

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل انتقادی ماده‌انگاری نفس از دیدگاه ابن‌قیم جوزیه

مصطفی عزیزی علویچه / دانشیار گروه فلسفه جامعه المصطفی العالمیه

m.azizi56@yahoo.com

 orcid.org/ 0000-0002-0563-4200



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

چکیده

بی‌شک مبانی معرفت‌شناختی یک نظام فکری در تعریف آن از هویت انسانی نقش بسزایی دارد. جریان سلفی‌گری در پرتو مبانی حس‌گرایی افراطی، تعریفی کاملاً مادی از جهان هستی و انسان ارائه می‌کند. ابن‌قیم جوزیه، یکی از پیشگامان سلفی‌گری، نفس انسانی را «جسمی لطیف» تعریف می‌کند که در تمام اعضای بدن سریان دارد. به لحاظ روش‌شناختی، ابن‌قیم بر روش نقلی و نیز بر فهم سلف صالح تکیه می‌کند. وی ادله مطرح‌شده از سوی فلاسفه بر تجرد نفس را نقد کرده و برای ماده‌انگاری نفس ادله‌ای اقامه نموده است. در این پژوهش نخست مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی ابن‌قیم بیان و سپس تعریف او از «نفس و روح» انسانی تحلیل و نقد شده و همچنین دلایل او بر نفی تجرد نفس و نیز اثبات مادیت نفس در بوتنه سنجش قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: نفس، روح، ماده‌انگاری، تجرد، ابن‌قیم جوزیه، سلفیه.

یکی از مباحث مهم در حوزه اندیشه بشری مبحث «انسان‌شناسی» است. هر مکتب فکری بر پایه مبانی معرفت‌شناسی خود، تفسیری خاص از چیستی انسان ارائه می‌کند. از سوی دیگر، هر موضعی که در باب انسان‌شناسی اتخاذ شود در باورها و اعتقادات انسان تأثیر مستقیم دارد.

جریان فکری سلفیت با پیشگامی/بن‌تیمبه و شاگرد برجسته او/بن‌قیم جوزیه بر جسم‌انگاری و مادی بودن نفس و روح انسان پای می‌فشارد. بسیاری از انگاره‌ها و باورهای اعتقادی جریان فکری سلفی و وهابیت معاصر برخاسته از نگرشی مادی به حقیقت و هویت انسان است.

بن‌قیم جایگاه ویژه‌ای نزد جریان «سلفی - تکفیری» دارد. وی در میان اندیشمندان سلفیت، توجه ویژه‌ای به بحث روح و نفس انسانی داشته و اثر مستقلی با عنوان *کتاب الروح* نگاشته است. بن‌قیم در این کتاب با رویکردی نقلی و حدیثی و با تکیه بر فهم سلف کوشیده است تعریفی کاملاً مادی و جسمانی از نفس انسان ارائه کند و ادله قائلان به تجرد نفس را ابطال نماید. اگرچه به لحاظ سیر تاریخی، نقدهایی بر دیدگاه‌های گوناگون/بن‌قیم نگاشته شده، ولی در خصوص نفس‌پژوهی او و به‌ویژه نقدهای او بر ادله تجرد نفس، اثر مستقلی دیده نشده است.

این نوشتار در پرتو روش «عقلی - نقلی» دیدگاه‌های/بن‌قیم جوزیه درباره نفس و روح انسان را تحلیل و نقد نموده و از سوی دیگر، به نقدهایی که/بن‌قیم بر تجرد نفس وارد کرده پاسخ داده است.

شایان توجه اینکه نفس‌شناسی/بن‌قیم بر یک سلسله مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی خاصی استوار است. از نظر معرفت‌شناختی،/بن‌قیم به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین دانشمندان نص‌گرا، از روش اهل حدیث و سنت پیروی نموده و در اصول دین بر فهم و برداشت سلف صالح تکیه کرده است. او عقل را در چارچوب شرع و دین می‌پذیرد و همواره شرع و کتاب و سنت را بر عقل مقدم می‌داند. وی همچنین با جمود بر ظواهر متون دینی تأویل، آنها را نفی نموده، بر این نکته پای می‌فشارد که عقل باید در مدار شرع به کار گرفته شود، و اگر عقل و نقل تعارضی پیدا کردند باید نقل و شرع را بر عقل مقدم ساخت (بن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۵۹).

بر پایه این اصل روش‌شناختی،/بن‌قیم به نقد متکلمان و صوفیان و فلاسفه پرداخته و از آنها به علت عدم استفاده از آیات قرآن و احادیث نبوی و نیز به سبب ترجیح ندادن قرآن و سنت بر عقل، و نیز بی‌مهری به فهم و روش سلف صالح، انتقاد کرده است.

بهترین گواه بر آنکه/بن‌قیم براساس نص‌گرایی سلفی موضوع روح و نفس را تحلیل و بررسی کرده آن است که ایشان در تبیین حقیقت نفس و مراتب آن و نیز در بیان حدوث و قِدَم نفس و سایر مباحث نفس‌شناسی، مباحث خود را بر پایه متون دینی و قرآن و سنت استوار می‌سازد، و اگر در مواردی یک تحلیل عقلی ارائه دهد آن را در چارچوب متون دینی و در تفسیر آنها بیان می‌کند و نه فراتر از آن.

شایان ذکر آنکه/بن‌قیم در مبانی معرفت‌شناختی خود تحت تأثیر استادش/بن‌تیمبه است که می‌گوید: «هر آنچه امکان نداشته باشد با یکی از حواس پنجگانه ادراک شود معدوم است» (بن‌تیمبه، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۳۲۰). این سخن/بن‌تیمبه نشانگر گرایش حس‌گرایی او در دو عرصه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی است.

از نظر هستی‌شناختی، ابن‌قیم با اتکا به مبانی حس‌گرایی افراطی بر این باور است که در هستی موجودی وجود ندارد که قابل تقسیم‌پذیری حسی و وهمی نباشد، و اثبات‌های مجرد و فرامادی به معنای اثبات‌های فاقد ماهیت و علم و قدرت و اراده و سمع و بصر است و نمی‌تواند فوق مخلوقات باشد. از این‌رو، نفی ویژگی‌های مادی مانند تقسیم‌پذیری از خداوند، موجب تعطیل عقل‌ها از فهم اوست (ابن‌قیم جوزیه، ۱۳۹۵ق، ص ۲۰۱ و ۲۰۲).
براساس اندیشه سلفی‌گری همه جواهر پنجگانه‌ای که در حکمت ثابت است باطل، و جوهر منحصر در جوهر جسمانی است:

فإننا إذا علمنا أن الوجود ينقسم إلى جوهر و عرض و أن أقسام الجوهر خمسة كما زعموه مع أن ذلك ليس بصحيح و لا يثبت مما ذكره إلا الجسم، و أما المادة و الصورة و النفس و العقل فلا يثبت لها حقيقة في الخارج إلا أن يكون جسماً أو عرضاً (ابن‌قیم، ص ۱۳۱ و ۱۳۳).

با مراجعه به آثار ابن‌قیم و شاگردش ابن‌قیم سیطره تجسیم و جسم‌انگاری بر کل نظام هستی ملموس و مشهود است.

حقیقت روح و نفس از دیدگاه ابن‌قیم

پیش از تعریف حقیقت «نفس» نخست در باب واژه‌شناسی لغوی «نفس» و سپس درباره اصل وجود نفس از منظر ابن‌قیم سخن گفته، در آخر به تعریف حقیقت «نفس» می‌پردازیم:

ابن‌قیم معتقد است: واژه «نفس» در قرآن به معنای «ذات» است؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ» (نور: ۶۱)؛ پس چون به خانه‌هایی وارد شدید بر خویشتان سلام کنید.

همچنین می‌فرماید: «يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا» (نحل: ۱۱۱)؛ [یاد کن] روزی را که هر کس می‌آید [و] از خود دفاع می‌کند.

همچنین ابن‌قیم بر این نکته تأکید دارد که واژه «نفس» در قرآن به معنای «روح» به‌تنهایی بدون بدن نیز به‌کار می‌رود؛ مانند سخن خداوند: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» (فجر: ۲۷)؛ ای روان آرمیده؛ و نیز «وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ» (نازعات: ۴۰)؛ نفس را از هواها منع کرده است.

از دیدگاه ابن‌قیم واژه «روح» درباره بدن به‌تنهایی به‌کار نرفته؛ چنان‌که در هیچ آیه‌ای از آیات قرآن لفظ «روح» با لفظ «نفس» یکجا کنار هم نیامده است تا بتوان تمایز میان آن دو را نتیجه گرفت (ابن‌قیم جوزیه، ۱۳۹۵ق، ص ۲۱۷).

ابن‌قیم بر این باور است که روح را از آن نظر «روح» نامیده‌اند که مایه حیات و زندگی نافع و نیز سرچشمه حیات بدن است. اما نفس را از آن نظر «نفس» نامیده‌اند که شیء نفیس و باشرافت و گرانبهایی است، و یا بدین علت «نفس» نامیده شده که فراوان از بدن بیرون می‌رود و به او بازمی‌گردد؛ همچون دم و بازدم؛ زیرا نفس هنگام خواب از بدن بیرون می‌رود و هنگام بیداری به بدن برمی‌گردد (همان، ص ۲۱۸). از همین جا پیوند میان نفس (به سکون فاء) و نفس (به فتح فاء) روشن می‌شود؛ زیرا همان‌گونه که نفس به‌طور مکرر از بدن بیرون می‌رود و داخل

در بدن می‌شود، نفس نیز مرتب از بدن بیرون می‌رود و داخل آن می‌شود، و این بیشتر در خواب و گاهی هم در بیداری اتفاق می‌افتد.

ابن‌قیم همچون ابن‌حزم اندلسی که از بزرگان اهل حدیث و نص‌گرایی است، بر این باور است که «نفس» و «روح» دو لفظ مترادف و دارای معنای یکسانی هستند و تفاوت این دو واژه تنها در لفظ است (ابن‌حزم اندلسی، ۱۳۹۵ق، ج ۵، ص ۹۲؛ ابن‌قیم جوزیه، ۱۳۹۵ق، ص ۲۱۷).

ابن‌قیم در ذیل سوره مبارکه «ناس»، آنجا که به بحث جنیان و شیاطین می‌پردازد، درباره اصل وجود نفس ناطقه به پنج دیدگاه اشاره کرده، دیدگاه اخیر را می‌پذیرد:

۱. گروهی به وجود نفس ناطقه و جنیان اعتراف دارند، ولی اثرگذاری آنها را انکار نموده‌اند. این دیدگاه برخی از متکلمان است که منکر تأثیرگذاری اسباب معنوی و روحی هستند.

۲. گروهی دیگر نفس ناطقه انسان را انکار کرده، انسان را چیزی جز همین هیكل محسوس و ویژگی‌ها و اوصافش نمی‌دانند. این گروه وجود جن و شیاطین را نیز منکرند. این دیدگاه منسوب به گروه نادری از متکلمان و نیز ملحدان است.

۳. گروهی دیگر وجود نفس ناطقه مفارق از بدن را انکار نموده، ولی به وجود جن و شیطان معترفند. این دیدگاه بسیاری از معتزلیان است.

۴. برخی دیگر وجود نفس ناطقه مفارق از بدن را می‌پذیرند، ولی وجود جن و شیطان را نفی می‌کنند. اینان بر این باورند که جن و شیطان همان قوای نفس و صفات او به‌شمار می‌آیند. این دیدگاه منسوب به فلاسفه مسلمان است.

۵. گروه دیگر که پیروان پیامبران و رهروان حق هستند، کسانی‌اند که به وجود نفس ناطقه مفارق از بدن معترفند و وجود جن و شیطان را می‌پذیرند. اینان هرچه را خداوند برای نفس انسانی و جنیان اثبات کرده است قبول می‌کنند. این گروه اهل حق و اعتدال هستند و غیر از آنان اهل باطل و افراط به‌شمار می‌آیند (ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۷۰).

ابن‌قیم درباره حقیقت نفس می‌گوید: نفس^۱ جسمی است که به لحاظ ماهیت از این جسم محسوس متفاوت است. نفس جسمی است نورانی و علوی، سبک، زنده، متحرک و پویا و در جوهر اعضای بدن نفوذ و سریان دارد؛ همچون سریان عصاره گل در گل، و همچون سریان و جریان روغن زیتون در زیتون، و نیز همانند نفوذ و سریان آتش در زغال. تا زمانی که اعضا و جوارح انسان استعداد و قابلیت این را داشته باشند که آثار سرریزنده از سوی این جسم لطیف (نفس) را دریافت کنند، این جسم لطیف ساری در اعضا باقی می‌ماند، ولی اگر اعضای بدن در اثر چیره شدن اخلاط غلیظ فاسد شود و دیگر نتواند آثار نفس همچون حس و حرکت ارادی را دریافت کند، روح از بدن مفارقت کرده، به عالم ارواح منتقل می‌گردد (ابن‌قیم جوزیه، ۱۳۹۵ق، ص ۱۷۸).

ابن‌تیمیه نیز شبیه همین تعریف را از «روح» دارد: روح جسم لطیفی است که اجزایش در اجسام محسوس درهم تنیده شده و خداوند اراده کرده که تا زمانی که این درهم‌تنیدگی و آمیختگی روح با امور جسمانی هست، حیات هم باشد. مذهب صحابه و تابعین و سایر سلف امت بر آن است که روح حقیقتی عینی است که به خود قائم است و از بدن مفارقت می‌کند و پس از مرگ، یا متنعم می‌شود و یا عذاب می‌بیند. بنابراین روح، نه خود بدن است و نه جزء بدن، بلکه آمیخته با بدن است (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۳۴۱).

نکته شایان توجه آنکه ابن‌قیم تصریح می‌کند که منظور ما از «جسم» در تعریف «نفس»، اثبات صفات و افعال و احکامی است برای نفس که از طریق شرع و عقل و حس اثبات گردیده است. این صفات و ویژگی‌ها عبارتند از: حرکت و انتقال، صعود و نزول، تماس مستقیم با نعمت و عذاب، لذت و درد، و این ویژگی که نفس محبوس می‌شود یا رها می‌گردد، قبض می‌گردد و داخل یا خارج می‌گردد، و هر آنچه در متون دینی از ویژگی‌ها و اوصاف نفس انسانی بیان گردیده است (همان، ص ۲۰۱).

آنچه ابن‌قیم را بر آن داشته است تا نفس را «جسم لطیف» بپندارد آن است که وی از یک‌سو ویژگی‌ها و آثاری از نفس انسان مشاهده می‌کند که در سایر اجسام مادی نیست، و از سوی دیگر، وقتی به کتاب و سنت مراجعه می‌کند، می‌یابد که در آنها برخی از ویژگی‌های مادی و جسمانی به نفس نسبت داده شده است. جمع بین این دو مطلب/ابن‌قیم را بر آن داشته تا نفس انسان را «جسم لطیف» معرفی کند؛ جسمی که در ویژگی‌ها با جسم متراکم شناخته شده نزد ما متفاوت است؛ اما در عین حال حقیقتی جسمانی دارد.

ابن‌قیم درباره حقیقت و هویت نفس در یک سطح عرفانی و بالاتری سخن گفته است: خداوند سبحان براساس حکمتش، انسان را مرکب از دو جوهر قرار داده است:

الف) جوهر طبیعی متراکم و آن جسم اوست.

ب) جوهر روحانی لطیف که روح اوست.

سختی و تناسب میان اشیا می‌طلبد که چیزی به سوی همسرخ خود جذب گردد. از این رو، جنبه مادی و متراکم انسان که بدن اوست، به سوی جهان طبیعت و ماده گرایش دارد، و جنبه روحی و لطیف انسان به جهان روحانی کشش دارد. پس در انسان دو نیروی متضاد وجود دارد: یکی او را به سمت عالم پست و مادی می‌کشد و دیگری او را به سوی عالم برتر و فرامادی جذب می‌کند (ابن‌قیم جوزیه، ۱۳۹۳ق، ج ۳، ص ۴۲۹).

این سطح عرفانی از سخن ابن‌قیم به هیچ‌وجه دلالت ندارد بر اینکه او نفس و روح را در مقام عرفانی مجرد و فرامادی می‌داند؛ زیرا مبانی معرفت‌شناختی حس‌گرای او از یک‌سو، و نیز مبانی هستی‌شناختی حس‌محور او از سوی دیگر چنین اجازه‌ای به او نمی‌دهد تا به تجرد نفس معتقد شود. علاوه بر این، وی ادله تجردباوران را نقد کرده، از جسم‌انگاری نفس به شدت دفاع می‌کند، منتها آن را «جسم لطیف» می‌داند، نه جسم کثیف و متراکم.

دلایل ابن‌قیم برای جسم‌انگاری نفس

ابن‌قیم برای اثبات مادی بودن و جسمانیت نفس انسانی، به ظواهر برخی از آیات قرآن تمسک نموده که برخی ویژگی‌ها و اوصاف مادی را برای نفس اثبات می‌کند؛ اوصافی همچون داخل شدن، بیرون رفتن، بازگشتن، گرفتن، فرستادن، گشودن و مانند آن. و چون جسمانی بودن وصف، مستلزم جسمانی بودن موصوف است پس نفس انسانی مادی و جسمانی است.

ابن‌قیم به بیش از یکصد دلیل و شاهد نقلی برای اثبات جسمانی بودن نفس تمسک می‌کند. در ذیل به برخی از این ادله نقلی مستند و اشاره می‌شود:

۱. تمسک به آیه کریمه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (زمر: ۴۲)؛ خدا روح مردم را هنگام مرگشان بتمامه بازمی‌ستاند و [نیز] روحی را که در [موقع] خوابش نمرده است [قبض می‌کند]. پس آن [نفسی] که مرگ را بر او واجب کرده است نگاه می‌دارد و آن دیگر [نفس‌ها] را تا هنگامی معین [به سوی زندگی دنیا] بازمی‌می‌فرستد.

ابن‌قیم می‌گوید: خداوند در این آیه سه واژه را به خود نسبت داده: «توفی»، «امساک»، «ارسال». و این سه کلمه ظهور در جسم بودن نفس دارد؛ زیرا آنها بر معانی عرفی و ظاهری حمل می‌شوند.

۲. «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ» (انعام: ۹۳)؛ و کاش ستمکاران را در گرداب‌های مرگ می‌دیدید که فرشتگان [به سوی آنان] دست‌هایشان را گشوده‌اند [و نهیب می‌زنند]: جان‌هایتان را بیرون کنید!

در این آیه شریفه گشودن دست‌ها به فرشتگان نسبت داده شده، و نیز بیرون آوردن جان‌ها (اخراج نفوس) به ستمگران نسبت داده شده است. بنابراین بسط ید و اخراج نفوس گواه بر جسمانیت نفس است.

۳. «وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (انعام: ۶۰)؛ و اوست کسی که شبانگاه، روح شما را [به هنگام خواب] می‌گیرد و آنچه را در روز به دست آورده‌اید، می‌داند. سپس شما را در آن بیدار می‌کند، تا هنگامی معین به سر آید. آنگاه بازگشت شما به سوی اوست. در این آیه کریمه خبر داده شده از «توفی» نفس در شبانگاهان، و «بعث» و برانگیختن نفس در روز، و این خود گواه بر جسم بودن نفس است.

۴. «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّاتِي» (فجر: ۲۷-۳۰)؛ ای نفس مطمئنه، خشنود و خدایپسند به سوی پروردگارت بازگرد، و در میان بندگان من درآی و در بهشت من داخل شو.

در این آیه کریمه نفس انسانی به وصف «رجوع» و «دخول» و «رضایت» متصف شده و همه آنها ویژگی‌ها و اوصاف مادی هستند. پس نفس انسان نیز مادی و جسمانی است.

۵. تمسک به ظواهر برخی روایات که اموری همچون «قبض» و «برگرداندن» را به نفس استناد داده، بیان می‌کند: نفس انسان مرغی است که به درخت بهشتی آویزان است. همچنین روایاتی که می‌گویند: ارواح شهدا در

چینه‌دان مرغان سبز رنگی جای دارند و در بهشت به هر جایی که بخواهند پر می‌کشند. نیز روایاتی که می‌گویند: خداوند پس از قبض ارواح آنها را در قندیل‌هایی از زبرجد و یاقوت قرار داده، آنها را در وسط بهشت آویزان می‌کند. همچنین احادیثی که می‌گویند: نفس انسان باایمان به آسمان برده می‌شود و از آن بوی خوشی می‌آید (ابن‌قیم جوزیه ۱۳۹۵ق، ص ۱۷۸-۱۸۳).

ع از اموری که بر مادی بودن نفس نزد ابن‌قیم دلالت می‌کند این است که ایشان در ذیل آیه کریمه «و نفخ فیه من روحه» (سجده: ۹) می‌گویند: دمیدن و نفخ نیازمند به نافع (دمنده) و نفخ (دمیدن) و منفوخ‌منه (دمیده‌شده) است (همان، ص ۱۵۵).

۷. نکته شایان توجه آنکه ابن‌قیم معتقد است: پیوند میان نفس و بدن همچون رابطه میان سوار و مرکب اوست. وی بر این انگاره پای می‌فشارد که بدن مرکب و محل تصرفات نفس است. از این رو، داخل شدن نفس در بدن و بیرون رفتنش از بدن و جابه‌جایی او همانند وارد شدن سوارکار بر مرکب و اسب و پیاده شدن از آن است. از این رو، اگر نفس نتواند داخل یا خارج از بدن گردد و نیز نتواند از جایی به جای دیگر منتقل گردد، به منزله آن است که مرکب و اسب داخل خانه بشود و یا از آن خارج گردد، بدون اینکه سوارش همراه او داخل یا خارج از خانه رود، و این بالضروره باطل است (همان، ص ۱۹۴).

بر پایه این تشبیه، پیوند میان نفس و بدن از سنخ رابطه مظرُوف و ظرف و یک رابطه حلولی است، به گونه‌ای که نفس متصف به ویژگی «دخول» و «خروج» در بدن است. رابطه حلولی میان نفس و بدن برخاسته از ماده‌انگاری نفس است.

۸. ابن‌قیم بر این باور است که خداوند فرشته‌ای را به سوی جنین در رحم می‌فرستد و در او می‌دمد و در اثر این دمیدن روح پدید می‌آید؛ چنان که جماع و انزال منی عامل پیدایش جسم و بدن او می‌شود و غذا علت رشد جسمی او. از این رو، ماده تشکیل‌دهنده روح از دمیدن فرشته حاصل می‌شود، و ماده تشکیل‌دهنده بدن و جسم او از ریختن آب منی در رحم. یکی ماده آسمانی است و دیگری ماده زمینی (همان، ص ۱۴۸).

گرایش «نص‌گرایی» ابن‌قیم وی را بر آن داشته که با جمود بر ظواهر کتاب و سنت و در پرتو روایات و اخبار ضعیفی که درباره نفس و روح رسیده، برخی ویژگی‌ها و خصوصیت‌های کاملاً جسمانی و مادی را به نفس و روح انسان نسبت دهد و نفس را این‌گونه توصیف و تشریح نماید:

خداوند نفس را مخاطب قرار داده، به او دستور داد: برگرد و داخل شو و خارج شو. همچنین متون دینی صحیح به صراحت دلالت می‌کنند بر اینکه نفس صعود و نزول دارد، قبض می‌گردد، فرستاده می‌شود و درهای آسمان برای او باز می‌گردد و سجده می‌کند و سخن می‌گوید و نیز همچون قطره آب جاری می‌گردد و کفن شده، در کفن‌های بهشتی و دوزخی حنوط می‌شود، و ملکا الموت نفس را با دست خود اخذ می‌کند و سپس فرشتگان آن نفس را با دست خود می‌گیرند. از نفس بهترین بوی خوش مسک یا بدترین بوی مردار استشمام می‌شود و از آسمانی به آسمان دیگر تشییع می‌گردد،

سپس به همراه فرشتگان دو مرتبه به زمین بازمی‌گردد، و هنگامی که نفس از بدن بیرون می‌آید چشم انسان آن را دنبال می‌کند، درحالی که بیرون از بدن است. آیات قرآن نیز بر این مطلب دلالت می‌کند که نفس از مکانی به مکان دیگر منتقل می‌شود، تا اینکه به حلقوم برسد، و اینکه ارواح با یکدیگر ملاقات و دیدار می‌کنند. در روایت آمده است که پیامبر اکرم ﷺ ارواح را در شب اسراء از سمت راست و چپ آدم مشاهده کردند (همان، ص ۱۱۱).

نقد و بررسی

۱. مشکل اصلی در نفس‌شناسی/ابن‌قیم ریشه در منطق فهم متن دارد، و به تعبیر دیگر، ریشه در روش فهم و خوانش و تفسیر نادرست از متن دینی دارد که یک بحث هرمنوتیکی است. جمود بر ظواهر کتاب و سنت و تأویل‌ستیزی/ابن‌قیم او را بر آن داشته است تا واژگانی همچون «توقی»، «امساک» و «ارسال» را بر معانی ظاهری و عرفی حمل نماید و پیش از افتادن در ورطه جسم‌انگاری نفس، در دام جسم‌انگاری خداوند بیفتند. این در حالی است که این سه واژه هیچ ملازمه‌ای با جسم‌انگاری نفس ندارند، بلکه با فراماده‌انگاری نفس نیز سازگارند.

۲. ریشه مشکل در اندیشه/ابن‌قیم را باید در نگاه او به جایگاه عقل در منظومه معرفت دینی جست‌وجو کرد؛ نگاهی که نقل و متون دینی را بر عقل مقدم ساخته، عقل را خدمتگزار دین معرفی می‌کند و هنگام تعارض ظاهری میان عقل و نقل، نقل و ظاهر متن دینی را مقدم بر همه چیز می‌داند. این نگاه تحقیرآمیز به عقل و خرد و دادن نقشی ضعیف و کمرنگ به آن موجب تفسیری نص‌گرایانه از متن دینی و به تبع آن، جسم‌انگاری نفس و روح شده است.

۳. تشبیه نفس و بدن به «سواره و اسب» اگر از این جهت باشد که سوارکار اسب را اداره و مدیریت و تدبیر و راهبری می‌کند، سخن درستی است که فلاسفه از آن به «رابطه تدبیری» تعبیر می‌کنند (میرداماد، ۱۴۰۹ق، ص ۴۵۵)؛ ولی منظور/ابن‌قیم از این تشبیه یک پیوند جسمانی و مادی، مانند ورود و خروج و جابه‌جایی جسمانی و مادی بوده و این ادعا با ادله و براهین تجرد نفس ناسازگار است.

۴. تناقضی در دیدگاه/ابن‌قیم وجود دارد: او از یک‌سو، نفس را جسمی لطیف و نورانی و سبک می‌داند که همچون آبی که در گُل سریان دارد، در بدن جاری است، و از سوی دیگر، می‌گوید: اگر نفس از اسارت بدن آزاد و رها گردد نیروهایش در یک‌جا متمرکز می‌شود، و چون نفس در اصل سرشتش متعالی و پاک و بزرگ و دارای همت عالی است، می‌تواند قدرت تصرف و نفوذ هرچه بیشتر در اشیا داشته باشد و سریع‌تر به سوی خدا صعود و عروج کند و با او مرتبط شود، درحالی که نفس‌های وابسته و در بند علایق بدنی دارای چنین قدرت تصرف و نفوذ و تأثیری نیستند. /ابن‌قیم تصریح می‌کند که روح برخی از صحابه پس از مرگشان توانسته است لشکریان زیادی را شکست دهد (ابن‌قیم جوزیه، ۱۳۹۵ق، ص ۱۰۲ و ۱۰۳).

پرسش این است که اگر نفس از سنخ و جنس جسم لطیف است چگونه دارای چنین قدرت تصرف فوق‌العاده و شگفت‌انگیزی است؟! این تناقضی آشکار است؛ زیرا جسم لطیف و سبک در هر حال یک موجود مادی و جسمانی

است که قوانین و احکام و ویژگی‌های جهان ماده بر آن حاکم است و نمی‌تواند از آن فراتر رود؛ زیرا نمی‌توان برای سایر اجسام لطیف چنین آثار و خاصیت‌هایی برشمرد!

۵. ابن‌قیم ادعا می‌کند که از هیچ‌یک از آیات قرآن کریم نمی‌توان تجرد نفس را استفاده کرد، درحالی‌که آیات متعددی بر فرامادی بودن نفس دلالت دارند؛ از جمله این آیه کریمه «وَقَالُوا إِذَا صَلَّيْنَا فِي الْأَرْضِ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۰-۱۱)؛ و گفتند: آیا وقتی در [دل] زمین گم شدیم، آیا [باز] ما در خلقت جدیدی خواهیم بود؟ [نه]، بلکه آنها به لقای پروردگارشان [و حضور او] کافرند. بگو: فرشته مرگی که بر شما گمارده شده، جانتان را می‌ستاند، آنگاه به سوی پروردگارتان بازگردانیده می‌شود.

علامه طباطبائی تصریح می‌کند که این آیه از روشن‌ترین آیات قرآنی است که بر تجرد نفس دلالت می‌کند و می‌فهماند که نفس غیر از بدن است؛ نه جزو آن است و نه حالی از حالات آن. این آیه پاسخی است به احتجاج کفار که می‌گفتند: ما بعد از مردن در زمین گم می‌شویم؛ و می‌خواستند این حرف را دلیل بر نبودن معاد بگیرند، و معلوم است که صرف اینکه ملک‌الموت انسان‌ها را می‌میراند جواب دلیل ایشان نمی‌شود. حقیقت مرگ بطلان و نابود شدن انسان نیست، و شما انسان‌ها در زمین گم نمی‌شوید، بلکه ملک‌الموت شما را بدون اینکه چیزی از شما کم شود، به‌طور کامل می‌گیرد؛ زیرا کلمه «توفی» گرفتن چیزی به‌طور کامل را می‌رساند، و ارواح شما را از بدن‌هایتان بیرون می‌کشد؛ به این معنا که علاقه شما را از بدن‌هایتان قطع می‌کند، و چون تمام حقیقت شما ارواح شماست، پس شما، یعنی همان کسی که کلمه «شما» خطاب به اوست (و یک عمر می‌گفتید: من و شما)، بعد از مردن هم محفوظ و زنده‌اید و چیزی از شما کم نمی‌شود. آنچه گم می‌شود و از حالی به حالی تغییر می‌یابد و از اول خلقتش دایم در تحول و دستخوش تغییر بود بدن‌های شما بود، نه شما، و شما بعد از مردن بدن‌ها محفوظ می‌مانید تا به سوی پروردگارتان مبعوث گشته، دوباره به بدن‌هایتان برگردید (طباطبائی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۶، ص ۳۷۶).

آنچه در این استدلال حائز اهمیت است دو فراز «ضللنا فی الأرض» و «یتوفاکم ملک الموت» است؛ زیرا اگر نفس و هویت انسان از سنخ ماده و جسم بود باید با نابود شدن بدن، در زمین گم و نابود می‌شد؛ ولی او حقیقتی فرامادی است که توسط ملک‌الموت بتمامه استیفا می‌شود و از بین نمی‌رود.

ابن‌قیم و نفی تجرد نفس

ابن‌قیم تجرد و فرامادی بودن نفس را به شدت انکار نموده، برای آن ادله‌ای بیان کرده است که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. ابن‌قیم بر این باور است که اگر نفس انسان جوهری مجرد و فرامادی بود، به‌گونه‌ای که نه داخل در عالم مادی باشد و نه بیرون از آن، نه متصل به جهان مادی باشد و نه منفصل از آن، حتماً این حالت را با علم وجدانی و ضروری درک می‌نمود؛ زیرا علم انسان به خویشستن آشکارترین علم‌هاست و علمش به دیگر اشیا پیرو علمش به

خودش می‌باشد. از سوی دیگر، توده مردم زمین به‌خوبی می‌دانند که اثبات چنین موجودی مجرد و فرامادی محال عقلی است. از این رو، هر کس درباره نفس خود و پروردگارش چنین باوری داشته باشد، نه خودش را شناخته است و نه پروردگارش را (ابن‌قیم جوزیه، ۱۳۹۵ق، ص ۱۹۵).

این فراز از سخن *ابن‌قیم* بیانگر دیدگاه ماده‌انگارانه او در باب هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است؛ زیرا وی تجرد را از خداوند متعال نیز نفی نموده و جسمانیت را که نقطه مقابل تجرد است، برای نفس انسانی و برای خداوند ادعا می‌کند.

شایان ذکر آنکه *ابن‌قیم* در کتاب *الصواعق المرسله* دلایل گوناگونی بر مکانمندی خداوند و اینکه او مابین و جدای از مخلوقاتش در آسمان است، اقامه می‌کند (ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۳۰۳).

همچنین *ابن‌قیم* «تجرد» و فرامادی بودن را به معنای معدوم بودن تلقی می‌کند، که این برخاسته از مبانی معرفت‌شناسی اوست که هر موجودی را محسوس می‌پندارد. در نتیجه عکس نقیض گزاره فوق این می‌شود: «هر غیر محسوسی موجود نیست».

۲. شایان ذکر است که *ابن‌قیم* هنگامی که از دیدگاه مشائیان درباره تجرد نفس سخن می‌گوید، آن را بدترین دیدگاه برمی‌شمارد. وی می‌نویسد:

گروهی بر این باورند که نفس نه جسم و نه عرض و نه دارای مکان و نه دارای طول و عرض و عمق و نه رنگ و جزء است. براساس این دیدگاه، نفس نه داخل در جهان مادی و نه خارج از آن و نه در کنار آن و نه جدای از آن است. این دیدگاه مشائیان است. اینان برآنند که پیوند نفس با بدن، نه به صورت حلول نفس در بدن است و نه به نحو مجاورت و نه سکنا گزیدن و نه به گونه چسبیدن و نه به صورت روبه‌روی هم بودن، بلکه رابطه نفس با بدن تنها به صورت «رابطه تدبیری» است. این دیدگاه را نیز محمدبن نعمان، معروف به «شیخ مفید» و ابن‌سینا برگزیده است. این دیدگاه از بدترین و باطل‌ترین و نادرست‌ترین دیدگاه‌ها درباره چیستی نفس به‌شمار می‌آید (همان، ص ۱۷۷).

۳. *ابن‌قیم* در نفی استدلال کسانی که نفس را مجرد می‌دانند و این‌گونه استدلال می‌کنند که اگر نفس جسم باشد باید در ویژگی‌های جسمانی با آنها شریک باشد، این‌گونه پاسخ می‌دهد:

این مطلب که اجسام دارای ویژگی‌هایی مانند سبکی و سنگینی، حرارت و برودت، رطوبت و خشکی، زبری و نرمی و غیر آن است، شبهه‌ای فاسد و استدلالی باطل است؛ زیرا چنین نیست که اجسام باید در همه کیفیت‌ها و ویژگی‌ها یکسان باشند؛ زیرا خداوند میان اجسام در کیفیت‌ها و طبیعت‌هایشان فرق نهاده است. علاوه بر اینکه نفس انسانی دارای برخی کیفیت‌هایی است که اجسام دیگر فاقد آن هستند (همان، ص ۲۱۲ و ۲۱۳).

ابن‌قیم گمان کرده است وقتی می‌گوییم: «بین نفس و سایر اجسام تفاوت وجود دارد» تنها در اعراض و ویژگی‌های ظاهری تفاوت و تغایر است، درحالی‌که منظور استدلال‌کننده تفاوت جوهری و ذاتی است. روح و نفس انسان به لحاظ ذات و سرشت، ویژگی‌هایی همچون خودآگاهی و شعور، قدرت، و اراده دارد که اجسام

فاقد آنها هستند. از این رو، نفس و اجسام دیگر دارای تفاوت جوهری و ذاتی هستند. منشأ خطای ابن‌قیم مبانی معرفت‌شناسی حس‌گرای اوست.

مشکل بنیادین در نفس‌شناسی ابن‌قیم جوزیه تصور نادرست از «ماده و جسم» است. او ماده و جسم را به «لطیف» و «کثیف» (متراکم) تقسیم می‌کند و تفاوت آن دو را در مراتب و درجات لطافت و کثافت می‌داند. به‌زعم ابن‌قیم جسم لطیف از جهت ماهیت با جسم محسوس متراکم متفاوت است؛ بدین معنا که جسم متراکم محسوس ذاتی است دارای ابعاد سه‌گانه (طول و عرض و عمق)، ولی جسم لطیف فاقد این سه بُعد است. او سپس این دیدگاه خویش را برگرفته از قرآن و سنت و عقل سلیم می‌داند. این در حالی است که لطافت و کثافت (تراکم) تأثیری در ماهیت جسم بودن ندارد. هر جسمی - چه لطیف و نامرئی و چه غیرلطیف و دیدنی - دارای ابعاد سه‌گانه (طول و عرض و عمق) است، و این متفق‌علیه دانشمندان و فیزیکدانان است.

جالب آنکه این دیدگاه ابن‌قیم در هیچ آیه و روایتی منعکس نگردیده و در متون دینی، بین جسم لطیف و غیرلطیف به لحاظ ماهیت تفکیک نشده است.

۴. ابن‌قیم تلاش می‌کند دلایل و براهینی را که بر تجرد نفس و فرامادی بودن او اقامه شده است ابطال کند. در ذیل، به یکی از مهم‌ترین این ادله و نقد ابن‌قیم اشاره و آن را ارزیابی می‌کنیم:

ابن‌قیم می‌گوید: از مهم‌ترین ادله‌ای که قائلان به تجرد نفس بیان کرده‌اند استناد به «مفاهیم کلی یا کلیات» است. محل و جایگاه مفاهیم کلی اگر جسم یا جسمانی باشد لازم می‌آید آن علوم و مفاهیم کلی نیز جسم یا جسمانی و در نتیجه قابل انقسام باشند، درحالی‌که محال است آن مفاهیم و علوم کلی تقسیم و تجزیه گردند. پس محل و جایگاه آنها که نفس انسانی است، جسم یا جسمانی نیست (همان، ص ۱۹۷).

ابن‌قیم در نقد این دلیل می‌گوید:

اولاً، این ادعا که «اگر محل علوم کلی جسم یا جسمانی باشد لازم می‌آید خود آن علوم نیز جسم یا جسمانی باشند و در نتیجه تقسیم‌پذیر؛ زیرا حال در شیء منقسم خود نیز منقسم است» یک امر بدیهی نیست و نیاز به دلیل دارد، و فلاسفه هیچ دلیلی بر این ادعا ذکر نکرده‌اند.

ثانیاً، این دلیل مبتنی بر این پیش‌فرض است که صورت ذهنی با معلوم خارجی از نظر ماهیت مطابقت دارد، و این از باطل‌ترین باطل‌هاست: «و هی مبنیة علی العلم بالشیء عن حصول صورة مساویة لماهیة المعلوم فی نفس العالم و هذا من أبطال الباطل» (همان، ص ۲۰۴).

ثالثاً، بر فرض که این استدلال فلاسفه بر تجرد نفس تمام باشد، خود این دلیل بهترین گواه بر بطلان مدعای آنهاست؛ زیرا اگر این صورت علمی عارض بر نفس ناطقه و حال در او باشد، پس آن یک صورت جزئی خواهد بود که بر یک نفس جزئی عارض شده است؛ نفس جزئی که دارای اعراض و حالات جزئی است که موجب تشخیص و جزئیت آن نفس می‌گردد، و از جمله آن اعراض، خود همین صورت علمی است. در این فرض، آن صورت علمی

کلی دیگر کلی نخواهد بود؛ زیرا در یک نفس جزئی حلول کرده؛ نفسی که همراه با برخی عوارض و لواحق جزئی است که مانع از کلیت آن می‌شود.

اگر فلاسفه بگویند: مراد ما از «کلی بودن صورت علمی» آن است که ما عوارض و لواحق مشخص آن را حذف نموده، آن را «من حیث هی هی» اعتبار می‌کنیم، و این است معنای «کلی بودن صورت علمی»، در پاسخ می‌گوییم: اگر چنین کاری جایز باشد، پس چرا جایز نباشد بگوییم: این صورت علمی مفروض حال در ماده‌ای جسمانی با مقدار و عوارض مشخص است، ولی ما آن عوارضش را حذف کرده، آنها را اعتبار و لحاظ نمی‌کنیم، بلکه آن را «من حیث هی هی» می‌نگریم؟ و این امری معقول است (همان، ص ۲۰۴).

رابعاً، یک اشکال مبنایی وجود دارد و آن اینکه ما اساساً در ذهن چیزی به نام «کلی» نداریم، بلکه هر چه ما تصور و ادراک می‌کنیم مفاهیم جزئی هستند (همان).

نقد و بررسی

تمام نکاتی که /بن‌قیم در نقد استدلال فوق ذکر کرده قابل مناقشه است:

نخست، هر چیزی که در محلی قسمت‌پذیر حلول یا عروض داشته باشد قابلیت انقسام دارد؛ زیرا حلول‌کننده در امر جسمانی به تبع محل خودش، تقسیم می‌گردد و این مطلب جزو فطریات است که «قضایا قیاساتها معها». دوم، شگفت از /بن‌قیم جوزیه که مطابقت صورت ذهنی با معلوم خارجی را از باطل‌ترین باطل‌ها می‌پندارد و به لوازم فاسد آن، از جمله افتادن در دام سفسطه و خودمتناقض بودن توجهی ندارد!

سوم، /بن‌قیم دچار خلط میان ابعاد معرفت‌شناختی با هستی‌شناختی شده است. منظور فلاسفه از مفهوم کلی جنبه «ما فیه ينظر» یا حیثیت حکایتگری و بازنمایی است که جنبه معرفت‌شناختی مفهوم است. در مقابل، حیثیت «ما به ينظر» یا کیفیت نفسانی قرار دارد که عرضی است عارض بر نفس متشخص جزئی و این همان بُعد هستی‌شناختی معرفت به‌شمار می‌آید. عدم تفکیک میان این دو جنبه و حیثیت از صورت ذهنی، موجب شده است /بن‌قیم درک صحیحی از مفاهیم نداشته باشد.

چهارم، مبانی حس‌گرایی افراطی /بن‌قیم که برگرفته از مبانی معرفت‌شناختی استادش /بن‌تیمیه است که او را واداشته تا کلیات را انکار کند (بن‌تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۶ ص ۱۰۸).

شایان ذکر آنکه با وجود نفی کلیات از سوی /بن‌قیم، کتاب‌های او سرشار از استناد به قواعد و مفاهیم کلی است که خود آنها را انکار نموده است.

پیامد اعتقادی دیدگاه /بن‌قیم

دیدگاه /بن‌قیم جوزیه درباره نفس و روح انسان مستلزم پیامدهای اعتقادی مهمی است که در تعارض با دیدگاه‌های سلفیه معاصر است. /بن‌قیم هویت و حقیقت اصلی انسان را به روح و جان او می‌داند: «فإنه إنما هو إنسان بروحه لا

بیدنه» (ابن‌قیم جوزیه، ۱۳۹۵ق، ص ۱۴۷). از این رو، خطاب‌هایی که در قرآن متوجه انسان شده - در واقع - روح او را مخاطب قرار داده است. وی با تمسک به آیه کریمه «وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا» (مریم: ۹) که درباره حضرت زکریا است، می‌گوید: این خطاب متوجه روح و بدن اوست و نه بدن او به‌تنهایی؛ زیرا بدن به‌تنهایی نمی‌فهمد و مخاطب قرار نمی‌گیرد و تعقل نمی‌کند، بلکه آنچه می‌فهمد و تعقل می‌کند و مخاطب قرار می‌گیرد روح انسان است (همان، ص ۱۴۷).

از سوی دیگر، روح انسان پس از مرگ از بین نمی‌رود و جاودان و زنده است، و این روح سرچشمه فهم و شعور و عقل انسان، و مخاطب اصلی در تکالیف الهی اوست. / ابن‌قیم درباره بقای روح پس از مرگ می‌گوید: درست آن است که مرگ نفس‌ها به معنای جدایی آنها از اجساد و بیرون رفتن از بدن‌هایشان است - نفس به این معنا چشیده مرگ است - اما مرگ به معنای معدوم شدن و نابودی و اضمحلال نیست (همان، ص ۳۴).

حال پرسش مهم این است که اگر روح انسان منشأ و سرچشمه آگاهی و شعور و عقل و اراده و قدرت انسان است، و این روح پس از مرگ از بین نمی‌رود، پس چه اشکالی دارد که مسلمانان به ارواح انبیا و اولیای الهی توسل جست، از آنها بخواهند تا در پیشگاه خداوند برایشان دعا کنند؛ همان‌گونه که در حیات دنیوی این‌گونه بوده است؟ سلفیه ادعا می‌کنند که مردگان پس از مرگ، عاجزند و هیچ کاری نمی‌توانند بکنند، درحالی‌که / ابن‌قیم می‌گوید: اموات در عالم برزخ زنده‌اند و قادرند لشکریان ستمگر زیادی را شکست دهند:

و قد تواترت الرؤيا في أصناف بني آدم على فعل الأرواح بعد موتها ما لا تقدر على مثله حال اتصالها بالبدن من هزيمة الجيوش الكثيرة بالواحد و الاثنين و العدد القليل و نحو ذلك. و كم قد رأى النبي و معه ابوبكر و عمر في النوم قد هزمت ارواحهم عساكر الكفر و الظلم، فإذا بجيوشهم مغلوبة مكسورة مع كثرة عددهم و ضعف المؤمنين و قلتهم (همان، ص ۱۰۳).

این اعتراف / ابن‌قیم پاسخ مهمی است برای سلفیه معاصر که می‌گویند: نفس پس از مفارقت از بدن ناتوان است و هیچ سودی برای ما انسان‌ها ندارد.

نتیجه‌گیری

/ ابن‌قیم در پرتو حس‌گرایی افراطی، نفس انسانی را جسمی لطیف می‌داند که در اعضای بدن سریان دارد؛ همچون جریان آب در گل و جریان روغن در زیتون و آتش در زغال. وی با استناد به متون دینی، ویژگی‌ها و صفاتی جسمانی همچون ورود و خروج، نزول و صعود، لذت و درد، و غیر آن را برای نفس ادعا نموده، نتیجه می‌گیرد: موجودی که صفاتش جسمانی است خودش نیز مادی و جسمانی است. / ابن‌قیم مهم‌ترین دلیل تجرد نفس از دیدگاه فلاسفه را مفاهیم کلی برمی‌شمارد و با نفی مفاهیم کلی و تأکید بر مفاهیم جزئی، تلاش می‌کند آن دلیل را نقد و رد نماید. / ابن‌قیم نفس را حادث و مخلوق می‌داند و دیدگاه قائلان به قدیم بودن نفس را رد می‌کند. یکی از مهم‌ترین پیامدهای اعتقادی نفس‌شناسی / ابن‌قیم جواز توسل و درخواست شفاعت از ارواح اولیای الهی و پیامبران است.

منابع

- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم حرانی، ١٤١٦ق، *مجموع الفتاوی*، تحقیق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدینه، المملكة العربية السعودية.
- ____، بی تا، *الرد علی المنطقیین*، بیروت، دار المعرفه.
- ____، ١٤١١ق، *درء تعارض العقل والنقل*، تحقیق محمد رشاد سالم، ط. الثانيه، المملكة العربية السعودية.
- ____، ١٤٢٦ق، *بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة*، مدینه، المملكة العربية السعودية.
- ابن حزم اندلسی، ابومحمد علی بن احمد بن سعید، ٣٩٥ق، *الفصل فی الملل والأهواء والنحل*، بیروت، دار المعرفه.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، ١٣٩٥ق، *الروح فی الکلام علی أرواح الأموات والأحیاء بالدلائل من الكتاب والسنة*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ____، ١٣٩٣ق، *مدارج السالکین بین منازل إياک نعبد وإياک نستعین*، تحقیق محمد حامد الفقی، ط. الثانيه، بیروت، دارالکتب العربی.
- ____، ١٤١٦ق، *بدائع الفوائد*، تحقیق هشام عبدالعزیز عطا و دیگران، مکه، مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ____، ١٤١٨ق، *الصواعق المرسله علی الجهمیة والمعللة*، تحقیق علی بن محمد الدخیل الله، ط. الثالثه، ریاض، دار العاصمة.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ١٤١٥ق، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- میرداماد، میرمحمدباقر، ١٤٠٩ق، *القبسات*، ط. الثانيه، طهران، جامعه طهران.