

نقدهای رکن الدین بن الملاحمی الخوارزمی بر نفس شناسی فیلسوفان با توجه به کتاب تحفة المتکلمین

حسن احمدی زاده*
طیبه غلامی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۰۵ تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۲/۱۱

چکیده

رکن الدین بن الملاحمی الخوارزمی (متوفای ۵۳۶ق/ ۱۱۴۱م) از جمله متکلمان معتزلی است که تا حدود زیادی ناشناخته مانده است. آثار ابن الملاحمی تنها در بین جامعه شیعیان زیدی یمن که کلام معتزلی در آنجا رواج داشت، شناخته شده بود. ابن الملاحمی از جمله متکلمانی است که سرسختانه عقاید فلاسفه را نقد و بررسی کرده است. وی پس از غزالی کتابی را تحت عنوان تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه تألیف و آرای فلاسفه را نقد و بررسی کرده است. از جمله مباحث مورد توجه این کتاب ابطال تجرد نفس است. ابن الملاحمی نفس را مادی می‌داند و تجرد نفس را نفی می‌کند. او معتقد است اجزای اصلی بدن، هویت انسان را تشکیل می‌دهد. وی به این هماتی نفس و بدن معتقد است و بیان می‌کند که نفس همین هیكل محسوس است. از جمله نقدهایی که ابن الملاحمی بر فلاسفه روا داشته، این است که اگر نفس واحد و مجرد می‌باشد، چرا از یک بدن به بدن دیگر به گونه‌های متفاوتی وارد می‌شود؟ اگر نفس مجرد است، باید علت پدیدآوردن آن هم مجرد باشد، علت موجب آن مجرد است، پس چرا جایز نباشد که همه موجودات مجرد باشند؟ ما در این مقاله تلاش کرده‌ایم ابتدا مقدمه‌ای در باره زندگی و آثار ابن الملاحمی ذکر کنیم، سپس به تفاوت‌ها و شباهت‌های غزالی و ابن الملاحمی در نقد فلاسفه پردازیم و نفس شناسی وی را مورد بررسی قرار دهیم و در پایان به نقدهای که از سوی ابن الملاحمی بر نفس شناسی فلاسفه شده است، پردازیم.

واژگان کلیدی: ابن الملاحمی، نفس، تحفة المتکلمین، فلاسفه، جسم‌نگاری.

* استادیار گروه فلسفه و ادیان دانشگاه کاشان. hasan.ahmadizade@gmail.com

** دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم. s.gholami69@gmail.com

مقدمه

در طول تاریخ علم کلام، نقدهای مختلفی از سوی متکلمان بر فیلسوفان وارد شده است که مهم‌ترین ردیه‌های آنان در کتاب‌هایی نظیر *تهافت الفلاسفه* و *تحفة المتکلمین* یافت می‌شود که در فاصله کوتاهی از یکدیگر در قرن ششم نگاشته شده‌اند و با دیدگاه‌های مختلفی به نقد آرای فلسفی فلاسفه پرداخته‌اند. در تاریخ فرهنگ اسلامی دانشمند نام‌آور و متکلم معروف امام محمد *غزالی* از پیشتازان عرصه مخالفت با فلسفه و فلاسفه می‌باشد که اثر وی از زمان نگارش تا کنون مورد توجه قرار گرفته است. هرچند این مطلب بیان نمی‌کند که پیش از *غزالی* آثاری در این زمینه پدید نیامده باشد، آنچه مسلم است، جایگاه اثر *غزالی* در این حوزه بحث‌برانگیز شده است. *غزالی* از جمله کسانی است که بر فیلسوفانی همچون *فارابی* و *ابن‌سینا* می‌تازد و با انگیزه‌ای دینی به نقد مبانی فیلسوفان می‌پردازد. وی کسانی چون *فارابی* و *ابن‌سینا* و نیز سلف آنان یعنی *سقراط* و *افلاطون* و *ارسطو* را در مباحث الهیات و از همه مهم‌تر سه مسئله ازلی بودن عالم، انکار علم خداوند به جزئیات و انکار معاد جسمانی شایسته تکفیر می‌داند؛ هرچند معتقد است در آن دسته از رهاوردهای علمی آنان، در حوزه‌هایی که با دین برخوردی ندارد، چنین چیزی لازم نیست (*غزالی*، ۱۳۹۰، ص ۱۲۸).

به فاصله کمی از *غزالی*، متکلم دیگری متعلق به مکتب کلامی دیگر و در واقع مکتب کلامی رقیب اشعری اقدام به نگارش کتابی در ستیز با فلسفه کرد و با عنوانی که بیشتر رنگ و بوی کلامی داشت، دست به نگارش اثری مستقل زد. این متکلم *رکن‌الدین بن الملاحمی الخوارزمی* بود. او آرای ضد فلسفی خود را در چندین باب مانند اثبات حدوث عالم، صفات باری، نبوت، نفس، اعاده و... جمع‌آوری کرده است که در ابتدا آرای فلسفی فلاسفه را درباره این موضوعات مطرح می‌کند و سپس به نقد آنها می‌پردازد. تا کنون پژوهشی جدی درباره این کتاب صورت نگرفته است؛ اما در برخی مقالات در مورد کتاب *تحفة المتکلمین* اشاره شده که به دو نمونه از آن مقالات که تا کنون از کتاب نامی برده‌اند، اشاره می‌کنیم:

الف) ثانی (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «دو ردیه بر فلسفه، تهافت‌الفلاسفه و تحفة‌المتکلمین» که در مجله جاویدان خرد، شماره سوم به چاپ رسیده است، بیان می‌کند که دو ردیه که یکی مبتنی بر کلام اشعری و دیگری مبتنی بر کلام معتزلی است، در فاصله کوتاهی از یکدیگر در قرن ششم نگاشته شده‌اند و با رویکردهای مختلفی به نقد آرای فلاسفه در حوزه مسائل فلسفی مرتبط با معتقدات دینی پرداخته‌اند. این دو ردیه هم به جهت انگیزه نویسندگان آنها و هم به لحاظ روش نقد مسائل فلسفی و هم به لحاظ محتوا و مضمون و هم به جهت میزان تأثیرگذاری با یکدیگر تفاوت‌های عمده‌ای دارند. این مقاله صرفاً مقایسه‌ای است میان دو کتاب تحفة‌المتکلمین و تهافت‌الفلاسفه و به‌طورخاص به آرا و اندیشه کلامی رکن‌الدین بن الملاحمی الخوارزمی اشاره نکرده است و بحث خاصی از این نویسنده را مورد بررسی قرار نداده است.

ب) قمی (۱۳۸۰) در مقاله‌ای با عنوان «کتاب تازه‌یاب در نقد فلسفه پیداشدن کتاب تحفة‌المتکلمین ملاحمی» که در مجله نشر دانش به چاپ رسانیده است، توضیح می‌دهد که یکی از موضوعات حائز اهمیت بررسی موضع متکلمان معتزلی در قبال فلسفه یونانی است و از جمله کسانی که با فلسفه یونانی مخالفت می‌کرد، رکن‌الدین بن الملاحمی الخوارزمی بود. وی در ادامه به استادان الملاحمی اشاره کرده است و کمی درباره تحفة‌المتکلمین و ناشران آن صحبت کرده است. این مقاله بسیار مختصر است و فقط کلیاتی از کتاب تحفة‌المتکلمین و ویژگی‌های آن بیان شده است و سپس به بخش کوتاهی از زندگی رکن‌الدین الملاحمی پرداخته شده است. مقاله اولاً درباره آرا و اندیشه‌های کلامی رکن‌الدین الملاحمی مطلبی را بیان نکرده است؛ ثانیاً این مقاله به‌طورخاص به بحث‌های کلامی این متکلم ناشناخته پرداخته است.

ج) آزاد (۱۳۸۱) در مقاله خود با عنوان «برگ سبزی از دفتر اعتزال خوارزم: المعتمد فی اصول‌الدین» به معرفی کتابی از رکن‌الدین بن الملاحمی الخوارزمی پرداخته است. این مقاله شرح مختصری از زندگی رکن‌الدین است. آنچه در نوشتار حاضر مورد توجه قرار گرفته است، عبارت‌اند از: ۱. آشنایی مختصری با آرا و اندیشه‌های رکن‌الدین

بن الملاحمی الخوارزمی متکلم ناشناخته‌ای که اندیشه‌های ضد فیلسوفانه خود را در کتاب تحفة المتکلمین جمع‌آوری کرده است. ۲. تفاوت و شباهت‌های غزالی و الملاحمی در نقد فلاسفه با توجه به دو کتاب تهافت الفلاسفه و تحفة المتکلمین. ۳. با توجه به ردیه‌های که نسبت به فلاسفه مطرح شده است، این سؤال پیش می‌آید که چه عواملی باعث نزاع میان متکلمان و فلاسفه شده است؟ ۴. نفس‌شناسی رکن‌الدین بن الملاحمی الخوارزمی بر نفس‌شناسی فیلسوفان می‌پردازیم.

زندگی و آثار رکن‌الدین بن الملاحمی الخوارزمی

متفکر ناشناخته قرن ششم هجری که بسیاری از مؤلفان اسم کاملش را بر حسب نوشته‌هایش رکن‌الدین محمود بن محمد الملاحمی الخوارزمی ذکر کرده‌اند، متکلمی معتزلی است که تاریخ دقیق ولادتش در هیچ یک از کتاب‌هایش ذکر نشده است. برخی محققان تاریخ ولادتش را حوالی ولادت استادش ابوالحسین بصری می‌دانند.* ابن ملاحمی متوفای شب یکشنبه ۱۷ ربیع‌الاول سنه ۵۳۶ است. این تاریخ در حاشیه نوشته‌های خطی که شامل سیرت حیات مفسر معروف قرآن و عالم علم نحو زمخشری متوفای سنه ۵۳۸ می‌باشد، ذکر شده است. ابن ملاحمی تفسیر قرآن را نزد زمخشری آموخته است و زمخشری نیز علم اصول را از وی فرا گرفته است (آزاد، ۱۳۸۱، ص ۵۷). ابن مرتضی (متوفای سنه ۸۴۰ق) مؤلف طبقات معتزله، ابن ملاحمی را از شاگردان ابوالحسین بصری می‌داند. وی ابن‌الملاحمی را معتمد الاکبر می‌نامد و به خطا کتاب الفائق ابوالحسین بصری را به او نسبت می‌دهد (ابن مرتضی، ۱۹۶۱، ص ۱۱۹).

در مورد استادان ابن‌الملاحمی خبری در منابع نیست و خود او در کتاب‌هایش نیز

* ما به روشنی نمی‌دانیم که الملاحمی چگونه در جریان سنت کلامی ابوالحسین بصری قرار گرفته است. مکتب ابوالحسین ظاهراً بیشتر در بغداد رشد کرده بود. با این وصف گویا مکتب او پیش از ملاحمی در خوارزم هوادارانی پیدا کرده بود. هم‌عصر او زمخشری مفسر قرآن خود در پاره‌ای از مسائل در رساله کوتاهی که در اصول دین نوشته، گرایش ابن‌الملاحمی را به ابوالحسین نشان داده است.

اشاره‌ای در این زمینه ندارد. علاوه بر این *ابن‌الملاحمی* حتی اشاره صریحی به وابستگی خود به مکتب *ابوالحسن بصری* نکرده است. در مورد شاگردان *ابن‌الملاحمی* نیز مطالبی در منابع ذکر نشده است. تنها می‌دانیم *فخر رازی* متکلم اشعری در مناظرات خود با علمای معتزلی خوارزم حوالی سال‌های ۵۷۰-۵۶۰ با شاگردان *ابن‌الملاحمی* درگیر بوده و از *ابن‌الملاحمی* به محمود خوارزمی یاد کرده است (بیهقی، [بی‌تا]، ص ۱۳۵). *الملاحمی* به مثابه ناقد فلسفه اسلامی و با رویکردی معتزلی به نقد آرای فیلسوفان می‌پردازد. آثاری را که به *ابن‌الملاحمی* نسبت داده شده، از قرار زیر است (*الملاحمی*، [بی‌تا]، ص ۵):

الف) *المعتمد فی اصول دین*: از ویژگی‌های خاص کتاب *المعتمد* به عنوان کتابی جامع در علم کلام معتزلی این است که در آن به آرای فلاسفه به صورت مفصلی پرداخته شده است. اصل کتاب *المعتمد* بسیار حجیم بوده و *الملاحمی* مباحث کلامی را به شکل تفصیلی ارائه داده است.*

ب) *الفائق فی الاصول*: تنها خلاصه‌ای کامل از کتاب *المعتمد* است و *الملاحمی* آن را پس از *المعتمد* نگاشته و معلوم است که وی موفق به تکمیل کتاب *المعتمد* در چهار مجلد شده است. او در این کتاب از دو اثر دیگر خود یعنی *الحدود* و *جواب مسائل الاصفهانیه* نام برده است.**

پ) *تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه*: تألیف *ابن‌الملاحمی* که بین ۵۳۲-۵۳۶ق/۱۱۴۱-۱۱۳۷م و کمتر از پنجاه سال پس از اثر مشهور *غزالی* (*تهافت الافلاسفه*) تألیف شده است. *ابن‌الملاحمی* نه در اینجا و نه در جای دیگری از کتاب خود، هیچ نامی از *غزالی* نمی‌برد. او به وضوح توجهی به *تهافت الفلاسفه غزالی* به عنوان ردیه‌ای قانع‌کننده بر عقاید کلامی *ابن‌سینا* ندارد. این کتاب به کوشش *حسن انصاری* و *ویلفرد مادلونگ* منتشر شده است.

ج) *تجرید المعتمد*: نسخه ناقص از اثر دیگر *ابن‌الملاحمی* در اصول فقه در کتابخانه

* این کتاب را انتشارات بین‌المللی الهدی چاپ و تکثیر کرده است.

** این کتاب را مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین-آلمان چاپ و تکثیر کرده است.

بودلیان (کتابخانه اصلی دانشگاه آکسفورد انگلستان) موجود است که در صفحه آخر از آن به عنوان *التجريد* یاد شده است. کتاب *التجريد* خلاصه‌ای از کتاب *المعتمد فی اصول الفقه* نوشته *ابوالحسین بصری* است. شاید نام کامل کتاب *تجريد المعتمد فی اصول الفقه* باشد.

تفاوت‌ها و شباهت‌های غزالی و الملاحمی در نقد فلاسفه

ردیه‌های که *غزالی* و *الملاحمی* در کتاب‌های خود با نام *تحفة المتکلمین* و *تهافت الفلاسفه* نوشته‌اند، هم به جهت انگیزه نویسندگان آنها و هم به لحاظ روش نقد مسائل فلسفی و هم به لحاظ محتوا و مضمون و هم به جهت میزان تأثیرگذاری، با یکدیگر تفاوت‌ها و شباهت‌هایی دارند. از آنجاکه این بحث، از حوزه این پژوهش خارج است، به‌طور خلاصه نکاتی درباره این دو کتاب خاص مطرح می‌شود:

الف) انگیزه و هدف: انگیزه *غزالی* از نگارش کتاب *تهافت الفلاسفه* ملاحظه سوءاستفاده افرادی از نام فیلسوفان گذشته و تعالیم آنان برای ترک آداب و مناسک دینی و احتمالاً اظهار مخالفت با برخی عقاید رایج زمانه در حوزه الهیات و دیانت بوده است؛ بنابراین نکته اساسی مورد توجه *غزالی* در این امر، پیشگیری از انحرافات عملی و منع رفتارهای حاکی از بی‌مبالاتی نسبت به شعائر و مناسک است نه انگیزه‌ای عمدتاً اعتقادی یا تلاش برای تحری حقیقت طی سلوک عقلانی (*غزالی*، ۱۳۸۲، ص ۳۹). *ابن‌الملاحمی* به لحاظ انگیزه و هدف نخبه‌گراست و در این خصوص چندان التفاتی به عقاید عامه مردم ندارد. آنچه برای او اهمیت دارد، گرایش‌های علما و دانشمندان است که به گفته خودش در زمانه او مورد توجه تعالیم فلاسفه گشته و حتی این تصور را برای آنها پدید آورده است که با آموختن فلسفه راهی برای یادگیری علوم دیگری نظیر فقه و اصول باز می‌کند (*الملاحمی*، ۱۳۸۷، ص ۳).

ب) روش: باتوجه به آنچه در مقدمه کتاب *تهافت الفلاسفه* آمده است، روش *غزالی* در این کتاب عمدتاً جدلی و مبتنی بر مسلمات و مشهورات بوده است؛ اما

تحفة المتکلمین ابن‌الملاحمی به لحاظ روش نیز تفاوت‌ها و شباهت‌هایی با تهافت غزالی دارد. ابن‌الملاحمی در کتاب خود در مدعیات حکما و ادله آن مدعیات مناقشه می‌کند و هم در صورت لزوم رأی خاص خود را اعلام و از آن دفاع می‌کند. او سعی می‌کند از حدود کلام معتزلی و مبانی و مقدمات مورد قبول این مکتب کلامی فراتر نرود.

پ) محتوا و مضمون: مهم‌ترین مسئله مطرح برای دو متکلم مسئله حدوث عالم - در قبال قول جمهور حکما و فلاسفه در مورد قدم عالم - به معنای حدوث زمانی آن است. گرچه گفته شده است که غزالی در نوشتن کتاب تهافت متأثر از رساله‌ای از یحیی نحوی در رساله‌ای از ابرقلس است (زرین کوب، ۱۳۸۱، ص ۱۱۴)، تحفة المتکلمین نیز شبیه تهافت از مسئله حدوث عالم آغاز می‌شود. این نشان می‌دهد که هر دو متکلم مسئله حدوث را مهم‌ترین مسئله چالش‌برانگیز میان کلام و فلسفه می‌دانند (ثانی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۸).

ج) تأثیر: واضح است که دایره نفوذ غزالی با متکلم معتزلی قابل مقایسه نیست و رواج آثار او به‌ویژه تهافت که به وجوه گوناگون مورد توجه فلاسفه و متکلمان و محدثان و دیگر دانشمندان علوم دینی واقع شده و در خارج از جهان اسلام نیز قویاً مؤثر واقع گشته و از احتجاجات و ادله آن در مناقشه با فلاسفه مکرر استفاده شده است، با کتاب تحفة المتکلمین که تا همین دهه‌های اخیر ناشناخته مانده است، قابل قیاس نیست (همان).

باتوجه به مطالبی که درباره دو کتاب ضد فلسفه ارائه شده است، این سؤال مطرح می‌شود که چه عواملی باعث نزاع میان متکلمان و فیلسوفان شده است؟ در بخش بعد به‌طور مختصر این عوامل را ذکر می‌کنیم.

عوامل نزاع میان فلاسفه و متکلمان

از جمله عواملی که سبب پدید آمدن نزاع میان متکلمان و فلاسفه شده است، عبارت‌اند از:

الف) هراس از درآمیختن علوم بیگانگان با معتقدات مسلمانان، به‌ویژه در

حوزه‌هایی که تصور می‌رفته است این آمیزش می‌تواند به خلوص و اعتقادات اسلامی لطمه وارد کند و در مقام رقیب و جانشینی برای آنها عمل نماید (هروی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۰).

ب) با نگاهی به مقدمه کتاب *تهافت الفلاسفه* (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۳۷) می‌توان عوامل دیگری نظیر ترک وظایف دینی و عبادی از سوی فلاسفه، کوچک‌شمردن محرمات و تعبدات شرعی را اساس نزاع میان متکلمان و فلاسفه دانست.

ج) عامل دیگری را که سبب نزاع میان متکلمان و فلاسفه شده است، می‌توان در کتاب *تحفة المتکلمین* یافت. *الملاحمی* بیان می‌کند که شماری از فقها، به‌ویژه فقهای مکتب شافعی، مشتاقانه علوم فیلسوفان متأخر را فرا گرفته‌اند و به اشتباه معتقد بودند که این علوم می‌تواند آنها را در بررسی علوم فقهی و اصول فقه یاری دهد. *ابن‌الملاحمی* هشدار می‌دهد که جامعه مسلمانان ممکن است راه مسیحیانی را که رهبران‌شان فلسفه یونانی را برای تصویب باورهای خرافی در دینشان، همچون اقلانیسه و اتحاد با خدا برگزیدند، ادامه دهد. او در کتاب خود در نظر داشته است فساد آرای این فیلسوفان بعدی را که مدعی حمایت از اسلام و عرضه آن بر اساس روش‌های خود بودند، آشکار کند و گمان قوی دارد که سرنوشت اسلام در امت او، به سرنوشت مسیحیت در امت نصارا منتهی شود (الملاحمی، ۱۳۸۷، ص ۱۳). وی با این توصیف ضد فلاسفه نقدهایی نوشت؛ زیرا می‌ترسید با تأثیرپذیری فلاسفه از یونانیان به اسلام ضربه‌ای وارد شود.

د) چهارمین عاملی که موجب این نزاع شده، این است که فلاسفه مسلمان همچون *فارابی* و *ابن‌سینا* پذیرفتند دین اسلام را بر اساس عقاید فیلسوفان باستان عرضه کنند و در نتیجه آن را از بنیادهای اصیل و وحی پیامبران به دور سازند (همان، ص ۵).

ذ) آخرین دلیلی که می‌توان برای نزاع این دو گروه مطرح کرد، این است که هدف متکلمان از نوشتن ردیه‌ها بر فیلسوفان آگاهی‌رساندن به کسی است که اعتقاد او در مورد فیلسوفان نیکوست و گمان می‌کند که روش‌های آنها از تناقض به دور است از راه بیان وجوه تناقض و لغزش اندیشه‌های آنها.

نفس شناسی رکن‌الدین بن الملاحمی الخوارزمی

عموم متکلمان به جز معدود اشخاصی که با رویکرد عقلی - فلسفی هماهنگ شده‌اند، نفس را جسم می‌دانند. این جسم انگاری شامل عرضیت نفس، جسم لطیف، جزء لایتجزی و هیکل محسوس می‌باشد و از نامداران این نظریه می‌توان به *ابوالهذیل علاف* و سید مرتضی اشاره کرد. تجرد نفس در میان متکلمان مسلمان موافقان و مخالفانی دارد. به همین دلیل نمی‌توان در آثار آنها علم‌النفس به معنای کلامی آن را پیدا کرد (قجاوند و طاهری، ۱۳۹۳، ص ۱۴۷).

بررسی نفس و روح صرفاً در مباحث افعال الهی و در بحث تکلیف و انسان به عنوان فرد مکلف به طورگذرا ارائه شده است. متکلم بیشتر به دنبال شناخت تکلیف الهی است. هر جا که تبیین و دفاع از عقیده ایجاب کرده، صرفاً به خاطر رسالت کلامی اش آن بحث را باز نموده است (همان، ۱۳۹۳). بنابراین از متکلم نباید انتظار داشت که به مباحث نفس بپردازد. از جمله متکلمانی که تجرد نفس را رد می‌کند، *رکن‌الدین بن الملاحمی الخوارزمی* است. از نظر *الملاحمی* انسان، فاعلی است که ساختار ویژه‌ای دارد. وی در کتاب *تحفة المتکلمین* بیان می‌کند که نفس انسانی چیزی جز این بدن نیست و نفس در همین بدن سرشته شده است؛ زیرا اگر نفس در بدن نباشد، چگونه نسبت دادن کارهای انسانی به آن درست است؟ (*الملاحمی*، ۱۳۸۷، ص ۱۵۴).

دیدگاه‌های *الملاحمی* در باب نفس در کتاب‌هایش به طور صریح مطرح نشده است و بیشتر عقایدش را در لابه‌لای نقدهایش به نفس‌شناسی فیلسوفان می‌توان یافت. وی بیان می‌کند که فاعل بدن است و واسطه‌ای میان بدن و افعالش وجود ندارد. او به این‌همانی نفس و بدن معتقد بود. در میان متکلمان نظریه این‌همانی نفس و بدن با نظریه هیکل محسوس معنا پیدا می‌کند. آنها دوگانگی نفس و بدن را نمی‌پذیرند و بیان می‌کنند نفسی وجود ندارد و نفس همان بدن است. نفس چیزی جز همین دست و پای ظاهری نیست و آنچه باعث می‌شود بگوییم شخص الف همان شخص ب است، همین بدن

می‌باشد. اوصاف نفسی انسان متکی بر اوصاف جسمانی و تابع آنهاست و ویژگی‌های نفسانی را ویژگی‌های فیزیکی و جسمانی معین می‌کنند (همان، ص ۱۵۵).

نقدهای رکن‌الدین الملاحمی بر نفس‌شناسی فیلسوفان

الملاحمی ابتدا دیدگاه فیلسوفان مسلمان را درباره نفس بیان می‌کند و سپس همراه با ردّ مجرد نفس در نظر فیلسوفان، به نقد نفس‌شناسی ایشان می‌پردازد؛ البته لازم است اشاره کنیم که ابن‌الملاحمی هرچند نامی از فیلسوف خاصی نمی‌برد، تقریباً تمام نقدهای او ناظر به آرای ابن‌سینا در نفس‌شناسی است.

الف) فاعل حقیقی، نفس یا بدن

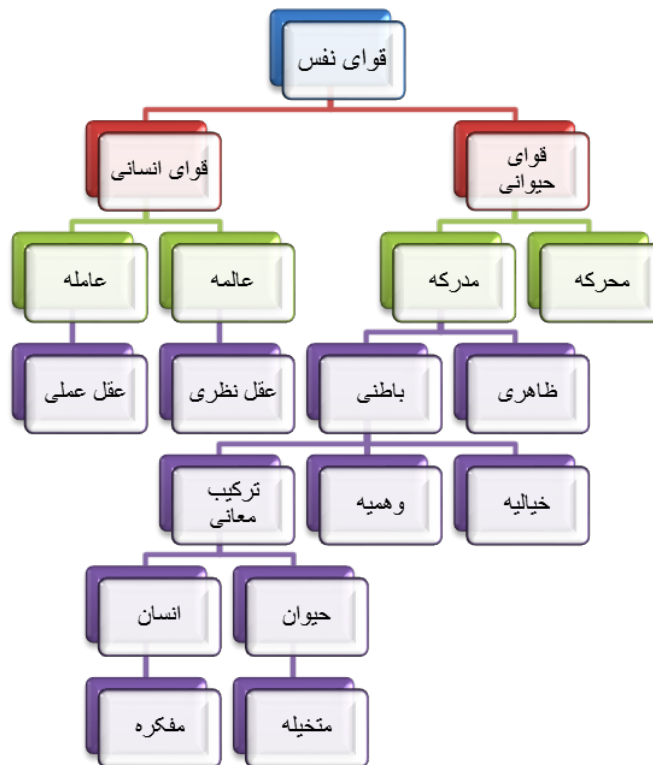
ابن‌الملاحمی در ابتدا بیان می‌کند که نفس همین هیكل مخصوص است.* او با این بیان که نفس در بدن سرشته نشده است و مکان نفس بدن نیست و نفس با بدن آمیخته نشده است، بر فیلسوفان خرده می‌گیرد که با این بیان چگونه فلاسفه نسبت‌دادن افعال انسان را به نفس، درست می‌دانند؟ فیلسوفان** در جواب این نقد بیان می‌کنند که بدن انسان ابزاری است که نفس به واسطه قوای انسانی و حیوانی بدن آن را به کار می‌گیرد (همان، ص ۱۵۷). ابن‌الملاحمی ابتدا درباره این قوای واسطه‌ای از دید فلاسفه سخن می‌گوید تا بهتر بتواند دیدگاه آنها را نقد کند.

ابن‌سینا در الهیات شفا درباره نفس می‌نویسد: «قوای حیوانی دو نوع است: مدرکه و محرکه. قوای مدرکه نیز دو نوع است: ظاهر و آشکار و درونی و باطنی. قوه باطنی بر سه قسم است: ۱. قوه خیالی: همان نیرویی است که صورت‌های اشیا را که از طریق حواس پنج‌گانه ظاهری جمع شده، در خود نگه می‌دارد. این قوه را حس مشترک می‌نامند. ۲. قوه وهمی: این نیرو معانی اشیا را درک می‌کند. ۳. سومین قوه، قوه‌ای است که

* العاقل الفاعل هو هذا المبني بنية مخصوصة (رک: الملاحمی خارزمی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۶).

** الملاحمی در اینجا ذکر نکرده است که منظورش کدام فیلسوف است.

در حیوانات قوه متخیله نامیده می‌شود و در انسان‌ها قوه مفکره نامیده می‌شود. این قوه همان است که یا معانی را با صورت‌ها ترکیب می‌کند یا برخی معانی را با برخی دیگر در می‌آمیزد... اما قوه انسانی که قوه ناطقه نامیده شده است، دو نوع است: یکی قوه عالمه و دومی قوه عامله. این دو با هم عقل نامیده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۰، ص ۲۴).
 در یک دسته‌بندی کلی الملاحمی قوای نفس را چنین تقسیم می‌کند و البته این تقسیم‌بندی را از ابن‌سینا وام می‌گیرد:



آنچه الملاحمی در این تقسیم‌بندی بدان توجه و آن را مورد نقد می‌کند، این است که از نظر فیلسوفان مسلمان یکی از قوای نفس انسانی، قوه عقل نظری یا عالمه است و نفس به واسطه این قوه، افعال خود را در بدن انجام می‌دهد. ابن‌الملاحمی در نقد این دیدگاه بر این باور است که اگر نفس، بدن را به کار می‌گیرد و بدن ابزاری برای آن

است، فاعل، همان نفس است، بدون ابزار؛ زیرا فعل به فاعل اضافه می‌شود نه به ابزار فاعل. وی بیان می‌کند که همه عقلاً ضرورتاً تصدیق می‌کنند که این بدن و این ترکیب ظاهری، همان قوه عالمه و همان قوه عامله در صنعت و کارهاست و این آشکار می‌کند که این بدن همان چیزی است که در مورد کارهای ناپسندش سزاوار ذم و نکوهش است و به دلیل کارهای نیکش شایسته مدح و ستایش است (الملاحمی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۱).
ابن‌الملاحمی در ادامه این نقد، اشکالی را از فیلسوفان نقل می‌کند و به تحلیل و پاسخ آن می‌پردازد. اشکال از این قرار است که ممکن است گفته شود این بدن، پدیده‌ای ظاهری و جنبه‌ای فرعی از حقیقت انسان است که صرفاً محل ظهور و بروز علوم و افعال انسانی است؛ اما حقیقت انسان به نفس اوست و نفس صرفاً برای ظهور و بروز یافتن به بدن اضافه شده است. در پاسخ به این اشکال، *ابن‌الملاحمی* بر این باور است که در این صورت آنچه به نظر می‌رسد علم است، در واقع جهل است چون طبق این دیدگاه بدن ظاهری از علم و در واقع، جهل را بروز می‌دهد و حقیقت علوم نزد نفس است. پس همه علوم نظری و اکتسابی چیزی جز جهل نخواهند بود و این خلاف واقع است (همان، ص ۱۵۸).

ابن‌الملاحمی همچنین به نقل از *ابوالحسین* در ردّ وجود بُعدی مجرد به نام نفس می‌گوید، فاعل انسانی همین بدن است و نه چیزی که درون بدن یا خارج از آن باشد؛ چراکه هنگامی که بدن متعادل باشد، انسان می‌تواند درک کند و یاد بگیرد و توانا باشد؛ یعنی هم قدرت علمی داشته باشد و هم قدرت عملی و هنگامی که مزاج متعادل نباشد و سالم هم نباشد نه قدرت علمی دارد و نه عملی. لازم است برای این امور - چون درک، یادگیری و توانایی - بدن، سالم باشد و مزاجش متعادل (همان، ص ۱۶۱).

از عبارات *ابن‌الملاحمی* چنین برداشت می‌شود که اگر نفس را علتی برای بدن بدانیم باید با معلول خودش که جسم می‌باشد، همخوانی داشته باشد؛ حتی وقتی بدن انسان بیمار است، نمی‌تواند کارهایی نظیر یادگیری، حفظ کردن مطالب و... را به خوبی انجام دهد؛ پس با توجه به این نکته می‌توان گفت که اگر نفس مجرد باشد، با اصل علیت و قاعده سنخیت علت و معلول سازگار نیست؛ زیرا بر اساس قاعده سنخیت علت و

معلول، تردیدی نیست که هر معلولی از هر علتی به وجود نمی‌آید و حتی میان پدیده‌های متعاقب یا متقارن هم همیشه رابطه علیت برقرار نیست، بلکه علیت رابطه خاصی میان موجودات معینی است. به دیگر سخن باید میان علت و معلول مناسبت خاصی وجود داشته باشد که از آن به «سنخیت علت و معلول» تعبیر می‌شود. این قاعده نیز از قضایای ارتکازی و قریب به بداهت است که با ساده‌ترین تجربه‌های درونی و بیرونی ثابت می‌گردد. در اینجا *ابن‌الملاحمی* با ابزاری فلسفی که همان اصل علیت و قاعده سنخیت علت و معلول باشد، سعی می‌کند تجرد نفس را رد کند؛ به بیان دیگر او با سلاحی فلسفی بر فیلسوفان می‌تازد؛ چنان‌که پیش از این از ابزار طبیعی و تا حدودی فیزیولوژیکی بهره می‌برد.

ب) ترجیح بلامرجح

ابن‌الملاحمی در دومین نقد خود از قاعده ترجیح بلامرجح بهره می‌برد و می‌گوید: «اگر نفس در بدن جای نگیرد، یعنی در همه بدن یا بعضی از اجزای آن نباشد، برای نفس ممکن نیست به بدن خاصی اختصاص داشته باشد؛ پس چرا نفس این بدن را برای به‌کارگیری، سزاوارتر از غیر آن دانسته است؟ پس یا تمام بدن‌ها یک نفس را به کار می‌گیرند یا هر بدنی را نفس مخصوص به خودش آن را به کار می‌گیرد» (همان، ص ۱۵۹).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، از نظر *ابن‌الملاحمی* اگر نفس در بدن جای نگیرد، یعنی در همه بدن یا بعضی از اجزایی آن قرار نگیرد یا برعکس نفس در قلب قرار گیرد و در چشم و سایر اجزای دیگر نباشد یا به‌طور کلی اگر نفس جدای از بدن باشد، پس چگونه نفس در یک بدن به‌طور خاصی به آن وارد می‌شود و در بدن دیگری به‌گونه‌ای دیگر؟ به بیان دیگر اگر نفس واحد است، چرا برای وارد شدن به یک بدن آن را بر بدن دیگری ترجیح می‌دهد؟ چه ترجیحی وجود دارد که نفس وارد یک قسمت از بدن می‌شود و وارد قسمت دیگر نمی‌شود؟

برخی از فیلسوفان* در پاسخ به این ایراد/بن‌الملاحمی ارتباط نفس با بدن‌ها را این‌گونه تعبیر کرده‌اند که نفس عاشق و شیفته بدن خاصی می‌شود و چون عاشق می‌شود، نمی‌تواند به بدن دیگری راه پیدا کند، پس در همان بدن می‌ماند؛ چنانکه ممکن است مادر نسبت به فرزندی مهربان باشد و نسبت به فرزند دیگری چندان مهربان نباشد؟ (همان، ص ۱۶۱).

ابن‌الملاحمی در واکنش به این پاسخ باز هم بر مبنای قاعده ترجیح بلامرجح بیان می‌کند که چرا نفس عاشق این بدن شد و عاشق بدن دیگر نشد؟ در نتیجه به نظر او هیچ پاسخی برای آن پرسش نیست جز اینکه گفته شود خدا خواسته که خیر را به بعضی نفوس برساند و آنها را وارد بدن‌های خاصی بکند. همچنین در مورد مادر و فرزندش باید گفت که خداوند متعال در مادر محبت فرزند خویش را قرار می‌دهد نه فرزند دیگری را. به همین دلیل هم نسبت به او مهربانی می‌ورزد. *ابن‌الملاحمی* این بیان را مستند به آیاتی از قرآن می‌کند** و نتیجه می‌گیرد که تنها خداوند است که می‌تواند فراتر از قاعده ترجیح بلامرجح عمل می‌کند؛ بدین معنا که خداوند فاعل همه امور است و می‌تواند میان دو امر متساوی بدون غایت و قصدی دیگری را برگزیند (همان، ص ۱۵۹). «بگو خدایا آن دو را رحمت کن همان‌طور که مرا درحالی که خردسال بودم، پرورش دادند» (اسراء: ۲۴) و نیز خداوند متعال در مورد زن و شوهر فرمود: «در بین شما دوستی و مهربانی قرار دادم» (روم: ۲۱).

از نظر نویسنده اصول و مبانی فکری *ابن‌الملاحمی* نشئت گرفته از آیات و روایات با رویکردی ظاهرگرایانه است؛ بنابراین با توجه به ظواهر کلام خدا، همه هستی را مخلوق و حادث و فناپذیر می‌دانند؛ حتی عوالم غیب را که در این دنیا دیده نمی‌شود، شبیه این امور جسمانی می‌دانند و جسم‌نگارانه توصیف و تبیین می‌کنند. *الملاحمی* همچون دیگر متکلمان بر این باور است که انسان از خاک آفریده شده و به خاک هم باز می‌گردد؛ پس حقیقت انسان همین بدن مادی‌اش است. او هرگونه تجردی را رد و نفی

* اشاره نشده است «برخی» چه کسانی هستند.

** وَ قُلْ رَبِّ اَرْحَمُهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا (اسراء: ۲۴). وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً (روم: ۲۱).

می‌کند. مبانی فکری و نظری وی در خصوص جسم یا جسمانی بودن نفس در تحفه المتکلمین فی رد علی الفلاسفه به وضوح به چشم می‌خورد.

ج) بساطت و انقسام پذیری علم

یکی از دلایل فلاسفه بر اثبات تجرد نفس، بسیط بودن علم است. ابن سینا این مطلب را چنین بیان می‌کند: «علوم عقلیه‌ای که به نفوس انسانی وارد می‌شوند، محصورند و آحادی دارند که قسمت‌پذیر نیستند؛ پس ناچار محل آنها نیز بلاانقسام است و چون هر جسمی منقسم است، همین دلالت می‌کند بر اینکه محل آن علوم چیزی است که غیر منقسم است. اگر محل علم، جسم منقسمی است، پس علمی هم که حال در آن است، باید قسمت‌پذیر باشد؛ لیکن علمی که حلول می‌کند، غیر منقسم است، پس او جسم نیست و این، نوعی قیاس شرطی است که نقیض تالی در آن مستثنا شده است؛ لذا بی‌شک نقیض مقدم را نتیجه می‌دهد. هر جسم (حالی) که بر جسم منقسمی حلول یابد، لابد به فرض قسمت، در محل خویش نیز قسمت‌پذیر است و این مطلب از اولیات است و شکی در آن نیست. دوم اینکه علم واحدی که بر آدمی حلول کند، قسمت‌پذیر نیست؛ زیرا اگر بی‌نهایت قسمت پذیرد، محال است و اگر نهایت داشته باشد، مشتمل بر آحادی است که لامحاله قسمت نمی‌پذیرد. به هر صورت ما اشیا را می‌دانیم و می‌شناسیم و قادر نیستیم که فرض کنیم بعضی زوال‌ناپذیرند و بعضی باقی می‌مانند، از این نظر که اجزا ندارند»* (ابن سینا، [بی‌تا]، ص ۹۸).

ابن‌الملاحمی در پاسخ به این استدلال می‌گوید: این دو مقدمه را فیلسوفان بدیهی می‌دانند؛ ولی من قبول ندارم که این دو مقدمه جز بدیهیات اولی باشند. او

* ان العلوم العقلية محصورة و فيها آحاد، و الواحد لا ينقسم، فلو كان محلها جسم الانسان و الجسم منقسم، لزم انقسام آحاد العلوم و ذلك محال و ایراد هذا علی طرفهم ان يقال: لو كان محل العلم جسما منقسم فالعلم منقسم، لكن العلم الحال غير منقسم، فمحلّه ليس جسماً و انما محلّه جوهر روحانی و هو و النفس، لانها لا تنقسم و هذا قیاس شرطی استثنائی و فيه نقیض التالی، فینتج نقیض المقدم. قالوا: و هاتان المقدمتان من الاولیات، الاولى ان کل حال فی منقسم منقسم، و الثانیه ان العلم واحد لا ینقسم.

در مورد بدیهی نبودن مقدمه اول بر این باور است که «حال و صفت می‌توانند بما هی می انقسام پذیر نباشند، ولی موصوف یا محل آنها قابل انقسام باشد»* (الملاحمی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۰).

همچنین ابن‌الملاحمی در مورد مقدمه دوم بیان می‌کند: «ما در صورتی که علم را صفت بگیریم برای موصوفش و چه حال بگیریم برای محل، علم هم به تبع محلش می‌تواند قابل تقسیم باشد» (همان، ص ۱۶۲). از نظر ابن‌الملاحمی فیلسوفان برای اثبات نفس از طریق بسیط بودن علم، دلیل دیگری نیز مطرح می‌کنند که این دلیل در بیان ابن‌سینا چنین است: «در صورتی که محل علم یک جزئی از بدن انسان باشد، مثلاً یک بخشی از قلب محل علم باشد، جایز است که بخش دیگری از قلب یا بدن انسان محل جهل هم باشد و از این نتیجه می‌شود که انسان بتواند در آن واحد هم جاهل باشد و هم عالم و این محال است؛ در نتیجه محل نمی‌تواند بدن یا جزئی از بدن باشد. پس باید بعد دیگری به نام نفس باشد که محل علم باشد» (ابن‌سینا، ۱۳۹۲، ص ۲۲۳).

ابن‌الملاحمی در پاسخ به این استدلال می‌گوید: «تالی فاسدی که فیلسوفان در این استدلال بیان می‌کنند، یعنی اینکه لازم می‌آید انسان در عین واحد هم عالم باشد و هم جاهل، چنین چیزی در صورتی محقق می‌شود که موضوع علم و جهل واحد باشد، در صورتی که چنین نیست؛ چراکه به نظر فیلسوفان موضوع علم نفس است و موضوع یا محل جهل بدن است» (الملاحمی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۴). گذشته از این در نظر ابن‌الملاحمی می‌توان علم را نه به عنوان حالی که در جزئی از بدن حلول می‌کند، بلکه به عنوان حالتی برای قلب دانست و همین‌طور جهل را به عنوان حالت برای قلب بدانیم. وقتی علم و جهل به عنوان حالتی برای قلب در نظر گرفته شود نه به عنوان حال، در چنین صورتی می‌توان گفت که در یک محل واحد دو حالت متفاوت عارض می‌شود.

ابن‌الملاحمی در پاسخ به این استدلال فیلسوفان میان حال و حالت تمایز برقرار

* انا لانسلم ان المقدمتين فی قیاسکم هذا من الاولیات. اما الاولی و هو ان کل حال فی منقسم منقسم، لیس من الاولیات، لان لمنازع ان ینازع فی ذلک فیقول: ان الحال کالصفة و الحال للمحل، فلا یمتنع ان یکون الموصوف منقسماً، و الصفة و الحالة واحده من حیث هی صفة.

می‌کند؛ ولی دقیقاً روشن نمی‌کند منظور از حالت بودن علم برای قلب چیست و چه تفاوتی با حال بودن برای علم دارد؟

د) قوت و ضعف نفس و بدن

یکی دیگر از استدلال‌های فیلسوفان برای اثبات نفس، استدلالی بیشتر فیزیولوژیکی است؛ نیروی تمام اجزای بدن پس از تمام شدن دوره رشد ضعیف می‌گردد و در حدود چهل سالگی و بعد از آن از رشد باز می‌ماند و بینایی و شنوایی و دیگر قوای بدنی ناتوان می‌شوند و حال آنکه در اکثر مواقع در این سنین قوای عقلی تقویت می‌یابند؛ بنابراین با حلول مرض در بدن و یا ضعف پیری نظر در معقولات را تعذری لازم نمی‌آید؛ زیرا عقل قائم به خود است و با تضعیف شدن بدن ضعیف نمی‌شود. اگر نیروی عقل وابسته به کالبد باشد، ضعف بدن به تضعیف عقل منجر می‌شود؛ زیرا در قیاس استثنایی متصله با وضع تالی، منتج وضع مقدم نیست. از این رو می‌گوییم: اگر قوه عقلیه قائم و استوار به بدن باشد، ضعف بدن آن را در تمام احوال ناتوان می‌کند؛ حال آنکه تالی محال است، پس مقدم نیز محال است و هرگاه بگوییم تالی در بعضی احوال موجود است، لازم نمی‌آید که مقدم نیز موجود باشد و سبب آن، این است که نفس را فعلی است که ذات اوست، آن‌گاه که مانعی او را باز ندارد و شاغلی آن را مشغول نگرداند؛ زیرا نفس را دو گونه فعل است: فعلی به قیاس با بدن و آن سیاست بدن و تدبیر اوست و فعلی به قیاس و مبادی آن و به قیاس با ذات وی که همان ادراک معقولات است و آن دو مانع و ضد همدیگرند و هرگاه نفس به یکی از آن دو اشتغال یابد، از آن دیگر انصراف حاصل می‌کند و جمع میان آن دو امکان ندارد و اما شواغل نفس در بدن، احساس و تخیل و شهوت و غضب و ترس و اندوه و درد است و آن‌گاه که درباره معقولاتی تفکر می‌کنی، تمام این چیزها برای تو معطل می‌ماند. بالعکس، به مجرد احساس از ادراک عقل و نظر وی باز می‌مانی بدون آنکه به ذات عقل چیزی اصابت نماید یا آفتی بدان برسد و سبب تمام این امور، پرداختن نفس است به کاری از

کار دیگر و از اینجاست که نظر عقلی در زمان درد و بیماری و ترس تعطیل می‌گردد؛ زیرا آن نیز مرضی در دماغ است... و نشان اینکه بیماری حال در بدن، متعرض محل علوم نمی‌گردد، این است که وقتی مریض به صحت خویش باز می‌گردد، نیازمند نیست که یادگیری علوم را از سر بگیرد، بلکه هیئت نفس به همان صورتی بر می‌گردد که بوده و این علوم نیز همان‌طور که بودند، بدون از سر گرفتن، دوباره عودت می‌نمایند* (ابن سینا، ۱۳۹۲، ص ۲۲۳). بنابراین یکی از دلایل وجود نفس و مجرد آن از نظر فیلسوفان این است که قوای ادراکی انسان هرگز دچار خستگی و ملالت نمی‌شوند، بلکه عقل هرچه بیشتر درک کند، قوی‌تر می‌شود نه اینکه خسته شود، بر خلاف قوای جسمانی که هرچه بیشتر فعالیت کنند، ضعیف‌تر می‌شوند؛ بنابراین جایگاه عقل و قوای ادراکی در جسم نیست.

ابن‌الملاحمی در پاسخ به این استدلال بر این باور است که بر فرض که بپذیریم عقل چیزی را درک می‌کند، این ادراک به واسطه یک سری ابزارهای جسمانی انجام می‌پذیرد و به همین جهت اشکالی ندارد که بگوییم قوه عاقله یا همین عقل در بدن حلول کرده و جایگاه آن در بدن است. از این بیان *ابن‌الملاحمی* می‌توان نتیجه گرفت که وی به نوعی قائل به نظریه این‌همانی ذهن و بدن می‌باشد- یا این‌همانی ذهن و مغز که البته به جای مغز در اینجا عقل آورده شده است. وی به نقل از فلاسفه دلیل مشابهی را نیز مطرح می‌کند که در آن به جای عقل، از خود هویت انسانیت کمک گرفته می‌شود. طبق این دلیل، اجسام در طول زمان تغییر و تحول پیدا می‌کند، ولی انسانیت انسان همچنان باقی است؛ پس نفس غیر از بدن است (الملاحمی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۶).

جوابی که *ابن‌الملاحمی* می‌دهد این است که گرچه اعضای مختلف بدن انسان در طول زمان تغییر می‌کند و تحول می‌یابد، ولی بدن یک سری اجزا اصلی دارد و یک سری اجزای فرعی و هویت انسان را همین اجزای اصلی می‌سازد و این اجزای اصلی تغییر نمی‌کند (همان، ۱۶۵). وی با این بیان، دیدگاه مبتنی بر تمایز اجزای اصلی و فرعی

* منبع واسطه برای ترجمه متن *ابن‌سینا* این اثر است: غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۵.

در انسان را مطرح می‌کند و طبیعتاً نقدهایی که بر آن دیدگاه وارد است، بر این پاسخ *ابن‌الملاحمی* نیز می‌تواند وارد شود. یکی از انتقادهایی که می‌توان به نظریه اجزای اصلی مطرح نمود، ارتباط این نظریه با کیفیت بدن اخروی است؛ چراکه اگر اجزای اصلی که با مرگ از یکدیگر جدا می‌شوند، پس از مرگ باقی بمانند و در روز رستاخیز جمع شوند باز این شخص جمع‌شده همان شخص دنیوی نیست، بلکه مثل آن است؛ زیرا هیئت تألیفی آن از بین رفته و دوباره ایجاد شده است؛ بنابراین چیزی که از بین رفته دیگر باز نمی‌گردد و اگر با همان اجزای بار دیگر آن را بسازیم، مثل قبلی است نه عین آن. فرض کنید شما ساختمانی را خراب کنید و با همان مصالح آن را دوباره بسازید، آیا این ساختمان مثل ساختمان قبلی است یا عین آن؟ مسلماً است که مثل آن است. البته طرفداران نظریه اجزای اصلی ممکن است در پاسخ به این انتقاد بگویند که همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، اجزای اصلی ملاک این‌همانی یا هویت شخصی هستند نه هیئت تألیفی؛ از این رو از آنجا که اجزا بعینه باقی می‌مانند، بدن اخروی عین بدن دنیوی خواهد بود.

انتقاد دیگری که می‌توان به این نظریه وارد کرد، آن است که خدا در روز رستاخیز همه اجزای بدن را جمع‌آوری می‌کند یا برخی از آنها را؟ اگر همه اجزا را جمع‌آوری کند، با توجه به اینکه اجزای بدن در طول زندگی جایگزین می‌شوند، هیکل انسان به اندازه یک کوه خواهد بود؛ اما اگر برخی از اجزا را جمع‌آوری می‌کند، این سؤال مطرح می‌شود که آیا اجزایی که انسان در زمان جوانی داشته جمع‌آوری می‌شوند یا اجزایی که هنگام مرگ داشته است. اگر گفته شود اجزای زمان جوانی آن‌گاه این اشکال مطرح می‌شود که ممکن است فرد در جوانی گناهکار بوده باشد و در پیری توبه کرده باشد. در این صورت خدا به اجزایی پاداش می‌دهد که گناه کرده‌اند. اگر گفته شود اجزای زمان پیری آن‌گاه این اشکال مطرح می‌شود که این اجزا پیر و فرسوده‌اند و کارایی ندارند (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۳).

ذ) ادراک عقل نسبت به کلیات و جزئیات

یکی از دلایل اثبات وجود نفس و تجرد آن که ابن‌الملاحمی به فلاسفه نسبت می‌دهد، دلیلی است که به ادراک عقل نسبت به کلیات و جزئیات توجه دارد. ابن‌سینا در الهیات شفا در خصوص این دلیل، بر این باور است که عقل کلیات را درک می‌کند و درکش نسبت به کلیات متفاوت از درکش نسبت به جزئیات است. جزئیات یا مصادیق، محدود به زمان و مکان‌اند؛ ولی کلیات چنین نیستند (ابن‌سینا، ۱۳۹۲، ص ۱۵). به‌طور کلی در صورتی که عقل معقولات را به کمک ابزار جسمانی درک کند، نخواهد توانست خودش را درک کند؛ ولی عقل می‌تواند خودش را هم درک کند، پس معقولات را با ابزار جسمانی درک نمی‌کند.

پاسخی که ابن‌الملاحمی به این استدلال می‌دهد، این است که عقل هیچ چیزی را درک نمی‌کند و بر فرض هم که عقل چیزی را درک کند و آن چیز درک شده حتی اگر موجود مجردی هم باشد، دلیل نمی‌شود که در عقل هم به عنوان قوه مدرک مجرد باشد. وی بیان می‌کند که چون عقل را یک ابزار برای موجود زنده می‌دانیم، بدیهی است که چیزی که ابزار است نمی‌تواند هیچ چیزی را درک کند. همچنین به نظر او نمی‌توان منطقاً نتیجه گرفت که چون عقل با ابزار جسمانی چیزی را درک کند، نخواهد توانست خودش را درک کند. ابن‌الملاحمی می‌گوید ما نمی‌پذیریم که خود عقل ابزار باشد و اساساً ابزار نمی‌تواند چیزی را درک کند. بر فرض هم که می‌تواند چیزی را درک کند، می‌تواند با ابزار جسمانی هم معقولات را درک کند. ابن‌الملاحمی در پایان نقد استدلال‌های فلاسفه بر تجرد نفس و نقد آنها می‌پرسد اساساً چرا از نظر شما فیلسوفان، عقل یا عقول و به‌طور کلی نفس مجرد است؟ در پاسخ به این پرسش اگر بگویید که نفس و عقل به این دلیل مجردند که موجبشان یا علت پدیدآورنده‌شان مجرد است - یعنی خدا مجرد است - خواهیم گفت که پس باید تمام موجودات مجرد باشند، چون مبدأ و علت موجب‌شان مجرد است (الملاحمی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۰).

به نظر می‌رسد این نقد ابن‌الملاحمی تا حدودی منطقی باشد؛ چراکه اگر علت

پدیدآورنده مجرد باشد، چرا هرچه در جهان خارجی وجود دارد، مجرد نباشد و با توجه به اصل سنخیت علت و معلول باید بین علت و معلول سنخیت و هماهنگی وجود داشته باشد؛ پس می‌توان این‌گونه پرسش کرد که علتی که مجرد است، چگونه می‌توان موجودی مادی را خلق کند. البته برای پرسش پاسخ‌های مختلفی مطرح شده است؛ از جمله بودن واسطه‌ای میان موجود مجرد با موجود مادی. همچنین در تحلیل‌های متافیزیکی فیلسوفان در خصوص خلقت، مهم‌ترین نظریه، نظریه فیض می‌باشد که با استفاده از قواعد فلسفی و متافیزیکی مختلف تلاش شده است از نحوه ارتباط میان مجردات و مادیات، تبیین معقولی ارائه شود.

نتیجه‌گیری

ابن‌الملاحمی در کتاب خود *تحفة المتکلمین* که ردیه‌ای بر فلاسفه و فلسفه آنان است، تلاش می‌کند با بیان نظریات و استدلال‌های فیلسوفان در تجرد نفس و نقد این استدلال‌ها، تجرد نفس را رد کرده، این‌همانی نفس و بدن را به اثبات برساند. در این مهم *ابن‌الملاحمی* بدون کوچک‌ترین اشاره‌ای به آثار و نظریات امام *غزالی* نظریات و استدلال‌هایی مشابه آن بیان می‌کند. با وجود این، هدف او از نگارش این کتاب، روش او در نقد استدلال‌های فلاسفه، محتوا و مضمون کتاب او و در نهایت تأثیری که *تحفة المتکلمین* بر متکلمان و فیلسوفان دارد، شباهت‌ها و تفاوت‌های متعددی با *تهافت الفلاسفه* دارد. او در کتاب خود در نظر داشته است، فساد آرای فیلسوفان را که مدعی حمایت از اسلام و عرضه آن بر اساس روش‌های خود بودند، آشکار کند؛ زیرا او بیم داشته است که دین اسلام با تأثیرپذیری از فیلسوفانی چون *ابن‌سینا* و *فارابی* به همان کج‌راهی برود که مسیحیت با تأثیر از فلاسفه یونانی رفته و دستخوش خرافات گردید. از جمله مسائلی که او در این کتاب مطرح کرده و پیش از آن هیچ متکلم مسلمان به آن نپرداخته بوده است، بحث تجرد نفس از دیدگاه فلاسفه می‌باشد. *ابن‌الملاحمی* شش نقد در این رابطه بر فلاسفه وارد کرده است که برخی از آنها محکم و شایان توجه و

برخی ضعیف و قابل رد و برخی نیز غیرروشن می‌باشند؛ برای مثال نقدی را که ابن‌الملاحمی از سوی ابوالحسن مطرح می‌کند، نقدی سازنده است. فیلسوفان به این نقد پاسخ نداده‌اند که چرا وقتی انسان بیمار است، قدرت یادگیری و حافظه وی کاهش می‌یابد؛ درحالی‌که اذعان می‌دارند نفس مجرد است و بدن صرفاً وسیله‌ای است برای نفس. اگر نفس فاعل بدن انسان است، در مواقع بیماری هم باید هوشیار باشد. همچنین نویسنده نقد مربوط به مجرد معلول ناشی از علت مجرد را درخور توجه می‌داند؛ زیرا اگر علت یک پدیده مجرد باشد، باید معلولی را هم که پدید می‌آورد، مجرد باشد و ربط این مسئله را به بحث مهم سنخیت بین علت و معلول به‌خوبی می‌دانیم. حال در علت‌دادن به نفس به عنوان فاعل حقیقی و بدن به عنوان معلول، این ارتباط چگونه تبیین خواهد شد؟ آیا صرفاً واسطه‌ای بین نفس و بدن مطرح شود این مشکل را حل می‌کند؟ آیا این بدن است که تبدیل به نفس می‌شود و تکامل پیدا می‌کند؟ اگر بدن است، مرز جداشدن آن کجاست و چطور بقیه موجودات که معلول همان علت مجرد هستند، دارای مجرد نیستند؟

سومین نقدی که مورد قبول نویسنده واقع شده، این است که از نظر فلاسفه نفس عاشق یک بدن می‌شود و به همین دلیل در آن بدن تا پایان عمر باقی می‌ماند. این مسئله چگونه می‌تواند وحدت نفس را تبیین کند؟ اگر نفس واحد است، چرا نفوس در بدن‌های دیگر متفاوت است؟ اما نقدهایی که از نظر نویسنده مردود است عبارت‌اند از:

۱. نقدی را که الملاحمی در مورد تقسیم‌ناپذیری علم مطرح می‌کند، روشن و جامع نیست. در بخشی از این نقد مطرح می‌شود که علم و جهل به مثابه یک نسبت است؛ ولی منظور از نسبت و اضافه دقیقاً روشن نیست. همچنین جهل در مورد بخشی از حقیقت و علم در مورد بخش دیگر مطرح است و این دو یکی نیستند. ۲. نقدی که درباره قوای نفسانی و حیوانی مطرح می‌شود، مورد قبول نیست؛ زیرا ما معتقدیم که صور اشیا قائم بنفس‌اند و بقیام صدوری نه حلولی. از بررسی آثار ابن‌الملاحمی و نقدهای او می‌توان چنین نتیجه گرفت که برخی از نقدهای او به فلاسفه در مبحث مجرد نفس بسیار بجا و قابل تأمل است و برخی دیگر قابل نقد و غیرجامع است.

الملاحمی متکلمی جسم‌انگار است که به جسمانی‌بودن نفس اعتقاد دارد و دلایل خود را در جهت این مطلب بیان می‌کند. وی حقیقت انسان را همین بدن مادی‌اش می‌داند که با مرگ بدن حیات زنده انسانی نیز خاتمه پیدا می‌کند. او واژه مجرد را مختص خدا می‌داند و به این دلیل بر فیلسوفان می‌تازد که آنان نفس و عقل و ملائکه و... را نیز مجرد می‌دانند. وی معتقد است با مجرددانستن نفس، اساس توحید در هم می‌شکند؛ چراکه اگر موجود حادث که انسان باشد، در مجردبودن همانند خدا باشد، باعث می‌شود که آن موجود شریک خدا و قدیم باشد؛ درحالی‌که قدیم‌بودن مختص خداست و شریک باری تعالی ممتنع‌الوجود است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، ابوعلی؛ رساله نفس؛ تصحیح دکتر موسی عمید؛ تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۸۰.
۲. —؛ برهان شفا؛ ترجمه مهدی قوام صفری؛ تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی، [بی تا].
۳. —؛ الاشارات و تنبیهات؛ ترجمه حسن ملکشاهی؛ ج ۱، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۹۲.
۴. ابن مرتضی؛ طبقات معتزله؛ تحقیق سن دیوالد ولرز؛ بیروت، منشورات دار مکتبه الحیاه، ۱۹۶۱ م.
۵. آزاد، هادی؛ «برگ سبزی از دفتر اعتزال خوارزم: المعتمد فی اصول الدین»؛ کتاب ماه دین، ش ۵۶-۵۷، ۱۳۸۱.
۶. بیهقی، ابوالحسین؛ تتمه صوان الحکمة؛ تحقیق محمد شفیع؛ ج ۱، لاهور، [بی تا].
۷. ثانی، سید محمودیوسف؛ «دو ردیه بر فلسفه تهافت الفلاسفة و تحفة المتکلمین»؛ جاویدان خرد، دوره ۶، ش ۱۱، ۱۳۸۸.
۸. زرین کوب، عبدالحسین؛ فرار از مدرسه؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۱.
۹. غزالی، ابوحامد محمد؛ المنقذ من ضلال؛ ترجمه سیدناصر طباطبائی؛ ج ۱، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۹۰.
۱۰. —؛ تهافت الفلاسفة؛ ترجمه علی اصغر حلبی؛ تهران: انتشارات جامی، ۱۳۸۲.
۱۱. قجاوند، مهدی و سیدصدرالدین طاهری؛ «جسم‌انگاری متکلمان درباره نفس (از قرن سوم تا قرن هفتم هجری)»؛ انسان پژوهی دینی، دوره ۱۱، ش ۳۱، ۱۳۹۳.

۱۲. مایل هروی، نجیب‌الله؛ سایه به سایه؛ تهران: نشر گفتار، ۱۳۷۸.
۱۳. الملاحمی الخوارزمی، رکن‌الدین؛ المعتمد فی اصول‌الدین؛ ج ۱، تحقیق مادلونگ ویلفرد و مارتین مکدرموت؛ لندن، انتشارات بین‌المللی الهدی، [بی‌تا].
۱۴. —؛ تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه؛ تحقیق و مقدمه ویلفرد مادلونگ و حسن انصاری؛ چ ۱، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، برلین: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، ۱۳۸۷.
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر؛ معاد و جهان پس از مرگ؛ قم: انتشارات سروش، ۱۳۷۶.