت داد. چنین انتسابی موجب مادی دانستن نفس نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ ب، ج ۳، ص ۳۲۶-۳۲۷).

۳. تجرد نفس به معنای تساوی آن با تمام ابدان

اگر نفس مجرد باشد نسبت آن به تمام بدن‌ها مساوی است. لیکن نسبت نفس به تمام بدن‌ها مساوی نیست. پس نفس مجرد نیست.

این دلیل به دو پرسش اساسی قابل تحلیل است:

اول اینکه اگر نفس را جوهری مجرد بدانیم، چون یکی از خواص جوهر مجرد این است که نسبتش با تمام مادیات و اجسام یکسان است، باید بپذیریم که نسبت آن با بدن‌های متعدد یکسان است. به همین سبب، برای تعلق نفس به بدنی خاص مرجح لازم است تا با کمک آن بتواند از میان بدن‌های متعدد، یکی را برگزیند و از آن به‌عنوان ابزار رسیدن به کمالات خود استفاده کند. آیا این تعلق متأثر از وجود مرجحی است یا ترجیح بلامرجح است؟ (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۴؛ عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۸۸).

پرسش دوم این است که آیا ممکن نیست در اثنای تدبیر، این بدن خاص را رها کند و به بدن دیگر منتقل شود و تدبیر و تصرف آن را برعهده گیرد؟

بررسی دلیل سوم

تا قبل از ملاصدرا براساس روحانیه الحدوث بودن نفس و مادیت آن در مقام فعل به آن پاسخ داده می‌شد؛ به این صورت که ابن‌سینا معتقد بود: بر اثر فعل و انفعال بین عناصر بدن، درجه گرمی و سردی، خشکی و رطوبت، عناصر اربعه به متعادل‌ترین حالت ممکن می‌رسد و مزاج مناسب حاصل می‌شود. با فراهم آمدن مزاج مناسب موانع وجود نفس در بدن از بین می‌رود (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۲۳-۱۲۴؛ یوسفی، ۱۳۸۷، ص ۷۲-۷۳) و زمینه برای افاضه نفس و تخصیص آن به بدنی خاص فراهم می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۷-۱۰۸)؛

لاهیجی، بی تا، ج ۲، ص ۳۵۹؛ عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۵ و ۳۴-۳۵). با آماده شدن بدن، حدوث نفس از ناحیه مفارقات برای او واجب و فوری می شود. در این هنگام واهب‌الصور، نفس را فوراً به بدن افاضه می کند. پس حصول مزاج مناسب و آمادگی بدن موجب اختصاص نفس به بدن خاص و انصراف آن از سایر اجسام و بدن‌های دیگر می شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۷ و ۱۱۰؛ همو، ۱۴۰۴، الف، ج ۲، ص ۲۰۸). پس چون هر نفسی نمی تواند به صورت اتفاقی به هر بدنی تعلق بگیرد (همو، ۱۴۰۴، الف، ج ۲، ص ۲۰۰)، تعلق نفس به بدن دیگری غیر از بدنی که مستعد دریافت آن است، چه در ابتدای تعلق و چه در ادامه تعلق، امری ناممکن است. از این رو حلول نفس دیگری به جای نفس قبلی نیز ممتنع است.

ملاصدرا معتقد است: این پاسخ ناکارآمد است و توان پاسخ‌گویی به پرسش‌های مذکور را ندارد (صدرالمতألهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۳۸۵). وی مجرد دانستن نفس هنگام حدوث را، به گونه‌ای که در وجودش هیچ نیازی به بدن نداشته و صرفاً به خاطر شوقی که به کمالات خود داشته است در بدن تصرف می کند، صحیح نمی داند. اساساً یک جسم فقط می تواند مرتجع حدوث یک واقعیت جسمانی باشد و ممکن نیست ماده‌ای مستعد و شرط وجود جوهر مجرد و مستقل از همه مواد و اجسام و احوال و عوارض آنها باشد (صدرالمতألهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۱۱-۱۳ و ۳۸۳-۳۸۵). او تلاش می کند براساس حرکت جوهری و جسمانیة‌الحدوث بودن نفس به این سوالات پاسخ مناسبی ارائه دهد. از نظر ملاصدرا اگر نفس از صورت جسمانی تکون یافته باشد، یعنی جسمانیة‌الحدوث باشد، ترجیح بلامرتجع روی نمی دهد (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۹۷).

جواهر گاه به صورت دفعی دچار تغییر می شوند. گاهی نیز تغییر در جواهر به صورتی است که جوهر به صورت تدریجی و پیوسته دچار تغییر می شود. مشائیان قائل به وجود تغییرات نوع اول در جواهر هستند که دفعی و به شکل کون و فساد رخ می دهد. از نظر ملاصدرا تغییرات در جواهر به نحو کون و فساد دفعی نیست، بلکه به نحو حرکت تدریجی و سیلان جوهر است (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۷-۲۵۹). نفس نیز با حرکت جوهری اشتدادی که حرکتی متصل و به هم پیوسته است، به وجود می آید. مقصود از «حرکت جوهری اشتدادی» نفس این است که نفس انسانی واقعیت جوهری بسیط ممتدی است (همان، ص ۱۸۸-۱۸۹) که اجزایی فرضی دارد که به نحو پیوسته و متصل یکی پس از دیگری حادث می شوند.

در این گونه به وجود آمدن نفس، مرحله نفسانیت این واقعیت سیال - در واقع - همان ادامه مراحل قبلی است که خود ادامه مرحله‌ای است که این واقعیت صورتی جسمانی بوده است. از این رو ذاتاً به یکدیگر متصل و بر یکدیگر مترتب هستند، بدون آنکه در میان این توقف، فاصله و جهشی باشد. به همین سبب، با تحقق زمینه لازم ممکن نیست زوال صورت جسمانی، جانشینی جز جواهر میانی، و زوال این جواهر جایگزینی جز نفس در پی داشته باشند. بنابراین در پی هم موجود شدن آنها ترجیح بلامرتجع نیست (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۹۷-۳۰۴).

طبق دیدگاه ملاصدر/ اضافه شدن نفس به بدن، ذاتی وجود نفس و مقوم آن است؛ بدین معنا که نفس بدون بدن و تدبیر آن، امکان وجود نخواهد داشت. وجود نفس هنگامی معنا دارد که به تدبیر بدن اشتغال داشته باشد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۱۲-۱۳). چون چنین اضافه‌ای مقوم ذات نفس است، پس همانند اضافه پدری و پسری یا اضافه پادشاه نسبت به مملکت نیست که در صورت معدوم شدن اضافه، وجود مضاف همچنان به حال خود باقی بماند. درواقع نوع اضافه‌ای که بین پدر و پسر و پادشاه و مملکت و کشتی و کشتیان وجود دارد، اضافه‌ای است که بعد از تمامیت وجودشان بر آنها عارض شده، اما اضافه نفسیت نحوه وجود خاص نفس است. در چنین مواردی انعدام اضافه، انعدام مضاف را در پی خواهد داشت (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۴۵-۱۴۶).

پاسخ سؤال دوم نیز براساس مبانی و نظرات ملاصدر/ بسیار واضح است. براساس حرکت جوهری، چون مراحل حرکت جوهری از صورت جسمانی تا مرحله نفسانیت این واقعیت سیال پشت سر هم هستند و هر مرحله‌ای ادامه مرحله قبلی خود است، از این رو ذاتاً به یکدیگر متصل و مترتب بر هم هستند (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۹۷-۳۰۴). به همین سبب، اساساً جدا شدن نفس از این بدن و تعلق آن به بدن دیگری معنا ندارد.

۴. علم به نفس

منکران تجرد نفس از علم انسان به نفس خود کمک گرفته، تقاریر متفاوتی از آن برای انکار تجرد نفس انسانی ارائه نموده‌اند. برخی با انکار علم انسان به مجردات، مدعی شده‌اند علی‌رغم اینکه انسان به ذات خود علم دارد، ولی نمی‌تواند به موجود مجرد علم پیدا کند. پس نفس انسان مجرد نیست (حلی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۵۰). برخی دیگر با اثبات بدهت علم به نفس، منکر تجرد نفس شده‌اند.

این دلیل به دو شکل متفاوت تقریر شده است. برخی با نفی بدهت علم به مجرد و برخی دیگر با نفی اصل علم ما به موجود مجرد به انکار تجرد نفس پرداخته‌اند.

تقریر اول: نفی بدهت علم به مجرد

برخی با نفی بدهت علم به مجردات، به انکار تجرد نفس پرداخته‌اند. ایشان برای اثبات مدعای خود چنین استدلال می‌کنند:

هر نفسی معلوم بدیهی است.

هیچ مجردی معلوم بدیهی نیست.

پس هیچ نفسی مجرد نیست.

علم ما به صفات نفس از روشن‌ترین اقسام علوم بدیهی و غیرقابل خدشه است. علم به صفت چیزی مستلزم علم به ذات آن است؛ زیرا هرگاه صفتی را برای موصوفی همچون نفس اثبات می‌کنیم - درواقع - وجود موصوف را نیز اثبات کرده‌ایم؛ زیرا ثبوت حکمی برای چیزی فرع بر ثبوت وجود مثبت له است. پس اگر کسی چنین گزارش

دهد که من می‌بینم؛ قبل از اثبات اتصاف نفس به چنین صفاتی، وجود ذاتی را که موصوف این صفات باشد (یعنی نفس را) نیز اثبات نموده است. چون علم ما به ثبوت صفات مذکور برای نفس بدیهی است، در نتیجه علم به اصل وجود نفس نیز بدیهی است. اما این نفس بدیهی‌الوجود یا مادی است - یعنی همین بدن مادی - یا جزئی از این بدن است، یا اینکه موجودی مجرد، غیرمادی و متمایز از بدن انسان است. نفس نمی‌تواند موجودی مجرد باشد؛ زیرا اثبات موجود مجرد، بدیهی نیست و نیازمند استدلال است، درحالی‌که وجود نفس، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است. پس نفس بدیهی‌الوجود، موجودی مادی و غیرمجرد است (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ۴۳-۴۵).

تقریر دوم: نفی علم به مجرد

برخی با نفی اصل علم ما به موجود مجرد، به انکار تجرد نفس پرداخته‌اند. ایشان برای اثبات ادعای خود چنین استدلال می‌کنند که اگر نفس انسان مجرد باشد نمی‌توان صفتی را به آن نسبت داد. لیکن ما صفاتی را به نفس نسبت می‌دهیم. پس نفس مجرد نیست.

همه ما انسان‌ها افعال و صفات گوناگونی را به خودمان نسبت می‌دهیم، چون نسبت دادن صفتی به موصوفی نیازمند شناخت قبلی ما از موصوف است. تنها در صورتی می‌توان صحت این اسنادات را پذیرفت که قبول کنیم یا ما به شیء مجرد علم داریم و بدین‌روی به آن صفاتی را نسبت می‌دهیم، یا اینکه حقیقت انسان که موصوف این صفات و افعال است، مادی بوده و مجرد نیست. ما به شیء مجرد علم نداریم، پس باید شق دوم را بپذیریم (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۹).

بررسی دلیل چهارم

در اینجا به هر دو استدلال پاسخ می‌دهیم:

نقد اول: عدم بداهت علم به ماهیت نفس

اگر منظور از علم بدیهی به نفس، علم به وجود نفس است، ما هم چنین چیزی را قبول داریم و معتقدیم: اصل وجود نفس و بداهت آن با براهین متعدد اثبات می‌شود، اما اگر منظور از علم بدیهی علم به «ماهیت» نفس باشد، در این صورت نمی‌توانیم چنین علمی را بدیهی بدانیم؛ زیرا یکی از ویژگی‌های علم بدیهی این است که درباره آن اختلاف‌نظر وجود نداشته باشد، درحالی‌که اگر علم بدیهی به ماهیت نفس وجود داشته باشد، در تجرد یا جسمانی بودن آن هیچ تردید و نزاعی رخ نمی‌داد؛ زیرا تجرد به ماهیت مربوط می‌شود، نه وجود (حلی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۵۱).

نقد دوم: علم لازم برای صحت اسناد

در پاسخ کسانی که منکر اصل علم به نفس شده‌اند می‌توان گفت: مقصود از علم لازم برای صحت اسناد چیست؟ علم به وجود نفس یا علم به ماهیت آن مقصود است؟ آیا علم تفصیلی لازم است یا علم اجمالی نیز کافی است؟

اگر مقصود علم به وجود نفس باشد، چنین علمی را همه دوگانه‌انگاران مادی‌گرا و غیرمادی‌گرا دارند. همگی وجود جوهری مفارق از بدن را می‌پذیرند.

اگر مقصود علم به ماهیت باشد نیز در این باره باید گفت: اولاً، هرچند علم تفصیلی به آن نداریم، ولی علم اجمالی به ویژگی‌های نفس برای نسبت دادن صفاتی به آن کافی است. همچنان‌که علی‌رغم عدم علم به ذات و ماهیت خداوند، صفات فراوانی را به خداوند نسبت می‌دهیم. اگر علم تفصیلی به ماهیت لازم بود، اساساً نباید هیچ‌گونه صفتی را به خدا نسبت می‌دادیم، درحالی‌که اسما و صفات فراوانی به خدا نسبت داده می‌شود. دربارهٔ نفس نیز به میزانی که بتوان برخی صفات را بدان نسبت داد، شناخت اجمالی داریم.

ثانیاً، پذیرش چنین عقیده‌ای به این معناست که ما موجود بودن را - که یکی از صفات است - نتوانیم به هیچ چیزی نسبت دهیم؛ زیرا برای نسبت دادن صفت «موجود» لازم است که از قبل، وجود و ماهیت موصوف را کاملاً شناخته باشیم، درحالی‌که چنین نیست و ما با نسبت دادن وجود به آن شیء، اصل وجودش را اثبات می‌کنیم.

نقد سوم: تجرد برخی صفات

برخی از صفاتی که به نفس نسبت داده می‌شود (همچون تفکر، تخیل، یادآوری مسائل مربوط به گذشته) مجرد هستند. اگر ما علم به مجردات نداشته باشیم، اساساً درک این صفات هم برایمان مشکل است. پس علم به مجردات نیز داریم.

۵. انکار مجرد ماسوی‌الله

یکی از مهم‌ترین ادله منکران تجرد نفس این است که هیچ موجود مجردی غیر از خداوند وجود ندارد و خداوند یگانه‌موجود مجرد غنی بالذات و قدیم است. هرچه ماسوی‌الله وجود دارد، همگی مادی، مکانمند یا قائم و حلول‌کننده در شیء مکانمند هستند (رازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۳).

منکران تجرد نفس برای اثبات این ادعای خود، گاه وجود موجود مجردی غیر از خدا را موجب تساوی با خدا در ذات می‌دانند و گاه از عدم یافت دلیل برای وجود چنین موجودی سخن می‌گویند و گاه جمع شدن ممکن‌الوجود و مجرد بودن را برنمی‌تابند و آن را غیرقابل تحقق می‌دانند. در ادامه به بیان ادله انکار موجود مجرد ماسوی‌الله می‌پردازیم:

ادله انکار وجود مجرد ماسوی‌الله

دلیل اول: وجود مستلزم تساوی با ذات خدا

اگر موجودی را فرض کنیم که نه جسم است و نه جسمانی، نه مکان دارد و نه حال در شیء مکانمند است، لازم می‌آید با خداوند متعال در ذات مساوی باشد، و حال آنکه ادله عقلی و نقلی قطعی فراوانی وجود دارد که هرگونه

مثل برای خداوند را نفی می‌کند. این دلیل با تقریرهای متفاوتی در متون کلامی یافت می‌شود. در برخی از آنها به اجمال بیان شده که لازمه تجرد نفس انسانی، اتحاد یا تساوی انسان با ذات خداست. برخی نیز به توضیح چگونگی به‌وجود آمدن این تساوی پرداخته، لوازم غیرقابل پذیرش آن را برمی‌شمارند؛ همچون: ترکیب در ذات خداوند، تشبیه مخلوقات به خداوند، شریک بودن موجودات در ذات با خدا (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۷)، وجود نقص یا ترکیب در ذات خداوند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶الف، ج ۴، ص ۱۰۸)، ازلی، قدیم، غنی بالذات بودن انسان و از بین رفتن نیاز او به خداوند (قزوینی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۴-۱۷۷؛ موسوی، ۱۳۸۲، ص ۳۷۸؛ ارشادی‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۳۹۶-۴۱۷)، تساوی خدا با سایر موجودات در ذات و ماهیت و در نتیجه تبدیل شدن واجب‌الوجود به ممکن‌الوجود یا ممکنات به واجب‌الوجود (رازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۲؛ همو، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۵).

دلیل دوم: فقدان دلیل مرجح وجود نفس مجرد

دومین دلیل برای نفی وجود هرگونه موجود مجردی غیر از خدا این است که انسان‌ها از طریق حواس خود علم بدیهی به‌وجود موجودات مکانمند و نیز صفاتی که به موجود مکانمند وابسته‌اند، دارند. اثبات وجود چیزی فراتر از این دو، در صورتی امکان دارد که یا وجودش بدیهی باشد و یا دلیلی برای اثبات آن وجود داشته باشد. این درحالی است که وجود چنین موجودی بدیهی نبوده، دلیلی برای اثبات وجود موجود مجردی غیر از خداوند در دسترس ما نیست (همان، ص ۲۵-۲۸).

بررسی دلیل پنجم

هیچ کدام از ادله‌ای که برای انکار موجود مجرد ماسوی‌الله اقامه شده، توان اثبات مدعی را ندارند.

نقد دلیل اول: عدم دلالت بر تساوی در ذات

اولاً، وجود صفات سلبی موجب تساوی و اشتراک در ذات نمی‌شود. هرچند ممکن است دو ذات در چند صفت شبیه هم باشند، ولی هرکدام واجد حقیقت مخصوص به خود هستند که موجب تمایز آنها از یکدیگر می‌شود (همان). اساساً اشتراک در صفات، اعم از سلبیه یا ایجابیه، موجب اشتراک و تساوی در ذات نیست. نمی‌توان مدعی شد که اگر دو شیء در تجرد - که سلب محض است - با هم مشترک بودند، لزوماً در ذات دارای تساوی و اتحاد هستند (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۲۷؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۶الف، ج ۴، ص ۱۰۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۷)؛ زیرا اگر اشتراک در صفات سلبیه موجب اشتراک در ذات و تماثل شود، لازم می‌آید که تمام اشیای گوناگونی که در اطراف ما وجود دارند نیز مثل هم و متمائل باشند؛ زیرا هر دو چیزی را که در نظر بگیریم، باوجود داشتن تفاوت‌های فراوان، در اوصاف سلبی متعددی با هم مشترک هستند (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۶؛ همو، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۴۰۵؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۴۲؛ حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۴۱).

علاوه بر آن به اعتقاد ملاصدرا سلب امکان، صفت ذاتی خداست و صفاتی که در این استدلال بدان‌ها اشاره شده، همگی از لوازم سلب امکان و جزء لوازم عامه وجود خداوند هستند. اشتراک در لوازم عامه موجب اشتراک در ملزومات نمی‌شود.

ثانیاً، اگر ادعای شما مبنی بر دلالت اشتراک در صفات بر اشتراک در ذات صحیح باشد، لازمه‌اش آن است که نباید کلمه «موجود» را برای غیر خدا به کار برد. بر این اساس غیر خدا نباید موجود باشد؛ زیرا اگر چیزی موجود باشد، در موجودیت مثل خدا می‌شود، ولی باید به‌خاطر دوری از تشبیه، موجودیت ماسوی‌الله را انکار کرد (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۰).

نقد دلیل دوم: عدم‌الوجدان لایدل علی عدم الوجود

این ادعا که دلیلی برای اثبات وجود موجود مجردی غیر از خداوند در دسترس نیست، غلط است؛ زیرا «عدم‌الوجدان لایدل علی عدم الوجود»؛ یعنی اینکه برای وجود یافتن چیزی نیازمند دلیل هستیم، ولی دلیلی نیافتیم، نشانه نبود دلیل و در نتیجه عدم جواز وجود آن نخواهد بود. لزوم دلیل برای ثبوت چیزی، متمایز از اقامه دلیل بر نفی وجود آن است (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۸). علاوه بر آن ادله قطعی عقلی و نقلی در اختیار داریم که وجود موجودات مجرد دیگری غیر از خداوند - از جمله نفس انسانی - را اثبات می‌کند (ر.ک: رازی، ۱۴۱۱الف، ج ۲، ص ۳۴۵-۳۸۳؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۲۶۰-۳۰۸؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۰-۲۳۹).

۶. تجرد یعنی بی‌نیازی به آلات و ابزار

جوهر مجرد در تماس با شیء مکانمند قرار نمی‌گیرد. پذیرش تجرد نفس مستلزم آن است که هر کسی بتواند بدون اینکه با شیء مادی تماس داشته باشد، آن را حرکت داده، جابه‌جا کند؛ زیرا اگر نفس قادر به انجام چنین کاری در خصوص بدن است، باید بتواند هر چیز دیگری را نیز که همانند بدن قابلیت حرکت کردن و جابه‌جا شدن دارد، بدون برقراری تماس مستقیم یا غیرمستقیم حرکت دهد؛ زیرا بین بدن و سایر اشیای مادی تمایزی از این حیث وجود ندارد و همه قابلیت دریافت این تأثیر از نفس را دارند، و حال آنکه هر کسی بالوجدان می‌یابد که نمی‌تواند هیچ چیزی را بدون برقراری تماس با آن انتقال دهد. پس نفس برای جابه‌جایی اشیاء، نیازمند برقراری تماس با آنهاست. هر چیزی که با اشیای مادی تماس برقرار نماید، مادی است. پس نفس هم مادی است (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۵۴).

بررسی دلیل ششم

این اشکال بر اثر خلط در انواع تجرد رخ داده است. فلاسفه مجردات را به دو نوع تام و ناقص تقسیم می‌کنند. دسته اول جواهری هستند که از آنها به «عقول یا مجرد تام» تعبیر می‌کنند. ویژگی این قسم از مجردات آن

است که هم ذاتاً و هم فعلاً مجرد هستند؛ یعنی علاوه بر اینکه در ذاتشان ماده‌ای وجود ندارد، در انجام کارها به ماده و ابزاری مادی احتیاج ندارند.

دومین نوع از مجردات، نفس است. نفس جوهری ذاتاً مجرد است؛ یعنی در اصل ذاتش جسم یا امری جسمانی نیست. فعلاً مادی است؛ یعنی در مقام عمل و فعل، به ماده (بدن) وابسته است و کارهای ادراکی و تحریکی خود را به وسیله ابزار مادی انجام می‌دهد. نفس بدون بدن نمی‌تواند کاری انجام دهد. رابطه میان نفس و بدن به‌گونه‌ای است که نفس بدون واسطه در آن تصرف می‌کند و تدبیر بدن را به عهده دارد.

این‌گونه نیست که شیء مجرد نباید در ارتباط و تماس با شیء مادی و مکانمند قرار گیرد. بله، اگر نفس یک نوع از مجردات تام و عقول بود که به هیچ عنوان تعلق و وابستگی ذاتاً و فعلاً به ماده نداشت، چنین ادعایی دربارهٔ نفس صحیح بود، ولی نفس فعلاً مادی است و برای انجام افعال خود با اشیای مادی تماس برقرار می‌کند، و این تماس دلالتی بر مادیت نفس ندارد.

۷. سؤال از انسان

از هر کسی دربارهٔ انسان سؤال کنیم که «انسان چیست؟» در پاسخ این سؤال با یکی از دو پاسخ ذیل مواجه خواهیم شد: برخی انسان را به «حیوان ناطق» تعریف می‌کنند و برخی دیگر به این بدن و جسم مادی خود اشاره نموده، می‌گویند: انسان همین بدن و هیكل مخصوص است.

حکما انسان را به «حیوان ناطق»، یعنی «جوهر جسمانی تغذیه‌کننده، دارای رشد و نمو، تولید مثل، احساس و ادراک و قوهٔ نطق» تعریف می‌کنند. در این تعریف، صفات شش‌گانه‌ای برای انسان برشمرده‌اند که عبارت‌اند از: متغذی، نامی، مولد، حساس، متحرک بالاراده و ناطق - که همگی صفات جوهر جسمانی هستند - هر چیزی که به این صفات متصف باشد جسمانی است؛ زیرا بین صفت و موصوف تناسب وجود دارد.

پاسخ دیگر اشاره به جسم و هیكل محسوس است؛ یعنی اگر از کسی سؤال شود که انسان چیست؟ در پاسخ با اشاره به همین بدن مادی، مدعی می‌شود که انسان همین بدن محسوس مشارئیه من است. خطاب‌هایی که در شرع مقدس وارد شده، اعم از ثواب، عقاب، امر و نهی، برخورداری بهشتیان از نعمت‌های مادی و جسمانی و عذاب‌های دردناک جسمانی و مادی که خداوند برای اهل دوزخ مطرح می‌نماید، همگی موجب می‌شوند که عقل انسان حکم کند انسان چیزی بیش از همین هیكل مخصوص و بدن مادی مشارئیه نیست. اگر انسان چیزی فراتر از این بود باید ثواب و عقاب و امر و نهی همگی متوجه آن می‌شد (همان، ص ۵۶).

بررسی دلیل هفتم

ما نیز وجود چنین پاسخ‌هایی را در رابطه با سؤال از حقیقت انسان می‌پذیریم. اما پذیرش این پاسخ‌ها دلیلی بر مادی دانستن حقیقت انسان نیست؛ زیرا:

اولاً، همه صفاتی که در تعریف انسان به آنها اشاره شده است، مادی نبوده تا براساس آن ادعا شود موصوف آنها نیز مادی است، بلکه صفات مذکور دو دسته هستند که اشاره به دو بُعد مادی و مجرد انسان می‌کنند. آن دسته از صفاتی که جنس قریب تعریف انسان و مشترک بین انسان و حیوان هستند، یعنی متغذی، نامی، مولد، حساس و متحرک بالاراده، جزو خواص جواهر مادی هستند و طبیعتاً هر چیزی که به آنها متصف شود مادی است. ولی صفت «نطق» با دیگر صفات تفاوت دارد و به معنای درک کلیات و مجردات است (رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۲؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۵۵؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۶۷۱؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۳۳۹)؛ زیرا حیوانات دارای چنین ویژگی‌هایی نیستند. پس به‌عنوان فصل قریب انسان و عامل تمایز او از سایر حیوانات محسوب می‌شود. بدین‌روی «نطق» صفت برای جواهر مادی قرار نمی‌گیرد، بلکه مختص جواهر مجرد است (رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۳). علاوه بر این، اتصاف به صفاتی که مخصوص جواهر جسمانی هستند، همگی به واسطه وجود نفس است.

ثانیاً، علی‌رغم اینکه همه اندیشمندان تعریف «الانسان حیوان ناطق» را می‌پذیرند، ولی درباره حقیقت انسان اتفاق نظر نداشته، اقوال متعددی در این زمینه مطرح می‌کنند. برخی به‌طور کلی حقیقت انسان را مادی می‌دانند. جمهور فلاسفه و نیز برخی از متکلمان همچون هشام بن حکم، شیخ مفید، ابوسهل ابن نوبخت، خواجه نصیرالدین طوسی، غزالی و فخر رازی، حقیقت انسان را نفس مجرد می‌دانند (ر.ک: جوزیه، ۱۹۹۶، ص ۲۵۵؛ عبیدی، ۱۳۸۱، ص ۳۸۳؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۱۸۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۲).

اینکه از پاسخ دوم، مادی بودن حقیقت انسان برداشت شود نیز صحیح نیست؛ زیرا نقد اول این است که اشاره‌کننده یا قائل به یگانه‌انگاری است یا دوگانه‌انگاری را صحیح می‌داند. صورت اول با نقدهایی جدی مواجه است؛ زیرا اولاً، بیشتر متکلمان و نیز جمهور فلاسفه دوگانه‌انگار هستند. همچنین وجود بُعد دوم برای انسان علی‌رغم اختلاف در تعیین ماهیت و حقیقت آن، با براهین متعددی همچون «انسان معلق در هوا» و «وحدت هویت انسانی» اثبات می‌شود (برای مطالعه براهین مذکور، ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۵۸-۶۲؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۱؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰الف، ص ۲۱۱). ثانیاً، عدم پذیرش بُعد دوم مجرد برای انسان مستلزم قبول معاد صرفاً جسمانی است، درحالی‌که ادله قطعی اثبات‌کننده وجود نفس در کنار آیات قرآن و روایاتی که به‌وجود نفس و نعمت‌های معنوی در بهشت اشاره می‌کنند، موجب انکار معاد صرفاً جسمانی و ثبوت معاد روحانی - جسمانی می‌شود (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۰۵؛ شبیر، ۱۴۲۴ق، ص ۳۴۰؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۲۷۹؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۷۵-۲۸۹؛ سعیدی‌مهر، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۵۶).

صورت دوم نیز - که اشاره‌کننده دوگانه‌انگار است - یا بعد دوم حقیقت انسان را مجرد می‌داند و در نتیجه ادعای منکران تجرد نفس باطل خواهد شد، یا قائل به جسمانیت بعد دوم خواهد شد که این اعتقاد نیز باطل است؛ زیرا به‌طور کلی اشاره به بدن محسوس دلالت ندارد بر اینکه شخص اشاره‌کننده به تمام حقیقت انسان اشاره کرده است. ممکن است اشاره به بدن مادی به علت نامأنوس بودن حقیقت شیء مجرد یا شدت علاقه و ارتباط نفس و بدن

باشد؛ یعنی چون شیء مجرد برای انسان‌هایی که سراسر غرق در مادیات و محسوسات هستند ناآشنا به نظر می‌رسد و جزء محسوس برای خود گوینده و مخاطب شناخته‌شده‌تر است، در تعریف انسان به اشاره به «جزء محسوس» اکتفا شده است. این درحالی است که حقیقت انسان را نفس مجرد نامأنوس تشکیل می‌دهد. همچنین گاهی شدت علاقه و ارتباطی که میان نفس و بدن وجود دارد، موجب می‌شود شخص در مقام سخن گفتن از وجود نفس غفلت نماید یا بین نفس و بدن تفکیک نکند. در این صورت صفات یکی را به دیگری نسبت دهد. اما نادیده گرفتن و غفلت از نفس، به معنای انکار نفس مجرد نیست.

نندهای دیگری که بر این ادعا وارد می‌شوند عبارت‌اند از اینکه اولاً، بدن مادی نمی‌تواند حقیقت انسان باشد؛ زیرا حقیقت انسان ثابت است و بدن متغیر. اگر حقیقت انسان همین بدن مادی متغیر باشد باید شخصیت او نیز به تبع تغییر بدنش دچار تغییر شود، و حال آنکه چنین تغییری رخ نداده است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۰). ثانیاً، ادله نقلی حقیقت انسان را چیزی جدای از این بدن می‌دانند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۳۴۰).

۸. انقسام‌پذیری نفس

مشهور فلاسفه معتقدند: نفس انسانی واحد نبوده، دارای کثرت افراد است و به اشخاص متعدد تقسیم می‌شود. هر انسان نفس مخصوص خود را دارد (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۶۶-۶۷).

از سوی دیگر، هر چیزی که مجرد باشد غیرقابل انقسام، واحد و فاقد کثرت عددی و افرادی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۶۵)؛ زیرا کثرت افرادی مشروط به تمایز افراد است. تمایز افراد نیز با اتصاف به عرضی مفارق حاصل می‌شود. عارض شدن عرضی مفارق نیازمند استعداد سابق است، درحالی که استعداد سابق داشتن از ویژگی‌های مادیات است (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۶۷). پس نمی‌توان ادعا کرد که نفوس انسان‌ها مجرد است؛ زیرا انقسام نفس به افراد متعدد، مثل نفس زید و علی بر مادی بودن نفس دلالت دارد (اندلسی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۶۹).

بررسی دلیل هشتم

اولاً، استدلال مذکور مبتنی بر قاعده کلی «مجرد دانستن هر چیز غیرقابل تقسیمی» است. هر استدلالی که مبتنی بر یک قاعده کلی باشد، اگر کلیت و عمومیت قاعده مذکور مخدوش باشد اصل استدلال را نیز مخدوش می‌کند. دربارهٔ این استدلال نیز عمومیت و کلیت قاعده مذکور به‌وسیله موضوعاتی همچون «نقطه، ماده اولی، صورت و کیف» نقض می‌شود. موضوعات مذکور علی‌رغم اینکه انقسام ناپذیرند، ولی مادی هستند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۳).

ثانیاً، قبول نداریم که موجود مجرد نمی‌تواند دارای کثرت عددی باشد؛ زیرا استدلالی که برای نفی کثرت عددی ارائه شده مخدوش است. این‌گونه نیست که همواره هر عرضی مفارقی نیازمند استعداد معروض باشد، بلکه عرضی‌هایی که عارض‌الوجود باشند، نیازمند استعداد معروض هستند؛ ولی عرضی‌های مفارقی که

عارض‌الماهیه باشند، نیازمند استعداد معروض نیستند؛ زیرا وجود از قبیل عارض‌الماهیه است، بدین‌روی به استعداد معروض نیازی ندارد. پس چون کثرت افراد به‌خاطر وجود است، هر مجردی، چه تام باشد و چه ناقص می‌تواند واجد افراد متکثری باشد (همان، ص ۷۱).

نتیجه‌گیری

اختلاف‌نظر دربارهٔ حقیقت انسان همواره در بین متکلمان و اندیشمندان اسلامی وجود داشته است. برخی نفس را مجرد و برخی مادی می‌دانند. هر دو گروه نیز برای اثبات ادعای خود به ادله متفاوتی متمسک شده‌اند. در این پژوهش پس از بررسی ادله منکران تجرد نفس برای اثبات مادی و جسمانی بودن نفس انسانی، روشن گردید علی‌رغم تلاش‌های صورت گرفته، هیچ‌کدام از ادله مذکور توان اثبات مادی و جسمانی بودن نفس را ندارد و هر یک از آنها با اشکال‌های متعددی مواجه است و همه آنها به‌گونه‌ای از اعتبار ساقط هستند. در نتیجه از یک‌سو با توجه به اسقاط اعتبار ادله مذکور و از سوی دیگر، وجود ادله قطعی عقلی و نقلی متعدد برای اثبات تجرد نفس، نه‌تنها مادی و جسمانی بودن نفس تأیید نمی‌گردد، بلکه مجرد غیرتام بودن آن نیز اثبات می‌شود.

منابع

- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۱، *المباحثات*، توضیح مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۲، *الاضحویة فی المعاد*، تحقیق حسن عاصی، تهران، شمس تبریزی.
- _____، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____، ۲۰۰۷م، *رسالة احوال النفس*، مقدمه و تحقیق فؤاد الاهوانی، پاریس، دار بیبلیون.
- _____، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید زاید و دیگران، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، تحقق و تصحیح جمال‌الدین میردامادی، بیروت، دار الفکر.
- ارشادی‌نیا، محمدرضا، ۱۳۸۶، *از مدرسه تا معارف تا انجمن حجّتیبه*، قم، بوستان کتاب قم (دفتر تبلیغات اسلامی).
- استرآبادی، محمدجعفر، ۱۳۸۲، *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*، تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ج ۱، مکتب الاعلام الإسلامی، قم
- اندلسی، ابن حزم، ۱۴۱۶ق، *الفصل فی الملل و الأهل و النحل*، تعلیق از احمد شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۸۱، *شرح بر زاد المسافر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی.
- تهرانی، میرزا جواد، ۱۳۷۴، *میزان المطالب*، قم، مؤسسه در راه حق.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۶۵، *هزار و یک نکته*، تهران، رجاء.
- _____، ۱۳۸۱، *هزار و یک کلمه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۵، *عیون مسائل النفس - شرح العیون فی شرح العیون*، تهران، امیرکبیر.
- حسینی اردکانی، احمد، ۱۳۷۵، *مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملاصدرا تفسیری)*، مقدمه و تصحیح و تعلیق عبدالله نورانی، تهران، میراث مکتوب.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و مقدمه و تعلیق و تعلیقات از آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- _____، ۱۴۱۹ق، *نهاية المرام فی علم الکلام*، تحقیق فاضل عرفان، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- _____، ۱۴۲۶ق، *الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیة*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- رازی، فخرالدین محمدبن عمر، ۱۳۷۳، *شرح عیون الحکمة*، مقدمه و تحقیق محمد حجازی و احمدعلی سقا، تهران، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- _____، ۱۴۰۴ق، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- _____، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، تحقیق احمد حجازی سقا، بیروت، دارالکتب العربی.
- _____، ۱۴۱۱ق (الف)، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۱۱ق (ب)، *المحصل*، مقدمه و تحقیق حسین اتای، عمان، دار الرازی.
- _____، ۱۴۲۰ق، *تفسیر مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۹۸۶، *الأربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه کلیات الأزهریة.
- زنوزی، علی بن عبدالله، ۱۳۷۸، *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی*، تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ق، *الإلهیات علی هدی کتاب و السنة و العقل*، قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.

- ____، ۱۴۲۷ق، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
- سعیدی مهر، محمد، ۱۳۹۰، *آموزش کلام اسلامی*، قم، کتاب طه.
- شیر، سید عبدالله، ۱۴۲۴ق، *حق یقین فی معرفه اصول الدین*، قم، انوار الهدی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، چ دوم، مرکز الجامعی للنشر، مشهد.
- ____، ۱۳۶۰الف، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- ____، ۱۳۶۶الف، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجهی، قم، بیدار.
- ____، ۱۳۶۶ب، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجهی و تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ____، ۱۳۸۰، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طالقانی، محمدنجم، ۱۴۱۱ق، *منهج الرشاد فی معرفه المعاد*، تحقیق رضا استادی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- طباطبائی، محمدحسین، ۱۴۷۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۳۷۵، *شرح الانشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، البلاغة.
- ____، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دار الأضواء.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۸، *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، ج ۳، تهران، سمت، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی؛ قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- عبیدلی، سید عمیدالدین، ۱۳۸۱، *اشراق الالهوت فی نقد شرح الباقوت*، تصحیح علی اکبر ضیایی، تهران، میراث مکتوب.
- فاضل، مقداد بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیةالله مرعشی.
- ____، ۱۴۲۲ق، *الوامع الإلهیة فی المباحث الكلامیة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *علم النفس فلسفی*، تدوین و تحقیق محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- قزوینی، مجتبی، ۱۳۸۹، *بیان الفرقان فی توحید القرآن*، تعلیق سیدجعفر سیدان، تحقیق بخش پژوهشی مدرسه علوم دینی حضرت ولی عصر علیه السلام، قم، دلیل ما.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، مقدمه از زین العابدین قربانی، تهران، سایه.
- ____، بی تا، *سوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، اصفهان، مهدوی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مروارید، حسنعلی، ۱۴۱۸ق، *تنبیهات حول المبدأ و المعاد*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۷، *شرح نهج الحکمة*، تحقیق عبدالرسول عبودیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ____، ۱۳۹۰، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ____، ۱۳۹۳، *شرح جلد هشتم اسفار اربعه*، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- موسوی، سیدمحمد، ۱۳۸۲، *آیین و اندیشه (بررسی مبانی و دیدگاههای مکتب تفکیک)*، تهران، حکمت.
- یوسفی، محمدتقی، ۱۳۸۷، *رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا*، کتاب و سنت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.