

نقد و بررسی نظریه جسم‌انگاری روح بر اساس دیدگاه فلاسفه

محمد ذبیحی*
پروین نیک‌سرشت**

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۱۲/۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۳/۷

چکیده

حقیقت نفس، یکی از مهم‌ترین موضوعاتی است که از دیرباز مورد توجه بشر واقع شده و ذهن بسیاری از اندیشمندان را به خود معطوف کرده است. یکی از پیچیده‌ترین مباحث در این باره، مسئله تجرد نفس است. هم‌ترازی خودشناسی با خداشناسی در آموزه‌های دینی، نشان از جایگاه بس رفیع این پدیده شگفت‌انگیز عالم خلقت دارد. تأکید آیات و روایات بر فنای بدن و بقای نفس، مسئله ادراکات، تخیلات، خواب‌دیدن و از همه مهم‌تر ماندگاری نفوس و ثواب و عقاب اخروی، فیلسوفان و متکلمان اسلامی را بر آن داشته است که در حد توان، حجاب از چیستی و هستی این معمای رازآلود هستی برکشند. در اینکه حقیقت و ماهیت نفس چیست، اندیشمندان دیدگاه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. پژوهش حاضر با ارائه گزارشی از دیدگاه متکلمان اسلامی و نقد دلایل آنان، در ادامه به بیان دلایل فیلسوفان اسلامی در خصوص تجرد نفس پرداخته است و در نهایت با ارزیابی دو دیدگاه به این پرسش اساسی پاسخ می‌دهد که چرا متکلمان که وظیفه آنان دفاع از گزاره‌های دینی است، با توجه به تصریحات نقلی در خصوص تجرد روح، دیدگاه جسم‌انگاری را درباره روح پذیرفته‌اند.

واژگان کلیدی: نفس، روح، جسم‌انگاری، تجرد نفس.

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم.

** کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی.

مقدمه

با نگاهی به تاریخ اندیشه‌های فلسفی و کلامی، روشن می‌شود که از دیرباز آرای بسیار گوناگونی درباره حقیقت روح و نفس آدمی وجود داشته است که طرح تفصیلی همه آنها از حوصله یک مقاله پژوهشی خارج است؛ از این رو با نگاه اجمالی به آرای مدعیان متکلمان اسلامی درباره عدم تجرد روح با تکیه بر دیدگاه فیلسوفان مسلمان، آرای متکلمان تحلیل، نقد و ارزیابی شده است.

آرای گوناگون درباره حقیقت نفس

فخر رازی در یک تقسیم‌بندی، آرا در این زمینه را این‌گونه بیان می‌کند:

۱. نفس، همین جسم است. این قول را بسیاری از متکلمان قبول دارند و بر رد آن دلایلی اقامه شده است.
۲. نفس، جسمی در داخل بدن می‌باشد. این دیدگاه، اقوال زیادی را دربر دارد:
 - (الف) *فلو طرخس*، نفس را آتش می‌داند؛ چون آتش، خاصیت روشنی و حقیقت نفس، خاصیت حرارت دارد، پس نفس آتش است. این گفته طیبیان که مدبر تن، حرارت‌گریزی است، این مذهب را تأیید می‌کند.
 - (ب) *دیوجانس* معتقد بود نفس، هواست و مادام که نفس متردد است، حیات باقی می‌باشد و زمانی نفس قطع شود، نفس هم زایل می‌گردد؛ پس نفس همین نفس است و حقیقت آن هم جز هوا نیست.
 - (ج) *تالیس ملطی* می‌گوید: «از آنجا که آب، سبب نشوونمای اشیا می‌شود و نفس، منشأ رشدونمو بدن است، حقیقت نفس، آب می‌باشد».
 - (د) نفس، مجموع اخلاط اربعه است، به شرط اینکه هر یک به مقدار معین باشد از این جهت که تا وقتی اخلاط اربعه هر یک به مقدار مخصوص‌اند، حیات ادامه دارد و هر بار که این کمیت و کیفیت باقی نماند، حیات زایل گردد.
 - (ط) نفس، همان خون است؛ زیرا خون اشرف اخلاط اربعه به شمار می‌آید.
 - (ظ) برخی نفس را جسمی لطیف می‌دانند؛ چنان‌که آتش در زغال، روغن در کنجد و

آب گل در برگ گل سریان دارد، نفس هم در بدن جاری است.
 ک) نفس، همان مزاج و اعتدال ارکان است؛ چون وقتی اخلاط و ارکان با یکدیگر آمیخته گردد، اعتدال پدید می‌آید.

ل) جمعی دیگر بر این باورند که نفس، اجزای لطیفی است که در شرابین بطن چپ قلب قرار دارند و به واسطه شریان به تمام بدن می‌رسند.
 م) ارواحی که در دماغ به وجود می‌آیند و از طریق اعصاب به تمام بدن می‌رسند و نیروی حس و حرکت اختیاری به بدن می‌دهند، حقیقت انسان را تشکیل می‌دهند.
 ن) نفس، همان اجزای اصلی بدن است. اجزای اصلی از اول حیات تا آخر عمر باقی‌اند و هرگز کم و زیاد نمی‌شوند.

۳. نفس، امری جسمانی می‌باشد. این نظر نیز دارای چند قول است:

الف) نفس، صفت حیات است.

ب) همان شکل و تخطیط، انسان نفس شمرده می‌شود.

ج) نفس، تناسب اخلاط و اعضاست.

۴. نفس امری مجرد است که جسم و جسمانی نیست و این، دیدگاه بیشتر فلاسفه است (رازی: ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۶).

چنان‌که پیداست، درباره حقیقت و ماهیت نفس، اختلاف بسیار است. جرجانی در

شرح مواقف در این زمینه می‌گوید:

فلاسفه مشهور، چه متقدمین و چه متأخرین، بر این باورند که نفوس انسانی مجرد است. برخی از مسلمانان، مانند غزالی و راجب با این نظر موافقت کردند. آنها معتقدند نفس مادی نیست؛ یعنی نه جسم است و نه قوه جسمانی که حال در ماده باشد، مکان ندارد. قابل اشاره حسی نیز نیست و به بدن تعلق دارد و این تعلق، از نوع تدبیر و تصرف است بدون اینکه نفس، داخل در بدن و جزئی از آن باشد یا در آن حلول کرده باشد. جمعی از صوفیه نیز با این دیدگاه موافق‌اند، ولی متکلمان با این نظریه مخالفت کردند؛ چون آنها مجردات را به طور مطلق - چه عقول و چه نفوس - نفی می‌کنند» (ایجی، ۱۴۲۵ق، ج ۷، ص ۲۴۷).

بنابراین بیشتر متکلمان بر این باورند که نفس آدمی، امری جسمانی است. در مقابل، فلاسفه بر این باورند که نفس، مجرد از ماده است و برای اثبات نظر خود به

دلایل عقلی و نقلی، نظیر آیات و روایات تمسک جسته‌اند. پرسشی اساسی که در اینجا به گونه‌ای جدی رخ‌نمایی می‌کند، این است که چرا متکلمان اسلامی که اساس کار خود را دفاع از گزاره‌های دینی قرار داده‌اند، در مورد نفس، دیدگاهی مخالف با آیات و روایات برگزیده‌اند و با وجود آیات و روایاتی که دال بر مجرد نفس است، آن را انکار کرده‌اند؟

دلایل جسمانی‌بودن روح از نگاه متکلمان اسلامی

دلیل اول

این دلیل به صورت قیاس استثنایی است:

اگر مدرک جزئیات، جسم باشد، مدرک کلیات نیز جسم خواهد بود؛ لکن مدرک جزئیات جسم است، پس مدرک کلیات - یعنی نفس - هم جسم است. مقدم، نیازی به اثبات ندارد؛ زیرا فلاسفه و متکلمان، هر دو معتقدند جزئیات توسط جسم ادراک می‌شود. اما بیان ملازمه بین مقدم و تالی به این شرح است: قضیه‌ای که انسان تشکیل می‌دهد و موضوع آن، جزئی و محمولش، کلی است، مانند این حرارت، حرارت است، در اینجا است که طرفین قضیه تصور شده است؛ چون بدون ادراک موضوع و محمول نمی‌توان یکی را بر دیگری حمل و حکم صادر کرد. نیرویی که حکم را صادر می‌کند، موضوع و محمول را نزد خود حاضر و آنگاه یکی را بر دیگری حمل می‌کند. این نیرو، همان نفس است؛ پس نفس، مدرک امور جزئی و کلی است و چون ثابت شده که مدرک امور جزئی، جسم است، پس مدرک امور کلی نیز جسم می‌باشد؛ چه اینکه نفس هر دو را درک می‌کند؛ بنابراین اگر نفس از جهت ادراک امور جزئی، امری جسمانی است، از جهت ادراک امور کلی نیز جسمانی است. با این دلیل ثابت شد که نفس هم جزئیات و هم کلیات را درک می‌کند و جسم است، نه مجرد (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۰۶ / اسدی، [بی تا]، ص ۳۶۴).

نقد دلیل اول

درست نیست گفته شود مدرک ادراکات جزئی مانند «این حرارت»، اعضای بدن باشد؛

بلکه مدرک این امور جزئی نیز نفس است که به واسطهٔ اعضای بدن، جزئیات را درک می‌کند. لازم است یادآوری گردد که در اینکه مدرک امور کلی و جزئی نفس می‌باشد، اختلافی نیست؛ نکته اینجاست که نفس، امور کلی را بالذات و امور جزئی را به وسیلهٔ آلات درک می‌کند (همان). افزون بر این، جسم بدون وجود نفس، ادراکی ندارد. در حقیقت ادراک مربوط به نفس می‌باشد؛ به همین دلیل وقتی روح از بدن خارج می‌شود، بدن گزارهٔ «این حرارت، حرارت است» را درک نمی‌کند و به طور کلی ادراک خود را از دست می‌دهد. بنابراین در مثال این حرارت، اگر جسم احساس سوختن می‌کند، به دلیل وجود نفس است؛ در نتیجه باید ادراک امور جزئی را به نفس نسبت داد و گفت: چنان‌که نفس، امور جزئی را درک می‌کند، امور کلی را نیز درک می‌کند؛ در حالی که حقیقتی مجرد از ماده است.

دلیل دوم

هرکسی بدون تردید می‌داند آنچه با کلمهٔ «من» به آن اشاره می‌شود، همان نفس اوست که به نشستن، ایستادن، حرکت کردن و مانند این امور متصف می‌شود و همهٔ این امور از ویژگی‌های جسم می‌باشد و هرچه به ویژگی‌های جسم متصف شود، خودش نیز جسم است. بدن ادراکاتی دارد که عین ادراکات نفس می‌باشد؛ مانند درک گرمی آتش، سردی برف و شیرینی عسل. اگر نفس، مجرد یا با بدن متفاوت بود، نباید صفاتش عین صفات بدن باشد، در حالی که این چنین است (همان).

نقد دلیل دوم

آنچه با کلمهٔ «من» به آن اشاره می‌شود، در حقیقت نفس هرکس است و در موارد زیادی با استفاده از این واژه، بدن منظور می‌شود و این، به دلیل شدت تعلق بین نفس و بدن است. این تعلق به اندازه‌ای است که گاهی نفس به ویژگی‌هایی مانند نشستن، ایستادن و ادراک محسوسات متصف می‌شود، با اینکه این صفات مختص اجسام‌اند. این را نمی‌توان دلیل جسم بودن نفس دانست؛ بلکه تنها شدت وابستگی نفس و بدن را می‌رساند (همان، ص ۳۰۶-۳۰۷). افزون بر این، انسان به صفاتی متصف می‌شود که با

جسمانیت منافات دارد؛ تفکر و تخیل، یادآوری مسائل مربوط به گذشته و ادراک اموری که مجردند. از این رو نمی‌توان به طور مطلق گفت صفات نفس، عین صفات جسم می‌باشد.

دلیل سوم

اگر نفس، امری مجرد باشد، نسبتش به تمام بدن‌ها مساوی خواهد بود و انتقال آن از بدنی به بدن دیگر اشکالی نخواهد داشت. در این صورت به یقین نمی‌توان گفت این انسان، همان شخص دیروز است (همان، ص ۳۰۷).

نقد دلیل سوم

بر این مطلب که «اگر نفس مجرد باشد، نسبتش با تمام بدن‌ها مساوی است» برهانی اقامه نشده است؛ در نتیجه این امر قابل پذیرش نیست. افزون بر این، هر بدنی مزاج و اعتدال خاص خود را دارد؛ به گونه‌ای که یک نفس را بیشتر نمی‌پذیرد و آن‌هم نفسی که با مزاجش تناسب داشته باشد. پس نمی‌توان گفت نفس در صورت مجردبودن آزاد است تا از بدنی به بدن دیگر منتقل شود (همان).

دلیل چهارم

هرکسی به ذات خود علم و آگاهی دارد؛ در حالی که به جوهر مجرد علم ندارد و امر مجهول با امر معلوم متفاوت می‌باشد؛ پس ذات انسان نمی‌تواند جوهری مجرد باشد (اسدی، [بی‌تا]، ۳۶۴).

نقد دلیل چهارم

اگر منظور از علم ضروری در این برهان علم به ماهیت باشد، خود محل نزاع است؛ زیرا ما عالم به ماهیت نفس نیستیم و اگر به ماهیت آن علم داشتیم، در تجرد یا جسمانی‌بودن آن، جای هیچ تردید و نزاعی نبود و اگر علم به وجود، مراد باشد، مسلم است؛ چون تجرد مربوط به ماهیت می‌شود، نه وجود. چنان‌که پیداست، این دلیل بدون

کم‌وکاست علیه مدعیان مادی بودن جسم می‌باشد؛ زیرا هر انسان عاقلی به وجود ذاتش علم و آگاهی دارد و در اجزائی که برای او ثابت می‌کنند، شک دارد. حال که معلوم با مجهول تفاوت دارد، حقیقت انسان، همان جسم حال در بدن که متکلمان می‌گویند، نیست (همان، ص ۳۶۵)؛ چراکه انسان به جسم لطیفی که متکلمان ثابت می‌کنند، جاهل است. سزاوار یادآوری است که از استدلال شهودی که از ابن‌سینا نقل شده است و در آن از راه تفاوت‌گذاری بین معلوم و مجهول، تمایز بین ماهیت و وجود ثابت شده است، نمی‌توان در مورد ادعا سود جست (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۳).

دلیل پنجم

اگر موجودی فرض شود که نه مکان دارد و نه حال در شیء مکانمند است، از این فرض لازم می‌آید این موجود با خداوند متعال در ذات مساوی باشد. از تساوی در ذات، تساوی در تمام ماهیت لازم می‌آید و نتیجه این مساوات، این است که یا واجب ممکن گردد یا ممکن، واجب و هردو محال می‌باشد. بنابراین نمی‌توان پذیرفت موجود حادثی وجود داشته باشد که نه در مکان باشد و نه در شیء مکانمند حلول کند (حسینی ابوسعده، ۱۹۸۹م، ص ۱۲۴). ظاهراً یکی از مهم‌ترین دلایل انکار تجرد نفس از سوی متکلمان این دلیل است. اینان می‌پندارند فرض تجرد نفس و هر موجود دیگر با فرض واجب‌الوجود به عنوان یک موجود مجرد، ناسازگار است و با وجود اینکه پاره‌ای آیات و روایات به تجرد نفس تصریح دارند، منکر آن شدند و وظیفه اصلی خود را که دفاع از منابع دینی است، فراموش کردند.

نقد دلیل پنجم

اشکال این برهان آنجاست که تساوی در صفات سلبی، عاملی برای تساوی در ماهیت شمرده شده است. مکان‌نداشتن و عدم حلول در شیء مکانمند دو صفت سلبی‌اند و تساوی در صفات سلبی، موجب تساوی در ذات نمی‌گردد. افزون بر این، تساوی در صفات ثبوتی هم موجب تساوی در ذات نمی‌گردد. دو امر مختلف در اینکه هریک با دیگری تفاوت دارد، در بعضی امور مشترک می‌باشند یا دو امر متضاد در اینکه هریک

ضد دیگری است، مشترک‌اند. این اشتراک در صفات ثبوتی باعث اشتراک در ماهیت نمی‌گردد. بنابراین نفس، امر مجردی است که نه مکان دارد و نه در شیء مکانمند حلول می‌کند و این دو صفت نفس، موجب تساوی او با ذات خداوند متعال نمی‌شود (همان). تأکید بر این نکته ضروری است که اشکالاتی از این قبیل ناشی از نوع نگرش متکلمان به مسئله وجود است. فیلسوفان مسلمان که وجود را مشترک معنوی و در همه موجودات به یک معنا می‌دانند، تفاوت موجودات را در درجات وجود می‌دانند.

دلیل ششم

محل ادراکات جزئی و کلی، بدن انسان است و محل قدرت بر ادراک و حرکت‌های ارادی نیز بدن می‌باشد. در این صورت باید حقیقت انسان را این بدن و اجزای آن تشکیل دهند. این برهان بر سه مقدمه به شرح زیر استوار است:

مقدمه نخست: محل ادراکات همین جسم می‌باشد؛ زیرا جسم انسان از دو حالت خارج نیست: یا شعور و ادراک دارد یا فاقد شعور و ادراک است. قسم دوم باطل می‌باشد؛ زیرا هر جسمی خالی از شعور و ادراک باشد، جماد محض است. زمانی که جماد و حیوان مورد بررسی قرار می‌گیرند، مشاهده می‌شود که تفاوت آن دو در شعور و ادراک است؛ حال اگر بدن انسان شعور و ادراک نداشته باشد، جماد محض است و چون بدن انسان، جماد محض نیست، درک و شعورش نیز ثابت می‌شود (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۵۰-۵۴).

مقدمه دوم: این بدن کلیات را درک می‌کند؛ چون جزئیات را نیز درک می‌کند و هرچه مدرک جزئیات باشد، باید مدرک کلیات نیز باشد. هرکس شیء مرکبی را ادراک کند، باید مفردات آن را هم درک کند و در منطق ثابت شده است تصور امر مرکب، مسبوق به تصور مفردات آن می‌باشد. برای نمونه شخصی که درد معینی را درک می‌کند، ماهیت درد را نیز می‌فهمد و یا کسی که این انسان را می‌بیند، ماهیت انسان را نیز درک می‌کند؛ پس هرچیزی جزئیات را درک کند، مدرک کلیات نیز می‌باشد (همان).

مقدمه سوم: جسم انسان قادر بر انجام حرکات ارادی است. کسی می‌تواند حرکت

ارادی انجام دهد که قصد و اختیار داشته باشد و کسی قصد و اختیار دارد که دارای ادراک باشد. بر این اساس فاعل مختار، ادراک دارد؛ در نتیجه اگر ادراک این جسم خاص ثابت شد، به تبع آن، اختیار و قدرت بر حرکتهای ارادی نیز ثابت و روشن می‌گردد (همان).

مقدمه چهارم: تا اینجا روشن گردید بدن به ادراکات جزئی، کلی و حرکتهای ارادی متصف می‌گردد. حقیقت انسان این صفات را پذیراست؛ پس به یقین، انسان همین بدن یا جسمی داخل این بدن می‌باشد (همان).

بدین ترتیب، طبق این برهان، جسم انسان ادراک دارد؛ چه اگر فاقد ادراک باشد، با جماد محض فرقی ندارد و بطلان این امر، بدیهی است. جسم نه تنها امور جزئی، بلکه امور کلی را نیز درک می‌کند. ادراک به اختیار و حرکت منجر می‌شود؛ حال که ثابت شد جسم، ادراک و حرکت دارد، ثابت می‌شود که حقیقت آدمی همین جسم است.

نقد دلیل ششم

این دلیل را با این بیان می‌توان نقد کرد که محل ادراک امور کلی و جزئی، نفس انسانی است. نفس، جزئیات را با جسم درک می‌کند؛ اما امور کلی را خود، بدون واسطه درک می‌کند. این بدن در ادراک جزئیات تنها واسطه و ابزار است؛ به همین دلیل زمانی که نفس از بدن جدا می‌شود، بدن ادراکی ندارد. افزون بر این محل امور کلی باید مجرد باشد؛ زیرا اگر مادی باشد، محل تقسیم و به تبع آن، امر کلی نیز تقسیم می‌شود و در نتیجه صورت کلی، کلی نخواهد بود و امتناع در صدق خواهد داشت و این، نادرست است؛ چه اینکه کلی آن است که امتناع در صدق نداشته باشد و در مورد حرکات ارادی نیز باید گفت: نفس است که این حرکات را به وسیله جسم انجام می‌دهد؛ چون وقتی نفس از جسم جدا شود، دیگر جسم حرکتی ندارد. حال که نفس متصف به ادراک و فعل می‌گردد، حقیقت انسان را نفس تشکیل می‌دهد که امری مجرد است.

دلیل هفتم

اگر نفس حجم و مکان نداشته باشد، فعلش بر تماس او با محل فعل متوقف نیست؛

چون شیئی که مکان ندارد، در تماس با شیء مکانمند قرار نمی‌گیرد. به این ترتیب، نفس باید فعلش را بدون نیاز به ملاقات و تماس با محل فعل انجام دهد و در نتیجه به طور ضروری هرکس باید بتواند اجسام را بدون تماس حرکت دهد؛ چون نفس انسان بدون تماس با این بدن، قادر بر حرکت دادن اوست و از آنجا که سایر اجسام قابل حرکت‌اند و نسبت نفس به همه اجسام یکسان است، لازم می‌آید نفس بتواند بقیه اجسام را بدون تماس حرکت دهد؛ در حالی که این امر به بداهت باطل است؛ پس نفس، جز از طریق تماس با شیء، قادر بر حرکت دادن اشیا نیست و هر شیئی که در تماس با سایر اجسام باشد، دارای مکان و جهت است؛ بنابراین نفس، امری مادی می‌باشد (همان، ص ۵۴).

نقد دلیل هفتم

نسبت نفس با همه اجسام، از جمله بدن یکسان نیست؛ بلکه نفس به بدن خود تعلق شدیدی دارد و این تعلق در ارتباط نفس با سایر اجسام وجود ندارد. تعلق و ارتباط نفس و بدن به گونه‌ای است که فیلسوفان مسلمان، افزون بر آنکه بستر حدوث نفس را همین بدن خاص می‌دانند، عامل تمایز نفوس را نیز به همین بدن می‌دانند.

دلیل هشتم

از هرکس بپرسند که انسان چیست و حقیقت آن، چه امری است، در پاسخ به این بدن اشاره می‌کند و اگر گفته شود انسان شیء دیگری غیر از این بدن است، همه عقلا این سخن را تکذیب می‌کنند. افزون بر این عقل هرکسی حکم می‌کند که خطاب، ثواب، عقاب و امر و نهی، متوجه این بدن است و اگر کسی بگوید، خطاب در امر و نهی شیء دیگری غیر از این بدن می‌باشد، عقلا او را تکذیب می‌کنند. هرچه عقل به بداهت و ذهن به صراحت آن را باطل داند، بطلانش آشکار و بدیهی می‌باشد؛ پس علم به اینکه حقیقت انسان همین بدن است، نیازی به استدلال ندارد و برای هرکسی روشن است (همان، ص ۵۶).

نقد دلیل هشتم

این ادعا که تمام حقیقت انسان همین جسم است، نادرست است؛ زیرا- چنانکه ثابت شده است- حکما، حقیقت انسان را بعد روحانی او می‌دانند و امر و نهی متوجه این بدن و یا عضوی از اعضای بدن نیست، بلکه نفس و حقیقت انسان که مجرد است- توضیح آن به زودی می‌آید- مورد خطاب واقع می‌شود.

بعد از طرح و نقد براهین جسمانیت نفس، اینک نوبت پرداختن به دلایل تجرد نفس است. حکما معتقدند بعد روحانی انسان هرگز احکام ماده و قوانین مادی را نمی‌پذیرد و مرگ و نابودی که از آثار و لوازم ماده است، در حریم او راه ندارد. حکیمان در این باره دلایل بسیاری اقامه کرده‌اند. این دلایل به دو بخش عقلی و نقلی تقسیم می‌شود. در اینجا برای رعایت حجم مقاله به بیان اهم آنها بسنده شده است.

دلایل اثبات تجرد نفس

۱. دلایل عقلی

دلیل اول

در صورتی که ادعای جسم بودن قوه عاقله درست باشد، باید محل آن تعیین شود. قائلان به جسمانیت نفس بر این باورند که این قوه یا در مغز و یا در قلب حلول کرده است. با بیان این مقدمه، این گونه بر تجرد نفس استدلال کرده‌اند:

اگر قوه عاقله در جسم قرار داشته باشد، برای نمونه در قلب یا مغز حلول کرده باشد، یا باید همیشه آن جسم را تعقل کند یا هیچ وقت آن را تعقل نکند و هردو قسم باطل است. با ابطال هردو شق، تالی مقدم نیز باطل می‌شود. بیان ملازمه به این شرح است که قوه عاقله برای ادراک این جسم یا به صورت دیگری نیاز دارد یا همین صورت برای ادراکش کافی است. اگر به صورت دیگری محتاج باشد و صورت دوم حاصل شود، اجتماع متلین پیش می‌آید؛ زیرا دو صورت برای یک ماده به وجود آمده است و این امری محال می‌باشد. یکی، صورت اصلی مغز یا قلب که در ماده آن حلول کرده و دیگری، صورت ذهنی آن، که در مجموع ماده و صورت اصلی حلول کرده است

(ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۷۶-۲۸۱) و اگر به صورت دیگر نیاز نداشته باشد، دو حالت متصور است؛ یا مقارنت با این جسم برای ادراکش کافی است که در این صورت باید همیشه آن را تعقل کند؛ چون این مقارنت، همیشگی است و قوه عاقله دائماً حال در محل خود است و یا صرف مقارنت برای ادراک کافی نیست، پس نباید هیچ‌گاه آن را درک کند. دو حالت نادرست است؛ زیرا هرکس به بداهت می‌داند قوه عاقله گاهی آن جسم را تعقل می‌کند و گاهی تعقل نمی‌کند. در نتیجه این قوه نمی‌تواند در امری جسمانی حلول کرده باشد (همان).

دلیل دوم

هر موجودی یک‌سری ویژگی‌ها دارد که از طریق آنها به حقیقت آن موجود پی می‌بریم. موجود مادی نیز از این قاعده مستثنا نیست و برای خود آثار و خواصی دارد که هیچ‌گاه از آن جدا نمی‌گردد. این آثار عبارتند از:

الف) انقسام و تجزیه: هر موجود مادی به خودی خود قابل انقسام است و می‌توان آن را به دو جزء مساوی یا غیرمساوی تقسیم کرد. انقسام ماده گاهی به صورت حسی است، یعنی با ابزار و آلات خاص می‌توان موجود مادی را به دو نیم تقسیم کرد؛ لیکن گاهی به اندازه‌ای ریز است که انسان برای تقسیم کردن آن، ابزار مادی ندارد؛ اما می‌توان آن را در عقل و اندیشه خود به دو جزء تقسیم کرد و گفت: شمال آن، غیر از جنوب و شرق آن، غیر از غرب آن است. به بیان روشن‌تر می‌توان برای آن، این طرف و آن طرف تصویر کرد. اگر در فیزیک می‌گویند هر جسمی از اجزای لایتجزا ترکیب یافته است، مقصود همین است که اگرچه به طور حسی و با ابزار و آلات محدود فعلی قابل قسمت نیست، نه اینکه مطلقاً حتی از نظر عقل غیرقابل تقسیم باشد (سبحانی، ۱۳۷۷، ص ۳۸-۴۰).

ب) زمان: زمان مقدار و اندازه حرکت می‌باشد. هر شیئی که دارای تحول و تبدل تدریجی باشد، قهراً برای خود زمانی خواهد داشت و خود حرکت، سازنده زمان خود می‌باشد؛ برای نمونه خشت خامی که در کوزه می‌پزد و سرانجام به صورت آجر در می‌آید، چون دارای تحول و تبدل تدریجی است، قهراً برای خود زمانی لازم دارد و خود خشت با این تحول و حرکت تدریجی، پدیدآورنده زمان خود می‌باشد. همین بیان

در تحول و دگرگونی سلول جنین که در این مدت محدود از حالت سلول به صورت یک انسان کامل درمی آید، حکم فرماست؛ چون سلولی که دارای حرکت است، قطعاً دارای زمان نیز خواهد بود (همان).

ج) مکان: اثر سوم ماده، داشتن مکان است. هر جسمی نیاز به مکانی متناسب با جرم خود دارد. جسم که دارای ابعاد و اجزاست، در تحقق خود، فضای خالی را اشغال می کند (همان).

آیا روح و روان انسان که از آن به لفظ «من» تعبیر می شود، در پوشش این صفات قرار گرفته یا وجود آن در قلمرو بالاتر و برتر از این ویژگی هاست؟ با بررسی روح در قالب «من»، مشاهده می شود که روح، نخستین صفت و اثر ماده را که همان انقسام و تجزیه است، ندارد. دریافت خود از «من» قابل دونیم شدن نیست. شکی نیست که همگی به این واقعیت اعتراف دارند. اگر روح، امری مادی بود، باید در پوشش صفات ماده قرار می گرفت. این تنها «من» نیست که فاقد صفت انقسام است؛ بسیاری از روحيات انسان، مانند حبّ و بغض، اراده و کراهت و لذت نیز از هر نوع انقسام پیراسته می باشند. بنابراین روح و صفات آن، تقسیم پذیر نیستند (همان).

دلیل دیگری برای تقسیم ناپذیر بودن روح اقامه شده است که به این شرح است:

انسان معلوماتی دارد که تقسیم در آنها راه ندارد. از آنجا که این معلومات تقسیم نمی شوند، علم به آنها نیز تقسیم نمی شود؛ در نتیجه محل این علم نیز غیر قابل تقسیم می باشد و از آنجا که هر جسم یا جسمانی، تقسیم پذیر است، محل علم نمی تواند جسم یا جسمانی باشد. این دلیل بر چند مقدمه استوار است:

مقدمه اول: معلوم هایی مانند واجب الوجود، وحدت و نقطه قابل تقسیم نیستند. علاوه بر این، معلوم، یا جزء دارد و یا ندارد. اگر جزء نداشته باشد، امر بسیطی است که تقسیم پذیر نیست و اگر جزء داشته باشد، علم به آن حاصل نمی شود مگر بعد از علم به اجزایش؛ چون اجزای کل در وجود بر خود کل سبقت دارند و اجزاء، خود تقسیم نمی شوند؛ بنابراین معلوماتی وجود دارد که قابل تقسیم نیستند و معلوم، چه بسیط و چه مرکب، سرانجام به امر بسیطی ختم می شود (مقداد سیوری، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۰-۳۹۲/فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۵۷-۶۲).

مقدمه دوم: زمانی که معلوم تقسیم نشود، علم متعلق به آن نیز باید تقسیم‌ناپذیر باشد؛ زیرا اگر آن علم تقسیم شود، از چند حالت بیرون نیست؛ یا هرکدام از اجزای علم، علم به تمام آن معلوم است، یا هر جزء از اجزای آن علم، علم به جزئی از اجزای آن معلوم است و یا هیچ‌کدام از اجزای آن، نه علم به کل معلوم و نه به جزئی از اجزای آن است. حالت اول باطل است؛ زیرا لازم می‌آید جزء علم با تمام معلوم مساوی باشد و از آنجا که جزء با کل مغایر است، تساوی جزء با کل نیز محال می‌باشد. فرض دوم نیز به این دلیل باطل است که موجب ثبوت جزء برای آن معلوم می‌شود که خلاف فرض است؛ زیرا فرض شد آن معلوم جزء ندارد. بطلان فرض سوم از این جهت است که در این حالت، هنگامی که اجزای آن علم، جمع شوند یا امر زایدی به وجود می‌آید یا نه؟ اگر امر زایدی حاصل نشود، علمی به دست نیامده که خلاف فرض است؛ چون فرض این بود که علم به آن معلوم حاصل شده است و اگر امر زایدی به وجود آید، در حقیقت علم، همان می‌باشد؛ چراکه بر معلوم متوقف است. خود این امر زاید از دو حالت بیرون نیست؛ یا قبول قسمت می‌کند یا قبول قسمت نمی‌کند. در حالت اول، دوباره این مقدمه تکرار می‌شود و منجر به تسلسل می‌شود که محال است، و حالت دوم (که تقسیم نمی‌شود) مطلوب می‌باشد (همان).

مقدمه سوم: اگر علم غیرقابل تقسیم باشد، لازم می‌آید محلش تقسیم نشود؛ زیرا در صورت تقسیم محل علم، آن علم دارای چند صورت است: یا در جزئی از اجزای محل حلول نکرده است که خلاف فرض می‌باشد، یا در یکی از اجزای محل حلول کرده و کلام در مورد آن جزء تکرار می‌شود که به تسلسل می‌انجامد، یا کل این علم در تک‌تک اجزای آن محل حلول کرده است که این قسم به دلیل حلول یک عرض در محل‌های متعدد، باطل می‌باشد و یا برخی از بخش‌های علم در برخی از اجزای آن محل و بعضی دیگر در بقیه اجزا حلول کرده است که این قسم نیز باطل می‌باشد؛ زیرا تقسیم‌شدن علم را به دنبال دارد که خلاف فرض است. با بطلان این موارد، واجب است محل آن علم تقسیم نشود (همان).

در ضمن اگر محل ادراکات جسم باشد، مانند سایر اجسام تقسیم می‌شود و از این امر لازم می‌آید که برخی از اجزای آن نسبت به شیئی علم داشته باشند و برخی

دیگر به همان شیء جاهل باشند، در نتیجه انسان باید به یک شیء هم جاهل و هم عالم باشد که امری محال است. پس محل ادراکات تقسیم‌پذیر نیست (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۹۸). حقیقت آدمی که از آن به «من» تعبیر می‌شود، مکان و زمان خاصی ندارد. این امر، بدیهی است. حال که ثابت شد روح خواص جسم را ندارد، پس جسم و جسمانی نیست.

دلیل سوم

انسان غیر از احساسات خارجی که به وسیله قوای جسمانی برایش حاصل می‌شود، دارای ادراکات باطنی از قبیل درک امور کلی، ترتیب قضایا، مقدمات، نتیجه‌گرفتن، درک محال بودن اجتماع نقیضین و مانند اینهاست. این نوع ادراکات نیاز به محلی دارد که نمی‌تواند جسم باشد (طیب، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۶۰۶ - ۶۰۷). برای نمونه انسان معلومات کلی را درک می‌کند. معلومات کلی شکل و وضع ندارند، پس جسمانی نیستند؛ امور کلی نمی‌توانند متصف به شکل و اندازه معینی شوند؛ چون قدر مشترک بین اشخاص‌اند. از طرفی هر صورت جسمانی دارای اندازه، شکل و وضع مشخصی است. بی‌شک صورت کلی مجردات و علت تجردش یا امری است که از آن أخذ می‌شود و یا دریافت‌کننده آن - به عبارت دیگر محلش - می‌باشد. مورد نخست نمی‌تواند عامل تجردش باشد؛ زیرا این صورت‌ها از اشخاصی که ویژگی‌های جسمانی دارند و به مقدار و وضع معینی متصف‌اند، اخذ می‌شوند، بنابراین صور کلی به دلیل تجرد محلشان از ماده مبرایند (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۷۴-۷۵).

دو امر متضاد نیز به همین صورت است تصور امور متضاد نیاز به محل مجرد دارد؛ با این بیان که هر زمان عقل بین دو شیء حکمی صادر کند، قبل از صدور حکم باید دو طرف قضیه را تعقل کند و تعقل، حصول ماهیت معلوم نزد عالم است. بدین ترتیب هرگاه عقل به تضاد بین سیاهی و سفیدی حکم می‌کند، از قبل ماهیت سیاهی و سفیدی را تصور می‌کند. بدیهی است که دو امر متضاد در یک محل جمع نمی‌شوند. حال که این دو امر متضاد با هم در قوای عاقله جمع شدند، نتیجه گرفته می‌شود که قوه عاقله، مجرد از امور جسمانی است (همان، ص ۹۷). بنابراین با توجه به ادراکات باطنی

می توان به مجرد نفس پی برد؛ چون درک اموری مانند محال بودن اجتماع نقیضین و یا درک امور کلی از قوای جسمانی بر نمی آید؛ پس به ناچار باید این ادراکات را به قوه ای نسبت داد که از جسم و جسمانی مجرد است.

دلیل چهارم

فخر رازی این برهان را این گونه شرح می دهد: «ادراک شیء، حضور ماهیت شیء نزد عالم است. هرکس به خودش علم دارد و این علم یا به دلیل حضور ذات هرکسی نزد ذاتش و یا به دلیل حضور صورتی از ذات نزد ذات است. قسم دوم به دو دلیل باطل می باشد:

دلیل اول: وجود صورت اصلی و ضمیمه شدن صورت دوم برای تحصیل علم موجب اجتماع مثلین می شود که محال است.

دلیل دوم: مادامی که انسان نداند این صورتی که ایجاد شده با ذاتش مساوی است یا نه، معرفت و شناخت آن در معرفت ذات سودمند نیست. علم به مساوی بودن صورت با ذات باید بر علم به ذات پیشی گیرد و کلام در مورد این علم تا بی نهایت تکرار می شود که به تسلسل می انجامد.

حال که قسم دوم باطل شد، علم انسان به خود، همان حضور خودش نزد ذاتش است. این علم زمانی حاصل می شود که ذات هرکس به خودش قائم و از محل بی نیاز باشد؛ زیرا اگر در محلی حلول کرده باشد، نزد خودش حاضر نیست؛ بلکه نزد آن محل حضور دارد. بنابراین نفس به خودش علم دارد و علمش، حضور خودش نزد ذاتش می باشد و این معنا زمانی ثابت می شود که نفس به خودش قائم باشد و در محل حلول نکرده باشد. پس قوه عاقله، جوهری قائم به خود و بی نیاز از جسم است» (همان، ص ۸۵).

دلیل پنجم

اگر قوه عاقله جسمانی باشد، باید در زمان پیری که بدن ضعیف می شود، آن نیز ضعیف و ناتوان گردد، در حالی که این امر همیشگی نیست (حسینی ابوسعده، ۱۹۸۹م، ص ۱۴۷) و بسیاری از افراد بشر مانند انبیا، اولیا، فلاسفه و دانشمندان، عقولشان در

کمال قوت است، در صورتی که بدن‌های آنها در حال ضعف و نفاخت می‌باشد و برعکس چه بسیار از مردم که بدن‌های آنها در شدت قدرت و قوت است و عقلشان در نهایت ضعف (طیب، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۶۰۶).

دلیل ششم

در وجود انسان حقیقتی است که جسم، جزء جسم، عرض و محتاج به قوه جسمانی نیست. هر جسمی که صورت دارد، صورت دیگر از جنس صورت اولی نمی‌پذیرد، مگر بعد از آنکه صورت اول از او جدا شود؛ مانند جسمی که صورت مثلث پذیرفت، شکل دیگری مانند مربع و یا دایره قبول نمی‌کند، مگر پس از آنکه صورت اول زایل شود و اگر اثری از آثار و نشانه‌های اول مانده باشد، با صورت تازه آمیخته می‌شود و صورت تمام از هیچ‌یک نمی‌ماند. مثال آن موم است که چون مهری بر آن نهادند و نقش مهر در آنجا گرفت، نقش مهر دیگر بر آن نمی‌توان زد و نیز نقره وقتی به صورت انگشتری ساخته شد، صورت دیگر قبول نمی‌کند و این حکم دائمی و در همه اجسام جاری است. اما در صور معقوله و یا محسوسه این‌گونه نیست؛ این صور هر صورتی را قبول می‌کنند، بدون آنکه صورت پیشین زایل شود، بلکه پیوسته صورتی پس از صورتی قبول می‌کنند. بی‌آنکه سست گردند یا از کار بکاهند و این خاصیت برخلاف خاصیت اجسام است. بنابراین صاحب خاصیت جسم نیست (طوسی، ۱۳۷۶، ص ۲۴۷). از این برهان می‌توان نتیجه گرفت که خواص و ویژگی‌های حقیقت انسان با ویژگی‌های جسمانی تفاوت دارد و این تفاوت می‌رساند که حقیقت آدمی از سنخ امور جسمانی نیست.

دلیل هفتم

عقل هرکس حکم می‌کند هرکدام از اعضای بدن به خودش اضافه می‌شود؛ برای مثال می‌گوید: دستم، پایم، زبانم، قلبم، و مضاف با مضاف‌الیه فرق می‌کند؛ لذا حقیقت انسان این اعضا و جوارح نیست؛ چون در این صورت اضافه‌شدن نفس به خودش را نتیجه می‌دهد که امکان ندارد (رازی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۰).

دلیل هشتم

قوة عاقله در افعالش به جسم نیاز ندارد و هرچه در فعلش از جسم بی‌نیاز باشد، در ذاتش نیز بی‌نیاز است، بنابراین قوة عاقله در ذاتش نیازمند جسم نیست. این برهان نیاز به اثبات چند مقدمه دارد:

مقدمه اول: قوة عاقله در افعالش به جسم نیاز ندارد؛ به این دلیل که قوة عاقله خود را ادراک می‌کند و این ادراک بدون واسطه انجام می‌شود. به عبارت دیگر ادراکش لافسه می‌باشد؛ همچنین این قوه ادراک خود و نیز آلتش را بدون واسطه درک می‌کند؛ پس ثابت شد در فعلش به جسم نیاز ندارد (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ۹۴ - ۹۵).
 مقدمه دوم: این مطلب که هر آنچه در فعلش از آلت بی‌نیاز باشد، در ذاتش نیز به آلت نیاز ندارد، با دو بیان ثابت می‌شود:

الف) قوای جسمانی از قبیل قوة بینایی، شنوایی، خیال و وهم جسمانی‌اند؛ لذا ذات، ادراک و نیز محل خود را درک نمی‌کنند. اگر قوة عاقله جسمانی بود، مانند این قوا باید از درک این امور محروم بود، در حالی که این گونه نیست (همان).

ب) فعل از ناحیه ذات شیء صادر می‌گردد. اگر ذات در قوام و وجود به محل متعلق باشد، به‌ناچار فعلش از جهت محل صادر می‌شود. به عبارت دیگر محل آن شیء در صدور فعل از طرف آن دخیل است؛ لذا فعل با شرکت آن جسم حاصل می‌شود. در مورد نفس مشاهده می‌شود هیچ امری در فعلش دخالت ندارد، بنا بر این که در فعل بی‌نیاز است، در ذات نیز بی‌نیاز می‌باشد (همان).

دلیل نهم

قوة عاقله بر انجام فعل‌های غیرمتناهی قادر است؛ در حالی که هیچ‌کدام از قوای جسمانی توانایی این کارها را ندارد، پس قوة عاقله جسمانی نیست. از جمله افعال غیرمتناهی که این قوه قادر بر انجام آن می‌باشد، درک اعداد است. چون اعداد مرتبه و نهایی ندارند، توسط قوة عاقله درک می‌شوند (رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۶۰).

دلیل دهم

اجزای این بدن همیشه در حال رشد و نمو، زیادشدن، کم‌شدن و از بین رفتن است. شکی نیست که انسان از اول عمر تا آخر عمرش باقی می‌ماند و انسان امروز همان انسان دیروز است. پس نفس و حقیقت آدمی که با کلمه «من» به آن اشاره می‌کند. همین جسم نیست؛ چون باقی، غیر از فانی است (رازی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۶۵).

دلیل یازدهم

شوق نفس به سمت اموری است که از جنس بدن نیست، رغبت او به علوم الهی و میلش به حقایقی برتر و بهتر از جسمیات و برگزیدن امور الهی بر امور جسمانی و منصرف‌شدن او از لذات جسمانی هریک دلیل روشنی است که گوهر نفس بالاتر و ارجمندتر از امور جسمانی است؛ چون محال است شیئی راغب باشد به آنچه از طبیعت و جنس او نیست و منصرف گردد از آن که ذات خود را کامل کند. بنابراین نفس چون به ذات خود باز گردد، حواس را رها می‌کند و آهنگ و اراده او با آهنگ و اراده بدن مخالف و ذات او از بدن مفارق است. در ضمن، اگرچه نفس، مبادی علوم را از حواس فرامی‌گیرد، اما خود مبادی دیگری دارد که از حواس نگرفته و آن مبادی است که قیاس‌ها و دلیل‌های صحیح از آن مرکب می‌شود. نفس اسباب اتفاقات و اختلاف محسوسات را درک می‌کند که هیچ‌کدام محسوس نیستند؛ اما حواس تنها محسوسات را درک می‌کند. همچنین نفس، حکم می‌کند که حس خطا کرده است و این حکم را با حس در نمی‌یابد؛ چون حس خلاف خود را درک نمی‌کند (طوسی، ۱۳۷۶، ص ۲۴۸ - ۲۴۹).

دلیل دوازدهم

این دلیل از جمله دلایلی است که ملاصدرا به آن تمسک جسته و در توضیح آن بیان می‌کند: «شیء واحدی در انسان وجود دارد که انواع ادراکات را درک می‌کند. این مدرک یکی از موارد زیر می‌باشد:

الف) جسمی از اجسام است.

ب) قوه یا صفتی که قائم به جسم است.

ج) حقیقتی است که از جسم جدا می‌باشد و به آن وابسته نیست.

به دو دلیل ممکن نیست مدرک، جسم باشد:

یک- جسم وجود واحدی ندارد تا شیئی نزدش حاضر شود و یا خودش نزد شیئی دیگر حضور یابد.

دو- اگر جسم، از آن جهت که جسم است، مدرک باشد، تمام اجسام باید مدرک باشند و این مطلب به وضوح باطل است. مدرک، قوه یا صفت قائم به جسم نیز نیست؛ به این دلیل که اگر قوه یا صفت قائم به جسم، مدرک باشد از دو حالت بیرون نیست: حالت اول: آن قوه یا صفت به تمام اجزای بدن قائم است که این حالت باطل می‌باشد؛ زیرا اگر صحیح بود، باید هر جزئی از اجزای بدن بینا، شنوا، متخیل، متفکر و عاقل بود، در حالی که چنین نیست؛ قوه بینایی نمی‌شنود، دست، تخیل ندارد، پا، فکر نمی‌کند.

حالت دوم: آن قوه یا صفت به بعضی از اعضا قائم باشد. بطلان این قسم از این جهت است که طبق این حالت لازم می‌آید عضوی در بدن باشد که ببیند، بشنود، خیال کند، بیندیشد؛ در حالی که چنین عضوی در بدن یافت نمی‌شود، پس مورد سوم ثابت می‌شود، یعنی مدرک، شیئی است که وابسته به جسم نیست» (ملاصدرا، ۲۰۰۲م، ج ۸، ص ۲۵۹).

دلیل سیزدهم

یکی از براهینی که برای اثبات تجرد نفس بیان کرده‌اند، این است که نفس از ماهیت مجرد است و هرچه از ماهیت مجرد باشد، از ماده نیز مجرد است، پس نفس ماده ندارد. این برهان به توضیح بیشتری دارد. برای اثبات صغرای این برهان چند دلیل اقامه شده است:

الف) نفس ناطقه، ظل حق تعالی است؛ از همین رو عرفا به انسان در میان موجودات «کون جامع» می‌گویند؛ زیرا او خلیفه‌الله و وجودش ظل وجود حق است. همان‌گونه که حق تعالی، زوج ترکیبی نیست، نفس ناطقه نیز بدون ماهیت است. در آیه شریفه قرآن آمده است: «سُنُّرِبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ»: ما آیات قدرت و

حکمت خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان هویدا می‌گردانیم (فصلت: ۵۳). معلوم می‌شود نفس انسانی در مقابل همه موجودات آفاقی قرار دارد. انسان مجمل همه تفصیل امکانی می‌باشد؛ چنان‌که تفصیل امکانی، همه تفصیل همان انسان مجمل‌اند. بنابراین صحیح است که وجود هر موجودی، ظل وجود حق و ربط به آن و نسبت به معنای اسمی، معنای حرفی است؛ اما انسان جامعیت دارد و لذا خلیفه‌الله است (انصاری شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۰۷-۳۱۰).

ب) وقتی از ماهیت سخن به میان می‌آید، از آن به «هو» یا «او» تعبیر می‌شود؛ اما انسان از ذات نفس خود، تعبیر به «هو» یا «او» نمی‌کند، بلکه تعبیر به «أنا» یا «من» می‌کند. معلوم می‌شود که نفس، ماهیت ندارد و گرنه از نفس ناطقه به «هو» تعبیر می‌شد. نفس انسان وجود دارد و از طرفی چون جوهر است، می‌گویند: «الماهیهُ إذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی الموضوع». در این مورد شیخ اشراق می‌گوید: «من در خودم، "وجود"، "الموضوع" و "اضافه به بدن" را می‌بینم؛ اما "لا فی الموضوع" که یک امر سلبی و عدمی است، اضافه به بدن نیز بیرون از ذات نفس می‌باشد، پس «وجود» می‌ماند. بنابراین نفس، همان وجود است، وجود صرفی که ماهیت ندارد» (همان).

ج) نفس انسان به هیچ حدی نمی‌رسد، مگر اینکه آن حد را در هم می‌شکند و آن را ویران می‌کند و چون ظلم و جهول می‌باشد، از این حد تجاوز می‌کند؛ در یکجا انسان متوقف نمی‌شود، تا به مرحله «ألا بذکر الله تطمئن القلوب»: آگاه شوید که خدا آرام‌بخش دل‌هاست (رعد: ۲۸) برسد و در آنجا کشتی وجودش لنگر بیندازد، هیچ آرامی ندارد و البته مقداری اعتبار نیز مؤید این نکته است. کسانی که هدف نهایی خود را در ثروت می‌بینند و می‌کوشند ثروتمندترین فرد دنیا شوند، باز خود را ناکام می‌بینند. خلاصه ثروت نیز مانند ریاست، مقام یا معلومات علمی نمی‌تواند انسان را متوقف و میخکوب کند (انصاری شیرازی، همان).

در هر صورت، از روزی که انسان از جمادی حرکت کرده، همچنان مردن‌ها یا انتقال‌هایی از این عالم به آن عالم دارد. حدود، ماهیت جمادی دارد و آن را درهم می‌شکند. ظلم، یعنی ظالم لنفسه است. جهول، یعنی خود را فراموش می‌کند. برخی بر این باورند که این دو صفت - ظلم و جهول - صفت مدح‌اند؛ جهول به این

معناست که انسان به خود جاهل باشد و هیچ‌گاه خود را در نظر نداشته باشد و حق را در نظر بگیرد و ظلوم به این معناست که انسان، نفس و هوای نفس و این منیت را درهم بشکند (همان).

نفس ناطقه با تبدل ذاتی‌اش در مبادی عالی فانی می‌شود. البته هیچ‌گاه ممکن، واجب و واجب، ممکن نمی‌شود. موجودات عالی ماهیت ندارند، پس نفس انسان نیز ماهیت ندارد. در هر نفس ماهیتی که این مرغ قرار گیرد، آن را درهم می‌شکند تا برسد به جایی که «لاقفس» شود؛ به هر حدی برسد، آن را درهم می‌شکند تا برسد به جایی که دیگر ماهیتی مطرح نیست و وجود صرف است. بنابراین برهان این‌گونه تشکیل می‌شود: نفس انسانی، ماهیتی ندارد و هرچه ماهیت نداشته باشد، ماده ندارد، پس نفس انسانی ماده ندارد (همان).

حال نوبت به اثبات کبری می‌رسد. *عبدالله اسعد* در این‌بازه می‌گوید:

اقسام ترکیب که در مقابل اقسام بسایط قرار دارند، متعدد می‌باشند؛ گاهی یک شیء از یک جهت بسیط و از جهت دیگر مرکب است. برای نمونه اعراض از لحاظ خارجی بسیط‌اند، ولی از اجزای ذهنی، یعنی جنس و فصل ترکیب شده‌اند و یا مقولات عالی اگرچه از جنس و فصل تشکیل نشده‌اند، لکن مرکب از وجود و ماهیت‌اند. ترکیب اقسام زیادی دارد که عبارتند از:

الف) ترکیب از اجزای مقداری؛

ب) ترکیب از ماده و صورت خارجی؛

ج) ترکیب از ماده و صورت ذهنی، یعنی همان جنس و فصل؛

د) ترکیب از وجود و ماهیت؛

ه) ترکیب از وجدان و فقدان که ضعیف‌ترین نوع ترکیب است. ترکیب و بساطت، رابطه‌ی تقابل دارند و تقابل آنها از نوع تقابل ملکه و عدم‌ملکه می‌باشد. در اینجا مراد از بساطت نفس، نفی ماده از نفس است. نفس ماده ندارد؛ چون ماهیت ندارد. ماهیت از جنس و فصل مرکب شده و جنس و فصل از ماده و صورت اخذ می‌شود؛ لذا زمانی که ماهیت نفی می‌شود، جنس و فصل نفی می‌شود و زمانی که جنس و فصل نفی شود، ماده و صورت نفی می‌شود. بدین ترتیب کبری ثابت و در نتیجه اصل برهان روشن شد (اسعد،

۱۴۲۴ق، ص ۱۱۲-۱۱۴).

دلیل چهاردهم

صفات جسمانی مانند طول، عرض و عمق که بر جسم عارض می‌شود، آن را طویل، عریض و عمیق می‌کند و موجب می‌گردد جسم، مقدار بیشتر از آن را قبول نکند؛ اما نفس انسانی تصور طول، عرض و عمق می‌کند، ولی خود ممتد نمی‌شود و بیش از آن را نیز تصور می‌کند، بی‌آنکه تصور اول باطل شود (طوسی، ۱۳۷۶، ص ۲۴۸).

دلیل پانزدهم

قوای جسمانی با انجام افعال زیاد و پشت سرهم خسته می‌شوند و امر ضعیفی را که به دنبال امر قوی‌تر می‌آید، درک نمی‌کنند؛ مانند کسی که به قرص خورشید نگاه می‌کند، در آن لحظه نور لامپ را نمی‌بیند یا کسی که صدای رعد را می‌شنود، پس از آن صدای مگس را نمی‌شنود، دلیلش این است که قوای جسمانی با انجام افعال قوی و زیاد، موادشان از بین می‌رود و این، موجب ضعف آنها می‌گردد، بر خلاف قوه عاقله که با انجام فعل کثیر، نه تنها خسته نمی‌شود، بلکه قوی‌تر می‌گردد (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۹۶).

۲. دلایل نقلی

الف) آیات درباره تجرد نفس

دلیل اول

اگر آیه «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ»: و همچنین ما به ابراهیم ملکوت و باطن آسمان‌ها و زمین را نشان دادیم تا به مقام اهل یقین رسد (انعام: ۷۵) به آیه «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ»: پس منزّه و پاک است خدایی که ملک و ملکوت هر موجود به دست قدرت اوست (یس: ۸۳) ضمیمه می‌شود، این نتیجه به دست می‌آید که ملکوت امری مادی نیست؛ چون در دست کسی است که نه جسم است و نه جسمانی. بنابراین کسی ملکوت را می‌بیند

و ادراک می‌کند که مجرد باشد و از آنجا که علم و ادراک، حضور معلوم برای عالم است، امر مادی نمی‌تواند مجرد را درک کند؛ پس برای رؤیت ملکوت، مجرد شرط اساسی است. البته این رؤیت به انبیا علیهم‌السلام اختصاص ندارد، بلکه راهی است که برای همه باز می‌باشد (اسعد، ۱۴۲۴ق، ص ۱۲۱-۱۲۲).

دلیل دوم

قرآن دلالت می‌کند سعدا و اشقیا بعد از مرگ بدن، حیات دارند. حیات بعد از مرگ بیانگر مغایرت نفس با بدن می‌باشد: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتاً بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ»: البته نپندارید که شهیدان راه خدا مُردند، بلکه زنده به حیات ابدی شدند و نزد خدا متنعم خواهند بود، آنان به فضل و رحمتی که خداوند نصیب آنها گردانید، شادمانند (آل عمران: ۱۶۹-۱۷۰). اگر انسان بعد از مرگش در آن شک کند، در حقیقت در امر بدیهی شک کرده است که موجب سفسطه و زوال عقل می‌گردد؛ پس عقل به بدهت حکم می‌کند بعد از مرگ بدن، جسم از بین می‌رود و خداوند متعال در این آیات بیان می‌کند که انسان بعد از مرگ حیات دارد. می‌توان نتیجه گرفت با مرگ، اجزای این بدن و کل آن می‌میرد، ولی حقیقت انسان که با این بدن و اجزای آن متفاوت است، به حیات خود ادامه خواهد داد. در مورد اشقیا نیز در قرآن آمده است: «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا»: اینکه آنها صبح و شب بر آتش عرضه می‌شوند (غافر: ۴۶) و نیز: «أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا ناراً»: غرق شده و به آتش داخل شوند (نوح: ۲۵) عذاب کافران و فاسقان زمانی مفید خواهد بود که آنها زنده باشند و عذاب را از راحتی تمییز دهند (ملاصدرا، ۲۰۰۲م، ج ۸، ص ۱۲۹-۱۳۰).

دلیل سوم

«يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي»: ای نفس مطمئنه [به یاد خدا] باز آی به سوی خدایت که خشنود و خشنودشده‌ای، در صف بندگان من در آی و در بهشت من داخل شو (فجر: ۲۷-۳۰). مراد از نفس مطمئنه، مکلفی است که اطمینان برای او حاصل شده و باید از جسمانیات دوری

کند و به عالم مجردات روی آورد و رجوع در این آیه بعد از مرگ حاصل می‌شود که این رجوع همراه با رضایت از خالق و رضایت خالق از اوست و همه این موارد بیان می‌کند حقیقت انسان بعد از مرگ باقی، زنده و عاقل است؛ در حالی که بدن این‌گونه نیست، پس نفس از جنس بدن و اجزای آن نیست (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۳۲).

دلیل چهارم

از جمله آیات مربوط به روح این آیه است: «وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ»: و از روح خود در آن بدمید (سجده: ۹) که در ضمن آیات مربوط به خلقت انسان است. آن‌گاه در آیه «وَسُئِلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»: تو را از حقیقت روح می‌پرسند، پاسخ بده که روح به فرمان خداست (أسراء: ۸۵) روح را از جنس امر خدا می‌داند و در آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ»: همانا فرمان خدا این است که وقتی چیزی را اراده کند، به او می‌گوید موجود شو و او موجود می‌شود، پس منزّه و پاک است خدایی که ملک و ملکوت هر موجود به دست قدرت اوست (یس: ۸۲-۸۳) بیان می‌کند روح از سنخ ملکوت و کلمه «کن» است و سپس در آیه «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةً بِالْبَصَرِ»: و فرمان ما نیست مگر یکباره مانند چشم به هم زدن (قمر: ۵۰) او را به دو صفت دیگر توصیف می‌کند: یکی، واحد بودن و دیگری، فوری بودن همچون چشم گرداندن. تعبیر به چشم گرداندن می‌رساند امر خدا و کلمه «کن» موجود آنی است، نه تدریجی و چون موجود می‌شود، وجودش مشروط و مقید به زمان و مکان نیست. از اینجا روشن می‌شود امر خدا که روح، یکی از مصادیق آن می‌باشد، از جنس موجودات جسمانی و مادی نیست؛ چون اگر از این جنس بود، محکوم به احکام ماده بود و یکی از احکام عمومی ماده این است که به تدریج موجود شود، وجودش مقید به زمان و مکان باشد، پس روحی که در انسان است مادی و جسمانی نیست، هرچند با ماده تعلق و ارتباط دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۲۸-۵۳۰).

دلیل پنجم

«وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ»: و شما مؤمنان مانند آنان نباشید که به

کلی خدا را فراموش کردند و خدا نفوس آنها را از یادشان برد (حشر: ۱۹). طبق این آیه، نسیان از خدا به فراموشی از خود منجر می‌شود. مسلّم است که منظور از خودفراموشی، فراموش کردن این جسم نیست؛ چون هیچ انسان عاقلی این بدن و جسم محسوس را به دست فراموشی نمی‌سپارد؛ علاوه بر آن، فراموش کردن جسم به فراموش کردن خدا نمی‌انجامد؛ بنابراین مراد از خودفراموشی، فراموش کردن نفس است (رازی، ۱۴۰۶ق، ص ۴۷).

دلیل ششم

دلایل نقلی و شواهد عقلی بر این امر توافق دارند که تمام اعضای بدن به واسطه لام تملیک به انسان اضافه می‌شوند و این اقتضا می‌کند انسان با تمام اعضا و جوارحش فرق کند. برای روشن شدن برهان به سه مقدمه احتیاج است که فخرالدین رازی در توضیح این مقدمات بیان می‌دارد:

«مقدمه اول: در برخی آیات قرآن این اضافه به چشم می‌خورد:

الف) «كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ»: خدا بر دل‌هایشان نور ایمان نگاشته است (مجادله: ۲۲). در این آیه قلب به «هُم» اضافه شده است.
 ب) «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا»: آنها را دل‌هایی است بی‌ادراک و معرفت و دیده‌هایی بی‌نور بصیرت و گوش‌هایی ناشنوا (اعراف: ۱۷۹). استدلال به این آیه دو وجه دارد:
 وجه اول: قلوب، اعین و آذان به «لهم» تعلق دارد؛ همان‌طور که مملوک به مالک تعلق دارد.

وجه دوم: در این آیه آمده است: «قلوب آنها درک نمی‌کند»، پس انسان با قلب درک می‌کند و قلب ابزاری برای فهم و درک انسان است. طبق آیه آنها گوش‌ها و چشم‌هایی دارند که نمی‌بیند و نمی‌شنود، پس انسان با چشم و گوش خود می‌بیند و می‌شنود؛ بنابراین آیاتی در قرآن وجود دارند که اعضای بدن را به انسان اضافه کرده‌اند.

مقدمه دوم: شواهد عقلی نیز بر این مطلب دلالت دارد؛ چون فطرت و عقل هرکسی به بدهات حکم می‌کند سرم، قلبم، مغزم و گوشم این‌طور است. این عبارات درستی

این اضافه را اثبات می‌کند.

مقدمه سوم: شواهد قرآنی و عقلی، حقیقت انسان را متفاوت با این بدن می‌داند؛ چون اضافه شدن شیء به خود، امری باطل می‌باشد و طبق دو مقدمه‌ای که گذشت، اضافه در اینجا از نوع ملکیت است و شیئی که به دیگری اضافه می‌شود، با آن فرق می‌کند. به عبارت دیگر مضاف، همان مضاف‌الیه نیست، پس نفس با بدن مغایرت دارد (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۳۵-۱۳۷).

دلیل هفتم

آیه شریفه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ»: همانا انسان را از گل خالص آفریدیم (مؤمنون: ۱۲)، اشاره به خلقت این بدن و مراتب پنج‌گانه تغییرات جسمانی دارد و در مرتبه ششم که مرتبه تعلق روح به بدن است، می‌فرماید: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ»: پس از آن خلقتی دیگر انشا کردیم (مؤمنون: ۱۴). پس طبق آیه، روح از عالم اجسام نیست. اگر از این عالم بود، او نیز تغییری برای جسم به شمار می‌آمد و در زمره تغییرات پنج‌گانه به آن اشاره می‌شد؛ در حالی که خداوند متعال در این آیه این مرتبه را از سایر مراتب جدا می‌کند و می‌فرماید: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ». این مرتبه را به این لفظ اختصاص می‌دهد. پس آیه بیان می‌دارد روح از جنس اجسام نیست (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۳۳-۱۳۴).

دلیل هشتم

«إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»: من در زمین خلیفه برگمارم (بقره: ۳۰). انسانی که می‌خواهد خلیفه خداوند در زمین قرار گیرد، باید شرایط خاصی را داشته باشد و هرگز انسان خلیفه الهی نمی‌شود مگر زمانی که به آنچه در عالم جاری است، علم داشته باشد و بتواند در عالم تصرف کند؛ پس خلیفه الهی باید علم و فعل را همزمان داشته باشد؛ لذا خداوند می‌فرماید: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»: و خدای عالم همه اسمها را به آدم آموخت (بقره: ۳۱). بدن و هیچ‌کدام از اعضای آن به تمام این ویژگی‌ها متصف نمی‌گردد؛ بنابراین ذات و حقیقت انسان با این بدن و اجزای آن فرق می‌کند (رازی،

۱۴۰۶ق، ص ۴۹-۵۰).

ب) احادیث درباره تجرد نفس

دلیل اول

«من عرف نفسه فقد عرف ربه»: هرکس خود را بشناسد، خدای خودش را نیز می‌شناسد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۲). طبق این حدیث، معرفت نفس راهی برای معرفت خداوند متعال است. کسی که خودش را بشناسد و بداند خداوند او را در ذات، صفت و فعل مانند خودش خلق کرده و از جهات، زمان و مکان مبرا آفریده، به معرفت خداوند نزدیک می‌گردد. امکان ندارد امر مادی و جسمانی در شناخت و معرفت امری مجرد تأثیر داشته باشد. از این حدیث می‌توان نتیجه گرفت نفس، موجودی شریف و مجرد می‌باشد که با شناخت آن می‌توان به شناخت خداوند متعال رسید (اسعد، ۱۴۲۴ق، ص ۱۲۴).

دلیل دوم

در روایت آمده است: «قلب مؤمن بین دو انگشت از انگشتان خداوند است» (شیخ صدوق، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۴-۶) همچنین حضرت رسول ﷺ فرمود: «قلب مؤمن، عرش خداوند رحمن است» (مجلسی، [بی تا]، ج ۵۵، ص ۳۹). همان‌طور که بیان شد، خداوند مجرد می‌باشد، بنابراین عرش و انگشتان او نیز مجردند، پس قلب نیز باید مجرد باشد (اسعد، ۱۴۲۴ق، ص ۱۲۵).

دلیل سوم

از امام علی علیه السلام سؤال شد: آیا هنگام عبادت پروردگارت را می‌بینی؟ پاسخ داد: «وای بر تو، من خدایی را که نبینم، عبادت نمی‌کنم» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۰۹). همچنین در روایت دیگری فرمود: «چشم‌ها با مشاهده او را درک نمی‌کنند، بلکه قلب‌ها هستند که با حقیقت ایمان او را می‌بینند» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۹۸). این روایات رؤیت مجرد را قصد کردند؛ چون خداوند امری مجرد است، لذا هم رؤیت و هم خود بیننده

باید مجرد باشند تا بیننده، مجرد را درک کند (اسعد، همان).

دلیل چهارم

روایت شده است که در جنگ بدر، بعد از اتمام جنگ، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رو به کشته‌های جنگ کرد و با صدای بلند فرمود: «آنچه را پروردگاران به ما وعده داده بود حق یافتیم، آیا شما نیز آنچه پروردگارتان وعده داده بود حق یافتید؟» (شیخ صدوق: ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۸۰). سؤال شد یا رسول الله آیا مرده‌ها را خطاب قرار می‌دهید؟ فرمود: «آنان بهتر از شما می‌شنوند و می‌فهمند» (همان). این روایت اثبات می‌کند جسم با روح متفاوت است و روح بعد از مرگ جسم حیات دارد (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۳۴-۱۳۵).

دلیل پنجم

امام علی علیه السلام در مورد علم فرمود: «هر ظرفی با ریختن چیزی در آن پر می‌شود، جز ظرف دانش که هرچه در آن جای دهی، وسعتش بیشتر می‌شود» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۶۷۳). اگر ظرف علم مادی باشد، باید مشمول قوانین ماده قرار گیرد و پر شود؛ ولی طبق روایت، ظرف علم پرشدنی نیست؛ پس باید امری مجرد باشد. این نکته قابل توجه است که ظرف علم، امری غیر از نفس نیست (اسعد، ص ۱۲۶).

ارزیابی دو دیدگاه

اصل حقیقتی به نام روح نزد متکلم و نفس نزد فیلسوف، امری غیرقابل تردید و وجود آن بدیهی شمرده شده است؛ چه اینکه ماندگاری این حقیقت از منظر فیلسوف و متکلم امری اثبات شده و مبرهن است. اختلاف فیلسوف و متکلم درباره چگونگی حدوث و در نتیجه حقیقت و ماهیت آن است. به دلیل گستردگی مباحث نفس فارغ از چگونگی پیدایش نفس در اینجا مسئله تجرد و جسمانیت نفس و روح مورد پژوهش قرار گرفت. هرچند دلایل متکلمان در جای خود مورد نقد قرار گرفت، لیکن برای ارزیابی دقیق‌تر دو دیدگاه و اینکه نظر متکلمان درباره جسمانیت روح در بنا و مبنا از نوعی ناسازگاری

درونی رنج می‌برد، تبیین این ناسازگاری ضروری است.

دلیل نخست متکلمان قبل از آنکه به خودی خود در پی اثبات مدعایی باشد، ناظر بر رد استدلال فیلسوف دربارهٔ تجرد نفس است. فیلسوفان، ادراک کلیات را ویژگی مجرد می‌دانند. متکلم با صرف ادعای اینکه جسم، امر کلی را می‌تواند درک کند، هیچ توضیحی نمی‌دهد که ویژگی امر کلی که در تقابل با جزئی شخصی، عدم امتناع در صدق است، چگونه به وسیلهٔ جسمی که حقیقتی جز جزئی بودن ندارد، قابل درک است.

استدلال دوم متکلم که با استناد به نسبت دادن ویژگی‌های شیء مادی به نفس، در پی اثبات جسمانیت آن است، درست در تقابل با ادعای فیلسوف که می‌گوید: «من، حقیقتی ثابت از بدو تولد تا پایان زندگی است و این عدم تغییر، ویژگی امر مجرد است»، درستی یک ادعا در گرو استدلال آن است. فیلسوف استدلالش بر تجرد، عدم تغییر در حقیقت من است و متکلم استدلالش بر جسمانیت من، اتصاف آن به اوصاف جسم است. پیداست که از اتصاف من به اوصاف جسمانی نمی‌توان به جسمانیت رسید؛ چه اینکه آن‌گاه که نسبت ادراک به من داده می‌شود، نمی‌توان اصل ادراک را مادی شمرد.

بیان سوم متکلم دربارهٔ جسمانی بودن، مبتنی بر مقدمه‌ای است که متکلم به نتیجهٔ آن گردن نمی‌نهد؛ چه اینکه اگر از متکلم پرسیده شود که اگر روح، حقیقتی جسمانی است، مرجح پیوند آن با این بدن خاص چیست؟ و با پذیرش ترجیح بلامرجح، انتقال آن از بدنی به بدن دیگر، بدون اشکال خواهد بود و در خصوص استدلال چهارم متکلم - چنان‌که پیش از این گذشت - تمسک جستن به قاعدهٔ مشهور تمایز بین دو شیء از راه معلوم و مجهول، حاصلی برای متکلم در پی ندارد؛ چه اینکه تفاوت‌گذاری بین معلوم و مجهول اصل تمایز دو شیء را ثابت می‌کند، نه چیستی و ماهیت آن را.

استدلال پنجم متکلم، افزون بر اینکه دلیلی بر جسمانیت روح است، در حقیقت بیان همان دلمشغولی اصلی متکلم است؛ متکلمی که استدلال‌های روشن فلاسفه را دربارهٔ تجرد نفس نمی‌پذیرد و از همه مهم‌تر تصریحات قرآنی و روایی را توجیه و تأویل می‌کند؛ از این جهت است که می‌پندارد التزام به تجرد روح، التزام به همسانی روح با

خداوند را در پی دارد و این، چیزی است که نه تنها متکلم که وظیفه‌اش دفاع از گزاره‌های دینی است، آن را نمی‌پذیرد، بلکه هیچ موحدی آن را بر نمی‌تابد. آری ترس از تساوی واجب و ممکن، بزرگانی چون فخر رازی را بر آن داشته است که بگویند ماهیت خدا با ماهیت ممکن فرق دارد؛ سخنی که محقق طوسی آن را ناشی از بدفهمی مسئله وجود می‌داند (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۳)؛ اشکالی که فخر رازی و متکلمان گرفتار آن آمده‌اند. اینان اگر به درستی در مسئله وجود تأمل می‌کردند، برای فرار از تساوی واجب و ممکن لازم نبود پناه به جسمانیت روح یا ماهیت داشتن خداوند بیاورند.

استدلال ششم متکلمان بر جسمانیت، روح مبتنی بر چند مقدمه است و استدلال آنان بر اینکه محل ادراکات کلی و جزئی بدن انسان است، آن‌گاه تمام است که مقدمات یادشده تمام باشد. در مقدمه نخست از یک قضیه منفصله سود جستند و نتیجه گرفته‌اند که انسان، فاقد ادراک نیست. مقدمه دوم یک ادعاست که بدن انسان، چنان‌که مدرک جزئیات است، مدرک کلیات است و اینکه آورده‌اند در منطق ثابت شده تصور مرکب، مسبوق به تصور مفردات است، نکته‌ای درست است؛ چه اینکه تصور کل (مرکب) و به عبارت دیگر مدرک تصور، تصدیق مبتنی بر تصور اجزای آن است؛ لیکن از این قاعده نمی‌توان بهره گرفت و مدعی شد مدرک جزئی شخصی، مدرک کلی هم هست و در خصوص دلیل هفتم، چنان‌که در نقد دلیل آمده است، نسبت نفس با همه اجسام از جمله بدن یکسان نیست و نفس را خواه روحانیه الحدوث بدانیم - چنان‌که ابن سینا و شیخ اشراق می‌گویند و خواه جسمانیه الحدوث بدانیم - چنان‌که ملاصدرا معتقد است - در هر دو صورت، مزاج که مورد قبول فلاسفه است، آن‌گاه به نقطه عالی اعتدال رسید، مزاج انسانی شکل می‌گیرد و مزاج انسانی، بسترساز حدوث نفس می‌شود و این، بدان معناست که رابطه نفس با بدن که جسمی از اجسام است، نه تنها یکسان نیست، بلکه اگر جسمی که بدن است نباشد، نفس حادث نمی‌شود.

در نهایت استدلال هشتم متکلمان درباره جسمانیت روح، تأکید بر پیوند بین نفس و بدن است و از پیوند و شدت علاقه نفس و بدن نمی‌توان حکم کرد که نفس، همان

بدن است و یا بدن، همان نفس است. دلیل پایانی متکلمان نوعی ناسازگاری با دلیل هفتم دارد؛ چه اینکه ادعای ارتباط و یگانگی روح و بدن با این سخن متکلمان که نسبت روح به همه اجسام، نسبتی برابر و یکسان است، سازگاری ندارد.

در مقابل، فلاسفه به تجرد نفس معتقدند. استدلال اول فیلسوفان، با فرض صحت ادعای خصم شروع شده، سپس همه حالات ممکن را بررسی کرده است. از آنجا که به لحاظ عقلی حالتی غیر از موارد مذکور وجود ندارد و همه این موارد هم بطلانش اثبات گردید، این بیان، استدلال خوبی در تجرد نفس به شمار می‌آید. در دلیل دوم، خصوصیات امور جسمانی مورد بررسی قرار گرفت و از نظر گذشت که روح انسانی خالی از این ویژگی‌هاست. در دلیل بعدی، برخی از خواص روح ذکر شد که تنها با حالت تجرد روح قابل سازگاری است، لذا دلایل دوم و سوم نیز مؤید مدعاست.

براساس دلیل چهارم، علم هر شخصی به ذاتش از نوع علم حضوری است، نه علم حصولی. روشن است که در علم حضوری، معلوم نزد عالم حاضر می‌باشد و از آنجا که در این علم، معلوم با عالم یکی است، نتیجه گرفته می‌شود هرکسی به خودش علم دارد و ذات و حقیقتش نزدش حاضر است و حضور نفس نزد خودش به معنای قائم‌بودن آن به خود است و این معنا تنها در مورد امور مجرد صدق می‌کند. طبق برهان پنجم، در برخی موارد مشاهده می‌شود که قوه عاقله با وجود پیری و ناتوانی جسم در سنین بالا، از شکوفایی و درک بالایی برخوردار است. تبعیت نکردن قوه عاقله از قوای جسمانی در ضعف و قوت، شاهدهی بر تجرد این قوه است. دلایل بعدی نیز هرکدام به نوبه خود، یکی از ویژگی‌های مهم امور جسمانی را در نظر گرفته است؛ سپس آن ویژگی را در درون روح انسان بررسی کرده، با اثبات تهی‌بودن حقیقت انسانی از صفات جسمانی به اثبات تجرد روح پرداخته است. تحلیل و بررسی دلایل نقلی، ضمن طرح آیات و روایات مربوطه از نظر گذشت. این دلایل به صراحت تجرد نفس را مطرح می‌کند و در نهایت، پاسخ پرسش پژوهش که چرا متکلمان با وجود دلایل عقلی و تصریحات قرآنی و روایی، رویکردی جسم‌انگارانه به روح دارند، این است که متکلمان با نادیده‌انگاشتن مراتب وجود و این دلمشغولی که در صورت وجود موجود مجرد دیگر، غیر از حق تعالی، تساوی ممکن و واجب

لازم می‌آید، چاره را در این دیده‌اند که از دلایل عقلی تجرد نفس و تأکیدات نقلی صرف‌نظر و روح را حقیقتی جسمانی بیندارند.

نتیجه‌گیری

ماهیت و حقیقت نفس یکی از مسائل مهم و پیچیده‌ای است که مورد اختلاف بسیاری از اندیشمندان است. در میان دیدگاه‌های گوناگون، دو دیدگاه متکلمان و فلاسفه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. همان‌طور که گذشت، متکلمان اسلامی به جسمانی‌بودن نفس معتقدند، برخلاف فلاسفه که بر این باورند نفس حقیقتی مجرد از ماده است. هر یک از این دو گروه برای اثبات مدعای خود به دلایلی متمسک شدند که بررسی این براهین از نظر گذشت. با دقت در ادله اثبات جسمانی‌بودن نفس که از سوی متکلمان مطرح شده است، می‌توان به سستی این براهین پی برد. از طرفی نگرانی متکلمان در مورد تساوی خداوند با روح - در صورت فرض تجرد روح - آنها را واداشت تا تمام تلاش خود را برای اثبات جسمانیت روح به کار گیرند، غافل از اینکه با نگاهی دقیق به مراتب وجود و تفاوت موجودات در این موضوع می‌توان به راحتی به این مشکل پاسخ داد. فلاسفه، بر خلاف متکلمان، تجرد روح را مطرح و با دلایل عقلی و نقلی این مسئله را ثابت کردند و از آنجا که برای وجود، شدت و ضعف قائل‌اند و تفاوت موجودات مختلف را ناشی از اختلاف آنها در مراتب وجود می‌دانند، در طرح و اثبات تجرد نفس انسانی و نیز سایر مجردات با مانعی مواجه نشدند.

منابع و مأخذ

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه؛ ترجمه محمد دشتی؛ قم: مشهور، ۱۳۷۹.
۱. ابن سینا؛ الاشارات و التنبیحات؛ ج ۳، شرح نصیرالدین محمد بن محمد بن حسن طوسی و شرح الشرح قطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر رازی؛ قم: البلاغه، ۱۳۸۳.
 ۲. اسعد، عبدالله؛ آثار العلامة الحیدری بحوث فی علم النفس الفلسفی: تقریر لدروس سیدنا للاستاذ کمال الحیدری؛ بیروت: مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۲۴ق.
 ۳. انصاری شیرازی، یحیی؛ دروس شرح منظومه ملاهادی سبزواری؛ ج ۴، به کوشش سیدرسول جعفری، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
 ۴. بابویه قمی، احمد بن علی بن حسین (شیخ صدوق)؛ التوحید؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۹۸ق.
 ۵. —؛ علل الشرایع؛ ج ۱۲، قم: مؤمنین، ۱۳۸۰.
 ۶. —؛ من لایحضره الفقیه؛ ج ۱، چ سوم، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
 ۷. تفتازانی، مسعود بن عمر بن عبدالله الشهیر بسعدالدین؛ شرح المقاصد؛ ج ۳، قم: الشریف السرخسی، ۱۴۰۹ق.
 ۸. جرجانی، سید شریف علی بن محمد؛ شرح مواقف؛ ج ۷، چ دوم، قم: منشورات شریف رضی، ۱۴۲۵ق.
 ۹. حسینی، ابوسعده محمد؛ النفس و خلودها عند فخرالدین رازی؛ قاهره: شرکت الصفاء، ۱۹۸۹م.
 ۱۰. حلی اسدی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلی)؛ الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.

۱۱. رازی، فخرالدین؛ البراهین در علم کلام؛ ج ۱، مقدمه و تصحیح و نگارش محمدباقر سبزواری؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
۱۲. —؛ المباحث المشرقیه؛ قم: مکتبه بیدار، چاپ دوم، ج ۲، ۱۴۱۱ق.
۱۳. —؛ المطالب العالیة فی العلم الالهی؛ ج ۷، تحقیق دکتر احمدی حجازی السفا؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۴. —؛ النفس و الروح و شرح قوامهما؛ تحقیق محمدصغیر حسن معصومی؛ چ دوم، تهران: [بی‌نا]، ۱۴۰۶ق.
۱۵. —؛ مفاتیح الغیب؛ چ سوم، قم: [بی‌نا]، ج ۴ و ۲۱، [بی‌تا].
۱۶. سبحانی، جعفر؛ اصالت روح از نظر قرآن؛ چ دوم، قم: مؤسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۷.
۱۷. سیوری، فاضل مقداد؛ ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین؛ تحقیق سیدمهدی رجایی؛ قم: مکتب آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۱۸. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ ج ۸، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۲۰۰۲م.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ ترجمه تفسیر المیزان؛ ج ۱، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی؛ چ بیست و پنجم، قم: اسلامی، ۱۳۸۷.
۲۰. طوسی، نصیرالدین محمد؛ کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد: شرح علامه حلی و ترجمه ابوالحسن شعرانی، تهران: اسلامی، ۱۳۷۶.
۲۱. طیب، عبدالحسین؛ کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام؛ ج ۱، چ سوم، تهران: کتابفروشی اسلامی، [بی‌تا].
۲۲. کلینی، محمدبن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۱، چ دوم، تهران: اسلامی، ۱۳۶۲.
۲۳. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار لدرر اخبار الأئمة الأطهار؛ تهران: اسلامی، ج ۵۵، [بی‌تا].
۲۴. —؛ بحار الانوار لدرر اخبار الأئمة الأطهار؛ ج ۲، چ سوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.