

# نفس‌شناسی در کلام اسلامی سده‌های ششم و هفتم هجری

اکبر فایدئی<sup>۱</sup>، سهراب حقیقت<sup>۲</sup>

## چکیده

نفس‌شناسی متفکران مسلمان در سده‌های ششم و هفتم، متأثر از مباحث نفس ابن‌سیناست؛ با این تفاوت که ابن‌سینا در پی اثبات تجرد قوه عاقله نفس بود، اما پس از وی، تفسیر تجرد همه مراتب ادراکی نفس وجهه همت برخی از متفکران قرار گرفت. خواجه‌نصیر به پیروی از ابن‌سینا، نفس ناطقه را جوهری مجرد از ماده و امری بسیط و روحانیة الحدوث میدانند که در راستای تکامل خود، تعلق تدبیری به بدن دارد. او بر اساس اعتقاد به تلازم میان تجرد و جاودانگی، با براهین عقلی محکم، تجرد همه مراتب ادراکی و بقای نفوس ناطقه را اثبات کرده و باور دارد که نفس و بدن از یکدیگر اثر میپذیرند و نه تنها فساد بدن، بلکه هیچ عامل دیگری نمیتواند سبب زوال نفس ناطقه بسیط و مجرد گردد. اما فخررازی در مورد ماهیت نفس و رابطه آن با بدن، نظری دوگانه دارد؛ او گاهی همانند فلاسفه اسلامی، نفس را جوهری مجرد میدانند و برای اثبات تجرد آن به براهین ابن‌سینا تکیه میکند و گاهی همانند اکثر متکلمان اسلامی، نفس را جسمی لطیف میدانند که به قدرت خداوند متعال در بدن تصرف میکند.

۵۳

۱. مربی گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (نویسنده مسئول)؛ faydei@yahoo.com  
۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛ h.sohrab58@yahoo.com  
تاریخ دریافت: ۹۴/۶/۱۸ تاریخ تأیید: ۹۴/۸/۲۶



کلیدواژه‌ها: نفس، تجرد، فساد ناپذیری، خواجه‌نصیر، فخررازی

\* \* \*

## ۱. مقدمه

فلاسفه و متکلمان مسلمان در مورد ماهیت نفس و کیفیت پیدایش آن و رابطه‌اش با بدن، اختلاف‌نظر دارند که آیا جوهر نفس، مجرد است یا مادی؟ متصرف در بدن است یا ساکن در بدن؟ آیا تعلق نفس به بدن بصورت تکافؤ و همراهی است که با فساد بدن، حالت تکافؤ که عرض است، از بین رود و از اینرو جوهر نفس باقی میماند؟ یا نفس زاییده بدن و معلول آن است؟

بیشتر متکلمان امامیه از جمله خواجه‌نصیر (۶۵۳-۵۷۹ ه.ق) و برخی از معتزله و اشاعره، نفس را روحانی و مجرد از ماده دانسته‌اند؛ ولی بسیاری از متکلمان منکر تجرد نفس شده و حتی تجرد عقول را هم نمیپذیرند. برخی از آنها نفس را روح بخاری یا جسمی لطیف پنداشته‌اند که همانند خون در همه اعضا و جوارح بدن، جاری است.<sup>(۱)</sup> در میان محدثان هم علامه مجلسی در مورد مجرد و مادی بودن نفس با تردید سخن گفته است. او میگوید: حکیمان برای اثبات تجرد یا مادی بودن نفس، دلیل آشکار عقلی نیاورده‌اند و ظاهر آیات و روایات هم، نشانه جسمانی بودن نفس است؛ هرچند که پاره‌یی از آنها قابل تأویل است و از پاره‌یی روایات دیگر هم میتوان تجرد نفس را فهمید.<sup>(۲)</sup>

خواجه‌نصیر و فخررازی دو شخصیت مهم کلام فلسفی در سده‌های ششم و هفتم هجری بودند که تأثیر شگرفی در رشد و شکوفایی مباحث اعتقادی داشتند. از بررسی آثار خواجه‌نصیر، چنین برمی‌آید که او در نفس‌شناسی از ابن‌سینا پیروی کرده است. در زمینه نفس و رابطه آن با بدن، مقاله‌های بسیاری نگارش یافته و در پاره‌یی از آنها به نظر خواجه‌نصیر هم اشاره شده است. مزیت نوشتار حاضر نسبت به آثار قبلی، تبیین و بررسی تفصیلی دیدگاه خواجه‌نصیر در زمینه ماهیت نفس و رابطه آن با بدن و مقایسه آن با دیدگاه فخررازی (۶۰۶-۵۴۴ ه.ق) است.

۵۴

## ۲. جوهریت و بساطت نفس

فخررازی همانند بیشتر حکیمان، به پیروی از ارسطو، نفس را به «کَمَالٌ أَوَّلٌ لِجِسْمٍ طَبِيعِي أَلِي ذِي حَيَوَةٍ بِالْقُوَّةِ» تعریف نموده و قید طبیعی را وصف جسم قرار داده است؛ برخلاف برخی از حکما که با پندار انقسام‌پذیری کمال اول به طبیعی و



صناعی، قید طبیعی را در تعریف نفس، وصف کمال اول آورده‌اند. خواجه‌نصیر نیز نفس را همانند فخررازی، تعریف نموده و جوهریت و بساطت را از ویژگیهای ذاتی نفس برشمرده است.<sup>(۳)</sup>

خواجه‌نصیر در اثبات جوهریت نفس میگوید: هریک از آفریده‌های خدا از دو حال خارج نیست؛ یا جوهر است یا عرض. عرض وابسته به شیء دیگر است و از استقلال وجودی برخوردار نیست؛ ولی جوهر، قائم به ذات خود و بینناز از موضوع است. شایسته نیست که ذات و حقیقت مردم، عرض باشد؛ زیرا ویژگی عرض این است که محمول در شیء دیگر و وابسته به آن باشد، اما نفس ناطقه که ذات و حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد، دارای صورتهای ادراکی عقلی و پذیرنده معانی کلی، یکی پس از دیگری است و این امر با عرض بودن، ناسازگار است؛ پس حقیقت این است که نفس ناطقه جوهر است نه عرض.<sup>(۴)</sup>

استدلال خواجه در زمینه بساطت نفس چنین است: موجود، یا بسیط است یا مرکب. موجود مرکب، تقسیم‌پذیر است؛ ولی موجود بسیط، تقسیم‌ناپذیر است. نفس ناطقه، معنای وحدت را که تصور کثرت هم وابسته به آن است، تصور کرده و معنای وحدت را به پاره‌یی از اشیاء نسبت می‌دهد و یا از پاره‌یی اشیاء دیگر سلب می‌کند. اگر نفس، انقسام‌پذیر باشد، به حکم اینکه انقسام محل سبب انقسام حال است، لازم می‌آید که معنای وحدت هم که حال در نفس است، انقسام‌پذیر باشد؛ در حالی که معنای وحدت، قابل تجزیه و انقسام نیست؛ پس نفس ناطقه بسیط است نه مرکب.<sup>(۵)</sup>

### ۳. مغایرت نفس و بدن

فخررازی در مورد ماهیت نفس و رابطه آن با بدن، دیدگاه واحدی ندارد. او در *الاشاره*، *نهایة العقول*، *معالم اصول الدین*، *البراهین* و *الاربعین*، همانند اکثر متکلمان اسلامی، نفس را جسمی لطیف دانسته است که به قدرت خداوند در بدن تصرف میکند و این جسم لطیف ساری در هیكل، در حقیقت همان اجزاء اصلی است که از اول تا آخر عمر باقی میماند؛ اما در *المباحث‌المشرقیه*، *النفس و الروح* و *المطالب‌العالیه*، همانند فلاسفه اسلامی، نفس را جوهری مجرد و مغایر با بدن میدانند و برای اثبات تجرد آن به براهین ابن‌سینا تکیه میکنند؛ در *مفاتیح‌الغیب*، نیز این دو دیدگاه متفاوت، بچشم میخورد.<sup>(۱)</sup>

فخررازی در *الاشاره* میگوید: همه ممکنات عالم، منحصر به جسم و اعراض آن است. اگر حقیقت انسان، جوهر غیرمتحیز باشد، لازم می‌آید که همواره ذات

۵۵



خود، را درک کند. ادراک ذات خود، مستلزم ادراک لوازم ذات از جمله غیرمتحیز بودن آن است؛ در حالی که آدمیان در مورد غیرمتحیز بودن ذات خود اختلاف نظر دارند. پس حقیقت انسان، غیرمتحیز نیست<sup>(۷)</sup>، بلکه عبارت از اجزاء اصلی بدن است.<sup>(۸)</sup> او در *نهایة العقول*، چهارده دلیل از فیلسوفان را درباره تجرد نفس نقد کرده و سپس میگوید:

و دلیلنا علی أن الانسان هو هذه البنية: أنا نعلم بالضرورة أن هذه البنية يحصل فيها اللذو واللذو إدراك الحار والبارد، و من نازع فيه كان مكابراً.<sup>(۹)</sup>

همچنین در *الاربعین* میگوید: اجزاء بدن بر دو قسم است: یکی اجزاء اصلی که از اول عمر تا پایان پایدار است و دیگری اجزاء عارضی که در حال تغییر، افزونی و کاستی است. نفس انسان که آدمی با کلمه «أنا» به آن اشاره میکند، از اجزاء اصلی بدن است و این دیدگاه مختار متکلمان محقق است که از این راه میتوان به شبهه‌های منکران حشر و نشر پاسخ داد.<sup>(۱۰)</sup> او در جای دیگر میگوید: نفس ناطقه جوهر جسمانی نورانی حاصل در داخل بدن است.<sup>(۱۱)</sup>

فخررازی در *المباحث المشرقیه*، دیدگاه بیشتر فیلسوفان را درباره تجرد نفس و مغایرت آن با بدن پذیرفته و به دلایل منکران تجرد نفس اشکال میکند<sup>(۱۲)</sup> و برای اثبات تجرد نفس به دلایل فیلسوفان تکیه مینماید.<sup>(۱۳)</sup> او در *مفاتیح الغیب*، علاوه بر طرح هفده دلیل عقلی در اثبات مغایرت نفس و بدن<sup>(۱۴)</sup>، دلایل قرآنی بسیار می‌آورد و با پیوستن آیه ۸۵ سوره اسراء به پاره‌یی از آیات دیگر و حمل امر در این آیه بر مجردات، نخستین مفسری است که برای اثبات تجرد نفس و مغایرت آن با بدن، به این آیه استناد کرده است؛<sup>(۱۵)</sup> اما در جای دیگر از همان کتاب، نفس را جسم نورانی داخل در بدن دانسته است، همانند شعله‌های آتش که در همه جای زغال رخنه میکند.<sup>(۱۶)</sup>

از دیدگاه خواجه نصیر، آنچه هر انسانی با کلمه «من» به آن اشاره میکند، بدن یا اعضا و جوارح آن و یا عرض نیست، نه جسم است و نه جسمانی، بلکه جوهر عالم و مجرد، یعنی نفس ناطقه است که علم به ثبوتش، یک امر فطری و وجدانی است.<sup>(۱۷)</sup> و با جوهر بدن، مغایرت دارد. او سه دلیل برای اثبات مغایرت نفس و بدن آورده است:

### ۱-۳. دلیل اول

گاهی انسان از بدن و اعضا و قوای ظاهری و باطنی آن غافل است، اما از



خویشتن خویش و از تصور ذات و نفس خود و تصدیق به ثبوت آن غافل نمیماند؛ پس نفس نه عین بدن است و نه جزء بدن، بلکه با آن مغایرت دارد.<sup>(۱۸)</sup>

فخررازی این برهان را در *المباحث المشرقیه*، از *المباحثات* شیخ‌الرئیس نقل کرده و آن را از دیدگاه ابن‌سینا کاملترین برهان میخواند و در *کتاب النفس* چنین تقریر میکند: انسان به هنگام سخن از اهتمامش به انجام امر مهم، میگوید که من فکر کردم یا شنیدم... در حالی که در این سخن خود، در عین علم به خویشتن خویش، از بدن و اعضا و جوارح آن غافل است و چون معلوم غیر از مجهول است، پس ذات و حقیقت انسان مغایر با بدن و اعضای جسمانی است.<sup>(۱۹)</sup>

### ارزیابی

بهترین دلیل برای اثبات تجرد نفس و مغایرت آن با بدن، خودآگاهی و علم حضوری انسان به نفس خویشتن است که رویکرد اصلی در این برهان است و ابن‌سینا، شیخ‌اشراق و ملاصدرا هم در جاهای مختلف آن را طرح کرده‌اند.

### ۲-۳. دلیل دوم

انسان در جسم بودن خود که بدنش در سه جهت امتداد دارد، با اجسام مشترک است؛ ولی در برخورداری از نفس ناطقه با آنها متفاوت است و چون وجه اشتراک غیر از وجه اختلاف است، بنابراین نفس انسان غیر از بدن اوست. بدن، جسم است و همه اجسام در جسمیت با بدن مشترکند، اگر نفس عین بدن باشد، لازم می‌آید که همه اجسام در برخورداری از نفس، مشترک باشند که بطلانش پرواضح است؛ پس نفس عین بدن نیست و با آن مغایرت دارد.<sup>(۲۰)</sup>

### اشکال

۵۷

فاضل قوشچی در مقام اشکال به دلیل فوق میگوید: اگر مراد از جسمیت، جسم طبیعی کلی و مشترک میان همه اجسام و مادیات باشد، مغایرت نفس انسان با آن معنای عام جسم طبیعی، برای عامه مردم مشهود است و هیچ اختلاف‌نظری ندارند و اگر مراد از جسمیت، جسم خاص یعنی بدن انسانی باشد، مشترک میان همه اشیاء نخواهد بود؛ بنابراین این دلیل خدشه‌پذیر است.<sup>(۲۱)</sup>



اکبر فایذنی، سهراب حقیقت؛ نفس‌شناسی در کلام اسلامی سده‌های ششم و هفتم هجری

### پاسخ اشکال

در پاسخ به اشکال قوشچی میتوان گفت مراد از جسمیت، جسم طبیعی کلی و مشترک میان همه اشیاء مادی نیست، بلکه مراد از آن، مفهوم حصه‌یی جسم طبیعی مضاف به بدن انسانی است<sup>(۲۲)</sup> که همه انسانها در این مفهوم حصه‌یی جسم، با هم مشترکند.

### ۳-۳. دلیل سوم

بدن و اعضا و جوارح آن پیوسته در حال تغییر و دگرگونی است؛ در حالی که نفس و معلومات آن از اول عمر تا پایان، باقی و پایدار است، پس نفس غیر از بدن است.<sup>(۲۳)</sup> فخررازی این دلیل را که در رساله *معرفة النفس* ابن‌سینا آمده است<sup>(۲۴)</sup>، چنین تقریر کرده است: هر عاقلی ذاتاً، خود را همان مییابد که پیش از این بوده است؛ پس حقیقت و هویت او از سه حال خارج نیست، یا جسم است یا جسمانی و یا اینکه نه جسم است و نه جسمانی. فرض اول به دو دلیل باطل است: یکی اینکه در حال غفلت از اعضای ظاهری و باطنی بدن، از خویشتن خویش غافل نیست و دیگر اینکه همه اعضا و جوارح بدنش در حال تغییر و دگرگونی است، اما هویت او ثابت و پایدار است. با همین دلیل دوم، بطلان فرض دوم نیز آشکار میشود؛ چون اگر امر جسمانی باشد که قائم به جسم است با تغییر جسم متغیر خواهد شد. بنابراین، تنها این فرض باقی میماند که هویت انسان، نه جسم است و نه جسمانی.<sup>(۲۵)</sup>

### ۴. تجرد نفس

آنچه ابن‌سینا به اثبات آن همت میگمارد، اثبات تجرد قوه عاقله نفس است، نه همه مراتب ادراکی؛ اما خواجه‌نصیر تجرد همه مراتب ادراکی را بخوبی تفسیر کرده است. از نظر وی در مرتبه ادراک حسی، حس از وضع و موضع مادی خود پیراسته میشود و پس از ورود این ادراک در قوه خیال، تجریدش فزونی یافته و برخی از خصوصیات دیگر آن هم حذف میگردد و در بالاترین مرتبه ادراک که عقل باشد، از همه قیود مادی، منسلخ میشود. وقتی که هریک از مراتب ادراکی انسان از نوعی تجرد برخوردار باشد، خود نفس هم مجرد خواهد بود.<sup>(۲۶)</sup> خواجه‌نصیر برای اثبات تجرد نفس دلایلی آورده است که همانند فخررازی، بیشتر آن دلایل را از ابن‌سینا گرفته است. او حد وسط براهین خود را بی‌نیازی نفس از قوای جسمانی دیگر، آگاهی دائمی انسان از ذات خود، فرسوده نشدن قوه عاقله با گذشت زمان و کهولت

۵۸



انسان و توانایی نفس بر اموری که فاعلهای جسمانی بر آنها قادر نیستند، مانند ادراک کلیات و ادراک نامتناهی، قرار داده است.

#### ۴-۱. دلیل اول

صور عقلی منطبع در نفس، کلی و مجردند<sup>(۲۷)</sup> و حلول علم مجرد در محل مادی محال است، پس نفس که جایگاه تحقق صور معقول و معروض آن است، نه جسم است و نه جسمانی، بلکه جوهری مجرد و مبرای از ماده و اوصاف و احوال مادی است.<sup>(۲۸)</sup>

فخررازی مشابه این دلیل را در *المباحث المشرقیه* چنین آورده است: نفس ناطقه قادر است که مفاهیم کلی و مجرد از وضع و شکل معین، نظیر انسان کلی را درک کند. نفس انسان که محل این صور مجرد است، جسم نیست، بلکه مجرد از جسم است و گرنه لازم می‌آید که این صور ذهنی به تبع محل خود، دارای کم، وضع و شکل معین باشد.<sup>(۲۹)</sup>

#### ۴-۲. دلیل دوم

نفس ناطقه بسایط غیرمتقسمی چون واجب‌الوجود، نقطه و وحدت را درک میکند، علم به بسایط غیرمتقسم، تقسیم‌ناپذیر است، پس محل و عاقل آن علم هم که نفس ناطقه است، غیر قابل انقسام است.<sup>(۳۰)</sup> چون هر جسم و امر جسمانی قابل انقسام است، پس نفس ناطقه نه جسم است و نه امر جسمانی، بلکه جوهری مجرد است.<sup>(۳۱)</sup> علامه حلی عبارت *خواجه نصیر در تجرید الاعتقاد* را «وَعَدَمُ انْقِسَامِهِ» با تذکیر ضمیر آورده و بصورت فوق شرح کرده است؛ ولی شارح قدیم *تجرید الاعتقاد*، آن عبارت را با تأنیث ضمیر «وَعَدَمُ انْقِسَامِهَا» آورده که فاضل قوشچی هم از او پیروی کرده است. دلیل دوم بر اساس عبارت مذکور در شرح قدیم و شرح قوشچی، چنین است: نفس ناطقه، غیرقابل انقسام است و هیچیک از مادیات، غیرقابل انقسام نیستند؛ از اینرو نفس ناطقه مادی نیست.<sup>(۳۲)</sup>

۵۹

#### ارزیابی

هر دو تقریر صحیح بنظر میرسد، ولی تقریر علامه حلی بهتر است؛ زیرا تقریر شارح قدیم، محتاج به معونه زاید، یعنی اثبات غیرقابل انقسام بودن نفس ناطقه



اکبر فایزانی، سهراب حقیقت؛ نفس‌شناسی در کلام اسلامی سده‌های ششم و هفتم هجری

است؛ در حالی که غیرقابل انقسام بودن نفس لازمه تجرد آن است و اثبات تجرد نفس، مطلوب همین دلیل است.

دلیل دوم، چندان تفاوتی با دلیل اول ندارد، حد وسط دلیل اول، تجرد علم است و حد وسط دلیل دوم، انقسام‌ناپذیری علم؛ در حالی که انقسام‌ناپذیری علم، لازمه تجرد آن است. شاید به همین خاطر باشد که دلیل تجرد نفس در دو اثر دیگر خواجه‌نصیر، جامع دلایل فوق است.

او در *بقاء النفس بعد فناء الجسد و اجوبه المسائل النصيرية* میگوید: مدرکات مشاعر مادی، دارای وضع خاص و قابل قسمتند، در حالی که معقولات نفس انسان فاقد وضع و غیرقابل قسمتند؛ پس ذات نفس هم دارای وضع نیست و نفس، جوهری مجرد و غیر از قوای جسمانی و مغایر با مشاعر مادی است.<sup>(۳۳)</sup>

این برهان طبق نقل قول ابن‌سینا نخستین بار توسط ارسطو مطرح شده که بر انقسام‌ناپذیری صور عقلیه و حلول آن در نفس استوار است. اگر صور عقلی حالّ در نفس باشند، لازم می‌آید که نفس، استعداد آنها را از قبل داشته باشد؛ اما قوه استعداد از اوصاف مادی است و با تجرد نفس ناسازگار است. حقیقت این است که رابطه نفس با صور عقلی، به اضافه اشراقی است نه حلول در نفس.<sup>(۳۴)</sup>

#### ۳-۴. دلیل سوم

نفس ناطقه قادر به انجام افعال نامتناهی نظیر ادراک اعداد نامحدود است، در حالی که افعال مادی، بدلیل تناهی خود ماده، متناهی است؛ پس نفس ناطقه که دارای افعال نامتناهی است، مادی نیست، بلکه مجرد است.<sup>(۳۵)</sup>

#### اشکال

علامه حلی در مقام اشکال بر دلیل فوق، میگوید: تعقل و ادراک، قبول است نه فعل و قبول امور نامتناهی برای مادیات جایز و ممکن است؛ چنانکه ماده اولی قابل صورتهای نامتناهی است.<sup>(۳۶)</sup> فخررازی هم در *المباحث‌المشرقیه*، این برهان را با همین اشکال آورده است.<sup>(۳۷)</sup>

#### پاسخ ابن‌سینا

ابن‌سینا در کتاب *النفس طبیعيات شفا*، به امکان وجود اعتراض فوق توجه کرده و در پاسخ گفته است که نفس انسان، بسیاری از اشیاء نامتناهی را پس از یک





تصرف فعلی قبول میکند. قابلیت نفس نسبت به بسیاری از امور نامتناهی، قابلیت بعد از تصرف فعلی است؛ در حالی که قابلیت ماده اولی نسبت به صورتهای نامتناهی، قابلیت محض و بدون تصرف فعلی است.<sup>(۳۸)</sup>

### ارزیابی

بنظر میرسد پاسخ ابن سینا اعتراض فوق را برطرف نمیسازد؛ زیرا او در بیان خود، اعتراف میکند که قابلیت نفس نسبت به برخی از امور نامتناهی، متوقف بر تصرف فعلی نیست و همین امر برای وارد بودن آن اعتراض کافی است. در مقام جانبداری از دلیل سوم خواجه نصیر و مناقشه با نقد علامه حلی میتوان گفت علم انسان به مفاهیم نامتناهی از قبیل درک علم و قدرت نامتناهی خداوند، موجب نامتناهی بودن علم و ذهن انسان نیست. ادراک مفاهیم نامتناهی نظیر مفهوم سلسله بی‌نهایت اعداد که از تسلسل لایققی (عرفی) برخوردار است، برای نفس مجرد بدلیل جاودانگیش امکانپذیر است؛ اما قبول و پذیرش امور نامتناهی، با تناهی، محدودیت و فناپذیری امور جسمانی منافات دارد.

### ۴-۴. دلیل چهارم

اگر نفس، حال در جسم از قبیل مغز یا قلب باشد، از دو حال خارج نیست: یا حلولش برای درک محل کافی است و یا کافی نیست؛ در صورت اول باید همواره آن محل (مغز یا قلب) را درک کند و در صورت دوم نباید آن را درک کند؛ در حالی که گاهی آن را درک میکند و گاهی از آن غافل است. پس نفس ناطقه حال در جسم نبوده و جسمانی نیست، بلکه جوهری مجرد است.<sup>(۳۹)</sup>

علامه حلی در توضیح میگوید: اگر صورت آن محل برای درک آن کافی باشد، باید نفس دائماً آن را تعقل نماید و اگر کافی نباشد هرگز نباید آن را تعقل کند. چون ممکن نیست که تعقل آن مشروط به حصول صورت دیگر برای محل حلول نفس باشد و گرنه مستلزم اجتماع متمثلین و محال است.<sup>(۴۰)</sup> بنابراین، نفس ناطقه ذاتاً مجرد از ماده است و حال در بدن نیست؛ با این حال نفس به بدن محتاج است و گرنه به آن تعلق نمیگرفت. نفس محتاج حلول در بدن نیست، بلکه در دستیابی به ادراکات و در راستای تکاملش نیازمند تعلق تدبیری بر بدن مادی است.<sup>(۴۱)</sup>

۶۱



اکبر فایدنی، سهراب حقیقت؛ نفس‌شناسی در کلام اسلامی سده‌های ششم و هفتم هجری

## اشکال

فاضل قوشچی در مقام انتقاد مینویسد: ممکن است کسی بگوید که حضور نفس در بدن برای درک بدن کافی نیست و درک محل یا بدن، متوقف بر حصول صور متمائل هم نیست، بلکه درک آن متوقف بر التفات و توجه نفس بر ادراک بدن است که گاهی رخ میدهد، در اینصورت این دلیل کاری از پیش نخواهد برد.<sup>(۴۲)</sup>

## پاسخ اشکال

حضور نفس مجرد بدون التفات و توجه بی‌معناست. میان حضور نفس برای یک شیء و التفات و توجه نفس به آن شیء ملازمه برقرار است. آنگاه که تعلق نفس به بدن همیشگی باشد، التفات آن به بدن هم همیشگی خواهد بود؛<sup>(۴۳)</sup> پس ادراک منقطع و ناپیوسته اندامها توسط نفس، دلیل بر تجرد آن است.

## بیان فخررازی

فخررازی برهان فوق را در *المطالب‌العالية* به همین صورت آورده است؛<sup>(۴۴)</sup> ولی در جای دیگر به صورتی متفاوت تقریر کرده که خالی از اشکال نیست. او در *المباحث‌المشرقیه* میگوید: اگر قوه عاقله منطبع در جسمی چون قلب یا مغز باشد، از سه حال خارج نیست؛ یا باید همواره آن جسم را درک کند یا هرگز درک نکند و یا اینکه گاهی درک کند و گاهی درک نکند و چون هر سه فرض باطل است، پس نفس منطبع در قلب یا مغز نیست.<sup>(۴۵)</sup>

## نقد

اشکال دلیل در تقریر دوم فخررازی این است که فرض سوم، باطل نیست؛ چون همانطور که در بیان خواجه‌نصیر هم آمده است، انسان گاهی آن را درک میکند.

## ۵-۴. دلیل پنجم

دلیل پنجم خواجه‌نصیر، در *کشف‌المراد* علامه حلی، چنین تقریر شده است: نفس ناطقه در عارض خود، یعنی تعقل، بی‌نیاز از محل است، چون ذات خود و آلات ادراکی و همچنین ادراکات خود را بدون آلت ادراکی درک میکند و در تعقل آنها نیازمند به ماده و محل نیست، پس ذاتاً هم محتاج به ماده یا محل نیست و گرنه

۶۲



ماده یا محلّ، واسطه و آلت تعقل نفس میبود و نفس ناطقه در این قبیل ادراکات خود هم محتاج به آلت ادراکی میشد که برخلاف فرض است.<sup>(۴۶)</sup> این دلیل در شرح قدیم تجرید/الاعتقاد چنین آمده است: بی‌نیازی عارض (تعقل) حاکی از بی‌نیازی معروض (نفس) است. صور عقلی که عارض و وابسته به نفس هستند، بی‌نیاز از ماده و مجردند، از اینرو نفس ناطقه هم که معروض و عاقل آنهاست باید بی‌نیاز از ماده و جوهری مجرد باشد. چون اگر معروض محتاج به ماده میبود، عارض هم مادی میشد.<sup>(۴۷)</sup>

### اشکال

میر سید شریف جرجانی در مقام اشکال، گفته است که این دلیل، دلیلی جداگانه نیست، بلکه به همان دلیل اول برمیگردد.<sup>(۴۸)</sup> فاضل قوشچی هم دلیل پنجم را شرح قدیم، تقریر نموده و آن را عبارت از همان دلیل اول دانسته است.<sup>(۴۹)</sup>

### ارزیابی

اشکال سید شریف و فاضل قوشچی بر تقریر دلیل با بیان شارح قدیم تجرید/الاعتقاد وارد است که در آن، همانند دلیل اول، از مجرد علم به مجرد نفس استدلال شده است؛ ولی شرح و بیان علامه حلی خالی از این اشکال است. در دلیل پنجم با تقریر علامه حلی، ادراک ذات و آلات ادراکی بدون آلت و بدون نیاز به محل، مبنای اثبات مجرد نفس قرار گرفته است و از اینرو با دلیل اول متفاوت است.

### ۴-۶. دلیل ششم

قوای جسمانی مثل بینایی و شنوایی، با کثرت و تکرر افعال، خسته و فرسوده میشوند، ولی نفس ناطقه با افزونی تعقلاتش خسته و ضعیف نمیشود، بلکه هر اندازه که بیشتر تعقل کند، قویتر میگردد. پس نفس ناطقه قوه جسمانی نیست، بلکه مجرد از جسم است.<sup>(۵۰)</sup> نفس ناطقه، اگر منطبع در جسم میبود، همانند قوای جسمانی دیگر، در دوران کهولت، دچار ضعف و سستی میشد، در حالی که اغلب نفوس ناطقه با ضعف و ناتوانی بدن در زمان پیری، تعقلشان شدت مییابد و تدبیر و نوشتارشان وزینتر و معقولاتشان افزونتر میشود.<sup>(۵۱)</sup>

۶۳



اکبر فایذی، سهراب حقیقت؛ نفس‌شناسی در کلام اسلامی سده‌های ششم و هفتم هجری

### دفع اشکال مقدر

اگر بگویند برخی از اوقات، عقل انسان در دوران کهولت ضعیف میشود، در پاسخ میگوییم: همان وقت که عقل، ضعیف نمیشود برای استدلال ما کافی است که نفس را مجرد بدانیم. همانطور که یکبار تعبیر صحیح خواب برای اثبات رؤیای صادق کافی است، اگرچه هزار بار بی تعبیر باشد.<sup>(۵۲)</sup>

این دلیل در بیان فخررازی، چنین آمده است: اگر قوه عقلیه، جسمانی میبود، همواره در زمان پیری، بدلیل اختلال در مزاج بدنی، تضعیف میشد؛ لکن در زمان پیری همواره ضعیف نمیشود، پس قوه عاقله جسمانی نیست.<sup>(۵۳)</sup>

### ارزیابی

بنظر میرسد که تقریر این دلیل در بیان فخر رازی بهتر از تقریر آن در بیان خواجه نصیر و علامه حلی باشد؛ زیرا قید همواره، در تقریر فخررازی، اشکال مقدر مذکور را برطرف میسازد.

### ۴-۷. دلیل هفتم

انقسام ناپذیری و بسیط بودن نفس، دلیل بر تجرد آن است؛ زیرا اگر نفس، جسم یا جسمانی بود، قابل انقسام و مرکب میشد.<sup>(۵۴)</sup> نفس بدلیل بساطت و تجرد و انقسام ناپذیریش، پذیرای صور علمی متعدد و همزمان است. هیچ جسمی قابل صور مختلف بصورت همزمان نیست و تا زمانی که صورت قبلی از آن زایل نشود صورت بعدی را نمیپذیرد؛ چنانکه پاره شمعی که نقش مهری را قبول کرده است، بدون زوال نقش قبلی، قابل نقش مهر دیگر نیست و گرنه هر دو نقش به هم درمی آمیزند و هیچکدام نقش کامل و تمام نخواهد بود، در حالی که نفس ناطقه صور علمی متعدد را به صورت «اُبس بعد اللبس» و همزمان داراست و هر اندازه که معقولاتش بیشتر گردد، استعدادش برای پذیرش معقولات دیگر افزونتر میشود؛ پس ۶۴ نفس، جسم نیست.<sup>(۵۵)</sup>

### ۴-۸. دلیل هشتم

اجتماع اضداد در یک جسم محال است، جسمی که با پذیرش حرارت گرم شده، سردی و برودت را نمیپذیرد و یا همزمان محال است که یک جسم هم سفید



باشد و هم سیاه. در حالی که نفس از تصور حرارت گرم نمیشود و از تصور طول و عرض، عریض و طویل نمیگردد، از اینرو جمع اضداد و حالات گوناگون در نفس امکانپذیر است؛ پس نفس جسم نیست، بلکه مجرد از جسم است.<sup>(۵۶)</sup> این دلیل که بر امتناع اجتماع متقابلان مبتنی است، در *المباحث/المشرقیه* فخررازی به دو صورت زیر تقریر شده است:

تقریر نخست این است که وقتی به تضاد میان سفیدی و سیاهی حکم میکنیم، سفیدی و سیاهی در ذهن ما تحقق مییابد و چون اجتماع سفیدی و سیاهی در جسم و امر جسمانی محال است، پس نفس ما که محل حصول آن دو امر متضاد است، نه جسم است و نه جسمانی، بلکه مجرد است.<sup>(۵۷)</sup>

تقریر دوم اینکه اگر محل ادراک، یک قوه جسمانی باشد، باید بخشی از آن جسم، محل انطباق علم و بخشی دیگر، محل جهل باشد و لازمه اش این است که انسان در یک زمان واحد، نسبت یک شیء هم عالم باشد و هم جاهل و آن محال است.<sup>(۵۸)</sup>

#### ۹-۴. دلیل نهم

قوای جسمانی متمایل به ادراکات جسمانی و لذات بدنی بوده و از ادراک مرادات خود قوت میگیرند؛ برای مثال، میل قوه باصره به ادراک صور زیبا و میل قوه سامعه به شنیدن آواز خوش و کمال قوه شهوی در حصول لذت شهوت و قوت قوه غضبی در رسیدن به کمال برتری است، در حالی که نفس از غلبه امثال این معانی و حصول مدرکات جسمانی، ضعیف و ناقصتر میشود و در پرهیز از آن معانی قوت مییابد.<sup>(۵۹)</sup> افزون بر آن، هریک از قوای حسی، تنها محسوسات مربوط به خود را ادراک میکند و از درک محسوسات مربوط به قوای دیگر و همچنین از درک خودش عاجز است؛ مثلاً قوه باصره تنها قادر به ادراک مبصرات است و از ادراک مسموعات و مضمومات و همچنین از ادراک خود قوه باصره عاجز است، در حالی که نفس ناطقه، محسوسات همه حواس را به یکباره درک میکند و قادر به ادراک خودش و ادراک هریک از قوای حسی است. پس نفس مافوق قوای جسمانی و جوهری مجرد است.<sup>(۶۰)</sup>

۶۵

#### ۵. حدوث نفس

اصحاب شریعت، نفوس ناطقه را جزء عالم امکان و حادث زمانی دانسته‌اند، اما در اینکه آیا نفوس با حدوث بدن حادثند و یا پیش از بدن حادث شده و پس از حدوث بدن



اکبر فایذی، سهراب حقیقت؛ نفس‌شناسی در کلام اسلامی سده‌های ششم و هفتم هجری

بدان تعلق میگیرند، اختلاف نظر دارند. برخی از ایشان بخصوص اهل حدیث، نفس را پیش از بدن، حادث میدانند، اما بیشتر ایشان، همانند پیروان ارسطو، به حدوث نفس با حدوث بدن باور دارند. خواجه نصیر هم روش پیروان ارسطو را در پیش گرفته و برای اثبات حدوث نفس با حدوث بدن، به همان دلیل ارسطوییان روی آورده است.<sup>(۶۱)</sup> وی میگوید: «وَهِيَ (النَّفْسُ) حَادِثَةٌ وَ هُوَ ظَاهِرٌ عَلَيَّ قَوْلُنَا، وَ عَلَيَّ قَوْلِ الْخَصْمِ لَوْ كَانَتْ أَرْزَلِيَّةً لَزِمَ إِجْتِمَاعُ الضَّدِّيَيْنِ أَوْ بُطْلَانُ مَا ثَبَتَ أَوْ ثُبُوتُ مَا يَمْتَنِعُ». دو احتمال موجه بیشتر در آن نیست: یا نفوس، بنا بر قول افلاطون، قدیم زمانی هستند، یا بنا بر قول ارسطو، حادث به حدوث بدن. عبارت «وَهِيَ ظَاهِرٌ عَلَيَّ قَوْلُنَا»، به دیدگاه بیشتر اصحاب شریعت اشاره دارد که عالم را با همه اجزاء آن از جمله نفوس ناطقه، حادث زمانی دانسته‌اند و عبارت «وَعَلَيَّ قَوْلِ الْخَصْمِ» بیانگر قول حکیمان پیش از اسلام است که اگر آنها نفوس را حادث به حدوث بدن بدانند، چنانکه ارسطو گفته است، پذیرفتنی است و اگر بنا بر قول افلاطون، نفوس را قدیم و ازلی بدانند، با سه اشکال اساسی مواجه است: چون اگر نفس ازلی و قدیم باشد، از دو حال خارج نیست، یا باید یکی باشد و یا متعدد. بنا به فرض اول، «لَزِمَ إِجْتِمَاعُ الضَّدِّيَيْنِ» اجتماع دو ضد لازم می‌آید؛ زیرا اگر نفس از ازل یکی بوده و پس از تعلق به ابدان، وحدتش باقی بماند، لازم می‌آید که نفس واحد هم در بدن عالم باشد و هم در بدن جاهل؛ هم سخی باشد و هم بخیل؛ هم شجاع باشد و هم جبان و ... که اجتماع ضدین و باطل است.<sup>(۶۲)</sup> «أَوْ بُطْلَانُ مَا ثَبَتَ» یا اگر نفس در ازل یکی بوده و به هنگام خلقت ابدان منقسم و متکثر شده و هر جزئی از آن به بدنی خاص تعلق گیرد، این انقسام‌پذیری، تجرد نفس را که قبلاً اثبات کرده‌ایم، باطل می‌سازد.<sup>(۶۳)</sup> «أَوْ ثُبُوتُ مَا يَمْتَنِعُ» اگر نفوس از آغاز آفرینش، متعدد بوده و هر نفسی به بدن خاصی تعلق گرفته باشد، باید این نفوس نوع واحد نباشند؛ زیرا اگر ماهیت ممکن، افراد بسیار از نوع خود داشته باشد، اختلاف افراد به ماده یا محل است نه به ماهیت؛ در حالی که نفوس مجرد فاقد ماده و محل هستند و تعدد در آنها معقول نیست.<sup>(۶۴)</sup>

فخررازی هم مشابه این دلیل را از زبان ارسطو و پیروانش در *المباحث المشرقیه* نقل کرده و برخی از نقدهای وارد بر آن را پاسخ میدهد.<sup>(۶۵)</sup>

### ارزیابی

این دلیل، فرض وجود استقلالی نفس را پیش از حدوث بدن ابطال میکند، اما با دو فرض دیگر سازگار است: فرض اول اینکه خدا نفس جدیدی خلق نکند، بلکه نفس بدن قبلی را به بدن دیگر منتقل نماید و فرض دوم اینکه نفس پیدایش



خود جسمانی و بقایش روحانی باشد نه «روحانیه الحدوث». برای دفع فرض اول میتوان در دنباله استدلال فوق چنین گفت: تکثر و اختلاف ازلی نفوس در مقام تصور از سه حال خارج نیست: یا باید به اختلاف ذاتیات باشد یا به اختلاف لوازم و یا اعراض مفارق. شق اول و دوم، با وحدت نوعی نفوس ناسازگار است و شق سوم هم باطل است؛ چون اختلاف عوارض نفس واحد نوعی در سایه مغایرت مواد و ابدان است و حلول نفس واحد به بدنهای متغایر بصورت همزمان و یا حلول آن به یکی پس از دیگری، مستلزم تناسخ و باطل است. اما فرض دوم که مطابق با دیدگاه ملاصدراست، بنظر میرسد که قول حق باشد. پیروان ارسطو از جمله ابن سینا و خواجه نصیر بر این باور بودند که نفس با حدوث بدن حادث میشود ولی حدوثش روحانی است؛ یعنی وقتی بدنی مناسب برای خدمت به نفس حادث شود، در این هنگام نفس، بواسطه مبدأ فیاض، حادث میشود و در مملکت تن به پادشاهی مینشیند؛<sup>(۶۶)</sup> اما ملاصدرا نفس را «جسمانیه الحدوث» و «روحانیه البقاء» میداند.<sup>(۶۷)</sup>

## ۶. رابطه نفس و بدن

نوع رابطه میان نفس و بدن یکی از مسائل بسیار مهمی است که از دیرباز در محافل فلسفی و کلامی مورد بحث بوده است. سؤال مهمی که در این زمینه پیش آمده، این است که تأثیر و تأثر میان دو شیء متوقف بر ارتباط میان آنهاست و حصول ارتباط، بدون مناسبت، امکانپذیر نیست. پس نفس مجرد و بسیط، چه ارتباطی با بدن مادی و مرکب دارد؟<sup>(۶۸)</sup>

خواجه نصیر در پاسخ به این سؤال میگوید: میان نفس و بدن، امری مشترک و مناسبتی خاص وجود دارد که آن دو را به هم مربوط میسازد و اینکه هر نفسی به بدن خاص تعلق میگیرد، از وجود یقینی آن امر مشترک و مناسبت خاص حکایت دارد؛ هر چند که حقیقت آن امر مشترک برای ما معلوم نیست.<sup>(۶۹)</sup> تعلق نفس انسانی به بدن خاص و یا انقطاع تعلق آن، به اختیار خود انسان نیست<sup>(۷۰)</sup>، بلکه باقتضای وجود آن امر مشترک و مناسبت خاص و یا انقضای آن مناسبت است.

از نظر خواجه نصیر، نفس ناطقه، جوهر بسیط و قائم به ذات خود و مفارق از جسم و ماده است؛ نفسی که به بدن مادی تعلق گرفته است تا در آن دخل و تصرف کند و به تدبیر آن مشغول است و از آن بعنوان ابزار استفاده میکند.<sup>(۷۱)</sup> عین

۶۷

عبارت او در مورد رابطه نفس و بدن در کتاب *اخلاق ناصری* چنین است:

بدن آلتی و ادواتی است نفس را؛ مانند آلات و ادوات صنایع و محترفه را. نه چنانکه جماعتی تصور کنند که بدن محل و مکان اوست، چه نفس جسم و جسمانی نیست که به محل و مکان تعلق تواند گرفت. پس قوت بدن نسبت با نفس چون قوت آلات بود باضافت اصحاب صناعات.<sup>(۷۲)</sup>

از نظر خواجه نصیر، بدن شرط حدوث نفس است نه شرط وجود و بقای آن. نفس ناطقه که موضوع صور معقول است، مجرد بوده و عارض بر بدن و وابسته به آن نیست، بلکه بدن، آلت و ابزار نفس است. بنابراین، مرگ بدن ضرری به این جوهر نمیرساند و نفس آدمی پس از فنای بدن بواسطه علل مجرد از ماده خود که جوهر عقلی هستند، باقی میماند و نیازی به بدن و آلات بدنی ندارد.<sup>(۷۳)</sup> از میان دو بُعد وجودی انسان، آنچه رکن اساسی و عنصر اصلی است، نفس است و بدن ابزار آن است. علت پیدایش نفس، موجودی مفارق از ماده و فاقد وضع و دائمی الوجود است و بدن شرط افاضه نفس از سوی موجود مجرد تام، جهت تعلق به بدن و تدبیر آن است.<sup>(۷۴)</sup>

نفس، حادث است و حدوثش مختص به زمان حدوث بدن است. مبدأ فیاض، سبب پیدایش و فاعل نفس است و بدن، قابل نفس است. آنگاه که قابل حادث شد، افاضه مقبول (نفس) از مبدأ فیاض واجب میشود تا به تدبیر در آن مشغول گردد.<sup>(۷۵)</sup> بدن، سبب یا شرط بقای نفس نیست؛ زیرا نفس با تدبیر و مدیریت بدن، موجب حفظ و بقای آن است و اگر بدن هم سبب و شرط بقای نفس باشد، دور پیش می‌آید و آن باطل است.<sup>(۷۶)</sup>

## ۷. جاودانگی و فسادناپذیری نفس

فخر رازی در *المباحث المشرقیه*، جاودانگی جوهر مفارق عقلی را بعنوان علت فاعلی نفس، دلیل بر بقا و فسادناپذیری آن دانسته و میگوید: جوهر مفارق عقلی که علت فاعلی پیدایش نفس است، از مجرد تام برخوردار است، از اینرو عدم برایش محال است و نفس هم که ذاتاً مجرد از ماده و فاقد قوه فساد است، به بقای علت فاعلیش تا ابد باقی و پایدار است؛ چون تا زمانی که سبب، شأن سببیت خود را از دست نداده، محال است که مسبب آن، معدوم گردد.<sup>(۷۷)</sup>

فسادناپذیری و جاودانگی نفس در بیان خواجه نصیر بخوبی تشریح شده است. از دیدگاه وی نفس به همراه حدوث بدن، حادث شده و قبل از بدن موجود نبوده





است؛ زیرا نفوس آدمیان که از تجرد ذاتی و وحدت نوعی برخوردارند، قبل از بدنها نمیتوانند تکثر داشته باشند. کثرت نفوس بجهت نسبت و ارتباطی است که با ماده و بدن پیدا میکنند. نفس، جوهر مجرد و بسیطی است که با حدود بدن پیدایش یافته و به آن تعلق میگیرد و حدودش روحانی است نه جسمانی. نفس و بدن، دو جوهر متغیرند و رابطه آن دو در حد تدبیر، تصرف و تعلق عرضی است.<sup>(۷۸)</sup>

از نتایج بحث تجرد نفس این است که چون نفس، جسم و جسمانی نیست، فسادناپذیر بوده و تا ابد پایدار است و آیه شریفه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ؛ همه موجودات فانیند و تنها خداوند (اسماء حق تعالی و وجه الله) باقی است» (القصص/۸۸)، با جاودانگی روح انسان بعد از مرگ، منافات ندارد؛ زیرا هلاک اشیاء به این است که از نشئه‌یی به نشئه‌یی بالاتر منتقل شوند و در نهایت بازگشت همه بسوی خداست و آنچه بسوی خدا برمیگردد، وجود اشیاء است که مظهر اسماء حق تعالی و وجه الله است و آنچه نزد خدا باز میگردد فناپذیر است.<sup>(۷۹)</sup>

میان تجرد و جاودانگی نفس، ملازمه برقرار است؛ ازاینرو فلاسفه در استدلالهای خود برای اثبات بقا و جاودانگی نفس انسان که اساس و زیربنای اثبات معاد و زندگی ابدی را تشکیل میدهد، به تبیین تلازم میان تجرد و بقا پرداخته‌اند و خواجه‌نصیر هم برای اثبات جاودانگی نفس میگوید: هر امر فسادپذیری مرکب از دو جهت است: یکی قوه فساد و دیگری فعلیت بقا. موجود باقی و فناپذیر، باقی بالفعل و فانی بالقوه است و اجتماع فعلیت بقا و قوه فنا از یک جهت در یک محل محال است و گرنه با به فعلیت رسیدن قوه، لازم می‌آید که یک شیء هم باقی باشد و هم فانی. قوه فساد و فعلیت بقا دو امر مغایر همنند؛ پس یا در اشیاء مرکب یافت میشوند، یا در امور بسیطی که حال در مرکبند و حال یا صورت است یا عرض. در حالی که نفس ناطقه، مرکب یا حال در محل نیست، بلکه جوهر بسیطی است که نه جسم است و نه جسمانی. پس نفس، قوه فساد ندارد و هرگز فاسد نمیشود.<sup>(۸۰)</sup> نفس ناطقه، جوهر بسیطی است که دوام وجودش وابسته به علل مجردة دائمی‌الوجود است و تا ابد پایدار است.<sup>(۸۱)</sup>

۶۹

اصحاب شریعت معتقدند که نفس با فنای بدن نابود نمیشود. چون بازگرداندن نفوس به بدن در روز قیامت برای خدا واجب است و اگر نفس با فنای بدن، معدوم شود، مستلزم اعاده معدوم و محال است؛ پس نفس باقی است. عین عبارت خواجه‌نصیر در اثبات امتناع اعاده معدوم چنین است:



اکبر فایدنی، سهراب حقیقت؛ نفس‌شناسی در کلام اسلامی سده‌های ششم و هفتم هجری

الْمَعْدُومُ لَا يَعَادُ لِامْتِنَاعِ الْإِشَارَةِ إِلَيْهِ فَلَا يَصِحُّ الْحُكْمُ بِصِحِّهِ الْعَوْدُ ... وَالْحُكْمُ بِإِمْتِنَاعِ الْعَوْدِ، لِأَمْرِ لَازِمٍ لِلْمَاهِيَةِ.<sup>(۸۲)</sup>

## ارزیابی

خواجه نصیر در انتهای استدلال فوق، حکم به امتناع عود را لازمه ماهیت دانسته است؛<sup>(۸۳)</sup> در حالی که امتناع از وجود دوم یافتن، لازمه وجود شیء است نه ماهیت آن، چون اگر ماهیت یک شیء ذاتاً از وجود دوم یافتن امتناع ورزد، از همان ابتدا هم وجود پیدا نمی‌کرد.

## ۸. نتیجه‌گیری

خواجه نصیر، نفس ناطقه را در حدوث و بقا، مجرد از ماده دانسته است. از نظر او نفس با حدوث بدن حادث می‌شود و ذات آن از ابتدای حدوثش بالفعل مجرد است و تفاوت جوهری با بدن دارد و رابطه آن دو در حد تدبیر، تصرف و تعلق عرضی است. او علاوه بر استدلال مبنی بر اثبات مغایرت نفس و بدن، برای اثبات تجرد نفس، دوازده دلیل اقامه کرده که بیشتر آنها را از ابن‌سینا گرفته است. خواجه نصیر نفس را جوهری مجرد از ماده و امری بسیط میدانند که در راستای استكمال خود در برخی از افعال به بدن محتاج است. او نفس انسانی را باقی و فناپذیر دانسته و با براهین عقلی محکم، بقای نفوس ناطقه را اثبات کرده است. در نظر وی فساد بدن و هیچ عامل دیگری نمیتواند سبب زوال نفس ناطقه بسیط و مجرد گردد. اما فخررازی درباره ماهیت نفس و رابطه آن با بدن، نظر واحدی ندارد. او گاهی همانند بسیاری از متکلمان اسلامی نفس را جسمی لطیف میدانند که به قدرت خداوند متعال در بدن تصرف میکند و گاهی نیز همانند فلاسفه اسلامی، نفس را جوهری مجرد و مغایر با بدن میدانند و برای اثبات تجرد آن به دلایل و براهین ابن‌سینا تکیه میکنند.

## پی‌نوشتها:

۷۰

۱. طوسی، خواجه نصیر، قواعد العقاید، تعلیقات جعفر سبحانی، ص ۱۳۵ و ۱۳۶؛ لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق‌الالهام، مقدمه و اشراف جعفر سبحانی، تحقیق اسد علی‌زاده، ص ۴۵۵.
۲. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، تحقیق محمد باقر محمودی و عبدالزهراء علوی، ج ۵۸، ص ۱۰۵.
۳. حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، ص ۱۳۶؛ فخررازی، محمد بن عمر، المباحث‌المشرقیه، تحقیق و تعلیق محمد المعتصم بالله بغدادی، ج ۲، ص ۲۳۴.
۴. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد، اخلاق ناصری، ص ۱۶ و ۱۷.



۵. همان، ص ۱۷.
۶. فخررازی، محمدبن عمر، *الإشارة في علم الكلام*، تحقیق هانی محمد حامد محمد، ص ۳۷۶.
۷. بغدادی، محمد المعتصم بالله، *تحقیق و تعلیق بر المباحث المشرقیه فخررازی*، ص ۲۳۷.
۸. *الإشارة في علم الكلام*، ص ۳۸۲.
۹. فخررازی، محمدبن عمر، *نهاية العقول في دراية الاصول*، تحقیق سعید عبداللطیف فوده، ص ۷۹.
۱۰. همو، *الأربعین فی اصول دین*، تحقیق و تعلیق احمد حجازی السقا، ج ۲، ص ۲۷.
۱۱. همو، *معالم اصول الدین*، باشراف احمد ناجی الجمالی، ص ۱۱۸، ۱۳۱.
۱۲. *المباحث المشرقیه*، ج ۲، ص ۳۸۹-۳۹۲.
۱۳. همان، ج ۲، ص ۳۵۹-۳۸۷؛ فخررازی، محمدبن عمر، *النفس و الروح و شرح قواهما*، تحقیق محمد صغیر حسن المعصومی، ص ۳۰-۴۰.
۱۴. فخررازی، محمدبن عمر، *التفسیر الكبير*، ج ۲۱، ص ۴۰-۴۳.
۱۵. فخررازی از آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء، ۸۵) به ضمیمه دو آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ» (اعراف، ۵۴) که به تقسیم آفریده‌های خدا بر عالم خلق و امر اشاره دارد، و «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس / ۸۲) تجرد روح را برداشت میکند؛ زیرا وی از آیه نَحَسْتُ، جدایی عالم خلق (اجساد) از عالم امر (روحانیات) و از آیه دوم، ماهیت عالم امر یعنی جسمانی نبودن و تجرد آن را برداشت میکند (*التفسیر الكبير*، ج ۲۱، ص ۳۶-۳۸، ۵۱ و ۵۲؛ ج ۱۴، ص ۱۱۹).
۱۶. همان، ج ۲۱، ص ۳۹۸.
۱۷. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد، *اجوبه المسائل النصیریه*، باهتمام عبدالله نورانی، ص ۲۳۳.
۱۸. *کشف المراد*، ص ۱۳۷؛ قوشچی، علی بن محمد، *شرح تجرید الکلام المحقق الطوسی*، ص ۱۹۴؛ ابن سینا، *الإشارات و التنبيهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۲، ص ۲۹۲.
۱۹. فخررازی، *کتاب النفس*، ص ۴۰.
۲۰. *کشف المراد*، ص ۱۳۷-۱۳۸.
۲۱. قوشچی، *شرح تجرید الکلام المحقق الطوسی*، ص ۱۹۴.
۲۲. بگونه‌یی که مقید و تقیید داخل در آن، ولی خود قید خارج از آن مفهوم باشد.
۲۳. *کشف المراد*، ص ۱۳۸.
۲۴. ابن سینا، *رساله فی معرفه النفس و الناطقه و احوالها*، تعلیق محمد ثابت الفندی، ص ۹.
۲۵. *المباحث المشرقیه*، ج ۲، ص ۳۸۷-۳۸۸؛ *النفس و الروح و شرح قواهما*، ص ۳۷.
۲۶. حائری یزدی، مهدی، *سفر نفس*، بکوشش عبدالله نصری، ص ۶۵ و ۶۶.
۲۷. ما به معقولات و مجردات علم داریم و علم به مجرد، مجرد است نه مادی (حسینی علوی، محمد اشرف‌بن عبدالحسیب، *علاقه التجرید*، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، ص ۴۱۶ و ۴۱۷).
۲۸. *کشف المراد*، ص ۱۳۸.
۲۹. *المباحث المشرقیه*، ج ۲، ص ۳۷۶ و ۳۷۷.
۳۰. چون انقسام محل موجب انقسام حال است.
۳۱. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد، *بقاء النفس بعد فناء الجسد*، شرح ابو عبدالله زنجانی، ص ۴۷ و ۴۸.
۳۲. اصفهانی، شمس‌الدین محمود، *تسدید القواعد*، ص ۱۵۴ و ۱۵۵.
۳۳. تعقل و تجرد با هم متلازمند؛ هر عاقلی مجرد و هر مجردی عاقل است. اگر نفس ناطقه (عاقل صور کلی مجرد) مادی و دارای وضع باشد، وضع و انقسام‌پذیری به صور کلی مجرد عارض میشود؛ چون انقسام محل مستلزم انقسام حال است (*اجوبه المسائل*، ص ۲۳۳؛ حسن‌زاده آملی، حسن، *عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون*، ص ۴۰۰).
۳۴. طاهری، اسحاق، *نفس و قوای آن از دیدگاه ارسطو*، ابن سینا و صدرالدین شیرازی، ص ۱۱۱ و ۱۱۲.

۳۵. امکان صدور افعال نامتناهی از نفس، آن را از مادیات ممتاز میسازد؛ چون این امکان در مورد مادیات صادق نیست (کشف المراد، ص ۱۳۹؛ نفس و قوای آن از دیدگاه ارسطو، ابن سینا و صدرالدین شیرازی، ص ۱۱۳؛ ملاصدرا الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۳۳ و ۳۳۴).
۳۶. کشف المراد، ص ۱۳۹.
۳۷. المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۷۲ و ۳۷۳.
۳۸. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ص ۲۹۶.
۳۹. حسن زاده آملی، حسن، الحجج البالغه علی تجرد النفس الناطقه، ص ۲۰۹؛ کشف المراد، ص ۱۳۹.
۴۰. همانجا.
۴۱. حلی، حسن بن یوسف، ایضاح المقاصد، تحقیق علی نقی منزوی و محمد مشکوة، ص ۱۴۴.
۴۲. قوشچی، شرح تجرید الکلام المحقق الطوسی، ص ۱۹۶.
۴۳. شوارق الالهام، ص ۴۷۰.
۴۴. فخر رازی، محمد بن عمر، المطالب العالیه من العلم الهی، ج ۷، ص ۸۰.
۴۵. المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۷۵.
۴۶. کشف المراد، ص ۱۴۰؛ بقاء النفس، ص ۳۷.
۴۷. تسدید القواعد، ص ۱۵۷.
۴۸. جرجانی، میر سید شریف، حاشیه شرح قدیم تجرید شمس الدین محمود اصفهانی، ص ۳۰۷.
۴۹. قوشچی، شرح تجرید الکلام المحقق الطوسی، ص ۱۹۷.
۵۰. همان، ص ۱۹۸؛ کشف المراد، ص ۱۴۰.
۵۱. همانجا؛ النفس و الروح و شرح قواهما، ص ۷۱.
۵۲. حسن زاده آملی، حسن، دروس معرفت نفس، دفتر سوم، ص ۳۵۷.
۵۳. المطالب العالیه من العلم الهی، ج ۷، ص ۹۱.
۵۴. طوسی محمد بن محمد، اخلاق ناصری، ص ۱۷ و ۱۸.
۵۵. همان، ص ۱۸.
۵۶. همانجا.
۵۷. المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۸۵.
۵۸. همان، ج ۲، ص ۳۸۷؛ الإشاره فی علم الکلام، ص ۳۷۸.
۵۹. اخلاق ناصری، ص ۱۹ و ۱۸.
۶۰. همان، ص ۱۹.
۶۱. ایضاح المقاصد، ص ۲۳۶.
۶۲. در این فرض لازم می آید که جمیع انسانها دارای نفس واحد باشند؛ نفس واحدی که بدلیل دربرگرفتن همه افراد انسان، باید متصف به همه صفات متقابله باشد (حاشیه شرح قدیم تجرید، ص ۳۱۱).
۶۳. اگر بگویند نفس اولی منقسم نمیشود، بلکه زوال مییابد و با زوال آن، نفوس متکثر حاصل می آیند، با دو اشکال اساسی مواجه میشوند: یکی اینکه زوال پذیری با قدیم بودن نفس اولی ناسازگار است و دیگر اینکه این سخن، همان قول به حدوث نفوس آدمیان است، نه قول به قدیم بودن آن (همانجا؛ قوشچی، شرح تجرید الکلام المحقق الطوسی، ص ۱۹۹).
۶۴. شعرانی، ابوالحسن، ترجمه و شرح فارسی کشف المراد، علامه حلی، ص ۲۶۰.
۶۵. المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۴۰۰-۴۰۵.
۶۶. ایضاح المقاصد، ص ۲۴۰ و ۲۳۹؛ ابن سینا، النجاة، ویرایش و دیباچه محمد دانش پژوه، ص ۱۸۴.
۶۷. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد؛ باشراف استاد سید محمد خامنه ای، ج ۸، ص ۴۰۲؛ همو، الشواهد الربوبیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه ای، ص ۲۶۴ و ۲۶۶.
۶۸. صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق، مراسلات، تحقیق و تلخیص کودرون شوبرت، ص ۷۳.

۶۹. اجوبه المسائل، ص ۲۳۵.
۷۰. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد، مصارع المصارع، تحقیق حسن معزی، ص ۴۱.
۷۱. بقاء النفس، ص ۴۵؛ اخلاق ناصری، ص ۱۵.
۷۲. اخلاق ناصری، ص ۲۲.
۷۳. همانجا؛ بقاء النفس بعد فناء الجسد، ص ۵۲.
۷۴. بقاء النفس بعد فناء الجسد، ص ۵۰.
۷۵. ایضاح المقاصد، ص ۲۳۹ و ۲۴۰.
۷۶. بقاء النفس بعد فناء الجسد، ص ۵۱.
۷۷. المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۴۱۰-۴۱۲.
۷۸. بقاء النفس، ص ۴۵، ۵۰ و ۵۱؛ ابن سینا، الشفاء، (الطبیعیات)، ج ۲، ص ۱۹۸ و ۱۹۹.
۷۹. کشف المراد، تحقیق و تعلیق حسن زاده آملی، پاورقی، ص ۲۸۵؛ طوسی، خواجه نصیرالدین محمد، اوصاف الاشراف، ص ۳۵.
۸۰. اخلاق ناصری، ج ۲۰ و ۲۱، النجاة، ص ۳۸۳-۳۸۵.
۸۱. اجوبه المسائل، ص ۲۳۳؛ الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۲۹۵ و ۲۹۶.
۸۲. مصارع المصارع، ج ۱، ص ۱۱۹.
۸۳. همانجا.

## منابع:

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیر و قطب‌الدین رازی، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۲. \_\_\_\_\_، رساله فی معرفه النفس و الناطقه و احوالها، تعلیق محمد ثابت الفندی، القاہرہ، لجنه ترجمه دائره المعارف الاسلامیہ، بی تا.
۳. \_\_\_\_\_، فی النفس علی سنه الاختصار، مصر، مطبعة المعارف، ۱۳۲۵ ق.
۴. \_\_\_\_\_، الشفاء (الطبیعیات)، قم، کتابخانه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۵. \_\_\_\_\_، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش پزوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
۶. \_\_\_\_\_، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر، ۱۳۷۵.
۷. اصفهانی، شمس‌الدین محمود (تحریر قرن دوازدهم هجری)، تسدید القواعد شرح تجرید العقاید یا شرح قدیم تجرید خواجه نصیر، مشهد، کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، نسخه خطی شماره ۱۷۸۳۵.
۸. جرجانی، میر سید شریف (بی تا)، حاشیه شرح قدیم تجرید شمس‌الدین محمود اصفهانی، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخه خطی شماره ۳۱۶۱۷.
۹. حائری یزدی، مهدی، سفر نفس، بکوشش عبدالله نصری، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۰.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقه، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۲ ق.
۱۱. \_\_\_\_\_، دروس معرفت نفس، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
۱۲. \_\_\_\_\_، عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۵.
۱۳. حسینی علوی، محمد اشرف بن عبدالحسیب، علاقة التجرید، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.
۱۴. حلّی، حسن بن یوسف، ایضاح المقاصد من حکمه عین القواعد، تحقیق علی نقی منزوی و محمد مشکوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.

۱۵. \_\_\_\_\_، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۶۶.
۱۶. \_\_\_\_\_، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۲.ق.
۱۷. شعرانی، ابوالحسن، ترجمه و شرح فارسی کشف المراد علامه حلی، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۸. صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق، مراسلات بین صدرالدین القونوی و نصیر الدین الطوسی، تحقیق و تلخیص کودرون شوپرت، بیروت، الألمانیا الاتحادیه وزاره الابحاث العلمیه و التكنولوجیه، ۱۴۱۶.ق.
۱۹. طاهری، اسحاق، نفس و قوای آن از دیدگاه ارسطو، ابن سینا و صدرالدین شیرازی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۲۰. طوسی، محمد بن محمد، اجوبه المسائل التصیری، باهتمام عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲۱. \_\_\_\_\_، اخلاق ناصری، تهران، انتشاران علمیه اسلامی، ۱۴۱۳.ق.
۲۲. \_\_\_\_\_، اوصاف الاشراف، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۴۹۲۶۶، بی تا.
۲۳. \_\_\_\_\_، بقاء النفس بعد فناء الجسد، شرح ابو عبدالله زنجانی، قاهره، المكتبه الأزهریه للتراث، ۱۴۲۵.ق.
۲۴. \_\_\_\_\_، قواعد العقاید، تعلیقات جعفر سبحانی تبریزی، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۶.ق.
۲۵. \_\_\_\_\_، مصارع المصارع، تحقیق حسن معزی، قم، منشورات مکتبه آیة الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵.ق.
۲۶. فخررازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، القاهره، مطبعه البهیة المصریه، ۱۳۵۷.ق.
۲۷. \_\_\_\_\_، الأربعین فی اصول الدین، تحقیق و تعلیق احمد حجازی السقا، القاهره، مکتبه الکلیات الأزهریه، ۱۹۸۶.م.
۲۸. \_\_\_\_\_، الإشاره فی علم الکلام، تحقیق هانی محمد حامد محمد، القاهره، المكتبه الأزهریه للتراث، ۲۰۰۹.م.
۲۹. \_\_\_\_\_، النفس و الروح و شرح قواهما، تحقیق محمد صغیر حسن المعصومی، اسلام آباد پاکستان، مطبوعات معهد الابحاث الاسلامیه، بی تا.
۳۰. \_\_\_\_\_، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، تحقیق و تعلیق محمد المعتمم بالله البغدادی، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۱۰.ق.
۳۱. \_\_\_\_\_، المطالب العالی من العلم الهی، تحقیق احمد حجازی السقا، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷.ق.
۳۲. \_\_\_\_\_، معالم اصول الدین در هامش محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحكماء و المتکلمین، باشراف احمد ناجی الجمالی و ...، چاپ سنگی، مصر، المطبعه الحسینیه المصریه، ۱۳۲۳.ق.
۳۳. \_\_\_\_\_، نهاية العقول فی درایة الاصول، تحقیق سعید عبد اللطیف فوده، بیروت، دار الذخائر، ۲۰۱۵.م.
۳۴. قوشچی، علی بن محمد (بی تا)، شرح تجرید الکلام المحقق الطوسی، القاهره، مکتبه المصطفی، نسخه خطی.
۳۵. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، مقدمه و اشراف جعفر سبحانی، تحقیق اکبر اسدعلی زاده، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۲۵.ق.
۳۶. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار، تحقیق محمد باقر محمودی و عبدالزهراء علوی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.ق.
۳۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
۳۸. \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.