



دانشگاه باقر العلوم «علیه السلام»

دانشکده: فلسفه و کلام اسلامی

پایان نامه جهت اخذ درجه کارشناسی ارشد

رشته: فلسفه و کلام اسلامی

عنوان:

رابطه نفس و بدن

از دیدگاه بوعلی سینا و علامه طباطبایی

استاد راهنما:

حجت الاسلام دکتر محمد مهدی گرجیان

استاد مشاور:

حجت الاسلام دکتر حسن معلمی

نگارش:

منصوره سادات ناجیان

تیر ۱۳۸۸

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

تقديم به ساحت هقدس امام زمان (عج)

تشکر و قدردانی

برخود لازم می‌دانم مراتب سپاس‌گزاری و امتنان خالصانه خود را از زحمات اساتید راهنما و مشاور حجه الاسلام دکتر گرجیان و حجه الاسلام دکتر معلمی که با حسن توجه و راهنمایی‌های دلسوزانه و عالمانه خود به این رساله ساکن و اعتبار بخشیدند اعلام دارم. همچنین فرصت را غنیمت شمرده از خانواده به خصوص همسر که شرایط مناسبی برای تهیه این نوشتار فراهم نمودند کمال تشکر را دارم.

چکیده

آن‌گاه که گفته می‌شود رابطه نفس و بدن چگونه است؟ این پرسش خود متضمن ادعان ضمنی به دو ساحت عمده در وجود انسان است. این که رابطه دو شیء، فرع بر وجود آن دو چیز است، نیز امری مسلم و غیر قابل خدشه می‌باشد. پذیرفتن مغایرت بین نفس و بدن از سوی و چگونگی تبیین ارتباط این دو از دیگر سوی، شکل دهنده سگ‌بنای یک نگرش جامع و عمیق فلسفی در انسان‌شناسی است. از این‌رو مسأله ارتباط نفس و بدن یکی از موضوعات مهمی است که در فلسفه اسلامی مورد توجه قرار گرفته است که آگاهی از آرای فلاسفه بزرگ اسلامی به‌ویژه دو چهره پر فروغ شیخ الرئیس ابو علی سینا و علامه طباطبایی (ره) و مقایسه نظریات ایشان دغدغه اصلی این رساله می‌باشد.

از آن‌جا که این سینا نفس را روحانیه الحدوث می‌داند، رابطه نفس و بدن را از نوع رابطه آلت با صاحب آلت می‌داند به نحوی که نفس برای استکمال خود بدن را به عنوان ابزار به خدمت می‌گیرد و به عبارتی رابطه تدریجی با بدن دارد. از سوی دیگر ایشان معتقد است که تعلق نفس به بدن از نوع تعلق عرضی است نه ذاتی، به این معنا که نسبت نفس (تعلقش به بدن) امری خارج از ذات و حقیقت نفس می‌باشد.

این سینا علی‌رغم مغایر دانستن نفس و بدن، با تأکید فراوانی در تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن سخن گفته است.

همچنین وی معاد روحانی را با دلیل عقلی اثبات نموده و معاد جسمانی را به شرع ارجاع داده است.

علامه طباطبایی (ره) نیز با نظریه جسمانیه الحدوث و حرکت جوهری نفس، تعلق و ارتباط نفس و بدن را ذاتی و حقیقی دانسته

که هرگز قابل تفکیک و جدایی از هم نیستند.

وی با اثبات عالم مثال، دو جات و زندگی پس از مرگ برای انسان قائل است؛ جات برزخی و جات اخروی. ارتباط نفس با بدن به

عالم طبیعت ختم نمی‌شود بلکه به بدن مثالی و بدن اخروی نیز کشیده می‌شود.

کلید واژه‌ها : نفس، بدن، ارتباط نفس و بدن، حدوث نفس، بقای نفس، ابوعلی سینا، علامه طباطبایی.

فهرست مصاب

۱	کلیات
۲	مقدمه
۲	تیین موضوع
۲	اهمیت بحث
۳	تاریخچه بحث
۳	رابطه نفس و بدن از نظر افلاطون
۴	رابطه نفس و بدن از نظر ارسطو
۵	رابطه نفس و بدن از نظر دکارت
۵	رابطه نفس و بدن از نظر لایب نیتز
۶	رابطه نفس و بدن از نظر اسپینوزا
۶	رابطه نفس و بدن از نظر شیخ اشراق
۷	رابطه نفس و بدن از نظر ملاصدرا
۹	تاریخچه موضوع
۹	سؤال های پژوهش
۹	سؤال اصلی
۹	سؤال های فرعی
۹	پیش فرض های پژوهش
۹	فرضیه های پژوهش
۱۰	اهداف پژوهش
۱۰	روش پژوهش
۱۰	واژگان کلیدی
۱۱	فصل اول : مفهوم شناسی و مبانی بحث
۱۲	۱-۱- مفهوم شناسی
۱۲	۱-۱-۱- معنایی لغوی نفس
۱۳	۱-۱-۲- معنا شناسی نفس در اصطلاح
۱۳	۱-۱-۲-۱- وجه معنایی نفس در قرآن
۱۳	۱- انسان یا تشخص فردی
۱۴	۲- طبیعت اولیه حاکم بر انسان
۱۴	۳- قلب

۴۳	۱- عدم تأثیر فساد بدن در فساد نفس
۴۴	۲- برهان برفساد ناپذیری نفس به طور کلی
۴۴	۲-۵-۲- معاد و زندگی پس از مرگ
۴۵	۲-۵-۲-۱- دیدگاه ابن سینا
۴۷	۲-۲- جمع بندی از مسأله رابطه نفس و بدن از دیدگاه بوعلی سینا
۴۸	فصل سوم: رابطه نفس و بدن از منظر علامه طباطبایی (ره)
۴۹	۳-۱- نفس و روح قبل از طبیعت
۵۱	۳-۲- نظریه جسمانی حدوث و روحانیه البقا
۵۱	۳-۲-۱- مراحل آفرینش انسان
۵۲	۳-۲-۱-۱- آفرینش ساحت جسم
۵۲	۳-۲-۱-۱-۱- مرحله خلق از گل
۵۲	۳-۲-۱-۱-۲- مرحله نطفه
۵۳	۳-۲-۱-۱-۳- مرحله علقه
۵۳	۳-۲-۱-۱-۴- مرحله مضغه، عظام و لحم
۵۳	۳-۲-۱-۲- آفرینش ساحت نفس
۵۴	۳-۳- حرکت جوهری
۵۵	۳-۴- تعلق ذاتی نفس به بدن
۵۷	۳-۵- معنای مرگ از دیدگاه علامه طباطبایی
۵۷	۳-۵-۱- حقیقت انسان و بقای نفس
۵۸	۳-۵-۲- انسان در عالم برزخ از دیدگاه علامه طباطبایی
۶۰	۳-۵-۳- انسان در عالم قیامت از دیدگاه علامه طباطبایی
۶۱	۳-۵-۳-۱- بدن اخروی
۶۲	جمع بندی از مسأله رابطه نفس و بدن از دیدگاه علامه طباطبایی
۶۳	فصل چهارم: بررسی تطبیقی نظرات ابن سینا و علامه طباطبایی
۶۴	۴-۱- بررسی تطبیقی نظرات بوعلی سینا و علامه طباطبایی
۶۴	۴-۲- نفس
۶۴	۴-۳- بدن
۶۴	۴-۴- تجرد نفس
۶۵	۴-۵- کیفیت تعلق نفس به بدن
۶۵	۴-۶- رابطه نفس و بدن
۶۶	۴-۷- کارکرد روح بخاری
۶۷	۴-۸- تأثیر و تأثر نفس و بدن
۶۷	الف) تأثیر تصورات و تصدیقات در بدن
۶۷	ب) ارتباط نفس و بدن سبب هیئت حال و هلاک
۶۷	ج) هبادی بعضی از امور نفس است و بعضی دیگر بدن
۶۷	۴-۹- معاد و زندگی پس از مرگ
۶۹	فهرست منابع

الف) منابع فارسی:..... ۷۰

ب) منابع عربی:..... ۷۱

کلیات

مقدمه

حمد و سپاس خدای را سزد که ملکش را بر مثال ملکوتش و ملکوتش را بر مثال جبروتش آفرید و نفس انسانی را مظهر و مثال برای ذات و صفات و افعال خود خلق نمود تا معرفت و شناخت آن نردبانی باشد برای معرفت حق تعالی. و صلوات بی‌نهایت و رحمت‌های بی‌غایت بر بندگان برگزیده او و دعوت‌کنندگان خلق به سوی هدا و معادش. خصوصاً سید و خاتم رسولان محمد مصطفی (صلی الله علیه و آله) و خاندان اطهرش (علیهم السلام) که به نور ولایت و امامت خلق را در تکامل و تعالی‌شان از عالم خاک به عالم پاک رهبری فرمودند.

اما بعد، اراده جزئی ما که در طول اراده کلی حق تعالی واقع است برآن تعلق گرفت که در مورد نفس و ارتباط آن با بدن که یکی از مباحث بنیادین در فلسفه اسلامی است به تحقیق و پژوهش بپردازد.

دقت و تأمل در حقیقت دو ساحت عمده وجود آدمی یعنی نفس و بدن که از دو حقیقت جداگانه برخوردارند، هر ذهن جستجوگر و کنجکاوی را به این نکته رهنمون می‌سازد که آمیخته‌گی دو جوهر متباین و متفاوت یعنی یک جوهر مجرد نفسانی و یک جوهر مادی جسمانی چگونه ممکن است؟ آیا براساسی نفس و بدن دو واحد جداگانه ای هستند که به یکدیگر می‌پیوندند و از وحدت و اتصال وجودی آنان حقیقت مشترک و واحدی تشکیل می‌گردد؟ اساساً چگونه ممکن است از تعلق دو جوهر بیگانه و کاملاً متفاوت یک واحد بگانه و نوع طبیعی واحدی تحقق یابد؟

نگاهی به تاریخ فلسفه و نظریه‌های فلسفه‌های غرب و شرق در باب این مسئله به آسانی گویای غموض و پیچیده-گی این مسئله بحث‌انگیز است.

شیخ الرئیس بوعلی سینا و علامه طباطبایی (ره) که از بزرگان حکمت هستند قائل به ثبوت نفس و بدن می‌باشند و دیدگاه خاص خود را در کیفیت این ترابط و چگونگی آن دارند که در این رساله از نظر خواهرگذران.

تبیین موضوع:

از دیرباز و شاید از روزی که انسان در این کره خاکی مسکن گزید پرسش‌هایی چون "من کیستم"، "حقیقت من چیست؟"، "فرجام چه خواهد بود؟" و سؤالاتی از این دست، پرسش‌هایی بوده که فکر و اندیشه بشر را در طول تاریخ زند گرایش به خود مشغول کرده و خواهد کرد و هر انسانی به حسب گنجایش و ظرفیت اندیشه خود در پی یافتن پاسخی به این پرسش‌ها بوده، هست و خواهد بود.

یکی از بحث‌های اساسی انسان‌شناسی، ارتباط ساحت‌های وجودی انسان یعنی روح و بدن اوست و مسأله مهم در این باب، تبیین و بیان نوع اتحاد و ارتباطی است که بین بدن مادی از یک طرف و نفس یا روح مجرد با خواص روحی از طرف دیگر است.

اگر گذری کوتاه و مختصر به آثار مکتوب به جا مانده از حکما و فیلسوفان داشته باشیم به درستی خواهر یافت که شناخت نفس و حقیقت آن و تبیین رابطه نفس و بدن بخش مهمی از تلاش علمی آنان را به خود اختصاص داده است؛ ما نیز در این تحقیق به فضل پروردگار درصدد آنیم که به تبیین و تشریح آراء دو فیلسوف گرانقدر شیخ الرئیس بوعلی سینا و علامه طباطبایی (ره) در باب رابطه نفس و بدن پرداخته، و نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه آنان را بیان داریم.

اهمیت بحث:

رفتار و اعمال آدمی با مجموعه‌ای از برداشت‌ها و دریافت‌ها درباره خویش (آغاز و فرجام)، جهان پیرامون و نسبت آدمی با جهان، شکل می‌گیرد. آدمی امروزه پیش از هر چیز دیگر از بحران‌های فکری و سردرگمی‌های درونی رنج می‌برد، اگرچه

آن را چنان که باید مستقیماً اظهار نمی‌دارد.

از ارزیابی و حدود معرفت آدمی که بگذریم می‌توان اظهار داشت که مهم‌ترین معرفت او، معرفت به خود و ساخت های وجودی خویش است که سرآغاز معرفت حق تعالی (توحید)، و شناخت راه و مسیر و رهبران آن (نبوت و امامت) و فرجام خویش (معاد) است.

با شناخت دقیق از ساخت های وجودی و رابطه آنها و مراحل کمال خویش است که زندگی آدمی صرفاً محدود به همین زندگی درعالم ماده شده و می‌توان زندگی جاودانه ای برای او ثابت کرد.

تاریخچه بحث:

مسأله نفس و بدن و ارتباط و علاقه این دو یکی از جدی‌ترین و بنیادی‌ترین مباحث فلسفی است که ذهن فلاسفه و حکمای اسلامی را در طول تاریخ فلسفه در شرق و غرب به خود مشغول کرده است و فلاسفه هرکدام با توجه به حسنی جهان شناختی خود در مورد آن به اظهار نظر پرداخته اند.

این مسأله عرصه دشواری است که همه سرآمدان خردورزی و فلسفه به آن پرداخته و بسیاری نیز به نوعی در حل آن عاجز مانده اند. گروهی حقیقت انسان را تنها همین بدن دانسته و اصالتی برای نفس قابل نبودند و به نوعی آن را انکار کرده اند؛ فیلسوفانی هم چون هارکس رابل، وبتگشتاین و... در این زمره اند. در مقابل فیلسوفانی هم چون فبخته، بارکلی، هگل و... تنها وجود نفس را پذیرفته و اگر جایگاهی برای بدن قایلند آن جایگاه، در سابه نفس معنادار می‌شود. اما در این عرصه، معروف‌ترین دیدگاه، نظریه های توبی گرا یا دوآلسمی است که وجود نفس را به عنوان یک جوهر از یک سو و وجود بدن را به عنوان جوهری دیگر از سوی دیگر می‌پذیرد و به بحث راجع به رابطه و نوع علاقه آن دو می‌پردازد. ارسطو، ابن سینا، ملاصدرا، علامه طباطبایی، دکارت، اسپینوزا، لایب نیتز و... از صاحبان این نظریه اند.^۱ از این رو بهتر است قبل از وارد شدن به توضیح و بیان دیدگاه های بوعلی سینا و علامه طباطبایی (ره) اجمالی از نظرات مطرح در این مسأله از فلسفه قدیم و همچنین فلسفه جدید غرب و اندیشمندان اسلامی ذکر کنیم.

رابطه نفس و بدن از نظر افلاطون:

بنابراین چه از آثار مکتوب فلسفه در دست است، افلاطون نخستین فیلسوفی است که علاوه بر تمایز قائل شدن بین نفس بدن و تصریح بر ثبوت این دو از عنصری غیرمادی مجرد به نام روحیانفس سخن گفته است^۲ از نظر افلاطون روح جوهری است مجرد، قدیم و ازلی که پیش از تعلق به بدن در عالم مثل و مجردات وجود داشته است. هنگامی که نطفه انسانی مراحل تحول و تطور خویش را طی می‌کند و به صورت بدن کامل انسانی ظاهر می‌شود روح و نفس از مرتبه علوی غیبی خویش تنزل می‌کند و به بدن تعلق می‌گیرد. روح به سان مرغی است که برای هدیتی در قفس بدن لانه می‌گزیند و پس از هدیتی درب قفس را شکسته، از آن بیرون می‌آید.

بنابراین افلاطون با اعتقاد به تمایز و تغایر ذاتی نفس و بدن، علاقه و ارتباط این دو را عرضی و اعتباری می‌داند، همانند علاقه و ارتباط مرغ با آشیانه و راکب با مرکب و بین این دو هیچ علاقه جوهری و طبیعی که نشان دهنده نوعی

۱- رضا اکبری، جاودانگی، چاپ اول، موسسه بوستان قم، قم، ۱۳۸۲، ص ۷۰، و مرتضی مطهری، مجموعه آثار، چاپ سوم، انتشارات

صدر، تهران، ۱۳۷۴، ج ۱۳، صص ۲۷۷-۲۷۸

۲- یچارداج. پاکین - اوروم استرول، متافیزیک و فلسفه معاصر، ترجمه سید جمال الدین مجتبی، انتشارات پژوهشگاه علوم

انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۵۴.

وحدت و ارتباط ذاتی بین آن‌ها باشد نمی‌شناسد^۱ این نظریه گرچه به وسیله شاگرد او ارسطو دگرگون شد، ولی نظریه افلاطون به صورت یک اصل العام بخش همان شعرا باقی ماند که حنطق بسیاری از افراد درباره روح دو شعر زیر است :

من ملک بودم و فردوس برین جابر بود آدم آورد در این دیر خراب آباد^۲
مرغ باغ ملکوتر نهر از عالم خاک چند روزی قفسی ساخته اند از بدن^۳

رابطه نفس و بدن از نظر ارسطو:

ارسطو تنها کسی است که برای نخستین بار در تاریخ فلسفه، بحث درباره نفس را به طور مستقل عنوان نموده و درباره آن به تفصیل سخن رانده است.

دیدگاه ارسطو را می‌توان یک دیدگاه مادی گرایانه تلقی نمود، گرچه وی تمایز نفس و بدن را می‌پذیرد ولی قبول تمایز به معنای قبول دو جوهر متباین در وجود انسان نیست، از نظر او نفس و بدن دو جوهر مستقل از هم نیستند بلکه نفس کمال بدن است و کمال شیء از شیء جدا نیست.^۴

ارسطو در بیان رابطه نفس و بدن از دیدگاه دوگانه انگاره بی‌افلاطون فاصله زیادی گرفت و رابطه بی‌آن دو را بالاتر از علاقه بی‌مرغ به آشپانه و پا سواره به اسب می‌داند و در پی کشف رابطه بی‌ذاتی و طبیعی برآمد. او بر این عقیده بود که رابطه نفس و بدن از نوع رابطه ماده و صورت است؛ صورت و فعلیت ماده بوسیله نفس است، صورتی که همواره برتر از ماده بوده و به نوعی می‌توان گفت علت ماده است و در عین حال صورت بدون ماده تحقق نخواهد یافت. روح انسان موجود مجردی است که همواره با ماده است نه در ماده؛ هرگز موجودی به نام روح که پیش از بدن آفریده شده باشد، وجود ندارد بلکه نفس در آغاز، قوه و استعداد محض بوده و هیچ گونه علم قبلی برایش حاصل نیست و در

همین دنیا خود را از قوه به فعل می‌رساند.^۵

بنابراین مطابق نظریه ارسطو ماده (یعنی جسر طبیعی از لحاظ وجود) از صورت (یعنی نفس) جدا نخواهد بود و این ماده و صورت با هم جوهر واحدی را تشکیل می‌دهند که عبارت است از موجود زنده، از آن جمله انسان. از این رو رابطه نفس و بدن یک رابطه ذاتی و طبیعی است نه عرضی، برخلاف نظریه افلاطون که این رابطه را عرضی می‌داند. با این همه در این نظریه روشن نیست که آیا او برای انسان به نفسی غیر مادی باور دارد یا نه؛ از این رو بین

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، پیشین، ص ۳۱.

۲- حافظ.

۳- مولانا.

۴- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال الدین مجتوی، انتشارات سروش، ج ۱، ص ۳۹۹، و اکریل، جی

ال، ارسطوی فیلسوف، ترجمه علی رضا آزادی، نشر حکمت، ۱۳۸۰، ص ۱۷۹.

۵- یونگ، اسی، پرسش‌های بنیادین فلسفه، ترجمه محمود یوسف ثانی، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۸، صص ۲۲۲-

۲۲۳. و مطهری، مجموعه آثار، پیشین، ص ۳.

شارحان کلام ارسطو نیز اختلاف وجود دارد که آیا او به حقیقت غیر مادی در انسان معتقد است یا خیر؟ از این رو با واقعاً او به مجرد نفس انسانی باور دارد که در این صورت می توان از او سؤال کرد که چگونه موجود غیرمادی می تواند صورت برای جسم و با بدن مادی باشد و با آن اتحاد پیدا کند به گونه ای که هم موجودیت مادی حفظ شود و هم موجودیت غیرمادی و در صورتی که او به مجرد نفس انسانی معتقد نباشد هرچند در این صورت بین هینا و بنای او هماهنگی خواهد بود و دیگر اشکالی بر او وارد نخواهد شد لکن این نظر با آنچه فلاسفه اسلامی برآند و براهین عقلی آن را اثبات نموده است سازگاری ندارد و مشکل را نمی تواند حل کند.

رابطه نفس و بدن از نظر دکارت:

دکارت که فلسفه اش نقطه عزیمت کاوش های جدید فکری در غرب است، نفس را به عنوان جوهری مستقل از بدن و مغایر با آن تعریف نمود. وی هر در اثبات وجود نفس و هر در مورد ماهیت نفس مباحثی را در انداخت که پس از دوآلبرتر افلاطون، بزرگترین مکتب دوآلبرتر در فلسفه غرب را به وجود آورد. دیدگاه وی برپایه تپاین ذاتی و جوهری نفس و بدن و هیزا بودن نفس از هر خاصیت جسمانی و ویژگی فیزیکی بنا نهاده می شود، به طوری که این تنها بدن است که دستخوش تغییر و فساد واقع می شود. اما نفس انسانی مجرد و روحانی است و بعد از مرگ فانی نمی شود و می تواند به حیات خود ادامه دهد.^۱

با این همه دکارت نفس و بدن را دو جوهر مستقل از هم که فاصله ویژگی ها و ذات آن دو با هم مانع تاثیرگذاری برهم نمی شود، می داند و به عبارتی تمایز و تغا بر را به معنای عدم ارتباط میان نفس و بدن نمی داند، او برای توجیه رابطه نفس و بدن، نظریه ی تاثیر و تاثر متقابل یا کنش گرایی را طرح کرد او در تحقیقات خود به این نتیجه رسید که نفس تنها به آن چه در مغز اثر می گذارد آگاهی دارد به این معنا که حوادث جسمانی آن گاه می تواند حالت های نفسانی را به دنبال داشته باشد که نخست در دستگاه عصبی و مغز اثر بگذارند. لذا نظریه ی غده صنوبری را مطرح کرد که به نظر او آن غده، محل این ارتباط است که در آن پدیده های جسمانی را به پدیده های نفسانی تبدیل می کند.^۲

این دیدگاه مسلماً نمی تواند رابطه بین نفس و بدن را به صورت ارگانیک تبیین کند، چون حداکثر چیزی که این نظریه اثبات می کند، تبیین محل رخ دادن تاثیر و تاثر متقابل است اما راجع به چگونگی این تاثیر حرفی نمی زند و به بیان نوع علاقه و ارتباطی که بین بدن از یک طرف و روح یا خواص روحی از طرف دیگر، وجود دارد، نمی پردازد.

رابطه نفس و بدن از نظر لایب نیتز:

برای تبیین رابطه نفس و بدن از دیدگاه لایب نیتز آشنایی با تعریف هناد و رابطه آن با نفس و بدن ضروری است.

نام "لایب نیتز" تداعی کننده نام هناد (جوهر فرد) است، او در *منادولوژی* هناد را این گونه تعریف می کند:

"هناد چیزی جز جوهری بسط؛ یعنی بدون جزء نیست که مفهوم اشیاء مرکب است و چون اشیاء مرکب وجود دارند، جوهرهای بسط نیز باید وجود داشته باشند، زیرا مرکب چیزی جز انبوه با اجتماع بسط ها نیست"^۳

۱- محمود، خاتمی، آشنایی مقدماتی با فلسفه ذهن، انتشارات جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۱، ص ۱۰.

۲- امیر دیوانی، حیات جاودانه، چاپ اول، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، تهران، ۱۳۷۶، ص ۹۰.

۳- لایب نیتس، گتفرید ویلهلم، منادولوژی، مقدمه و شرح از بوتر و دیگران، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، تهران،

نفس از نظر لایب نیتر هنادی است که ادراکات آن صریح باشد، هر هنادی دارای ادراک است اما مراتب ادراک از بی نهایت جبرم و کوچک شروع می شود و به بی نهایت بزرگ و صریح که همان ادراک خداوند است، ختم می شود. بنابراین تفاوت نفس با هنادهای بسط فقط در مرتبه ادراک است و به عقیده او نفس فقط به جوهرهایی گفته می شود که ادراک آنها متمایزتر و همراه با حافظه است.^۱

اما در مورد بدن، از نظر او بدن، پدیدار خوش بینی است که از بی نهایت هناد تشکیل شده است، از این رو نفس و بدن از دو نوع کاملاً متفاوت نیستند. بلکه تفاوت آن ها فقط در درجه ادراک است، او نفس را هناد حاکم بر هنادهای بدن و حاکم بودن آن را به معنای داشتن ادراکات واضح تر و صریح تر می داند. بنابراین رابطه نفس و بدن در فلسفه لایب نیتر در واقع مصداقی است از رابطه یک هناد با هناد دیگر که با نظریه "هماهنگی پیشین بنیاد" توجیه می شود. او در این مورد می گوید:

"هر هنادی در آفرینش جهان چنان از پیش تنظیم شده است که تمام تغییرات آن با تغییرات منطبق هنادهای دیگر همراه خواهد بود. نفس از قوانین خود و جسم نیز از قوانین خود پیروی می کنند و به

موجب هماهنگی پیشین بنیاد بین تمام جواهر، با یکدیگر منطبق می شوند"^۲

به طور خلاصه می توان گفت: خداوند از آغاز نفس و بدن را چنان آفریده و به آن ها چنان طبیعت هایی داده است که حالتی از نفس علت حالت بعدی آن و حالتی از بدن علت حالت بعدی آن باشد و در همان حال، حالات نفس و بدن با یکدیگر انطباق داشته باشند، به این معنا که مثلا فرورفتن سوزن در دست که حالتی از حالات بدن است، با درد که حالتی از حالات نفس است، منطبق باشد هر چند فرورفتن سوزن موجب درد نشده است، بلکه درد معلول حالات قبلی خود نفس است.

رابطه نفس و بدن از نظر اسپینوزا:

اسپینوزا نفس و بدن را به عنوان دو جوهر مستقل و متباین از هم نپذیرفت بلکه او نفس و بدن را دو جنبه و دو بعد یک جوهر واحد توصیف نمود. نفس تصور بدن و کمال آن است و بدن مرکب از اجزایی است که با هر جز آن تصویری است این دو صفت و دو بعد از یک جوهر ناختمایی، بر اساس نوعی ضرورت صادرگشته اند. بنابراین خدا که تنها جوهر حقیقی است، حیدا این صفات هواری است به همین جهت است که فلسفه اسپینوزا را غالباً "اصالت هوازات متافیزیکی" نامیده اند.^۳

رابطه نفس و بدن از نظر شیخ اشراق:

معرفت نفس، بخش مهمی از فلسفه "شیخ اشراق" است وی مباحث نفس را هم در بخش وجود شناسی و فلسفه اولی و هم در مباحث خدا شناسی گنجانده است. از دیدگاه وی، نفس و بدن دو امر متغایزند، نفس ناطقه با نفس انسانی، همان نور اسفمیدیه است که تدبیرکننده بدن است و به بیان دیگر بدن، همانند دژی است و این نور، فرمانده آن دژ. سمروردی نفس را حادث و مجرد می داند و می گوید هنگامی که بدن انسان آماده شد، نفس ناطقه از عالم روحانی

۱۳۷۵، ص ۹۸.

۱- همان، ص ۱۱۵.

۲- همان، ص ۱۵۰.

۳- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه غلام رضا اعوانی، پیشین، ج ۴، ص ۲۸۱.

افاضه می گردد؛ در واقع وقتی بدن آماده پذیرش روح شد، روح انسانی ایجاد شده به او تعلق می گیرد.^۱

ارتباط نفس و بدن، پیوند جسمانی نیست بلکه این پیوند، پیوند تدبیر و تحرک است که از آن به "علاقه شوقی" تعبیر می کند که امری اضافی است و این ارتباط ناشی از "فقر فی نفسه" این نور اسفمیدیه است. بنابراین تعلق روح به بدن، به این علت است که بالفعل شدن روح و تکامل قطعی و فعلی آن تنها از راه تعلق به بدن است. از سوی دیگر بدن نیز نیازمند تدبیر نفس ناطقه است و بدون آن راه به جایی نمی برد.

شیخ اشراق معتقد است از آن جا که نفس ناطقه بی اسان در کمال نورانیت و تجرد است و از مکان، زمان و ماده منزّه است، نمی تواند بدون وساطت، برای جسم مادی تدبیر کند و نیاز به واسطه دارد و آن واسطه، جسم لطفی است که به آن روح حیوانی یا روح بخاری می گویند.

به بیان سهروردی روح حیوانی، بخاری لطیف و شفاف است که از جهت اعتدال شبیه اجرام آسمانی است و از این رو پذیرای صورت های مثالی و اشباح خیالی است. این روح حیوانی نور نفس را پذیرفته و آن را برای بدن حفظ می کند. با هتقی شدن آن بدن نیز خواهد مرد. روح حیوانی در تمام بدن سرایت داشته و حامل قوای مدرکه و محرکه است و نور اسفمیدیه به آن نور بخشیده و توسط آن در بدن تصرف می کند.^۲

بر اساس این نظریه، ارتباط نفس ابتدا با روح حیوانی است و این روح، نوری عرضی دارد و به واسطه ی این نور ارتباط نفس و بدن تسهیل می شود اگر این نور کمر شود مریضی حاصل می شود. این نور عارضی، مجرد نیست زیرا مدرک ذات خود نیست.^۳

با این همه گرچه نظر به علاقه شوقی (نه براساس ماده و صورت) توجه تازه ای به اهمیت نفس و بدن است ولی آن گونه که شایسته است رابطه شوقی در آن تبیین نشده است و مشکل اتحاد حقیقی بین نفس و بدن و ارتباط و پیوستگی طبیعی بین آنها هر چنان به حال خود باقی است و این سوال باز مطرح می شود که چگونه ممکن است بین دو سنخ موجود (مادی و غیر مادی) وحدت یا اتحاد و ارتباط طبیعی ایجاد شود.

رابطه نفس و بدن از نظر ملاصدرا:

صدر اکتالین شیرازی در زمینه ارتباط نفس و بدن به دیدگاهی نو دست یافته است که در تاریخ تفکر اسلامی بسیار با اهمیت است.

او در این زمینه ابتدا به بیان مقدمه ای دقیق تحت عنوان انواع ارتباط پرداخته و با بیان انحاء تعلق، نحوه تعلق نفس به بدن را از همان آنها مشخص نموده و بیان می کند که وابستگی نفس به بدن مانند وابستگی ماهیت به وجود، ممکن به واجب، عرض به جوهر و یا صورت به ماده نیست و هر چنین نفس صرفاً جهت استكمال به بدن نیاز ندارد بلکه وابستگی نفس به بدن در اصل وجود و تشخیص است از جهت حدوث، ولی در بقا به بدن نیازی ندارد.

وی بر این عقیده است که روح پیش از بدن وجود نداشته است بلکه نفس به وسیله حرکت جوهری ماده تکون یافته است و هر چند خاصیت و اثر ماده نیست، اما کمال جوهری ماده و فعلیتی برای آن می باشد و خود مادی است و به ماده نیاز ندارد؛ بنابراین ابتدا پیدایش نفس، ماده جسمانی است (جسمانیه الحدوث) و بر اساس حرکت جوهری، ماده ی بدنی این استعداد را

۱ - شهاب الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰، ج ۳،

ص ۴۲۲ و همان، ج ۲، ص ۹۰.

۲ - همان، ج ۲، صص ۲۰۶-۲۰۷.

۳ - همان، ج ۳، ص ۱۸۲.

دارد که در دامان خود موجودی بیرواند که مراحل وجودی را از ضعف به کمال طی نماید، از این رو نفس جوهری است و بی حرکت نیست، بلکه جوهری است که در ذات خود مانند زمان حرکت دارد (بلکه زمان اساساً نتیجه بی حرکت آن است) و می تواند در جریان حرکت جوهری تدریجاً مراحل ترقی تکامل خود را با تعلق به بدن، تدبیر آن و تصرف در قوا و اعضای آن پشت سر گذاشته به مقام فوق مجرد نایل گردد.^۱

از نظر ملاحظه وجود نفس از وجود بدن جدا نیست و این دو با یک وجود موجود هستند و در واقع بدن مرتبه ای از نفس است. وی معتقد است که انسان فقط نفس عاقله است و حتی بدن و قوایش داخل در حقیقت نفس نیستند و تمام مقامات نسبت به نفس امور عارضی اند، و این حساله را چنین تبیین می کند که انسان دارای هوبت واحدی است اما دارای نشأت و مقاماتی است و وجود نفس از پایین ترین مراحل، آغاز و به تدریج تا درجه عقل و معقول (تجرد) پیش می رود. چنان که خداوند به آن اشاره کرد: "كُلُّ آتِي عَلَي الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّمْرِ لَمَّ بَكَ سُبَّانًا مَّذْكُورًا"^۲

رابطه نفس و بدن رابطه ای اتحادی است نه انضمامی و نفس در عین وحدت و بساطت، جامع تمام قوای ادراکی و تحریکی است و این قوا ابزار نفس نیستند بلکه این نفس است که در مرتبه حواس عین حواس و در مرتبه خیال عین خیال و در هر مرتبه ای عین همان مرتبه است یعنی در عین وحدت جامع تمام قوا نیز هست و بدن نیز یکی از این مراتب است.^۳

بنابراین در فلسفه ملاحظه، دو گانگی و ثبوت میان نفس و بدن به کلی زایل گردید و هرگونه توهم جدایی و انفکاک وجودی بین آنها از بین رفت. از نظر صدرالمتألهین، بین نفس و بدن رابطه طبیعی و لزومی است و به هیچ وجه پیوند و ارتباط آن دو جبری و ساختگی نمی باشد. عبارت او در این زمینه چنین است:

"حقیقت این است که بین نفس و بدن، علاقه از وجهه حاکم است ولی نه مثل محبت متضائفین و نه مانند محبت دو معلول علت واحد در وجود، که بین آن دو رابطه و تعلق وجود ندارد. بلکه مانند محبت و همراهی دو شیء متلازم به گونه خاص، مانند ماده و صورت؛ و تلازم بین آن دو هر چون تلازم میان هیولای اولی و صورت جسمه می باشد. پس بدن در تحققش به نفس نیاز دارد ولی نه به نفس مخصوص بلکه به مطلق آن. و نفس هر به بدن نیازمند است ولی نه از حیث حقیقت مطلقه عقابله اش بلکه از جنبه وجود تعیین شخصه و حدوث هوبت نفسیه اش."^۴

ملاحظه مانند بسیاری دیگر از حکما، جوهری جسمانی لطیف و رقیق را که هر دارای بعد جسمانی و متشکل از اخلاط است و هر بعد نورانی و لطیف دارد به عنوان واسطه ارتباط نفس با بدن می داند و در واقع این جوهر لطیف یعنی روح بخاری را بدن اول برای نفس می داند؛ به این بیان که نفس به دو صورت تعلق به بدن دارد: صورت اول، تعلق اولی و اصلی است که همان تعلق به روح بخاری می باشد و نوع دوم، تعلق ثانوی و باواسطه که تعلق به بدن و اعضای مادی است. لذا روح بخاری، بدن اول برای نفس انسانی می باشد و بدن جسمانی قشر و پوشش روح بخاری است؛ همان گونه که روح بخاری نیز قشر و پوششی برای نفس می باشد.

۱- صدرالدین محمد شیرازی، الاسفارالعقلیه الاربعه، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۹م، ج ۸، ص ۳۳۱. و صدرالدین

شیرازی، الشواهدالروویه، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۸۲، ص ۲۲۱.

۲- انسان (۷۶)، آیه ۱.

۳- صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، پیشین، ج ۸، صص ۱۳۳-۱۳۶.

۴- همان، ج ۱، ص ۳۷۳.

تاریخچه موضوع:

مسئله رابطه نفس و بدن و ارتباط این دو یکی از جدی‌ترین و بنیادی‌ترین مباحث فلسفی است که ذهن فلاسفه و حکمای اسلامی را در طول تاریخ به خود مشغول کرده است. از لحاظ پژوهشی تبیین این رابطه با قید «از دیدگاه این سبنا و علامه طباطبایی (ره)» تا آنجا که نگارنده تخصص نموده، هیچ کتاب، نوشته بدون و یا مجموعه‌های منظمی که حول این محور به طور جزا گردآوری شده باشد، به نگارش در نیاوده است. گرچه پژوهش‌هایی که در حوزه‌های مرتبط و بعضاً متداخل با این مسئله صورت گرفته مثل مباحث حقیقت نفس، جاودانگی، معاد جسمانی، حرکت جوهری و ... به طور فرعی به مسئله رابطه نفس و بدن به نحو اطلاق نه از منظر این دو شخصیت پرداخته اند.

سؤال‌های پژوهش:

در این پژوهش بافتن پاسخ به سؤال‌های اصلی و فرعی زیر پی گرفته شده است.

سؤال اصلی:

از منظر بوعلی سبنا و علامه طباطبایی همان نفس به عنوان حقیقتی مجرد یا بدن به عنوان امری مادی و محسوس چه رابطه‌ای است؟ ترکیب و اتحاد این دو حقیقت چگونه ترکیبی است؟

سؤال‌های فرعی:

- ۱- معانی و تعریف واژه‌های نفس و بدن و واژگان کلیدی بحث چیست؟
- ۲- مسئله ارتباط نفس و بدن بر چه مبانی استوار است؟
- ۳- رابطه نفس و بدن در اصل هستی و در آغاز پیدایش از منظر بوعلی سبنا و علامه طباطبایی به چه صورت تبیین شده است؟
- ۴- آیا نفس پیش از دنیا وجود داشته است؟
- ۵- پس از تعلق روح به بدن، ارتباط این دو چگونه است؟ ارتباط یک طرفه است یا متقابل؟ اگر ارتباط متقابل است نمونه‌های تأثیر و تأثر هر یک چیست؟
- ۶- پس از مرگ بدن، آیا "روح فنا ناپذیر" یا "بدن فروپاشیده" ارتباطی دارد یا نه؟ اگر ارتباطی هست در عالم برزخ و هنگام رستاخیز چگونه است؟

پیش فرض‌های پژوهش:

- ۱- وجود نفس در انسان.
 - ۲- جوهریت نفس.
 - ۳- آمیختگی انسان از نفس و بدن.
- فرضه‌های پژوهش:

۱- از منظر این سبنا نفس در حدوث و بقا موجودی است مجرد و در ذات و وجود هیچ تعلقی به ماده ندارد بلکه در اکتساب کمال در این ساحت دنیوی نیاز به بدن دارد لذا نسبت نفس همان تعلق تدبیری جوهر مجرد نسبت به بدن است و این جنبه تدبیری بودن از عوارض لاحق نفس است که در آغاز تکون بر نفس عارض می‌شود.

- ۲- بوعلی سبنا و علامه طباطبایی(ره) تأثیر و تأثر نفس و بدن را دوطرفه و متقابل می‌دانند.
- ۳- علامه نفس را حقیقت مجردی می‌داند که در مراتب عقل و خیال مجرد است اما مرتبه خیال به لحاظ مجرد بین عقل و بدن قرار دارد، لذا مرتبه خیال واسطه ای است بین مرتبه نفس و بدن.
- ۴- نفس از نظر علامه طباطبایی(ره) در قوس نزول یا مسافرت از عالم عقل و رسیدن به عالم ناسوت و ماده، طی حرکت جوهری خود مراحل مختلف کمالی را از جوهر مادی تا جوهر مجرد می‌پیماید . علامه نفس را در ذات خود بی نیاز از ماده دانسته و از این روست که پس از مفارقت از بدن باقی است .

اهداف پژوهش :

- ۱- تبیین مسأله رابطه نفس و بدن در اندیشه حکماء و فلاسفه با تأکید به آراء ابن سبنا و علامه طباطبایی.
- ۲- تشریح دیدگاه بوعلی سبنا و علامه طباطبایی درباره حقیقت نفس و تأثیر و تأثر نفس و بدن.

روش پژوهش:

این پژوهش به روش توصیفی صورت گرفته است، اطلاعات و داده ها به روش مطالعات کتابخانه ای گردآوری شده و به روش عقلی، تجزیه و تحلیل گردیده است.

واژگان کلیدی:

نفس، بدن، ارتباط نفس و بدن، حدوث نفس، بقای نفس، ابوعلی سبنا، علامه طباطبایی(ره).

فصل اول :

مفهوم شناسی و مبانی بحث

۱-۱- مفهوم شناسی

گاه در میان کلمات به واژه هایی بر هی خوربر که در بادی نظر، از مفهومی واضح و روشن برخوردارند و به نظر می رسد که نیازی به شرح و بیان مفهوم آنها نیست. واژه "نفس"، "بدن" و "ارتباط" از این جمله اند. شاید هیچ کس با تصور این واژه ها در ذهن خود، احساس ابهام و ناهمفهمی ننهد ولی از آنجا که برای ورود در هر بحث، اراپه تعریفی دقیق و کامل از "موضوع" ضروری است؛ به بررسی این واژه ها در لغت و اصطلاح می پردازیم:

۱-۱-۱- معانی لغوی نفس:

در زبان فارسی، دو کلمه نفس و روح مترادف هر و برابشان معادل فارسی "جان" آورده شده است.^۱
در زبان عربی نفس در لغت به معنایی متعددی آمده است، از جمله:
۱- نفس به معنای روح، جان و روان. این هنظور در لسان العرب می گوید:

"النفس: الروح"^۲ و "الروح: نسیم الهواء و كذلك نسیم کل شیء"^۳

۲- نفس به معنای خون: چنانکه گفته می شود "سئلت نفسه" یعنی خودش ریخت. و در حدیث آمده است:

"مالیس نفس سائلة فانه لا ینجس المساء اذا مات فیه"

"حیوانی که خون جهنده ندارد، چنان چه در آب بمیرد، آن را نجس نمی کند."^۴

۳- نفس به معنای حقیقت و تمام شیء، هاند:

"قتل فلان نفسه و اهلک نفسه: ای اوقعت الاهلاک بذاته کلها و حقیقته"

"تمام ذات و حقیقت فلانی هلاک شد."^۱

۱- علی اکبردهخدا، لغت نامه دهخدا، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۴، ص ۶۶۰.

۲- محمدبن مکرّم بن منظور، لسان العرب، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۲۲۳.

۳- همان، ج ۵، ص ۳۵۵.

۴- اسماعیل بن حمادجوهری، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ماده نفس.

۴- نفس به معنای چشمر زخمر، چنان‌که گفته می‌شود "نفسه بنفس" یعنی به او چشمر زخمر رساند.^۲

۵- نفس به معنای عین هر چیزی،^۳ از سبب به نقل شده است که وقتی عرب می‌گوید:

"نزلت بنفس الجبل" یا نفس الجبل مقابلی "مراد از نفس الجبل، خود کوه است."^۴

نفس هرچنین به معنای عنایت، اراده، قصد، ننگ و عار، بزرگی و عظمت، همت و چیرگی و عقوبت نیز آمده است.^۵ از معنایی فوق آنچه در این رساله مقصود ما می‌باشد، نفس به معنای روح، کنه و حقیقت شیئی است، زیرا بنا بر نظر حکیمان مثاله آن چه حقیقت و هویت انسان را تشکیل می‌دهد، گوهری است به نام نفس که باعث حرکت و احساس و ادراک و انفعالات نفسانی او می‌گردد.

۱-۱-۲- معنا شناسی نفس در اصطلاح:

۱-۱-۲-۱- وجوه معانی نفس در قرآن :

تخصص و بررسی قرآن، کتاب آسمانی مسلمانان، پانزدهمین، این کتاب حقیقت است که کلمه نفس در آیات زیادی به صورت‌های مختلف هفرد، جمع و... به کار برده شده است که در حدود ۳۰۰ مورد می‌باشد. اینک به ذکر برخی از این وجوه می‌پردازیم:

۱- انسان با تشخیص فردی :

در مواردی از آیات، مراد از نفس، فردی از افراد انسان است، صرف نظر از توجه به روح یا جسر و مسائل درونی انسان، مانند موارد زیر:

"مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا"^۶

"وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ"^۷

"وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ"^۸

۱- ابن منظور، لسان العرب، پیشین، ج ۱۴، ص ۲۳۵.

۲- علی اکبر نفیسی، فرهنگ نفیسی، چاپ خیام، تهران، ج ۵، ص ۳۷۴.

۳- همان.

۴- ابن منظور، لسان العرب، پیشین، ص ۲۲۴.

۵- علی اکبر نفیسی، همان کتاب، ص ۳۷۵.

۶- مائده (۵)، ۳۲.

۷- فرقان، (۲۵)، ۶۸.

۸- لقمان، (۳۱)، ۳۴.

۲- طبیعت اولیه حاکم بر انسان:

در بعضی آیات، نفس بر طبیعت انسان لطابق شده که دارای فعل و انفعالاتی است، از جمله آن که دارای خواهش‌هایی است، کارهای زشت را برای انسان زیبا جلوه می‌دهد، امر به بدی می‌کند و...، نفس در آیات زیر در این معنا به کار رفته است:

"إِنْ يَتَّبِعُونَ آلَا الظَّنِّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ"^۱

"وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ"^۲

"إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ"^۳

۳- قلب

گاهی مراد از نفس، قلب و درون انسان است. مانند موارد زیر:

"وَإِنْ تُبَدُّوْا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ"^۴

"وَ أذْكَرَ رَيْبِكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَ خِيفَةً"^۵

"فَأَسْرَهَا يَوْسُفُ فِي نَفْسِهِ وَ لَمْ يَبْدِهَا لَهُمْ"^۶

سباق این آیات گویای این معناست که مراد از نفس، ضمیر و قلب انسان است که از دیده دیگران پنهان است. مرحوم علامه طباطبایی (ره) در تفسیر المیزان ذیل آیه ۳۵ سوره انبیاء (کل نفس ذاتة الطوت ونبوکر بالشر و الخیر...) در توضیح لفظ "نفس" سه معنا در قرآن ذکر می‌کند: ۱- به معنای تأکید (ذات شیء) ۲- شخص انسانی که مرکب از بدن و روح است. ۳- روح. وی می‌نویسد:

"با تأمل در موارد استعمال لفظ "نفس" به دست می‌آید که این کلمه معنایی ندارد جز معنای کلمه ای که بدان اضافه می‌شود، بنابراین "نفس الشیء" همان شیء و "نفس الانسان" همان انسان و "نفس الحجر" همان حجر است، اگر این لفظ را جدای از مضاف الیه به کار برند معنای محصلی ندارد. لذا برای تأکید به کار می‌رود، مانند "جاءنی زید نفسه" یعنی زید خودش نزد من آمد و به همین معناست که بر هر چیزی قابل لطلاق است حتی بر خداوند متعال. مانند "كتب علی نفسه الرحمة" [انعام (۶) ۲۱] بعداً استعمال این لفظ در مورد انسان شیوع یافته و حتی بدون اضافه، بر شخص مرکب از بدن و روح لطلاق شده است مانند "هو الذی کلفکم من نفس واجدة" [اعراف (۷) ۱۸۹] یعنی از یک شخص انسان.

۱- نجم، (۵۳)، ۲۳.

۲- زخرف (۴۳)، ۷۱.

۳- یوسف (۱۲)، ۵۳.

۴- بقره (۱)، ۲۸۴.

۵- اعراف (۷)، ۲۰۵.

۶- یوسف (۱۲)، ۷۷.

صورتی که در ماده است صورتی است منطبع در آن و قائل به آن^۱

بدین جهت برخی قائل اند که دیدگاه ابن سینا از نفس، در واقع جامع دیدگاه افلاطون و ارسطوست به این معنا که ابن سینا در موافقت با افلاطون قائل است که نفس جوهری است روحانی، و همراه با ارسطو گفته است که نفس کمال اول است برای جسر طبیعی آلی.

بنابراین نفس از نوع کمال اول است و جسمی که نفس برای آن کمال است، "جسر لابشرط" است، نه "جسر بشرط لا". زیرا "جسر لابشرط" جنس و دارای ابعاد است و در نتیجه می تواند شامل همه ی اجسام واجد نفس باشد؛ اما "جسر بشرط لا" تعین دارد.

قید "طبیعی" در تعریف نفس برای خارج کردن اجسام صناعی از تعریف باشد،^۲ منظور از جسر طبیعی، جسمی است که دارای صورت ماهوی است و همین صورت طبیعی ماهوی، مملک وحدت اجزای آن است، مانند خاک، گِها و حیوان. اما جسر صناعی دارای وحدت ماهوی نیست، مثلاً در عالم یک ماهیت نوعی حقیقی به نام صندلی یا کشتی نداریم و به همین خاطر صورت صندلی یا کشتی، نفس آنها به شمار نمی آید.

قید دیگری که در تعریف نفس اخذ شده است، قید "آلی" می باشد. این قید بدین منظور در تعریف نفس قرار گرفته تا اجسامی که دارای صورت طبیعی ماهوی هستند اما فعل خود را بدون آلات و قوا انجام می دهند، مشمول این تعریف نباشد. زیرا ماهیتی مانند آتش علی رغم این که صورت ناربه، کمال اول است برای آن، اما نفس آن محسوب نمی گردد.

قید "ذی الحیاة بالقوة" مانع ورود نفس فلکی در تعریف است. چرا که آثار و افعال نفس فلکی دائمی است برخلاف نفوس ارضی که آثار و افعال آن ها دائمی نیست، مثلاً حیوان دائماً در حال تغذیه، نمو، حرکت و ادراک نمی باشد. ذکر این نکته لازم است که بنا به عقیده ی بعضی فلاسفه نیازی به اخذ چنین قیدی در تعریف نفس نیست چون همه افلاک امر از جزئی و کلی مستقل و دارای نفس بوده، افلاک جزئی، قوا و آلات افلاک کلی نیستند و در نتیجه نفوس فلکی فاقد قوا و آلات اند، بنابراین قید آلی مانع ورود نفس فلکی در تعریف خواهد بود.

اما فلاسفه ای که معتقدند افلاک جزئی، مستقل و دارای نفس نیستند بلکه آن ها قوا و آلات افلاک کلی اند، از این رو

قید آلی برای مانعیت تعریف کافی نیست و قید "ذی الحیاة بالقوة" را در تعریف نفوس لازم می دانند.^۳

به مراحل همرچنان که قبلاً ذکر کردیم تعریفی که ارسطو از نفس ارائه داده مورد تأکید و تأیید همه حکیمان پس از او واقع شده تا جایی که صدراحتائمهین که در بسیاری از مبانی با هشائین مخالف است اعتراف می کند که تعریف نفس به "کمال اول برای جسر طبیعی آلی" دارای جامعیت و مانعیت است.^۴

۱-۱-۲-۱- تعریف نفس از منظر علامه طباطبایی (ره):

به اعتقاد علامه، نفس جوهری است ذاتاً مجرد و در مقام فعل، مادی. وی در بدایة الحکمه در تعریف نفس می

۱ - همان، ص ۱۶.

۲ - صدرالمتالهین شیرازی، الاسفار الاربعه، پیشین، ج ۸، ص ۱۵.

۳ - حسین بن عبدالله بن سینا، النفس من کتاب الشفاء، پیشین، ص ۲۳. فخرالدین رازی، المباحث المشرقیة، مؤسسة النعمان، بیروت، ۱۴۱۳هـ، ج ۲، ص ۲۲۲.

۴ - صدرالمتالهین شیرازی، الاسفار الاربعه، پیشین، ج ۸، ص ۱۷.

گوید:

"فالعقل هو جوهر المجرد عن المادة ذاتاً و فعلاً و نفس هي الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً، المتعلق بها فعلاً."^۱

"بنابراین عقل عبارت از جوهری که ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده است اما نفس

جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده است اما فعلاً متعلق به آن می باشد." هم چنین علامه طباطبایی (ره) در دو موضع از تفسیر شریف الطبریز به بیان تعبیری از نفس پرداخته است، در ذیل آیه ۱۵۷ سوره بقره می فرماید:

"مراد از نفس آن حقیقی است که هر یک از ما در هنگام سخن با عبارت: *من، ما، شما، او، فلانی و امثال آن، از آن حکایت می کنیم و با بدان اشاره می نمایم*."^۲

و در موضع دیگر ذیل آیه ۱۰۵ سوره هائده، فرموده است:

"حقیقت نفس همان قوه دارای تعقل است که از آن به کلمه "من" تعبیر می شود."^۳

۱-۲-۳- نفس از دیدگاه عرفا:

در کتب عرفانی مسائل مربوط به نفس و روح نه تنها رازگونه است بلکه مسائل مربوط به آن در فصل‌های مختلف به صورت پراکنده بیان شده است به گونه ای که حتی فصل ویژه ای به آن اختصاص نیافته است، در حالی که اهمیت فراوانی در عرفان داراست و ذکر این نکته اهمیت دارد که نفس و روح در اصطلاح عرفا غالباً به یک معنا به کار نرفته است. عرفا بنا بر اقتضاء علم عرفان در تحلیل حقیقت روح، نگرشی کاملاً الهی و ماوراء طبیعی دارند و روح انسان را از جنبه حرأیت بررسی می نمایند؛ برخلاف فلاسفه که به نفسیت نفس و تعلقش به طبیعت نیز توجه دارند.

عرفای اسلامی به پیروی از قرآن کریم در بعضی کتب خود، روح را در دو معنای اعم و اخص به کار برده اند. قرآن کریم درآیاتی که روح را از امر پروردگار دانسته معنای اعم را در نظر داشته است.

"يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي"^۴

اما آیاتی که به نوع خاص از هجرات توجه دارد معنای اخصی را مد نظر داشته است:

"قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ"^۵

که یکی از این موارد اخص، روح انسان به هنگام آفرینش است:

۱- محمد حسین طباطبایی، بدایة الحکمة، مصحح و محقق عباس علی زارعی سبزواری، چاپ اول، موسسه النشر الاسلامی،

قم، ۱۴۲۲ هـ، ص ۹۸.

۲- محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱، ص ۳۴۷.

۳- همان، ج ۶، ص ۱۷۷.

۴- اسراء (۱۷)، ۸۵.

۵- نحل (۱۶)، ۲۹.

"فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي ..."^۱

همی الدین عربی یا توجه به این تفسیر همی گوید:

"الروح روحان روح الیاء والامر و الحکم یثبت بین النهی و الامر"^۲

ایشان در توضیح این بیت مشخص نموده اند که مراد شان از روح "الباء" همان معنای اخصر روح همی باشد که با ذکر یک نوع خاص (روح انسان) آن را بیان نموده اند. و مقصودشان از "روح الامر" معنای احرر روح است. همچنین ایشان در بخش دیگری از فتوحات مکه، مراتب روح را بیان می کنند و معتقدند خداوند متعال ارواح را در سه مرتبه خلق نموده، در مرتبه ای ارواحی همی باشند که وظیفه تعظیم خداوند را دارند، در مرتبه ای دیگر ارواحی هستند که تدبیر کننده اجسام طبیعی اند، و در مرتبه سوم ارواحی اند که مسخر انسان ها همی باشند که دارای مراتب متعددی همی باشند: بعضی هوکل و حی، برخی هوکل قبض ارواح و برخی دیگر هوکل احباء اموات اند.^۳

به اعتقاد عرفا حقیقت روح انسان همان قخه الهی است که خداوند در جسر او دمیده است. این عربی نیز با اشاره به آیه بی " فاذا سويته و نفخت فيه من روحي" متذکر همی شود که خداوند متعال با اضافه بی "یا" به خودش مقار او را شریف همی داند که شایسته نیست کاری خلاف اصل خود انجام دهد و همین طور معتقدند که کلمه "نفخ" کنایه است از این مطلب که روح انسان از نفس رحمانی تجلی یافته است و اجمالاً نفس رحمانی در عرفان عبارت است از وجود اضافی وجوداتی به حقیقت خود که به صور معانی (که همان اعیان و احوال در مقار احدیت است) متکثر همی شوند. به همین علت به این نام نامیده همی شود و تشبیهی است به نفس انسانی که به واسطه بی صور حروف، مختلف همی گردد با این که در ذات خود هوایی صاف و ساده است.^۴

عرفا نیز مانند فلاسفه، روح را مدبر بدن همی دانند، در نظر ایشان روح متعلق به بدن و مدبر آن و جزء باطنی انسان است و در تعریف انسان به جبران ناطق، جبران حاکی از جزء ظاهری (بدن) و ناطق حاکی از جزء باطنی (روح) همی باشد، و بدن هنمایی روح، انسان نامیده نمی شود و همین طور بعد از مفارقت روح از بدن، به بدن، انسان گفته نمی شود، مگر هجرا. زیرا در این حالت فرقی بین بدن و یک قطعه چوب نیست.^۵

بنابراین چه ذکر شد از نظر عرفا حقیقت روح انسان، نور متجلی از روح رحمانی است که در ماهیت قابل انسانی تعیین یافته و باعث آرایش و طرد نیستی به وسیله سپهر قدسی شده است. بین دو جوهر جسر و روح تباین کلی است و هیچ وجه جامعی ندارند مگر جوهریت و وجود. خداوند از این دو جوهر، جوهر ثالثی ایجاد کرد که عبارت است از "نفس". نفس اصطلاحاً برزخ بین دو سنخ وجود است و نفس انسان نیز برزخ بین روح الهی و جسد جسمانی است که ظاهر نمی شود مگر بعد از تسویه جسد و دمیده شدن قخه الهی در جسد. خداوند جواهر نفسانیه انسان را وساطتی قرار داده است بین جوهر نیر حی شریف وحدانی

۱ - حجر (۱۵)، ۲۹.

۲ - ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، دارالفکر، بیروت، ج ۴، باب ۲۶۸، ص ۳۷۳.

۳ - همان، ج ۵، باب ۳۲۰، ص ۷۹.

۴ - کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، محقق و مصحح مجید هادی زاده، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۱،

ص ۷۶.

۵ - محیی الدین بن عربی، فصوص الحکم، محقق و مصحح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۸۱، ص ۱۱۸.

قدسی روحی، و بین جوهر مظالم هبت مرکب کثیر. چرا که با دو جهت وحدانی و کثرتی که دارد با هردو جوهر متناسب است.
بنابراین نفس جوهری است غیرمتجز که به جوهرمتجز، جهت تعمیر و تشریف، به وسيله تسخیر و تصرف، تعلق تدبیری دارد.^۱

عبدالرزاق کاشانی در کتاب *اصطلاحات الصوفیه* تعریف متفاوتی از تعریف فوق برای نفس ارائه کرده است:

"نفس عبارت است از جوهر بخاری لطیف که حامل نیروی حیات و حس و حرکت ارادی است که حکم را روح حیوانی می‌نهند و آن واسطه بین قلب (یعنی نفس ناطقه) و بین بدن است."^۲

۱-۱-۳- معنا شناسی بدن:

واژه بدن به طور مستقل در فلسفه تعریف نشده است اما در ضمن مباحثی چون تکوین عالم، قوس صعود و نزول و ارتباط نفس و بدن عبارتی است که بیانگر تعریف بدن است.
در تعریف، ماهیت اشیاء آشکار می‌شود اما از آن جا که ماهیت در نزد حکما به اعتبارات گوناگون لحاظ می‌شود و برای هر اعتباری می‌توان تعریفی جداگانه ارائه داد، بدن نیز به عنوان یک ماهیت سه گونه اعتبار می‌شود:
الف) بشرط لا ب) بشرط شیء ج) لا بشرط
الف) بشرط لا: بدن از آن نظر که جسم است، یعنی جسمی که بشرط لا لحاظ می‌شود، در این حالت، جسم ماهیتی است که فقط خودش است و ماهیت دیگری نیست و به این اعتبار بدن، ماده است و چون بدن به این اعتبار در عرض ماهیت های دیگر از جمله نفس، قرار می‌گیرد قابل حمل بر ماهیات دیگر و نفس نیست یعنی به نفس، بدن نمی‌گویند و به بدن هر نفس نمی‌گویند و نمی‌توان گفت بدن متعلق به نفس یا نفس متعلق به بدن است.
ب) بشرط شیء: در این لحاظ بدن، جسم مقید است و آن را با خصوصیات خاص در نظر می‌گیریم مثلاً به این اعتبار که بدن شخص خاصی است.
ج) لا بشرط: بدن در این اعتبار جسم است، اما جسمی که لا بشرط است یعنی در آن اعتبار این که خودش باشد و ماهیت دیگری نباشد نیست. در این اعتبار بدن از جنبه آنچه که دارد لحاظ می‌شود.^۳ اگر بدن را لا بشرط در نظر بگیریم جنس است، و جنس به لحاظ خودش، بدون در نظر گرفتن کمالاتی که ندارد، یک ماهیت است، همان طوری که حیوان جنس برای انسان ناطق است.
به نظر می‌رسد در بحث ارتباط نفس و بدن، بدن به معنای جنسی آن مراد است یعنی جسم لا بشرط. در این صورت در عرض ماهیات دیگر از جمله نفس نیست و می‌تواند بر نفس حمل شود؛ مثلاً شخصی می‌تواند از بدن به عنوان من باد کند و بگوید این بدن من است.
این سبباً بدن را جوهری مرکب از عناصر می‌داند:

۱ - موید الدین محمود جندی، شرح فصوص الحکم، مصحح جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب قم، قم، ۱۳۸۱، ص ۸۰.

۲ - عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، پیشین، ص ۷۷.

۳ - مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۹۸.

" ان البدن هو جوهر استقصی مرکب من عناصر متنازعه بطباعها الی الانفکاک "

" بدن جوهری استقصی و مرکب از عناصری است که برحسب طبع خود برلی جدایی از هر در تنازعند."

ملاصدرا نیز بدن محسوس را چنین تعریف می کند :

" امری مرکب از جواهر و عناصر متعدد که از اجتماع و ائتلاف آن ها ابعاد سه گانه مکانی یعنی،

طول، عرض، و ارتفاع پدید می آید. حاصل این ترکیب و امتزاج همراه طبیعتی است که آن طبیعت

اعراضی دارد، برخی لازم و برخی مفارق است."^۲

طبیعیات قدیم، عناصر اولیه و اصلی اجسام را چهارتا می دانست که عبارت است از: آب، هوا، خاک و آتش. این عناصر بسط هر یک کیفیت خاص به خود دارند که به ترتیب شامل: بروقت، پیوست، رطوبت و حرارت است. این عناصر گرایش به انفکاک از یکدیگر دارند و زیر نفوذ عامل با عوامل قسری با هر ترکیب می شوند و برای ترکیب باید حرکت کنند. حرکت آنها مستقیم است نه دوری، زیرا اگر دوری بود هرگز به هر نرسیده و با هر ترکیب نمی شدند، شرط ترکیب عناصر تعدیل در کیفیات اولیه اینهاست و با تعدیل کیفیت، ترکیب حاصل می شود.^۳

این تعادل کیفیات، مزاج نام دارد. البته هر امتزاجی منجر به مزاج نمی شود.^۴

۱-۱-۴- تبیین مفهوم رابطه :

بحث "ارتباط نفس و بدن" مبتنی بر قبول نوعی تغایر بین این دو است. تعاریف ارائه شده از نفس و بدن در بحث های گذشته، این مطلب را واضح ساخت که در دیدگاه ابن سینا و علامه طباطبایی (ره)، نفس و بدن غیر همراست.

این سینا بدن را جوهری مرکب از عناصر و نفس را جوهری مجرد دانست.

علامه نیز براین عقیده است که خداوند متعال هنگام آفرینش، انسان را مرکب از دو جزء و دارای دو جوهر قرار داد:

یکی جوهر جسمانی که ماده بدنی اوست و دیگری جوهر مجرد که نفس و روح اوست.^۵

واژه هایی چون تعلق، تأثیر و تأثر، تصرف، ارتباط فعل و انفعال در فلسفه ابن سینا و آثار علامه طباطبایی بیانگر نوع و نحوه ی ارتباط نفس و بدن است.

ارتباط و تأثیر و تأثر نفس و بدن در قالب فرض به دو قسم است:

الف) تأثیر و تأثر یک طرفه باشد خواه بر نفس تأثیر بگذارد یا نفس بر بدن.

ب) تأثیر و تأثر دوطرفه باشد.

به نظر می رسد ابن سینا و علامه طباطبایی تأثیر و تأثر نفس و بدن را دوطرفه می دانند.

ابن سینا در آثار خود بیان می کند که چگونه رفتارهای ارادی و اختیاری موجب هلاکت نفسانی می گردند و با چگونه توجه به ساحت قدس خداوندی و توجه به عظمت و جبروت او بدن را تحت تأثیر قرار می دهد به گونه ای که لرزه به اندام

۱ - حسین بن عبدالله ابن سینا، الاشارات والتبیهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، نشر بلاغ، قم، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰۱.

۲ - صدر المتالین شیرازی، الشواهد الربوبیه، پیشین، ص ۳۶۱.

۳ - همان، ص ۱۸۱.

۴ - حسین بن عبدالله ابن سینا، الشفاء الطبیعیات، مقدمه ابراهیم مدکور، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴، ص ۲۶۱.

۵ - محمد حسین طباطبایی، آغاز پیدایش انسان، بنیاد فرهنگی امام رضا (علیه السلام)، قم، ۱۳۶۱، ص ۸.

هی اقتد.^۱

از دبدگاه علامه نیز نفس و بدن پیوسته در زندگانی دنیوی همراه و ملازم یکدیگرند؛ و بالاتر آن که روح با وجود مغایرت با بدن در این نشئه دنیایی به نحوی با بدن متحد است که صدق موهوبت همان آن دو هی شود.^۲

۱-۲- مبانی بحث :

در این گفتار به بررسی برخی از مبانی موضوع مورد بحث همچون اثبات نفس، تجرد نفس، حدوث و قدم نفس هی پردازیم :

۱-۲-۱- اثبات نفس:

براهین بسیاری برای وجود نفس اقامه شده است که بیان تمامی آنها از حوصله این رساله خارج است. در میان فیلسوفان اسلامی، یعقوب بن اسحق کندی که قدیمی‌ترین فیلسوف اسلامی است، درباره نفس رأی خاصی ابراز نکرده و در این زمینه صرفاً به بیان دبدگاه‌های ارسطو اکتفا نموده است.^۳

پس از او ابونصر فارابی نیز در تعریف نفس از ارسطو پیروی کرده براهین متعددی برای تجرد نفس اقامه نموده است.^۴

وایی چون تمامی براهین تجرد نفس به نوعی بوجود نفس هر دلالت دارند،^۵ از این رو هی‌توان براهین تجرد نفس فارابی را با تقریری دیگر به عنوان براهین وجود نفس پذیرفت. اما از آن جا که پس از فارابی، ابن سینا اولین فیلسوف اسلامی است که نظام فلسفی مستقلی بنیان نهاد و به طور مفصل راجع به این موضوع بحث کرد، از این رو در این جا به اهر براهینی که وی برای نفس اقامه کرده است به طور گذرا اشاره ای هی کنیم.

۱ - ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۰۷.

۲ - محمدحسین طباطبایی، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۱، ص ۲۰.

۳ - حنا الفاخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمدآیتی، چاپ پنجم، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷، ص ۳۸۳.

۴ - همان، ص ۴۲۰.

۵ - حسن حسن زاده آملی، عیون مسایل النفس و شرح العیون، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱، ص ۴۰۰.

۱-۲-۱-۱- برهین اثبات وجود نفس از دیدگاه ابن سینا:

۱-۲-۱-۱- برهان طبیعی :

خلاصه ی این برهان که ابن سینا از افلاطون و ارسطو گرفته است،^۱ چنین است:

" هو ذا يتحرك الحيوان بشئ غير جسميته التي لغيره و بغير مزاج جسمه الذي يمانعه

كثيراً حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته..."^۲

" حیوان به سبب چیزی حرکت (ارادی) می کند که آن چیز غیر از جسمیت آن حیوان است، زیرا جسمیت را اجسام دیگر هم دارند (در حالی که مانند حیوان حرکت نمی کنند) و همچنین آن چیز که موجب حرکت حیوان می شود (چیزی غیر از مزاج اوست زیرا مزاج غالباً حیوانی را که در حال حرکت است، از حرکت باز می دارد و حتی مانع خود حرکت هم هست. پس معلوم می شود که این حرکت، اراده همدیگر دیگر غیر از جسمیت و مزاج می خواهد که آن را "نفس" می نامیم."

۱-۲-۱-۲- برهان استمرار :

زمان حال ما در بردارنده زمان گذشته نیز می باشد و آینده نیز در پیش روی هاست زندگی امروز ما با زندگی دیروز به هم پیوسته است و حوادث و خواب ها، انقطاعی در آن پدید نمی آورد و همچنان این حلقه ها به هم مرتبط اند، این تسلسل به این دلیل است که احوال نفس از یک سرچشمه قبضان می کند، یعنی منشأ آن یک چیز است.

شیخ الرئیس در رساله فی معرفة النفس الناطقه " می گوید:

" ای عاقل بدان که تو امروز درست همان کسی هستی که در همه عمرت بوده ای، حتی بسیاری از آن چه را که بر تو گذشته است به یاد داری، تو ثابت و مستحری و در این شکی نیست ولی بدن تو همیشه در تحلیل و تقاضا است. از این رو آدمی به غذا نیازمند است تا بدل ما تحلیل بدن او گردد. اما تو خود می دانی که در مدت بیست سال از بدن تو از آن چه در آغاز بود، چیزی برجای نمانده است، ولی تو در تمام این مدت به بقای ذات خود معترض و در تمام عمر نیز چنین خواهد بود. پس ذات تو با بدن تو واجزاء و ظاهری و باطنی آن مغایر است، این برهان در غیب به روی ما می گشاید، زیرا جوهر نفس از حس و اوهام پنهان است."^۳

۱-۲-۱-۳- برهان انسان معلق در فضا :

این بیان دقیق ترین فرضیه تجربی و فلسفی ابن سینا راجع به اثبات وجود نفس و مغایرت آن با بدن است که ژلسون آن را (دلیل انسان پرنده) خواند، که به عبارت دکارت: "هن فکرمی کنر پس هستر" شایهت بسیار دارد.^۴ حاصل این برهان این است که اگر انسان فرض کند به طور دفعی خلق شده و تمام شرایطی را که اکنون دارد واجد

۱ - حنا الفا خوری و خلیل الجبر، همان کتاب، ص ۴۶۶.

۲ - نصیرالدین طوسی و فخرالدین رازی، شرحی الاشارات، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۳ هـ، ج ۱، ص ۱۲۵.

۳ - حسین بن عبدالله بن سینا، رساله فی معرفة النفس الناطقه و احوالها، تحقیق دکتر احمد فؤاد الاهوانی، مصر، ۱۹۵۲ م، ص ۱۸۴ -

۱۸۳.

۴ - عباس یزدانی، راز جاودانگی، چاپ اول، انتشارات همدیس، زنجان، ۱۳۸۰، ص ۵۶.

است و علاوه بر این فرض کند که حواس او از کار افتاده اند و با هیچ چیز در تماس و ارتباط نیست و گویا در فضا معلق است و بین اعضا فاصله است، در این حالت انسان می باید که از هر چیز غافل است جز ثبوت خود و هرچنین می باید که "هن" هیچ یک از اعضا را ندارد و نتیجه می گیرد که آن چیزی را که ادراک می کند غیر از آن چیزی است که نمی باید، بنابراین آنچه می باید نفس است، و نفس، بدن نیست و نفس همان "آیت" "انا" یا "هن" است به طور بالذات؛ و بدن "هن" بالعرض است. این سبنا با بیان این برهان نتیجه می گیرد که بدیهی ترین ادراک برای نفس انسانی خود اوست که از آن غافل نیست و این ادراک هر تصور نفس است و هر تصدیق به وجود و هستی نفس. بنابراین "علم حضوری" و خود آگاهی انسان که اساس هر نوع ادراک و پایه هرگونه اندیشه است دلیل بر وجود نفس انسانی است.

عین عبارت این سبنا چنین است:

" وَ لَو تَوَهَّمَتْ اَنْ ذَاتَكَ قَدْ خُلِقْتَ، اَوَّلَ خَلْقِهَا، صَحِيحَةَ الْعَقْلِ وَ الْهَيَاةِ وَ فَرْضَ اَنْهَا عَلَي جَمَلَةٍ مِّنَ الْوَضْعِ وَ الْهَيَاةِ، لَا تَبْصُرُ اجْزَاءَهَا وَ لَا تَتَلَمَّسُ اَعْضَاؤَهَا بَلْ هِيَ مَنْفَرَجَةٌ وَ مَعْلَقَةٌ لِحِظَّةٍ مَا، فِي هَوَاءٍ طَلَقَ، وَجَدْتَهَا قَدْ غَفَلْتَ عَنِ كُلِّ شَيْءٍ اِلَّا عَنِ ثُبُوتِ اَنْبِيَتِهَا"^۱

۱-۲-۲- تجرد نفس:

مسأله تجرد نفس پیشینه ای بسیار دراز در بحث های مربوط به نفس دارد و حجر قابل توجهی از این مباحث را به خود اختصاص داده است، اهمیت و تأثیر تجرد نفس را در سه مسأله هر خانواده اش یعنی رابطه نفس و بدن، جاودانگی نفس و تکامل نفس به خوبی می توان پی گیری کرد. در این بخش ابتدا به معنای تجرد نفس و سپس به اهم دلایل اقامه شده از سوی یوعلی سبنا و علامه طباطبایی (ره) در اثبات تجرد نفس می پردازیم:

۱-۲-۲-۱- معنای تجرد نفس:

تجرد در لغت به معنای برهنه کردن، برهنه شدن و معنایی ملازم با آن به کار رفته است. و معمولاً در اصطلاح شناسی فلسفه، تجرد به "هادی نبودن" معنا می شود. در "موسوعه مصطلحات الفلسفه عند العرب" آمده است:

"المجرد ما لا يكون محلاً لجوهر و لا حالاً في جوهر آخر و لا مركباً منهما على اصطلاح اهل الحكمة. كل مجرد يمكن ان يعقل. لان المانع من كون الشيء معقولاً.

الحدوث مشروط بالمادة... و المجرد برئ عن المادة"^۲

" مجرد در اصطلاح اهل حکمت آن است که نه محل برای جوهر است و نه حال در جوهر دیگر و نه مرکب از آن دو. هر مجردی توانایی تعقل دارد، با ممکن است تعقل شود. زیرا آن چه مانع از معقول بودن چیزی می شود، لواحق هادی است و مجرد از این لواحق حیزه است، پس مانعی در معقول بودن آن نیست. حدوث مشروط به ماده است... و مجرد از ماده جداست."

۱- ابن سبنا، الاشارات و التیہات، پیشین، ج ۲، ص ۳۴۵، و ابن سبنا، الشفاء للطبیعات، پیشین، ص ۳۲۵.

۲- جیرار جهامی، موسوعه مصطلحات الفلسفه عند العرب، بیروت، مکتبه لبنان، بیروت، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۷۷۳.

خلاصه آن که همان گونه که از معنای لغوی تجرد و مجرد (برهنه شدن، برهنگی و عاری بودن) بر می آید، در اصطلاح، تجرد یعنی عاری بودن چیزی از ماده. آن گاه که شئی در ذات و همه شئون و با در شأنی از شئون جدا و مفارق از ماده باشد آن را مجرد گویند. به تعبیر دیگر، آن چه مادی نباشد، مجرد است یعنی مجرد از ماده است. اصطلاح دیگری نیز در بیان حکما رایج است که تجرد از ماهیت است که در حکمت متعالیه نفس را به این معنا نیز مجرد می دانند که همان غلبه احکام وجود بر ماهیت شئی است، لکن حکمای هشاء، تجرد از ماهیت را فقط در مورد ذات باری تعالی به کار برده اند و نیز در مکتب هشاء "غیرمادی" فقط شامل مجرد کامل است و این سبنا تمام قوای ادراکی مشترک بین انسان و حیوان را مادی و نفس ناطقه را که به انسان اختصاص دارد، مجرد می داند در حالی که در عرفان و فلسفه اشراق و حکمت متعالیه، "غیرمادی" شامل مجرد مثالی نیز می شود که مورد قبول علامه طباطبایی (ره) هم قرار گرفته است.

۱-۲-۲- تجرد نفس از منظر بوعلی سینا:

دلایل زیادی در آثار ابن سبنا وجود دارد مبتنی بر این که نفس، جوهری مجرد است که از تعین فیزیکی و تجزیه و ترکیب با امور مادی هیراست و در نتیجه از اشغال مکان و قهراً تمنع و تزلزل نیز مبری می باشد. در مقابل از ویژگی های جوهر جسمانی این است که همواره مکان مخصوص را اشغال کرده، نمی تواند با موجود دیگری در یک مکان جمع شود. به گونه ای که همواره همان آن ها تمنع و تزلزل در اشغال یک مکان هست.^۱

ابن سبنا نفس انسانی را جوهری مجرد می داند که از مکان اصلی اش به بدن فرود آمده، البته نه این که نفس قدیم باشد بلکه بدان معنا که ذاتاً مجرد است.

"حبطت الیک من المحل الرفع و رقاء ذا تتعزُر و تمعُّع

محبوبه عن کل مقله عارف و هی التی سفرت و لم تتبرقع

وصلت عن کرة و ربما کرهت فراقک و هی ذات تفجع"^۲

"نفس از مقامی والا با دارا بودن رفعت و بلند پایگی و هناحت بر تو فرود آمده است. در حالی که پوشیده از هرگونه آشنایی است، آشکار است و حجابی ندارد، با این که از روی ناچاری به بدن ملحق شده ولی چه بسا دوری اش از بدن اندوهناک و از روی بیرغبتی باشد."

برهان "انسان معلق در فضا" که قبلاً در اثبات وجود نفس گذشت، بر تجرد نفس نیز دلالت می کند و ابن سبنا به طور همزمان با این برهان استدلال بر تجرد نفس نیز می کند.

دلیل دیگری که ابن سبنا آن را در "شفاء"^۳ و "هیدأ و معاد"^۴ آورده، و ملاحظه در تحت عنوان "حکمت عرشی"^۵ بیان نموده است، عبارت است از این که اگر تعقل قوه عاقله به قوه جسمانی باشد ضعف قوه جسمانی سبب ضعف قوه عاقله خواهد

۱ - امیردیوانی، همان کتاب، ص ۴۳.

۲ - ابن سینا، قصیده عینیه، شرح و تفسیر محمد علی حکیم الهی فریدنی، ادب، تهران، ۱۳۳۱ هـ.ش، ص ۱۰-۹.

۳ - ابن سینا، الشفاء الطبیعیات، پیشین، ص ۳۰۰.

۴ - ابن سینا، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴.

۵ - صدر المتألهین شیرازی، الاسفار الاربعه، پیشین، ج ۸، ص ۲۹۶-۲۹۴.

شد به همان‌گونه که سبب ضعف قوه حس و حرکت می‌شود ولی ضعف قوه جسمانی سبب کاهش قوه عاقله نمی‌گردد، و گاه با ضعف قوه حس و حرکت، قوه عاقله بر قدرت خود باقی است و با نیرومند تر می‌گردد. چنان‌چه بسیاری از سال-خوردگان هستند که ضعف و سستی قوای جسمانی آن‌ها موجب ضعف و سستی قوه عاقله نشده، بلکه بالعکس ادراک تعقل آن‌ها در زمان پیری قوی تر شده است.

۱-۲-۳- تجرد نفس ناطقه از منظر علامه طباطبایی (ره):

علامه طباطبایی (ره) در ذیل آیه ۱۵۷ سوره بقره در المیزان می‌فرماید:

" مراد ما از تجرد نفس این است که نفس موجودی مادی و قابل قسمت و دارای زمان و مکان نباشد."^۱

ایشان تجرد را در دو مرتبه عمده مطرح می‌کنند و معتقدند که درباره نفس به هردو مرتبه تجرد می‌توان قائل بود. این دو مرتبه عبارت اند از: تجرد تام (تجرد عقلی)، و تجرد نسبی (تجرد خیالی یا مثالی). توضیح آن که اگر موجودی از ماده و عوارض ماده مجرد باشد، مجرد تام است و اگر فقط از اصل ماده مجرد باشد (نه از عوارض آن) دارای تجرد نسبی است شاید یکی از بهترین موارد در مجرد مثالی، صورت‌ها و شکل‌هایی است که بسیاری از ما در رؤیا مشاهده می‌کنیم.^۲

نکته لطیفی که می‌توان در این مقام از برخی نوشته‌های علامه طباطبایی (ره) به دست آورد آن است که به عقیده ایشان، عالم مثال علت عالم ماده است و همین‌طور عالم عقل علت عالم مثال است و بر آن تقدم رتبی دارد، بنابراین هر آنچه از افعال در عالم مادی تحقق می‌یابد می‌توان آن را به مرتبه مثال آن وجود نیز نسبت داد و همین‌طور در رابطه عالم عقل و مثال.^۳ بنابراین می‌توان با اثبات تجرد عقلانی، تجرد مثالی را نیز نتیجه گرفت.

یکی از مهم‌ترین راه‌های اثبات تجرد نفس، "علم حضوری به خویش" است بیان مرحوم علامه طباطبایی در تقریر این برهان چنین است:

" هر یک از ما (چنان‌که تجربه و قراین نشان می‌دهد موجودات زنده بی‌دیگر نیز همین حال را دارند.) شعور به خویش "من" دارند؛ مشاهده می‌کند عیناً چیزی است که قابل انطباق به هیچ عضو و خواص عضوی نیست؛ زیرا با زاده و تقصیری اعضا تفاوت نمی‌کند؛ و با اختلاف سن عمر و تحلیل رفتن قوا تغییر نمی‌پذیرد، جز این‌که کامل‌تر و روشن‌تر می‌شود و گاهی می‌شود که یک یا چندین عضو و گاهی همه بی‌بدن فراموش می‌شود ولی خویش فراموش شدنی نیست. مشاهده می‌کند که از آن دمی که می‌تواند از روزهای گذشته بی‌خود به یاد آورده و این حال شهودی خود را متذکر شود پیوسته یک چیز ثابت و غیرمتحول مشاهده می‌کرده و کمترین تبدل و تغییر در خود "من" نمی‌دیده و نمی‌بیند. مشاهده می‌کند چیزی است واحد که هیچ‌گونه کثرت و انقسامی ندارد. مشاهده می‌کند (و این از همه بالاتر است) این چیزی است صرف و خالص، که هیچ‌گونه تحدید نمایی و خلط درونی نیست و هیچ‌گونه غیبت از خود ندارد و هیچ‌گونه حائلی میان خودش و خودش نیست. این بیان نتیجه می‌دهد که علم به نفس مادی نیست و بالاتر از این، نتیجه می‌دهد که نفس

۱ - محمد حسین طباطبایی، المیزان، پیشین، ج ۱، ص ۳۴۲.

۲ - منصور شمس، پرسش‌های ابدی، انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۷۹، ص ۱۵۱.

۳ - محمد حسین طباطبایی، رسائل توحیدی، ترجمه و تحقیق علی شیرازی هرنندی، چاپ سوم، انتشارات الزهراء، تهران،

۱۳۸۱، رساله وسائط، ص ۱۴۳-۱۴۲.

خودش علم به خودش می باشد؛ یعنی واقعیت علم و واقعیت معلوم در مورد نفس یکی است.^۱

همچنین علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم قدرت ذهن بر درک پیوستگی کلمات متصله را به

عنوان دلیلی دیگر بر مجرد نفس اقامه فرموده اند:

"ما خط و سطح و جسم را بی شکاف می بینیم. پس در ظرف ادراک ما، سطح و خط و جسم بی شکاف موجودند؛ و به عبارت دیگر، که شخص اشکال کنده بیشتر می پسندد، ما در مورد ادراک خط و سطح و جسم می نداریم چیزهایی بی خواص ماده موجود شده اند؛ یعنی در ظرف پندار ما چیزهایی بی خواص موجود شده اند و این چیزها موجوداند زیرا پندار و حقیقت، مفاهیمی هستند نسبی و قیاسی. پندارهای ما هنگامی که با خارج سنجیده شود، پندار و بوج است، و گزین حقیقی است از حقایق. این سخن را - که در مورد محسوسات یا حواس ظاهره گفتیم - در مورد خواص روحی مانند اراده و کرامت و حب و بغض و علم و تصدیق نیز صادق و قابل تطبیق است: زیرا ما این پدیده ها را آشکار و بی تردید در خودمان مشاهده می کنیم، در حالی که خواص عمومی ماده را از قبیل انقسام و تحول، ندارند. پس این گونه پدیده های نفسانی نیز مادی نخواهند بود."^۲

۱-۲-۳- حدود و قدم نفس:

قبل از بحث حادث با قديم بودن نفس، به جهت اينکه حدود و قدم معانی مختلفی دارد لازم است معنای آن مشخص شود تا محل نزاع روشن گردد:

حدوث و قدم به چهار قسم تقسیم می شود:

- حدوث و قدم زمانی

- حدوث و قدم ذاتی

- حدوث و قدم بالحق

- حدوث و قدم دمیری

دو قسم آخر، در بحث تقدم ماهیت با وجود معلول، بر علت مصداق پیدا می کند که خارج از این بحث است، لذا آن ها را کنار می گذاریم.

حدوث زمانی، عبارت است از "وجود شئی مسبوق به عدم زمانی باشد" و با "حصول و وجود شئی بعد از نبودن است"^۳

یعنی اگر شئی در مدت زمانی وجود نداشته، بعد موجود شد این شئی حادث زمانی است. در مقابل آن، قدم زمانی است که شئی مسبوق به عدم زمانی نباشد؛ یعنی زمانی نبوده که شئی نباشد، پس هرآنچه که قبل از موجود شدن زمان وجود داشته و به اصطلاح زمانی نباشد، قديم زمانی است.

۱ - محمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۶۴، ج ۱، صص ۱۱۹-۱۲۴.

۲ - همان، صص ۶۸-۶۶. و مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، پیشین، صص ۱۲۶-۱۲۳.

۳ - محمد حسین طباطبایی، نهایة الحکمة، مصحح و محقق عباس علی زارعی سبزواری، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۷، صص ۲۸۷.

حدوث ذاتی را "هسوقیت وجود شبیه به عدد در مرتبه ذات" ^۱ معنا کرده اند و قدیم ذاتی را در مقابل آن دانسته اند؛ پس اگر ذات شبیه به خود اقتضای وجود داشته باشد قدیم ذاتی و الا حادث ذاتی است. بنابراین هر چه که ممکن الوجود باشد، حادث ذاتی است و تنها قدیم ذاتی واجب الوجود است که ذات او فی نفسه، وجود را مقتضی است. وقتی گفته می شود: "نفس حادث است با قدیم"، منظور حدوث و قدیم ذاتی است با زمانی؟ در حدوث ذاتی نفس شکی نیست که نفس ممکن الوجود است و هر ممکن الوجودی حادث ذاتی است. آن چه مورد اختلاف است، این هست که نفس حادث زمانی است با قدیم زمانی؟ وقتی می گوئیم: "نفس حادث زمانی است" بدین معناست که زمانی بوده است که نفس نباشد و با وجود آمدن بدن، آن هم موجود می شود. قدیم بودن نفس بدین معناست که نفس از ازل موجود بوده است. همان طور که عقول موجود بوده اند. پس نفس قبل از به وجود آمدن بدن موجود بوده است. در این مسأله سه قول مهم وجود دارد: عده ای قائل به قدیم بودن نفس شده اند که این قول را به افلاطون نسبت می دهند. قول به قدیم بودن نفس، حدورات مختلفی دارد؛ مثل:

چه دلیلی بر تعلق این نفس خاص به این بدن وجود دارد و چرا نفس دیگری بدان تعلق نگرفت؟ (محدور ترجیح بلا مرجح) و با این که این موجود مجرد عاری از ماده، اگر قبل از تعلق به بدن عالم باشد چطور بعد تعلق علم خود را از دست داد؟ و اگر عالم نباشد خلاف برهان است که برهان بر عاقل بودن هر مجردی اقامه شده است. بدین جهت بزرگانی مثل ملاصدرا، درصدد توجیه این قول برآمده اند و قدمت نفس را به قدمت مبدع و بوجود آورنده آن دانسته اند. ملاصدرا می فرماید:

"شاید مراد این نباشد که نفوس بشری به حسب این تعینات جزئی و خاص قبل از بدن موجود باشد و الا محالات مذکوره لازم می آید... بلکه مراد آن است که برای نفس وجود دیگری است که مبادی وجود نفس است، در عالم علم خدا که همان صور مفارقات علمیه است و آن عبارت از مثل الهیه ای است که افلاطون آن را ثابت می کند." ^۲

در مقابل عده ای دیگر قائل به حدوث نفس اند که خود به دو دسته عمده تقسیم می شوند:

- ۱- گروهی مثل ابن سینا و پیروان او نفس را حادث به حدوث روحانی می دانند، به تعبیر حکیم سبزواری "حادث مع حدوث البدن" یعنی نفس از ازل موجود نبوده است و با وجود آمدن بدن، نفس هم موجود می شود به عبارت دیگر با ایجاد بدن و در کنار ایجاد آن، نفس هم به وجود می آید. که توضیح این قول در فصل دوم خواهد آمد.
- ۲- در مقابل، ملاصدرا و همچنین علامه طباطبایی، نفس را حادث به حدوث جسمانی، می دانند؛ "حادث بحدوث البدن" یعنی نفس، در ابتدا صورت حال در ماده است و در ادامه و تکامل صورت مجرد از بدن می شود. ملاصدرا عقیده خود را به این شرح اثبات و تبیین می نماید:

"نفس مبدأ فصل اشتقاقی و نیز مقوم ماهیت است؛ مانند حساس برای حیوان و ناطق برای انسان. از طرفی در مرکبات طبیعی، جنس و فصل یا ماده و صورت منطبق هستند و نیز فصل محصل ماهیت نوعیه، محصل وجود جنس آن ماهیت است و عرض بودن جنس نسبت به فصل مقسم بدین معنا نیست که جنس از عوارض تخلیه فصل است که انفکاک بین عارض و معروض متصور نیست مگر به نوعی از اعتبار ذهنی. حال با تمهید این مقدمه می گوئیم: اگر جوهر نفسانی انسانی دارای حرکت جوهری و استداله ذاتی نباشد لازم می آید که جوهر نفسانی انسانی همیشه با جسم نامی حساس متحد باشد (جوهر نفسانی انسانی به مجرد عقلی نرسد) چون نفس انسان مبدأ فصل نوع انسانی (یعنی مفهوم ناطق که فصل منطقی می باشد) است، همچنین در حیوان نیز فصل حساس از نفس حیوانی اشتقاق شده است که این فصول از آن جهت که صورت هستند، جسم حمل می شود از آن

۱ - همان، الفصل السادس، ص ۲۸۸.

۲ - ملاصدرا، الاسفار الاربعه، پیشین، ج ۸، ص ۳۳۲.

جهت که جنس است، نه از آن جهت که ماده است. حال اگر نفس انسانی از طریق حرکت جوهری جسم حادث نشود، لازم می آید که نفس همان جسم باشد. پس حق این است که نفس انسانی در حدوث و تصرف جسمانی است اما در بقا و تعقل روحانی. تصرفش در اجسام، جسمانی اما تعقلش نسبت به

خودش و خالقش روحانی است.^۱

توضیح نظر علامه طباطبایی (ره) در فصل بعد ذکرخواهد شد.

۱-۲-۴- جایگاه نفس در چینش هستی :

فیلسوفان اصل هستی امکانی را به مثابه‌ی یک دایره کامل - که کامل ترین اشکال هندسی است- تصور کرده که در آن نقطه آغاز و سرچشمه وجود از حق تعالی بوده و بازگشت وجود نیز به سوی اوست. لذا قائل به دو قوس برای هستی شده‌اند : ۱. قوس نزول. ۲. قوس صعود.

در قوس نزول نحوه صدور ممکنات از حق تعالی و در قوس صعود کیفیت و نحوه برگشت همه موجودات به اصل خودشان که حق تعالی باشد را مورد بحث قرار می‌دهد.

از آن جایی که نظام آفرینش برخاسته از علم عنایی حق تعالی، نظام احسن است و چپش و نظامی بهتر از آن نمی‌شود فرض کرد، به حکم قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» حکمای اسلامی قائلند که اولین مخلوق حق تعالی باید موجودی باشد که اولاً بسیط بوده ثانیاً مجرد و مفارق از ماده باشد تا این که از فاعل بسیط و مجرد صادر شود و آن عقل است. سپس عقول طولیه به ترتیب یکی پس از دیگری و از دیگری صادر و وجود یافته‌اند تا این که نوبت می‌رسد به آخرین عقل طولیه با عقل فعال که مکمل نفوس بوده و کدخدائیت عالم عناصر را به عهده دارد.

بعد از اتفاق نظر حکمای اسلامی بر وجود سلسه طولیه عقول، در این که آیا عالم مثال و عالم طبیعت بدون هیچ واسطه‌ای از آخرین عقل طولیه یعنی عقل فعال صادر شده و او واسطه بلافصل فیض وجود به آن‌هاست اختلاف نظر پیدا کرده‌اند؛ گروهی نظیر هشائین معتقدند که عالم مثال و عالم طبیعت از عقل فعال صادر شده و تمام صور مثالیه و طبیعیه، مستقیماً از آن موجود نورانی افاضه گردیده و تدبیر و کدخدائیت عالم عناصر به عهده اوست. اما گروهی دیگر نظیر شیخ اشراق و ملامت‌ها معتقدند که فراوانی جهات تکثر در آخرین عقل طولیه، سبب به وجود آمدن سلسله عرضیه عقول گردیده و سپس عالم مثال و عالم طبیعت به وجود آمده‌اند و فیض وجود به افراد طبیعی هر نوعی، توسط فرد عقلانی همان نوع از عقول عرضیه می‌رسد.

۱-۲-۴-۱- چگونگی حرکت نفس در قوس صعود

بعد از آن که هیولای اولی صورت جسمیه را پذیرفت و از ترکیب آن‌ها جسم حاصل شد، سپس عناصر بسیطه و از ترکیب و اهتزاز آن‌ها، ماده معدن حاصل شده و با پذیرفتن صورت معدنیه، معدن پدید آید و بعد از آن نفوس نباتی و به دنبال آن نفوس حیوانیه و در آخرین مرتبه این نشئه، نفس ناطقه حادث شده است و با حرکت جوهری و اشتدادی که دارد با طیبی تمام مراحل استحکال خویش، هنگامی که به مرحله عقل مستغاد رسد پا را از این نشئه به نشئه هاواری ماده و عالم عقول می‌گذارد و با طیبی مراحل قوس صعود یکی بعد از دیگری، به مرحله فوق مجرد که مرتبه‌ای فوق مرتبه عقل اول در قوس نزول می‌باشد می‌رسد.

بنابراین نفس ناطقه، باب الابواب برای انتقال و گذر وجود از مرحله و نشئه مادی به عالم هاواری و بالاتر و بازگشت به اصل خویش است.^۲

۱ - همان، ص ۳۶۲.

۲- محمد حسین طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، پیشین، ص ۳۷۵-۳۹۰ و حبیب الله دانش شهرکی، عقل از نظر قرآن و حکمت

متعالیه، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷، ص ۱۳۵.

فصل دوم:

رابطه نفس و بدن از دیدگاه

بوعلی سینا

۲-۱- حدود نفس :

چگونگی حدوث نفس معنایی فلسفی است که همواره ذهن فیلسوفان را به خود مشغول داشته است و نحوه نگرش به ارتباط نفس و بدن ارتباط عمیقی با نحوه حدوث نفس ناطقه دارد .

عده ای از قائلین به حدوث نفس، آن را جسمانیه الحدوث و به عبارتی حادث به حدوث الابدان می دانند و عده ای آن را روحانیه الحدوث یا حادث مع حدوث الابدان شمرده اند . اگر نفس جسمانیه الحدوث باشد، نسبت نفس نحو وجود آن است، نه آن که پس از اتحاد هوبتش عارض و اضافه بر ذات شود و اگر نفس روحانیه الحدوث باشد، نسبت نفس یعنی تدبیرش بر بدن، عارض بر او است، پس از اتحاد هوبت و شخصیتش، مانند حلوانی که ابتدا ناخدا نیست و سپس به این مقام نائل می شود . پس تعلق به بدن و نیاز نفس به بدن مانند تعلق ناخدا به کشتی است.

یکی از مباحثی که بین ابن سینا و علامه طباطبائی(ره) اختلاف نظر وجود دارد مسأله نحوه حدوث نفس در آغاز پیدایش و ارتباط آن با بدن می باشد . گر چه هر دو فیلسوف قابل به حدوث نفس می باشند . ولی در مجرد با جسمانی بودن آن اختلاف نظر دارند .

ابن سینا نفس را حادث به حدوث بدن می داند، ولی در عین حدوث، آن را مجرد و روحانی می داند . اما علامه نفس را در آغاز پیدایش، امری جسمانی و هادی می داند که به تدریج به مرحله مجرد می رسد .

۲-۱-۱- نظریه روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء :

هشائبان و بوعلی سینا معتقد به حدوث نفس مع البدن می باشند و در عین حال آن را در آغاز پیدایش امری مجرد و روحانی می دانند و می گویند نفس انسانی، روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء می باشد . ایشان نفس را حادث می دانند، به این معنا که نفس به حسب ذاتش، جوهر مجردی است که با حدوث بدن حادث می شود، نه این که جوهر مجرد قبل از حدوث بدن باشد، این گروه حدوث نفس را به نحو تعلق آن با بدن می دانند، نه به نحو انطباق در ماده، به این معنا که تعلق را انحاء گوناگون است و یک نحو آن همین تعلق نفس در حدوث و استكمال به بدن است، اما در بغايش از آن بی نیاز است . شیخ الرئیس در «شفا» می گوید:

«و مما لا نشك فيه أن ههنا عقولاً بسيطة مفارقة، تحدث مع حدوث ابدان الناس و

لا تفسد بل تبقى و قد تبين ذلك في العلوم الطبيعية و ليست صادرة عن العله

الاولی لانها كثيرة مع وحدة النوع و لانها حادثه فهی اذن معلولات الاولی بتوسط

«.....»

« از جمله چیزهایی که در آن شک نداریم این است که ترتیب نزولی عقول و نفوس سماوی و اجرام علوی از ابتدا اول هتیمی می شود به عقول بسطه مفارقه که با حدوث ابدان حادث می شوند و فاسد نمی شوند چنان که در علم طبیعی روشن شد . و این عقول بسطه مفارقه، از علت اولی

صادر نیستند، زیرا آنها با کثرتی که دارند یک نوع اند و دیگر این که حادث اند پس آنها به واسطه معلومات با واسطه علت اولی می باشند^۱ .»

بنابراین شیخ الرئیس تصریح نموده است که نفس انسان در ابتدای حدوث، عقل بسیط مفارق از ماده است که با حدوث بدن حادث می شود و یک نحو تعلق تدبیری با بدن پیدا می کند و با فساد بدن فاسد نمی شود بلکه برای همیشه باقی است .

بوعلی سبنا در آثارش از جمله نجات^۲، مبدأ و معاد^۳، شفا ادله ای بر حدوث نفس اقله کرده است که خلاصه

استدلال ایشان از کتاب شفا چنین است :

« هر گاه نفس قبل از بدن موجود باشد، کثیر یا واحد خواهد بود و این امر محال است که نفس قبل از تعلق به بدن کثیر باشد، زیرا در آن صورت، کثرت آن را باید برخاسته از ماهیت و صورت آن دانست حال آن که نفس از جهت صورت و ماهیت واحد است و ماهیت در هیچ موردی، از جهت ذات خود اختلاف نمی پذیرد .

راه دیگر آن است که کثرت برخاسته از نسبت نفس با ماده نداشته شود که این هم امکان ندارد، زیرا نفس قبل از تعلق به بدن، با ماده نسبتی ندارد .

اما قول به وحدت نفس قبل از تعلق آن به بدن نیز پذیرفته نیست، زیرا نفس پس از حدوث ایدان متعدد به آنها تعلق می گیرد و این امر مستلزم آن است که نفس با این که فاقد حجم و مقدار است، بالقوه انقسام پذیرد و در صورت عدم انقسام نیز مستلزم آن است که صفات و ویژگی های افراد متفاوت از قبیل علم و جهل که از نفس واحد سر چشمه گرفته است، در تمام افراد یکسان باشد . در صورتی که

هر دو شق مردود و نادرست است، پس حدوث نفس باید با حدوث بدن همراه باشد^۴ .»

او در جایی دیگر می گوید اگر نفس حادث نبود هرگز به بدن نیاز نداشت^۵ و نیز معتقد است تردیدی نیست که عقل

بسیط و مفارقی وجود دارد که با حدوث ایدان افراد حادث شده و فاسد نمی شوند^۶ . این سبنا گر چه می کوشد تا با قول به حدوث نفس، خود را از اشکالات قول به قدم نفس رها سازد، اما حادث دانستن نفس نیز که جوهر مفارق و مستقلی است، خود اشکالات دیگری را در پی دارد؛ از جمله این که می توان گفت : حدوث زمانی، درباره موجودات مجرد صادق نیست، زیرا آن ها با زمان نسبی ندارند و از هیذعات هستند^۷ .

توضیح محلل این که موجودات ممکن اگر نسبی با ماده و زمان نداشته باشند هیدع و در صورتی که زمان لحاظ نشود و تنها هادی باشند حکون و اگر علاوه بر هادی بودن ، با زمان نیز نسبت داشته باشند، حادث خوانده می شوند. بنابراین روشن نیست او چگونه نفس را که جوهری ذاتاً مجرد است، حادث تلقی نموده است .

۱ - حسین بن عبدالله بن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تصحیح و مقدمه حسن زاده آملی، چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسلامی،

قم، ۱۳۷۶، ص ۴۴۱.

۲ - حسین بن عبدالله بن سینا، النجاه، بخش طبیعیات، چاپ دوم، انتشارات مرتضوی، تهران، ۱۳۶۴، ص ۱۸۳.

۳ - حسین بن عبدالله بن سینا، المبدأ و المعاد، پیشین، ص ۲۰۷.

۴ - ابن سینا، الشفاء الطبیعیات، پیشین، ص ۱۸۷.

۵ - صدر المتالهین شیرازی، تعلیقات بر الهیات شفا، چاپ سنگی، انتشارات بیدار، قم، بی تا، ص ۱۷۶.

۶ - ابن سینا، النجاه، پیشین، ص ۲۷۹.

۷ - ابن سینا، الاشارات و التنبیها، پیشین، ج ۳، ص ۱۲۰.

اشکال دیگری که خود او پیش کشیده آن است که نفس انسانی گر چه جوهری قائم به ذات است و از بدنی به بدن دیگر منتقل نمی شود، زیرا هر نفس برای بدنی خاص و دارای مخصص است و مخصص این نفس خاص با مخصص نفس دیگر متفاوت است.^۱ روشن نیست که او چگونه تعلق نفس خاص به بدن خاص را تبیین می نماید. با توجه به این که امر مجرد، براساس هوازین فلسفی با سایر امور مادی نیستی یک سان دارد.

او راز تکرر نفوس را این گونه بیان می کند که نفوس در بدو پیدایش ذاتاً مجردند و در آخرین سلسله مرتب عقول واقع شده با بدن حادث می گردند و به لحاظ تفاوت مزاج ها و مهیت های خاص ابدان تکثیر و تشخیص می یابند.^۲

بنابراین همنشأ تخصص و تشخیص نفسی خاص به بدنی خاص، احوالی خاص، مهیتی خاص، قوه ای خاص و هناسیتی خاص است که با بدن موجود بوده و موجب جذب و انجذاب نفس و بدنی خاص به یکدیگر می گردد. بنابراین چه ذکر شد این سبنا بر معبت و همراه بودن نفس و بدن در پیدایش تأکید دارد، در این دیدگاه نه نفس تقدم وجودی بر جسم دارد و نه جسم بر نفس، بدن به عنوان شرط تکوین و پیدایش نفس ایفای نقش می کند و زجهت ساز و علت اعدادی پیدایش نفس است نه علت مادی آن و زمانی که جنین صاحب قلب و دماغ شد نفس ناطقه افاضه می شود. بنابراین بدن در سلسله علل ایجاد نفوس، نقش علی ندارد و نفس انسانی حقیقی کاملاً روحانی است.

۲-۲- روح بخاری :

یکی دیگر از مسائل مهم و اساسی رابطه «نفس و بدن» وجود امر واسط و جامع الطرفين است. یعنی از آن جا که نفس ناطقه به علت تجرد از ماده در غایت لطافت و نورانیت بوده و بدن جسمانی برخلاف آن در غایت ضخامت و مادهت است؛ بدون وساطت امر ثالث ارتباط وثیق آن دو ممکن نیست.

این یک قاعده فلسفی و از هوازین عقلی است که در سلسله طولیه موجودات که از حبث رتبه ذاتی، هر مرتبه، در لطافت و ضخامت با شرافت و خست متفاوت است، تأثیر هر یک از مراتب در مادون خود باید بر اساس نوع هناسبت و ترتیب استوار باشد.

از این رو بوعلی سبنا نیز در نظریاتش قائل به واسطه ای است که ارتباط و حلقه حیانی و پیوند دهنده است بین نفس که جوهری مجرد است با بدن که جسمی مادی است و آن را جسم لطیفی می داند که روح نام دارد^۳ که قدها از اطباء نیز بدان اشاره کرده و گفته اند که این روح «جسم لطیف حار^۴» است که عصاره لطافت و ظرافت جسم است که از لطافت اخلاط چهار گانه به وجود آمده و در همه منافذ بدن وارد است و حرارت بدن از ناحیه اوست حال آن که اعضاء جسمانی از ضخامت و کثافت اخلاط متحقق می شوند^۵.

بنابراین "نفس ناطقه" در اعضا کثیف عنصری بدن هیچ گونه تصرفی نمی کند مگر به واسطه جسم لطیف که مرز

۱ - ملاصدرا، تعلیقات بر الهیات شفا، پیشین، ص ۶۵.

۲ - ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، پیشین، ص ۳۰۳.

۳ - ابن سینا، الشفاء الطبیعیات، پیشین، ص ۲۳۲.

۴ - ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۹۵.

۵ - همان و ابن سینا، دانشنامه اعلائی، کتابخانه فارابی، تهران، ۱۳۶۰، ص ۱۳۰.

مشترک و حد وسط بین نفس و بدن است .

در این که محل این روح کجاست اختلافاتی وجود دارد، از نظر بوعلی سینا و برخی فلاسفه دیگر لطافت روح بخاری دارای شدت و ضعف است که به حسب مراتب متفاوت، اسامی گوناگون پیدا می کند. مراتب آن عبارت اند از : روح طبیعی، حیوانی، نفسانی؛ روحی که در کبد است روح طبیعی نام دارد، روحی که در قلب جای دارد، روح حیوانی است و روحی که در مغز وجود دارد روح نفسانی نام دارد.^۱

اما علامه طباطبایی در تعلیقه خود بر اسفار اربعه، اعتقاد حکما مبنی بر وساطت و برزخیت روح بخاری را مخدوش می داند چه این که رقت یا خلط از کیفیت جسمانی می باشد و موجب شرافت یا پستی وجودی در جسم نمی شود، لذا بر فرض وجود چنین روحی - که علم پزشکی نافی آن است - نمی توان روح بخاری را برزخ جسمانیّت و مجرد دانست.^۲ ایشان نفس را حقیقت مجردی می داند که در مراتب عقل و خیال مجرد است، اما مرتبه خیال به لحاظ مجرد بین عقل و حس (بدن) قرار دارد لذا مرتبه خیال واسطه ای بین مرتبه نفس و بدن است.

۲-۳- رابطه نفس و بدن بعد از پیدایش نفس :

با توجه به دیدگاه ابن سینا در باب حدوث نفس می توان به ارتباط نفس و بدن پس از تعلق آن به بدن از نظر ایشان پی برد . از دیدگاه ابن سینا رابطه نفس با بدن نه رابطه علی و معلولی است نه رابطه ماده و صورت و نه رابطه حال در محل یعنی نفس در بدن حلول نکرده است، بلکه ارتباط آلت با صاحب آلت است، یعنی نفس، بدن را به عنوان آلت و ابزار کار انتخاب می کند نه به عنوان محل، همان طوری که نجار تیشه و اره را برای آلت و ابزار کار استفاده می کند نه اینکه ارتباط دیگری با این تیشه و اره داشته باشد. آلت می تواند جدایی از ذو آلت باشد حتما نباید که برای ذو آلت محل باشد تا بگوئیم که بدن هر آلت نفس است و هر محل آن .

بدن محل نیست بلکه ابزار است، حال اگر ابزار را از صاحب ابزار بگیریم صاحب ابزار وجودش تبدیل به عدد نمی شود نجار هست اگر چه فعلیت نجاریت را ندارد؛ نفس هم این چنین است اگر ابزار و بدن از آن گرفته شود وجودش از بین نمی رود بلکه وجودش باقی است .

از سوی دیگر بنا بر عقیده ابن سینا تعلق نفس به بدن، تعلق عرضی است نه ذاتی، به عبارت دیگر نسبت نفس (تعلق اش به بدن) چیزی خارج از ذات و حقیقت نفس می باشد. از این رو تعریف نفس به کمال بدن همین حیثیت ذاتی نفس خواهد بود بلکه بیان کننده حیثیت اضافی و تعلق آن است؛ به همین علت بررسی این جوهر مجرد به لحاظ تعلق آن به بدن مربوط می شود به علم طبیعیات، درحالی که بررسی این جوهر مجرد به ذات مجردش مربوط به علم الهیات است .

بنابراین ابن سینا نفس و بدن را دو جوهر متغایر دانسته و نسبت آن دو را فقط در حد تدبیر و تصرف و تعلق عرضی می داند، در مقام تشبیه ابن سینا در برخی موارد نسبت نفس به بدن را مانند نسبت پادشاه به مملکت و کشتی بان به کشتی و حی در هواردی مرغ به آشیانه می داند.^۳

« حکمت خداوند را نظاره کن که چگونه به وسیله اصول و پایه هایی مزاج های مختلفی ساخته و هر مزاجی را برای پست ترین انواع قرار داده و بهترین مزاج را که معتدل ترین آن است برای نفس انسانی

۱ - ابن سینا، المبدأ و المعاد، پیشین، ص ۹۵. و دانشنامه اعلانی، پیشین، ص ۱۳۱. و الاسفار الاربعه، پیشین، ج ۸، ص ۱۴۵.

۲ - ملاحظه را، الاسفار الاربعه، پیشین، ج ۹، ص ۶۸.

۳ - ابن سینا، قصیده عینیّه، پیشین، ص ۱۰.

قرار داده است تا این که نفس ناطقه در آشیانه خود قرار گیرد.^۱»

خواجه نصیر الدین طوسی در شرح این فقره می گوید :

«در بیان شیخ استعاره لطیفی است هینی براین که نفس مجرد است و نسبتش به هزاج، نظیر نسبت

پرنده به آشیانه اش می باشد.^۲»

گرچه وی نسبت نفس و بدن را مغایر دانسته، اما نه تنها هنکر تاثیر متقابل نفس و بدن نیست، بلکه با تأکید فراوانی در

تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن سخن گفته است او در محط سوم اشارات تأثیر و تأثر نفس و بدن را بدین صورت بیان می کند :

« همانا جوهری که اندرون تو وجود دارد واحد است، بلکه بنابر تحقیق، آن تو خود هستی و آن را از شعبه های گوناگونی از قواست که در اعضای بدن تو پراکنده است . پس آن گاه که از طریق اعضای بدن، چیزی احساس یا تخیل یا مورد خشم واقع گردد، علاقه ای که بیان نفس و قوای گوناگون در بدن وجود دارد، درون تو هبتی را سبب می گردد تا این که با تکرار آن، یک ادعان یا حتی عادت و خلقی برایت دست می دهد و این جوهر مدبر را از توانایی هکات برخوردار می گرداند . گاهی این امر سری معکوس پیدا می کند و بارها پیش می آید که نخست هبتی عقلی برایش رخ می دهد و این وابستگی سبب می گردد که بر قوا و از آن طریق، بر اعضا تأثیر گذارد .^۳»

۲-۴- تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن:

به طور کلی افعال و احوال نفس و بدن را می توان سه قسم فرض کرد :

الف) افعال و صفاتی که مخصوص بدن است .

ب) افعال و صفاتی که مخصوص نفس است .

ج) افعال و صفات مشترک بین نفس و بدن .

دسته اول از صفات مختص بدن هستند و نفس شرط وجود آن احوال است مانند : خواب، بیداری، سلامتی، بیماری .

اما دسته دوم از صفات که اولاً و بالذات مربوط به نفس است اما از آن جهت که به بدن تعلق دارد، احوالی مانند

غضب، حزن، شادی، تعجب و آن چه مانند اینهاست، می باشد .

الر و لذت صفات مشترکی است که گاه بالذات به نفس نسبت داده می شود و گاه بالذات به بدن و بالعرض به دیگری

که در بحث الر و لذت خواهد آمد .

۲-۴-۱- صفات بدنی:

این صفات و حالات بالذات به بدن نسبت داده می شود ولی بواسطه قبول ارتباط نفس و بدن، به نفس هم عارض

می شوند .

۲-۴-۱-۱- خواب :

خواب واژه ای است که در کاربردهای عرفی، گاه به فعل خوابیدن و گاه به روپا لطلاق می شود .

این سبنا خواب را به معنی تعطیلی حواس می داند.

۱ - ابن سینا، الاشارات والتنبیها، پیشین، ج ۲، ص ۲۸۲.

۲ - همان، ص ۲۸۷.

۳ - همان، ص ۳۰۶.

«كان النوم تعطلاً للحس»^۱

«خواب تعطیلی حواس است»

و در جایی دیگر این تعطیلی را منحصر به حواس ظاهری می کند .

«لكن الحس الظاهر معطل في النوم»^۲

«ولی حس ظاهر در خواب تعطیل است»

با ضمیمه این دو عبارت می توان تعریفی را برای خواب ارائه داد، گرچه آن را نمی توان تعریف حقیقی تلقی نمود، (زیرا جنس و فصلی برای خواب ذکر نکرده است) اما می توان آن را تعریف به لوازم خواب دانست .

به علاوه اگرچه در خواب حواس ظاهر تعطیل می باشند ولی حواس باطنی از جمله حس مشترک و خیال و وهم به کار خود ادامه می دهند .

در مقابل خواب، بقیه با بیداری است که در این حالت نفس حواس و قوی خود را به کار می گیرد .

«حاله تكون النفس فيها مستعمله للحواس او التقوى»^۳

«بیداری حالتی است که نفس در آن حالت حواس و قوای را به کار می گیرد.»

این سبنا سه دلیل برای عارض شدن خواب ذکر می کند^۴ .

۱- خستگی نفس : خود نفس امری مجرد است که شدت و ضعف کار، در آن اثر نمی گذارد بلکه خستگی، برای بدن حاصل شده و به تبع به نفس هر سرایت می کند در این حالت روح بخاری خسته گشته و قادر به انبساط نیست (زیرا این روح بخاری است که حامل قوی است و در صورت کند شدن حرکت روح بخاری، قوا هر فعالیت محدودتری خواهند داشت) از این رو روح بخاری متوجه باطن می شود و قوای نفسانی هر از ضعف آن پیروی کرده و به خواب می روند. این خستگی، گاه از کار بدن و گاه از کار فکری است، که مغز را گرم کرده و مغز برای دفع حرارت، رطوبت را جذب می کند و در اثر کثرت رطوبت، خواب حاصل می شود .

۲- گاه در درون بدن امری اتفاق می افتد که سبب می شود روح بخاری از حواس ظاهر منعطف شود و به درون توجه کند. این توجه به درون، سبب تعطیل حواس ظاهری می شود، همانند هضم غذا . در هضم غذا رطوبت جذب می شود و روح بخاری وارد عمل می شود، تا با حرارت غریزی (درونی) هضم کامل صورت گیرد، توجه روح بخاری به درون سبب خواب می شود .

۳- گاه ابزارهای عضلانی عصیان می کنند و آن زمانی است که اعضا به سبب کثرت غذا پر شده و رطوبت را برای هضم غذا جذب می کنند در این حالت به علت شدت رطوبت روح بخاری به کنده حرکت می کند . عوامل بیداری مقابل این عوامل هستند، هر گاه نفس خسته نباشد و روح بخاری به حواس ظاهری توجه کند بیداری حاصل می شود .

با شمردن این عوامل می توان تاثیر بدن را بر نفس ملاحظه کرد، زیرا خستگی بدن و قوای هادی نفس بر افعال نفس تاثیر می گذارد .

به طور کلی می توان گفت : چون فراهمین نفس از طریق روح بخاری به اعضا منتقل می شود، در صورت خستگی بدن

۱- ابن سینا، الشفاء الطبيعيات، پیشین، ص ۲۲۵.

۲- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، پیشین، صص ۲۲۲-۲۲۹.

۳- همان، ص ۲۵۰ .

۴- همان، ص ۲۵۱ .

که ناشی از افعال مکرر است، رطوبت بیشتری جذب می شود و این رطوبت زیاد مانع کار راحت روح بخاری می شود در نتیجه نفس از تدبیر حواس ظاهری باز می ماند .

۲-۴-۱-۲-صحت و مرض :

ابن سینا سلامتی را در کتاب شفاء اینگونه تعریف کرده است :

«الصحة هيئة بما يكون بدن الانسان في مزاجه و ترکیبه بحيث صدر عنها الافعال

كلها صحيحه سليمه^۱»

«سلامتی هیئتی است که به واسطه آن مزاج و ترکیب بدن انسان، به حالتی است که افعال صحیح از آن

صادر می شود.»

اما منظور از افعال سالم و صحت افعال، جاری بودن آن‌ها بر مجرای طبیعی است .

«سلامتی خلوها عن الافه بكونها على المجرى الطبيعي^۲»

«سلامت افعال، یعنی خالی بودن آنها از آفات و بر مجرای طبیعی عمل کردن آنهاست.»

در این صورت بدن سالم همدا فعل «نوشتن» به صورت طبیعی آن است . بدن مریض فعل نوشتن را از غیر مجرای طبیعی

انجام می دهد، همانند فرد معلول که کتابت را با دهان یا انگشتان پا انجام می دهد .

ابن سینا در این عبارت سلامتی و مزاج را به دو امر نسبت داده :

۱- مزاج صحیح ۲. ترکیب صحیح .

بدن جہوان یا دو امر تحقق می شود؛ مزاج که حاصل از ترکیب عناصر است و ترکیب این عناصر. وی ترکیب عناصر را

غیر مزاج می داند . چون گاه ترکیب هست، اما مزاج حاصل نمی شود به عبارت دیگر هر ترکیبی منجر به مزاج نمی شود .

« و كذلك الصحة و المرض فان منهما ما ينسب الى المزاج و ما ينسب الى الهيئه و

التركيب^۳»

« و هرچنین صحت و مرض، گاه به مزاج و گاه به هیئت و ترکیب نسبت داده می شود.»

پس صحت و مرض صفاتی جسمانی هستند که به تبع جسم به نفس عارض می شوند و این عروض سبب می شود

که نفس افعال خود را به شکل صحیح یا نادرست انجام دهد .

البته برخی امراض، خاص نفس هستند که عارض بدن می شوند؛ هنگامی که قوای نفس به کمال مطلوب خود

نرسند، مثلا اگر قوه بی غضبیه که هدفش مغلوب ساختن غیر است به این هدف نرسد، این شکست به نوعی در نفس اثر می

گذارد و این احساس تقص و شکست اگر در نفس ادامه یابد آن را به نوعی دچار مریضی می کند که بدن از این مریضی بی

نصیب نخواهد بود .

۲-۴-۲-حالات نفسانی

حالات نفسانی انسان که به مشارکت بدن برای نفس حاصل می شود دو قسم است :

۱ - همان، ص ۵۹

۲ - صدرالمتلهین شیرازی، الاسفار الاربعه، پیشین، ج ۴، ص ۹۸.

۳ - ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، پیشین، ص ۹۸ .

حالاتی که بین انسان و حیوان مشترک است همانند ترس، غم، حزن، لذت . این دسته صفاتی است که حاصل مشارکت قوای ادراکی و شوقیه است، البته نفس به این صفات متصف می شود، به اعتبار این که در بدن است و این صفات هنگامی که در انسان مطرح می شود قوه ی عقل عملی نیز در آن دخالت دارد، زیرا قوه ی عاقله در انسان مبدأ افعال جزئی است .

«فالعامله قوه هی مبدأ محرک لبدن الانسان الی افاعیل الجزئیه^۱ .»

« پس عقل عملی قوه ای است که مبدأ حرکت بدن انسان به افعالی جزئی است.»
زمانی که تصویری خیالی و عقلی در قوه ی خیال و با قوه ی عاقله ایجاد شد؛ اگر این صورت ها موافق قوا و اعضا نباشد، قوه ی غضبیه برای دفع آن وارد عمل می شود و با تحریک قوای محرکه فاعله سعی در دفع آن می کند، اگر توان دفع آن را داشت شادی حاصل می شود و اگر نداشت غم حاصل می شود، برای نمونه هر گاه صورتی از دشمن در خیال حیوان نقش ببندد سعی می کند این دشمن را دفع کرده و بر آن تسلط شود؛ اگر توان تسلط بر آن را نداشت غمناک می شود و ترس بر وی دستولای می شود .

«و الخوف و الغم و الحزن عن عوارض القوه الغضبیه بمشارکه من القوی الدراکه

.... اتباعاً لتصور عقلی او خیالی^۲»

« خوف و غم از عوارض قوه ی غضبیه است که با مشارکت قوای ادراک .. به تبع صورت های عقلی یا خیالی حاصل می شود.»

اما چگونه یک صورت واحد در شخصی سبب غم و همان صورت در شخص دیگر نه تنها سبب غم نمی شود، بلکه سبب شادی می شود. این سبنا در این گونه موارد، امری به نام مزاج را دخالت می دهد . از نظر وی برخی مزاج ها مستعد برای غضب و برخی مزاج ها مستعد برای شادی است .

«و تحدث هی [صفات] ایضاً مع حدوث امزجه الا بدان فان بعض الامزجه یتبعه

الاستعداد للغضب و بعض الامزجه یتبعه الاستعداد للشهوه^۳»

به علاوه این صفات با حدوث مزاج های بدن حاصل می شود . همانا برخی مزاج ها استعداد غضب و برخی مزاج ها استعداد شمهوت را به همراه دارند ولی اگر مزاج، حاصل تعدیل کبقات اولیه عناصر است پس چگونه مزاج ها لوازم متفاوت دارند؟

این سبنا مزاج را از حقوله ی کبف می داند وی حرکت اشتدادی در کبف را پذیرفته است از این رو مزاج امری هشکک است

که در افراد مختلف یکسان نیست برخی بدن ها مزاج شان متعادل تر است و تفاوت مزاج تابع نژاد و آب و هوا است^۴ .

این سبنا گر چه فعل و انفعال را در خوف و غم و طرح می کند، اما تأکید می کند که غضب و خوف و غم از حقوله انفعال نیستند گرچه همراه نوعی انفعال می باشند بلکه وقوع صورت ها در وهم و عقل سبب تغییر مزاج می شود و به تبع این صورت ها حالاتی در بدن رخ بدهد . مثلاً با وقوع صورتی خلاف هبل انسان حالتی از ترس برای نفس حاصل می

۱ - همان،، ص ۶۴.

۲ - همان، ص ۲۶۹

۳ - همان، ص ۲۷۰

۴ - ابن سینا، الشفاء الطبیعیات، پیشین، صص ۲۵۰- ۲۶۱ .

شود، این ترس بر بدن تأثیر گذاشته و حالت بدنی همچون عرق کردن برای بدن حاصل می شود .

«تقول بالجمله من شان النفس ان تحدث منها في العنصر البدني استحاله مزاج

تحصل من غير فعل و انفعال جسماني فتحدث حرارت لا عن حار...»^۱
«به طور کلی می گویند که تغییر مزاج در بدن به سبب نفس بدون فعل و انفعال جسمانی حاصل
شود پس حرارت در بدن ایجاد می شود بدون این که حرارتی باشد.»
استحاله تغییراتی است که در آن نوع شیء باقی می ماند مثلاً آب سرد شود. در مقابل استحاله فساد است که نوع

شیء در تغییر باقی نمی ماند .^۲

در حقیقت خصوصیت فعل نفسانی، فعل بدون حرکت است بر خلاف افعال طبیعی که همراه حرکت و تغییر است و فاعل های طبیعی فعلشان را با حرکت و تغییر انجام می دهد. بنابراین حالاتی همچون غم و شادی و... حالات نفسانی هستند که با مشارکت بدن برای نفس حاصل می شوند و حصول این حالات سبب تغییراتی در بدن می شود اما در این موارد بین نفس و بدن یک نوع تأثیر و تأثر دو طرفه است . اما بحث لذت و الم به طور جداگانه طرح می شود.

۲-۴-۲- حالات منسوب به نفس ناطقه

خصوصیاتی همچون شادی، خوف، تعجب، گریه، حسوب به نفس ناطقه است که با مشارکت عقل عملی عارض نفس انسان می شود. افعال عقل عملی بر دو دسته است با از حقوله فعل است، همانند احکام مختلفی که عقل عملی در اخلاق صادر می کند و با از حقوله انفعال است همانند شادی و خوف و تعجب و حباء و گریه .^۳

این صفات زمانی برای نفس حادث می شود که عقل عملی و قوه بی شوقیه با هم تلاقی کرده و تأثیری را در هر می گذارد هنگامی که حکم عقل عملی بر این قرار گرفته که فعلی قبیح است و باید از آن دوری کرد، اگر این فعل انجام شود انفعال نفسانی برای عقل عملی رخ می دهد که نافر آن خجالت است و گاه این انفعال نفسانی ناشی از اموری است که قوه عاقله آن را در آینده مضر تشخیص می دهد، این انفعال نفسانی ناهش خوف است و برای انسان در مقابل امور کجیاب، حالت انفعالی به نافر تعجب حاصل می شود و به تبع ادراک اشیاء مضر انفعال نفسانی به نام ضجر و به دنبال آن گریه حاصل می شود.^۴

همان طوری که ملاحظه می شود این حالات مختص نفس انسانی همراه نوعی ادراک است. این افعال ها چون جزئی است به همراه ادراکات جزئی حاصل می شود و در انسان ادراکات جزئی به عهده عقل عملی است . عقل عملی امور قبیح، حسن، مفید و مضر، نادر و کثیر را ادراک می کند و به تبع این ادراکات انفعالات نفسانی در انسان رخ می دهد که منجر به انفعالاتی در بدن است : مثلاً هنگام خجالت رنگ پوست سرخ می شود . در هنگام خوف بدن سرد می شود و...

این نکته قابل ذکر است که خوف نگرانی از امر مضر در آینده است و مختص به انسان است در مقابل خوف، رجاء است

۱ - ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، پیشین، ص ۲۷۲.

۲ - ابن سینا، الشفاء الطبیعیات، پیشین، ص ۱۲۴.

۳ - ابن سینا، مجموعه رسائل، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۰، ص ۵۵.

۴ - ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، پیشین، ص ۲۸۲ و ۲۸۳ .

. حیوانات خوف و رجا ندارند اما ترس، نگرانی از امری است که در حال حاضر اتفاق افتاده و بین انسان و حیوان مشترک است^۱

۲-۴-۳- صفات مشترک نفس و بدن :

هنظور از صفات مشترک، آن دسته از حالاتی است که بذات به نفس با بدن، نسبت داده می شود و بالعرض و بواسطه یکی به دیگری نسبت داده می شود . در هنگام بردگی دست، گفته می شود : دست من درد گرفت، ولی گفته نمی شود . دهنم درد گرفت .

گرچه نفس در هنگام وصول به این ادراک درد را ادراک می کند اما این ادراک با مدد بدن برای نفس حاصل می شود

. این سبنا المر و لذت را از صفاتی قرارداده که بین نفس و بدن مشترک است^۲.

لذت و المر از سه جنبه بررسی می شود :

الف) تعریف؛

ب) اقسام؛

ج) تأثیر و تأثر نفس و بدن؛

۲-۴-۳-۱- تعریف :

این سبنا لذت و المر را از حقوله ادراک دانسته، اما نه هر ادراکی، بلکه ادراک امری که برای مدرک، کمال و خیر با نقص و شر باشد، پس خیر و شر هر قوه ای با قوه دیگر متفاوت است .

«والخیر الخاص هو الملائم للشیء»^۳

«خیر خاص هر موجود در امر ملائم با آن موجود است .»

این سبنا در رساله ی عشق به تفصیل خیر خاص هر موجودی را توضیح داده است . که به طور کلی می توان گفت : هر یک از قوای نفس نباتی و حیوانی و انسانی در فعل خود غایتی دارند، رسیدن به این غایت کمال آنهاست و خالی بودن از این کمال نقص محسوب می شود در بحث مورد نظر این خیر و کمال لذت آور است به شرطی که از آن جهت که خیر است درک شود .

«ان اللذة هی ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو

کذلک»^۴

«همانا لذت ادراک و نیل است برای حصول آنچه نزد مدرک کمال است، از آن جهت که کمال است»

بنابراین جنس لذت ادراک است؛ پس موجوداتی که ادراک ندارند لذت هم نخواهند داشت، گرچه به طور طبیعی به کمال خود می رسند، ولی چون رسیدن به کمال را درک نمی کنند؛ لذت هم نخواهند داشت . علاوه بر این در هنگام تلذذ از امر خوشایند دو ادراک مطرح است؛ ادراک امر خوشایند، ادراک وصول به امر خوشایند و مجموع این دو ادراک، لذت با المر را

۱ - همان، ص ۲۸۳

۲ - همان، ص ۲۷۱

۳ - ابن سینا، مجموعه رسائل، رساله عشق، پیشین، ص ۳۷۷

۴ - ابن سینا، الاشارات و التنبیها، پیشین، ج ۳، ص ۳۲۷ .

برای نفس حاصل می کند .

۲-۴-۳-۲- اقسام لذت و الم :

لذت و الم به تبع ادراک به چهار قسم حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می شوند . از این چهار قسم فقط لذت و الم عقلی مجرد و مختص انسان است، ولی لذت و الم حسی، خیالی و وهمی مشترک بین انسان و حیوان و هادی است . لذت عقلی برترین لذت هاست زیرا چه بسا انسان لذت حسی را برای رسیدن به لذت خیالی و باطنی ترک می کند، حیوان با وجود گرسنگی خود را از لذت غذا محروم می کند تا محبت صاحب خود را جلب کند، انسان به طمع رسیدن به قدرت دست از لذت های ظاهری بر می دارد . اگر لذات باطنی بر لذات حسی مقدم است، پس به طریق اولی لذات عقلی بر لذات خیالی و حسی مقدم است . این سه تا انحصار لذات را در لذات حسی نتیجه «وهم» می داند، ولی اگر با نگاه عقل به لذات نظر شود، لذات عقلی بر همه لذات برتری دارد^۱ .

۲-۴-۳-۳- تأثیر و تأثر نفس و بدن :

به نظر می رسد لذت و الم حسی همان لذات و المی است که عارض بدن می شود، ولی نفس به عنوان مدرک، این الم و لذت را درک می کند اگر بدن نباشد این لذت ها و الم ها نخواهد بود. این سه تا در عبارات مختلف این دسته از لذات و الم را پذیرفته است .

«لکنه قد يتفق احيانا لالام بدنيه تتحرك الطبيعه الى دفعه^۲»

«ولی گاه برای دفع الم بدنی طبیعت حرکت می کند.»

هریک از حواس ظاهری نوعی از الم و لذت را برای نفس فراهم می کنند بنابراین بدن، نفس را هم در ادراکات ظاهری و حسی باری می کند و هم در لذت و الم حسی .

در لذات و الم خیالی گرچه نفس مدرک الم و لذت است، ولی به دلیل هادی بودن خیال، بدن شرط به سزایی در این نوع از لذات و الم خواهد داشت و خلل به حمل خیال در مغز، نفس را از درک این نوع لذات و الم محروم می کند . در لذات و الم عقلی گرچه بدن تأثیر مستقیم ندارد، ولی در فراهم آوردن ادراکات کلی برای عقل نظری بی تأثیر نیست و از طرف دیگر چون تمام افعال عقل عملی با بدن صورت می گیرد، لذات و المی که در عقل عملی مطرح می شود، وابسته به بدن خواهد بود . برای نمونه هر گاه انسان عدم عدالت را درک کند، گویا عقل عملی در حکم خود به این که عدالت حسن است به نتیجه رسیده در اینجا عقل عملی ادراکی غیر ملاتر یا حکم خود را دریافت کرده است، به این دلیل دچار الم می شود البته این الم و دردهای عقلی بی تأثیر در حالات بدنی نخواهد بود .

وجود مریضی های مزمن روانی، جسمی در افراد و اجتماع نشانگر تأثیر الم های عقلی در بدن است هر چند در تبیین آن فلسفه این سه تا نهانا نباشد.

۲-۵- وضعیت نفس و بدن نسبت به مرگ :

این سه تا در آثار خود به توجه مرگ و ضرورت آن می پردازد و دلایلی را در این مورد ذکر می کند؛ از آن جمله این که اگر مرگ رخ نهد و همه افراد بشر جاوید بمانند، ماده ای که ابدان از آن ساخته می شود تمام می شود و دیگر هیچ فرد انسانی به وجود نمی آید و اگر هم به وجود آید، جایی برای زندگی و حیات برای او دیگر نیست و از آن گذشته وجود سابقین برای

۱ - همان، ص ۳۳۴.

۲ - ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، پیشین، ص ۲۷۰.

ایجاد شرایط وجود لاحقین ضروری است و وجود سابقین هیچ ترجیحی بر وجود لاحقین ندارند که باقی بمانند و جاوید باشد . علاوه بر این اگر مرگ ضروری نباشد، فلسفه ادیان متزلزل می شود، چون ادیان آمده اند که یک سری اعمال و لذایذ بشری را محدود کنند، اگر مرگی نباشد و آدمیان همواره جاوید بمانند برقراری عدالت و داوری بین خوبان و بدان در این دنیا فایده ای ندارد، چرا که پاداش ها و عقوبت های دنیایی در مقابل خوبی ها و بدی های نفسانی برابری نمی کند . از نظر بوعلی سینا حقیقت مرگ همانا مفارقت نفس از بدن است که در این مفارقت، نفس فاسد نمی شود بلکه این ترکیب اجزای بدن است که دچار فساد می گردد و جوهر نفس که همانا ذات انسان می باشد باقی و پایدار است ^۱ .

۲-۵-۱- بی نیازی نفس از بدن و بقا آن از نظر بوعلی سینا :

قبل از پرداختن به دلایل این سینا مبنی بر بقای نفس، باید بدانیم بقا نزد فلاسفه به چه معناست؟ به عبارت دیگر مراد ایشان از بقا آن هنگامی که درصدد اثبات این صفت برای نفس آدمی اند چیست ؟

۲-۵-۱-۱- مراد از بقا نزد فلاسفه اسلامی :

اولین معنایی که از واژه بقا به ذهن آدمی تبادر می کند، معدوم نشدن و فانی نگردیدن است . به عبارت ساده تر فنا ضد کلمه بقا و باقی متضاد فانی به شمار می آید . با این حساب «نفس، باقی و جاودانه است» یعنی نفس فنا نمی پذیرد و معدوم نمی گردد . اما آیا فلاسفه درصدد اثبات فناپذیری نفس می باشند ؟ اندک تأملی در معنای کلمه فنا ما را به پاسخ این سوال رهنمون می سازد. فنا به معنای معدوم شدن با ازاله وجود است. به عبارت دقیقتر، فلان امر فانی شد یعنی عدم بر وجودش چیره شد، روشن است که غلبه عدم بر وجود امری محال است لذا نه در مورد مادیات و نه مجردات رخ نمی دهد. ما در اطراف خود مشاهده می کنیم که فلان چیز از بین رفته و جای خود را به امر دیگری می دهد. مثلاً آب به بخار تبدیل می شود یا هسته خرما تبدیل به درخت می گردد یا این که مواد به اجزاء تشکیل دهنده خود منحل می شوند مثلاً اجساد حیوانات با گذشت زمان تجزیه می گردد در همه این موارد، فنا رخ نداد و وجودی معدوم نگردیده، بلکه صورتی از بین رفته و صورت جدیدی جای آن را گرفته است نه آنکه وجود جوهری یک امر معدوم شده باشد . فلاسفه از این امر (ازاله یک صورت) به فساد تعبیر کرده و در تعریف آن گفته اند «فساد عبارت از زایل شدن صورت از ماده بعد از حصول آن در ماده ^۲ .»

با در تعریف دیگری آورده اند «فساد انحلال یا چیزی شبیه انحلال است، هرچنین به انحلال صورت جوهری از ماده، فساد می گویند . ^۳»

لذا تنها امری فاسد می شوند که قابلیت انحلال با قوه فساد داشته باشند و اگر موجودی این قابلیت را نداشته باشد، باقی و جاودانه خواهد بود . فلاسفه نیز در براهین خود برآنند که اثبات نماندن نفس ناطقه، قوه فساد ندارد یعنی چنین نیست

۱ - ابن سینا، النجاه (بخش الهیات)، ترجمه دکتر یثربی، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۵، ص ۲۹۲.

۲ - سید شریف جرجانی حنفی، التعریفات، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیده، چاپ اول، نشر مزرعه بنایه الایمان، ۱۴۰۷، ص

۳ - جعفر آل یاسین، الفارابی فی حدوده و رسومه، چاپ اول، نشر مزرعه بنایه الایمان، بیروت، ۱۴۰۵، ص ۴۰۷.

که صورت نفسیه از آن زائل شود و صورت جدیدی جای آن را بگیرد بلکه بشخصها موجود است، هرچنین نفس منحل به اجزاء نمی شود چرا که اصلاً جزء ندارد و بسط است. بهترین شاهد این مدعا آن است که ایشان از تمام براهین دال بر بقای نفس، فساد ناپذیری آن را نتیجه گرفته اند. هرچنین در عناوینی که برای این فصول در نظر گرفته اند، به این مطلب تصریح نموده اند که «ان النفس لا تقسد بفساد البدن»^۱ و از جاودانگی نفس به فساد ناپذیری تعبیر کرده اند.

از این بحث می‌توان نتیجه گرفت هر امر مجردی بسط است و انحلال و افتراق در ذات آن راه ندارد و تنها امور مادی هستند که در معرض تجزیه و ترکیب قرار می‌گیرند هرچنین هر امر باقی، مجرد است زیرا تنها در صورتی یک موجود می‌تواند باقی و جاودانه باشد و انحلال نیابد که فاقد قوه فساد باشد و منحل به اجزا نشود یعنی مجرد باشد پس در واقع مجرد و بقا (به معنای فساد ناپذیری) ملازم یکدیگرند. چرا که هر امر مجردی باقی و هر امر باقی، مجرد از جسم و عوارض جسمانی است لذا از مجرد یک موجود به جاودانه بودن آن و از بقای یک امر به مجرد آن می‌توان پی برد.

۲-۵-۱-۲- اثبات بقاء و جاودانگی نفس :

این سبنا از آنجا که قائل به حدوث نفس است برای اثبات جاودانگی نفس دو مطلب را مورد بحث قرار می‌دهد :

۱- عدم تاثیر فساد بدن در فساد نفس.

۲- فساد ناپذیری نفس به طور کلی (هیچ عاملی نمی‌تواند باعث فساد نفس شود)

برهان وی بر عدم تاثیر فساد بدن در فساد نفس چنین است :

در صورتی فناي بدن مستلزم فناي نفس است که با نفس و بدن از نظر وجود تکافو داشته باشند، با بدن علت نفس باشد و با برعکس نفس، علت تامة بدن باشد و چون هر سه احتمال باطل است، نتیجه می‌گیریم که ارتباط نفس با بدن ارتباطی عرضی است و فناي بدن ضرری به بقای نفس نمی‌زند.

دلیل بطلان احتمال اول این است که تعلق از دو حال خارج نیست؛ یا تعلق ذاتی است یا عرضی. در صورت اول وجود هر کدام بالذات به دیگری مضاف خواهد بود و از این رو هیچ کدام به تنهایی «جوهر» نخواهد بود و حال آن که در جای خود ثابت شده است که نفس و بدن جوهرند. در صورت دوم، فناي بدن مستلزم فناي نفس نخواهد بود، بلکه با فناي بدن فقط اضافه نفس به امری عرضی فانی خواهد شد.

دلیل بطلان احتمال دوم این است که بدن به هیچ یک از معانی چهارگانه علت نفس نیست، زیرا جسم با امر جسمانی نمی‌تواند علت فاعلی نفس که موجودی مجرد است باشد، همین‌طور بدن نمی‌تواند علت صوری یا غایی نفس باشد، بلکه عکس آن معقول تر است؛ بدن نمی‌تواند علت مادی نفس باشد زیرا صورت منطبع در ماده نیست.

دلیل بطلان احتمال سوم این است که نفس امر بسیطی است و اگر علت تامة بدن باشد، باید زوال بدن فقط به زوال

نفس مستند باشد و حال آن که مشاهده می‌شود که تغییر در مزاج و با ترکیب آن، موجب مرگ می‌شود.^۲

وی در پایان چنین نتیجه می‌گیرد :

«روشن شد که بین نفس و بدن، هیچ رابطه ضروری ناشی از علت یکی برای دیگری برقرار نیست از این رو عدم هیچ کدام، مستلزم عدم دیگری نخواهد بود و این همان مطلوب ماست که نفس در اثر

۱- ابن سینا، الشفاء، پیشین، ص ۲۰۲ و ملاصدرا، الاسفار الاربعه، پیشین، ج ۸، ص ۳۸۰.

۲- ابن سینا، الشفاء الطبيعيات، پیشین، صص ۲۰۲-۲۰۳

فساد بدن ناپدید نمی‌گردد.^۱

بوعلی در اشارات با بیان ساده تری به اثبات این مطلب می‌پردازد:

«ثابت شد که نفس ناحقه موضوع صور معقول و مجرد است. پس خود نفس هم مجرد است. همین طور رابطه نفس و بدن، رابطه وجودی نیست، بلکه بدن آلت و ابزار نفس است. بنابراین هرگز بدن ضرری به این جوهر نمی‌رساند.»^۲

۲- برهان برفساد ناپذیری نفس به طور کلی:

نفس اگر فاسد شود باید قوه فساد داشته باشد. نفس قوه فساد ندارد، پس فاسد نمی‌شود. بیان تالیی بدین شرح است: هر امر فساد پذیری که الآن موجود است فعلیت بقا دارد. روشن است که قوه فساد و فعلیت بقا دو امر مغایر هم اند. پس با در اشیا مرکب یافت می‌شوند با در امور بسیطی که حال در مرکبند، زیرا چیزی که هم قوه فساد دارد و هم فعلیت بقا، باید دو جهت داشته باشد؛ یعنی مرکب باشد، نفس از آن جا که بسیط است با قوه فساد دارد با فعلیت بقا، امری که فقط قوه فساد داشته باشد، اصلاً موجود نمی‌شود. پس نفس قوه فساد ندارد و هرگز فاسد نمی‌شود.^۳

۲-۵-۲- معاد و زندگی پس از مرگ:

یکی از اصول اعتقادی ما مسلمانان، اصل معاد و زندگی پس از مرگ است این اصل در دین اسلام از چنان جایگاهی برخوردار است که عدم اعتقاد به آن، موجب کفر و خروج از اسلام می‌گردد. اثبات تجرد نفس و بقای آن، زبر بنای معاد را تشکیل می‌دهد و روشن است که در صورت بقای نفس، نفوس از معاد برخوردارند.

معاد از ریشه عود به معنای بازگشت و رجوع به اصل با حالتی که از آن خارج شده است، می‌باشد.^۴ بازگشت، مفهومیی اضافی است که همانند هر مفهوم اضافی، قائل به اطرافش می‌باشد و برای فهم معنای آن باید طرفین اضافه را شناخت از این رو باید دغدغه مراد از معاد، بازگشت چه امری به چه چیزی است؟ در جواب این سؤال می‌توان به سه نظر عمده اشاره کرد:

۱- غالب متکلمین براین باورند که معاد، بازگشت ارواح و نفوس انسانی به ابدان عنصری است^۵

۱- همان، ص ۲۰۵.

۲- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، پیشین، ج ۲، ص ۲۶۴.

۳- ابن سینا، الشفاء، ص ۲۰۵.

۴- حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ اول، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۵۱.

۵- المعاد زمان العود أو مکانه و المراد به هناء الوجود الثانی للاجسام و اعادتها بعد موته و تفرقها، و هو حق واقع خلافها للحکماء (حسن بن یوسف حلی، الباب الحادی عشر، تصحیح و تحقیق محمود رضا افتخار زاده، چاپ اول، مکتبه العلامه، ۱۴۱۳، ص ۱۰۵).

۲- عده ای دیگر معاد را بازگشت ارواح به سوی پروردگار دانسته‌اند. این افراد بازگشت جسم عنصری و بدن دنیوی را به سوی خدا بی‌معنی تلقی نموده و قائلند این روح است که می‌تواند درجات و مراتب را طیب کند و برحسب آن به نشئه ربوبی نزدیک تر شود. بنابراین معاد عبارت است از بازگشت نفوس به سوی خداوند^۱. این گروه آیاتی را شاهد بر مدعای خویش آورده‌اند^۲. چنین معادری نزد فلاسفه به معاد روحانی شهرت دارد که چرا در آن از جسم و بدن دنیوی خبری نیست.

۳- عده ای دیگر در عین این‌که معاد را رجوع ارواح به سوی پروردگار دانسته‌اند، اما کیفیت آن را جسمانی معرفی نموده‌اند. قائلین این سخن (که شاخص‌ترین آنها صدرالمتألهین است) معاد جسمانی را به گونه‌ای تبیین کرده‌اند که مشکلات ویژه اعاده معدوم لازم نمی‌آید و در عین حال عینیت با همانی بدن دنیوی و اخروی محفوظ می‌باشد.

۲-۵-۲-۱- دیدگاه ابن سینا:

ابن سینا در *شفا* فصلی را به معاد و زندگانی آن جهان اختصاص داده است و سپس در نوشته‌های دیگرش مانند *رساله اضحویه فی امر المعاد و کتاب المبدأ و المعاد* به این بحث پرداخته است. در این جهان هم‌ترین نظریات وی را باید در *شفا* و *رساله اضحویه* در این زمینه جستجو کرد.

حاصل آن‌ها این است که شیخ معاد روحانی را بوسیله دلایل عقلی اثبات نموده، معتقد است براهین عقلی دلالت می‌کنند بر این‌که ارواح باقی می‌مانند و به سوی پروردگار باز می‌گردند و سعادت و شقاوت آنها سعادت و شقاوت معنوی و عقلانی خواهد بود به عبارت دیگر، از نظر وی نعمات بمشیت چیزی جز ادراک معقولات و ابتهاج حاصل از آن و عذاب جهنم چیزی جز رذایل اخلاقی به ویژه جمل مرکب و عذاب ناشی از آن نمی‌باشد. وی سپس از اثبات معاد جسمانی اظهار عجز نموده و آن را به شریعت ارجاع داده می‌گوید:

«قسمی از معاد که مربوط به لذات و الآلم جسمانی است از شرع مقدس نقل شده است و راهی جز شریعت و تصدیق خبری (علیه السلام) برای اثبات آن وجود ندارد و شریعت مولای ما حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) در مورد آن مفصلاً بحث کرده است»^۳.

البته عبارات وی در رساله اضحویه بیانگر این قول هستند که وی معاد جسمانی را نمی‌پذیرد و آنچه را در شریعت درباره لذت و رنج بدن‌ها در جهان دیگر آمده در شمار حجاز و استعاره می‌داند و آن‌ها را انگیزه‌ای برای تشویق عامه مردم به رفتار و کردار نیک و ترساندن ایشان از رفتار و کردار زشت می‌شمارد.^۴

ابن سینا در نهایت سعادت آن جهان را پس از جدا شدن نفس از بدن و آثار طبیعت و نگرش عقلی به سوی پروردگار جهان و نیز نگرش به سوی جهان زیرین و رسیدن به کمال آن و لذت بسیار بردن از آن می‌داند و شقاوت آن جهان را ضد آن می‌شمارد.

عبارات وی در این زمینه چنین است:

۱- مرتضی مطهری، معاد، چاپ ششم، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۷، ص ۲۳.

۲- انا لله و انا الیه الرجوعون (بقره ۱۵۶)، و ان الی ربک الرجعی (علق ۸)، ترجعون فیہ الی الله، بقره ۲۸۱

۳- ابن سینا، الشفاء الالهیات، تصحیح سعید زاید، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴، ص ۲۳.

۴- ابن سینا، رساله اضحویه، مصحح حسین خدیو جم، چاپ دوم، اطلاعات، تهران، ۱۳۶۴، ص ۵۵ بعد.

«کمال اختصاصی نفس ناطقه انسانی که به آن نام و نام می‌گردد، آن است که خودش یک عالم عقلمی گردد که در آن صورت های تمام موجودات ترسیم شود و نظام عقلانی جمیع موجودات در آن منتقش گردد و چیزی که در همه موجودات ساری و جاری است در آن صورت بندد و آن نفس ناطقه خودش از مبدأ کل ابتدا شود و بدون واسطه به وجود آید و اولاً در جواهر شریفه عالم ارواح مطلقه ساری شود و پس از آن در عالم ارواحی که به نوعی از انحاء به بدن ها تعلق دارد جاری گردد و سپس در اجسام عالم بالا چه در هیئات آنها و چه در قوای وجودی آنها راه یابد و پس از آن همین طور مرتباً در موجودات ساری و جاری گردد تا بالآخره در خودش تمام هیئت عالم وجود و جهان هستی را استیفا کند و بیابد . پس در این صورت به یک عالم عقلانی منقلب خواهد شد که مشابه و موازی تمام عالم موجود خارجی است و پیوسته در مشاهده حسن مطلق و خیر مطلق و جمال حق می باشد و همواره متحد با اوست و به مثال و هیئت او منتقش است و در سلک و راه او منخرط و وجودش به جوهری او تبدیل گردیده است .»^۱

البته این سبنا مانند فارابی بعد نمی‌داند که که نفوس ناقصه و آنهایی که در حد مادیات مانده اند، پس از مرگ به جرم فلکی یا دخیانی می پیوند و آن دو موضوع تبدلات نفس می شود، وی می‌فرماید :

«اذا فارقوا الابدان و لم یکنلهم معنی جاذب الی الجبهه الی فوقهم، لا کمال فیسعدوا تلک السعاده و لا شوق کمال فیشقوا تلک الشقاوه، بل جمیع هیئاتهم النفسانیه متوجهه نحو الاسفل متجذبه الی الاجسام و لا منع من المواد السماویه عن ان تکون موضوعه لفعل نفس فیها.»^۲

این افراد چون تعلق به ماده دارند و بدون ماده نمی توانند تخیل کنند به چنین اجزایی که از نظر لطافت لطیف تر از ماده جسمانی هستند ولی کاملاً مجرد نشده بلکه شبیه مواد برزخی هستند،^۳ می پیوندند و در این مکان احوال برزخ و عذاب قبر و غیره که در شرع آمده است، تخیل می کنند و هلتذذ با متألر می شوند. شیخ اشراق نیز چنین نظریه ای را گزاف نمی داند و می فرماید :

«اما نفوس ابلهان و صالحان که بعضیان باطل و جهل مضاراً با ایشان نباشد خلاص یابند و علاقه ایشان با جسم سماوی پدید آید به حکم مناسبت نفوس و الف این نفوس با اجسام و غفلتش از مفارقت.»^۴

نفسی که به درجه عقلی نرسیده و بله محسوب می شود و انقطاع از عالم ماده حاصل نکرده است به خاطر تناسلی که با جرم آسمانی دارد و هر دو برزخی هستند به آنها می پیوندند و بدن وسیله متعمر یا معذب است . این نظریه اعتراضات و مخالفت‌هایی در پی داشت و ملامت‌ها را با دلایل‌های متعدد مردود می داند و انکار می کند ولی به نظر برخی محققین می‌توان آن را به وجه صبح حمل کرد و برای آن معنای قابل قبولی تصور کرد و چنین تفسیر کرد که منظور از دخان یا هوا همان روح بخاری است که واسطی همان نفس مجرد و بدن مادی صرف است . نفس مجرد در تدبیر نفس جسمانی واسطه ای می خواهد تا بتواند به امر مادی تعلق و ارتباطی پیدا کند واسطه ای که نه مجرد نام باشد و نه مادی

۱ - همان، ص ۱۱۸ و ۱۱۹ .

۲ - ابن سینا، الشفاء الالهیات، پیشین، ص ۲۷۳

۳ - همان، پاورقی ص ۴۷۳ .

۴ - شهاب الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، ص ۷۳

صرف بلکه همان آن دو باشد و برتر از ماده جسمانی و فروتر از هجرت عقلانی، از این رو در کار تدبیر خود ابتدا به روح بخاری که چنین خصوصیتی دارد می‌پیوندد و به وسیله این روح بخاری جسد بدن را تدبیر می‌کند. نفس پس از مفارقت از بدن ماده‌ای به این روح بخاری هنوز ارتباط و تعلق دارد و این تعلق او باعث تکامل می‌شود^۱.

گرچه این وجه ذکر شده به نظر صحیح نمی‌باشد زیرا اولاً اگر منظور این سبنا روح بخاری بود لزومی نداشت که تعلق به جرم سماوی تصریح شود، ثانیاً این وجه مستلزم تناسخ است حال آنکه تناسخ باطل است، ثالثاً روح بخاری از مزاج متناسب پدید می‌آید و متناسب همان روح بخاری متولد از مزاج با جرم سماوی مشخص نیست.

۲-۶- جمع بندی از مسأله رابطه نفس و بدن از دیدگاه بوعلی سینا :

این سبنا با توجه به دیدگاهی که در باب حدوث نفس دارد، رابطه نفس و بدن را یک رابطه تأثیر و تاثر می‌داند؛ از نظر ایشان نفس با حدوث بدن حادث می‌شود ولی هیچ گونه رابطه علی و معلولی میان نفس و بدن وجود ندارد؛ بلکه هر کدام بطور جداگانه حادث می‌شود و بدن، مملکت و آلت نفس قرار می‌گیرد، بدون اینکه پای حلول به میان آید .

بنابراین تنها رابطه میان نفس و بدن، رابطه اشتغال نفس به بدن است . از نظر وی، بدن انسان وقتی معتدل و مناسب گشت و لیاقت خدمت به پادشاه نفس را کسب نمود در این هنگام عقل فعال نفس آدمی را خلق می‌کند و از عالم علوی بر بدن افاضه می‌نماید تا این که در بدن تصرف کند و آن را تدبیر نماید . بنابراین تعلق نفس به بدن، تعلق عرضی است نه ذاتی . شیخ الرئیس در آثار مختلف خود بر تأثیر متقابل نفس و بدن تأکید می‌کند و ادعان دارد که هرکدام از این ها از دیگری تأثیر می‌پذیرد . این سبنا حقیقت هرگ را مفارقت نفس از بدن می‌داند که در این مفارقت نفس فاسد نمی‌شود بلکه بدن است که دچار فساد می‌گردد و جوهر نفس باقی و پایدار می‌ماند .

۱ - حسن حسن زاده آملی، هزار و یک نکته، چاپ چهارم، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران، ۱۳۶۵، صص ۴۰۴-۴۰۵.

فصل سوم :

رابطه نفس و بدن از منظر علامه

طباطبایی (ره)

۳-۱- نفس و روح قبل از طبیعت :

پس از اثبات وجود نفس و مجرد آن، این پرسش مطرح می‌شود که آیا نفس پیش از بدن موجود است یا این‌که با بدن حادث می‌شود؟ و به عبارت دیگر این سوال مطرح است که آیا نفس قدیم است یا حادث؟ در میان متقدمان، حکماتی چون ابن سینا، سهروردی و دانشمندانی چون غزالی و از متأخران، فیلسوفانی چون میر داماد، صدر المتألهین و حکیم سبزواری بر عدم تقدم حدوث نفس بر بدن، تأکید دارند؛ هر چند در تفسیر این پیدایش همان مکتب صدر المتألهین با صاحب‌نظران پیش از وی اختلاف نظر وجود دارد.

اما در عین حال سلسله ای از احادیث بر تقدم خلقت روح بر بدن دلالت دارند به عبارتی دیگر احادیثی وجود دارد که بیان می‌کند ارواح پیش از ابدان خلق شده‌اند که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از :

«خلق الله الارواح قبل الابدان بالفی عام^۱»

«الارواح جنود مجنده ماتعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف^۲»

حال سوال مهم این است که نظریه‌ی حدوث نفس چگونه با این احادیث سازگار می‌شود؟ صدرالمتألهین این احادیث را بر اساس هیاتی فلسفه‌ی خود تأویل می‌کند، از نظر وی نفس انسانی دارای مراتب و نشأت گوناگونی است و برخی از آن نشأت به قبل از حدوث نفس و قبل از عالم طبیعت مربوط می‌شود و آن همان وجود نفس در مرتبه علت و سبب است یعنی نفوس آدمیان قبل از حدوث، در مرتبه علل عالیه و هادی نخستین موجود بوده‌اند. و این نفوس پس از فراهم شدن زمینه و استعداد ماده، از جانب آن هادی به این ابدان لایق و آماده افزوده می‌شوند و در رتبه صورت جسمانی و طبیعت منطبع در ماده قرار می‌گیرند.

« ان النفوس الانسانیه موجوده قبل الابدان بحسب کمال علتها و سببها والسبب

الکامل یلزم المسبب معها فالنفس موجوده مع سببها.^۳»

البته وجود این نفوس در نشأت قبل از طبیعت به صورت استقلالیه نبوده است ولی چون حقیقت معلولات در مرتبه علشان به نحو اشرف موجود است لذا این نفوس نیز دقیقاً به همین معنی قبل از حدوث به یک وجود بسیط وحدانی در عقل مفارق (عقل فعال) موجود بوده‌اند، نه این‌که هر کدام جدایی از علت شان موجود باشند و مقصود از تقدم نفس بر بدن

۱- محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۲۷.

۲- همان، ج ۸، ص ۶۳.

۳- صدرالمتألهین شیرازی، الاسفار الاربعه، پیشین، ج ۸، ص ۳۳۴.

بیش از این نیست.^۱

از نظر علامه طباطبایی (ره) نیز این دسته از روایات هیچ منافاتی با قائل شدن به اصل جسمانی بودن نفس و به طور کلی حدوث نفس ندارد چون از نظر ایشان نه تنها انسان بلکه جمیع موجودات عالم ماده دارای جان و ملکوتی هستند و حقیقت روح و ملکوت طبیعتاً از عالم ماده و جسر نیست بلکه از عوالم بالا است که نحوه تعلقی به ماده پیدا کرده است. حیوانات، پرندگان، کواکب و ستارگان، سنگ و درخت و زمین هر یک دارای نفس مختص به خود و ملکوت هستند که از این عالم جسر و جسمانیت نیست؛ از جمله نفس انسان که از عوالم مجرد است، به این علت که جماعتی از کمال را با وجود مجرد بودن نمی‌توانست کسب کند چرا که این کمالات در عوالم متکثر و مادی یافت می‌شود لذا برای بدست آوردن آن‌ها رو به پایین نزول کرد تا پس از کسب آن‌ها دوباره رو به بالا صعود نموده به حضور حضرت حق نایل شود.

روح هنگام نزول به این عالم در مسیر خود از هر عالمی که عبور کند رنگ آن عالم را به خود می‌گیرد و از هر مرحله ای که بگذرد فرد آن مرحله می‌شود، چون در قوس نزول به عالم مثال برسد عیناً مانند یکی از موجودات مثالیه دارای صورت می‌شود و یک فرد از افراد عالم مثال است و چون به این عالم ماده رسد یک فرد مادی است، ماده محض است، حقیقت او نطفه است و آن روح مجرد آن قدر نزول نموده که اینک فقط روح نطفه شده است و آن روح نطفه در اثر حرکت جوهری به صورت‌ها و ماهیت‌های مختلفی تبدیل و تغییر می‌یابد تا آن‌جا که حقیقتاً همین استخوان گوشت روئیده شده بر آن، تبدیل به نفس نطفه می‌گردد و مراحل بعدی را نیز می‌پیماید تا کمالات موجود در عالم مادی را بدست آورد و با دست پر تری در مسیر صعود قرار گیرد تا بتواند پس از عالم مادیات و محسوسات مادی، در عالم مثال و محسوسات مجرد از ماده و مرتبات قرار گیرد.^۲

البته باید توجه داشت که مسیر رفت و برگشت مسیری متفاوت و مختلف است در حقیقت بین نقطه آغاز تا بازگشت، تفاوت‌های بسیاری وجود دارد که علامه به این مطلب با دو جهت افتراقی نظر می‌افکند:

اول آن که: عالم مثال در بازگشت، قبل از عالم عقل و مجرد است به خلاف مرحله آغاز و شروع، که نشئه عقل قبل از عالم مثال است. پس نفس قبل از رسیدن به عالم محسوس، عوالم عقل و مثال را پشت سر گذاشته است و همچنین نفس در نشئه ماده و عالم طبیعت و در اثر کسب معلومات، سعه پیدا کرده است.

به عبارت دیگر ماده صورت‌های مثالی همان نفس می‌باشد که به اذن پروردگارش این صورت‌ها برای او ایجاد می‌شود و از آن‌جا که این صورت‌های مثالی مدتی در نشئه ماده که همان عالم وهر و اعتبار است، بوده و به آن تعلق داشته اند، ملکات و احوالی را برای خود کسب نموده که چه بسا با نشئه مثال نزولی سازگار است، و چه بسا با آن سازگار نیست. پس بازگشت نفس در درجه ای وسیع‌تر از زمان شروع و آغاز می‌باشد.

دوم آن که: در حقیقت نفس در بازگشت و مثالی صعودی، برخلاف آغاز که مثالی نزولی است، بر سر یک دو راهی قرار می‌گیرد و آن راه سعادت و وجود لذت و بهشت و راه شقاوت و درد و رنج و جمنر می‌باشد این امر نیز ریشه در عالم ماده دارد، زیرا نشئه دنیا، حجاب و مشغول کننده ای برای عالم‌های ماوراء خود می‌باشد. پس چه بسا این ملکات بدست آمده در دنیا نیز خود حجاب‌هایی به شمار آیند که این امر در اثر بی‌توجهی و غفلت از جنبه‌های حق دنیا و توجه به جنبه‌های فریبنده عالم ماده می‌باشد.^۳

بدین ترتیب می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که سنت خداوند بر آن است که قبض وجود را بر جمیع آفریدگانش ارزانی بخارد

۱ - همان، ص ۳۶۴.

۲ - محمد حسین حسینی طهرانی، مهرتابان، انتشارات علامه طباطبایی، مشهد، ۱۴۲۱ هـ.ق، ص ۲۴۱.

۳ - محمد حسین حسینی طهرانی، الله شناسی، چاپ اول، انتشارات علامه طباطبائی، مشهد، ۱۴۱۷، ص ۲۱۳.

و رحمتش را با عنوان مدد برخلق افاضه نماید تا بدن وسیله امر خلقت تعاد و تمامی موجودات حیات پیدا نموده و به رحمت ساخت اقدس او مشعر شوند. موجودات مادام که به لباس وجود ملبس اند از رحمت ویژه او بهره‌مند تا زمان معین و اجل شان فرا رسد. این اجل همان قبض و بسط خداوندی است که به واسطه آن رحمتی را که بسط نموده بود مورد قبض قرار می‌دهد، البته آن چه از ناحیه خداوند افاضه می‌شود همه وجه حق تعالی می‌باشد و روشن است که وجه خداوند متعال هیچ گاه دست خوش هلاکت نخواهد گردید.

لهذا نیستی و نابودی اشیاء و انتهایشان به سوی اجل و هرگشان، فنا و نابودی آنان و بطلان آن چه ها می‌پنداریم نیست، بلکه عود و رجوعی است که برای اشیاء در سیر به سوی خداوند است. جمیع اشیاء از نزد خداوند فرود آمده اند و به سوی او باز گردانده می‌شوند.

نهایتاً در جمع بندی آن چه بیان شد می‌توان گفت برای هر موجود جوهری مادی و طبیعی و به طور کلی هر نوعی سه نوع از وجود ثابت است: عقلی، مثالی و مادی. و نفس نیز دارای سه نشانه وجودی است؛ نفس در عالم عقول به صورت مجرد از ماده و مادیات و هنزه از تعلق به بدن به وجودی بسط و محدودی موجود است و درعالم طبیعت به وصف کثرت و تعلق به ماده حادث می‌شود و نفس در عالم مثال که برزخ میان عالم عقل و طبیعت است گونه دیگری از وجود را دارا است این وجود از تجرد مثالی برخوردار است و هر چند جسم و جسمانی نیست اما برخی احکام ماده بر آن جریان دارد.^۱

۳-۲- نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا

نظر علامه طباطبائی (ره) در مورد چگونگی حدوث نفس و به طور کلی آفرینش جسم و روح

انسان را می‌توان با مراجعه به آثار ارزشمند ایشان به خصوص تفسیر المیزان بیان نمود.

با توجه به اراده حق تعالی در آفرینش انسان، بسیاری از آیات قرآن کریم و روایات به نوع خلقت انسان و مراحل آن اشاره

دارند.

۳-۲-۱- مراحل آفرینش انسان

خدای متعال در قرآن می‌فرماید:

«لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین ثم خلقنا النطفه

علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظماً فکسونا العظام لحمًا ثم انشانا خلقاً

آخر^۲»

«قطعاً ما انسان را از خلاصه ای که از گل گرفته شده بود آفریدیم، سپس او را نطفه ای در جایگاهی محفوظ قرار دادیم، آن گاه نطفه را خونی بسته کردیم پس خون بسته را گوشتی جویده شده کردیم، سپس گوشت جویده شده را به صورت استخوان‌هایی قرار دادیم بعد استخوان‌ها را گوشت پوشاندیم، پس از آن او را آفریدیم دیگری بی سابقه قرار دادیم.»

۱- محمد تقی مصباح یزدی، شرح الاسفار الاربعه، چاپ اول، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، مؤسسه آموزشی پژوهشی

امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰، ج ۸ ص ۳۳۱.

۲- مؤمنون، آیات ۱۲-۱۴.

در این آیه شریفه و دیگر آیات متناظر به نکته قابل توجهی اشاره شده، و آن دو ساحتی بودن خلقت انسان است؛ در این آیات ابتدا به خلقت جسر و سپس به آفرینش روح انسان اشاره شده است. به همین دلیل، برای روشن شدن دیدگاه علامه طباطبائی (ره) در آغاز، دیدگاه ایشان درباره ساحت جسر و بدن، بحث و بررسی می شود و در ادامه بحث خلقت روح مطرح می گردد.

۳-۲-۱-۱- آفرینش ساحت جسم :

آفرینش بدن انسان به نوبه خود دارای مراتبی است که در ذیل بدان اشاره می شود:

۳-۲-۱-۱- مرحله خلق از گل :

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمِإٍ مَسْنُونٍ^۱»

«ها انسان را از گل خشکده‌ای، که از گل بدبوئی گرفته شده بود آفریدیم.»

راغب در مفردات می گوید اصل معنای صلصال عبارت است از صدایی که از هر چیز خشکی چون مبخ و اهتال آن به

گوش برسد و منظور از گل خشکده با لایه های متعفن بدن جهت است که روی آن راه می روند، صدا می کند.^۲

برخی می گویند منظور از حماء حسنون گل متغیر^۳ و برخی آن را گل مصور^۴ و برخی خاک مرطوب و برخی خاکی که

مخلوط با رمل باشد می دانند.^۵

۳-۲-۱-۱- مرحله نطفه :

«هل اتی علی الانسان حین من الدّهر لم یکن شیئاً مذکوراً انا خلقنا الانسان من نطفه

أمشاج نبتیه^۶»

علامه طباطبائی در ذیل این آیه می نویسد :

«به طور مسلم، روزگاری بوده که نشانی از انسان نبوده است و هراد از انسان در این آیه، جنس بشر است و نه آدم ابوالبشر، چون آدم نخستین از نطفه خلق نشده است و منظور از جمله «شیئاً مذکوراً» این است که چیزی نبود که با ذکر ناهش، جزء مذکورات باشد یا مثلاً در مقابل زمین و آسمان باشد و مذکور بودن انسان کنایه است از موجود بودن بالفعل او. پس انسان موجودی است حادث که در

۱ - حجر، ۲۶

۲ - حسین بن محمد راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، دارالعلم، بیروت، ۱۴۱۲، ماده صلصال

۳ - حسین بن احمد حسینی شاه عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، انتشارات میقات، تهران، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۹۹.

۴ - طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی التفسیر القرآن، دار احیاء التراث الاسلامیه، ج ۶، ص ۳۳۰.

۵ - فضل بن حسن طبرسی، تفسیر مجمع البیان، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۱۸۱.

۶ - انسان، آیات ۱-۲.

پدید آمدنش نیازمند به صانعی است تا او را بسازد و خالق می که او را خلق کند^۱.

کلمه «نطفه» در اصل به معنای آبی اندک بود همسپس استعمالش در آب ذکوریت حیوانات، که منشا تولید مثل است، بر معنای اصلی غلبه یافته است و «امشاج» به معنای مخلوط و مجتمع است و اگر نطفه را به این صفت معرفی کرده، به اعتبار اجزای مختلف آن و با به اعتبار مخلوط شدن آب نر یا آب ماده است^۲.

۳-۲-۱-۱-۳-۳- مرحله علقه :

«ثمّ خلقنا النطفه علقه....»

«کلمه علق به معنای خون بسته شده است یعنی اولین حالتی که حی در رحم به خود میگیرد و این انسان تعار و کامل نمی شود مگر به تدبیر الهی^۳».

۳-۲-۱-۱-۴-۳- مرحله مضغه، عظام و لحم :

مراد از کلمه «مضغه» به معنای قطعه گوشتی است جویده شده^۴ و خداوند پس از آن مضغه را به صورت استخوان در هی آورد و بر استخوان ها گوشت می پوشاند .
با توجه به ذکر آیات درباره مراحل گوناگون خلقت جسم، مشخص می شود که خلقت انسان از نطفه تا زمانی که گوشت، پوست و استخوان بر او درست شود، یک سیر تدریجی و مرحله به مرحله است که در تعار مراحل بر اساس حرکت جوهری، جسمی تبدیل به جسم دیگر شده است .

۳-۲-۱-۲-۳- آفرینش ساحت نفس :

قرآن کریم همان گونه که ذکر شد در آیات ۱۴ - ۱۲ سوره هود در صدر آیات، آفرینش تدریجی مادری انسان را وصف می کند و سپس با جمله «ایشاناه خلقاً آخر» یک مرحله دیگری از آفرینش او را بیان می کند که متفاوت از مراحل قبلی است و بیانگر حقیقت دیگری است که مراحل قبلی اگر چه در خیلی از اوصاف با هر تفاوت داشتند مثلاً نطفه با علقه ممکن است از لحاظ رنگ و شکل و اندازه و... متفاوت باشند ولی هر دو از یک جنس و یک ماده اند برخلاف مرحله آخر که نه عین آن اوصاف است و نه هر جنس آنها می باشد .

علامه طباطبائی(ره) در شرح آیه هزبور، درباره آفرینش ساحت روح انسان می نویسد:

«در جمله «ثمّ ایشاناه خلقاً آخر» سابق را از خلقت قرار نداده است تا دلالت کند بر این که آنچه در آخر به وجود آوردهم حقیقت دیگری است غیر از آنچه در مراحل قبلی بود و این دو نوعی اتحاد با هم

۱ - محمد حسین طباطبائی، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳، ج ۲۰، ص

۱۹۴.

۲ - همان، ج ۲۰، ص ۲۰۰.

۳ - همان، ج ۱۴، ص ۴۸۶.

۴ - همان .

دارند^۱.

و چون خداوند بر روی استخوان گوشت پوشانید می فرماید در این حال ما این انسان را تبدیل به خلقت دیگری نمودیم یعنی این انسان جسمی را، روحانی کردیم و حقیقت این اجسام تبدیل به نفس ناطقه انسانی گردید. پس در «ثر ایشانه خلقاً آخر» ماده کنار می رود و آن ماده تبدیل به نفس مجرد می گردد یعنی در اثر حرکت جوهری ماده تبدیل به موجود مجرد می گردد. جسم، نفس ناطقه می شود^۲.

بنابراین با استناد به آیات مبارکه مذکور، از نظر علامه طباطبایی (ره) نفس انسان، جسمانیه حدوث است به این معنا که در آغاز امر و ابتدای حدوث و تکون از همین مواد و عناصر موجود در این عالم پدید می آید و در ابتدا جسم طبیعی بیش نیست که حالات و صورت های مختلف به او دست داده و با حرکت تکاملی و جوهری خود و خروج از قوه به فعل تبدیل به روح می شود و دارای حیات تازه ای گشته و کارهایی از قبیل اراده و فکر و تصرف در حالات مختلفه و تدبیر امور جمان و نقل و انتقال و تبدیل و تحول در موجودات گوناگون و خلاصه اموری که از اجسام و جسمانیته ساخته نیست از او سر می زند. از این رو نسبت نفس به جسم و بدن، نسبت هیوه است به درخت یا روشنایی به روغن است. در واقع نفس در ابتدای وجود عین بدن است ولی بعداً از آن امتیاز پیدا کرده و پس از مرگ، استقلال کامل پیدا می کند^۳.

۳-۳- حرکت جوهری:

حرکت جوهری از مهم ترین مباحث فلسفی در تاریخ فرهنگ و فلسفه اسلامی است که به نام صدرالمتألهین شیرازی مشهور شده است. علامه در این باره می فرماید:

«نخستین شخصیتی که نظریه حرکت جوهری را مطرح ساخت و با ادله فراوان آن را به اثبات رساند،

صدرالمتألهین بود و ما در این مورد با او هم عقیده ابرو و وقوع حرکت در جوهر را می پذیریم.»^۴

علامه در پرتو این نظریه، تفسیر نوینی از حرکت را ارائه می دهد که اساساً با تبیین ابن سینا متفاوت است. ابن سینا در

کتاب *شفا*^۵ با صراحت به نفی حرکت جوهری پرداخته آن را ناممکن می داند از نظر وی چیزی که موهوم حرکت ممتد جوهری است در واقع، فاقد امتداد، بلکه امری منقطع و بر از فواصل است که در تحت تصرف نیرویی خارج از قلمرو طبیعت قرار دارد. از نظر او خلقت انسان به این صورت نیست که صورت های مختلف نطفه، علقه، مضغه و غیره به صورت یک حرکت ممتد و مداوم در خارج تحقق پیدا کند، بلکه به این صورت است که حرکات کمی و کیفی، ماده را برای قبول صورت مستعد می سازد و در لحظه ای که قابلیت قبول به نقطه کمال خود می رسد، واهب الصور نفس را افاضه می کند. پس حرکت در جوهر نیست چون صور جوهری، محصول حرکت نبوده بلکه مخلوق اراده خالق از سیر درونی طبیعت می باشد.

در مقابل علامه طباطبایی در *بدایه الحکمه و نهایه الحکمه* بر اثبات حرکت جوهری تأکید ورزیده و روشن ترین

۱ - همان، ج ۴، ص ۲۲۲.

۲ - همان، ج ۱۵ ص ۲۴.

۳ - همان، ج ۱، صص ۴۹۶-۴۹۷.

۴ - محمدحسین طباطبایی، *نهایه الحکمه*، پیشین، ص ۱۲۱.

۵ - ابن سینا، *الشفاء الطبيعيات*، پیشین، ج ۱، ص ۳۳۰ و ج ۲ ص ۱۱۵.

برهان ملاحظه را بر اثبات حرکت جوهری را آورده است که بدین شرح است:

« حرکت های عرضی دارای وجودی متحول و گذرا و متغیرند، علت این تغییرات همان طبیعت و صورت نوعیه ای است که در موضوع این اعراض است و این اصل قابل انکار نیست که علت همراه متغیر باید خود متغیر باشد و الا مستلزم تلف معلول از علت خواهد بود که محال است. ^۱ »

توضیح بیشتر آن که حرکت سه قسم است :

۱- حرکت طبیعی؛ در حرکت طبیعی مثلاً طبیعت جسر اقتضای رشد دارد، قوه ای که جذب می کند همان است که تغییر را ایجاد می کند، پس فاعلش خود طبیعت است .

۲- حرکت های قسری؛ که در حرکات قسری، عامل، خارجی است مثلاً تابش آفتاب که باعث تیره شدن رنگ پوست می شود، پس فاعل، باز طبیعت است.

۳- حرکت های نفسانی؛ در حرکت های ارادی درست است که ما با اراده فعلی انجام می دهیم، اما اگر قوه حرکتی در وجود ما نبود نمی توانستیم حرکت کنیم، پس طبیعت فاعل است.

در هر سه حرکت، فاعل، طبیعت شیء است. این تغییرات معلول هستند، علتی می خواهند که با خودشان معیت داشته باشد، چون علت یک پدیده می تغییر باید خودش هم متغیر باشد. زیرا اگر علت متغیر خودش متغیر نباشد، لازم می آید معلول، به واسطه تغییرش، از علت جدا شود و این محال است، پس عامل مباشر حرکت باید چیزی باشد مباشر با حرکت، یعنی متغیر با حرکت و تمام حرکات عرضی فاعلشان طبیعت است. نتیجه این که طبایع و صور نوعیه که علل و اسباب مباشر و نزدیک حرکات عرضی هستند، خود نیز باید دارای وجود متغیر و جوهر متجدد باشند.^۲

از این رو علامه از اثبات حرکت جوهری نتیجه می گیرند که صورت های جوهری که یکی پس از دیگری بر روی ماده در می آید و صورت کاهلتری ایجاد می شود، مثلاً صورت تراب به صورت نباتی سپس به صورت حیوانی و در نهایت به صورت انسانی تبدیل می شود، اینها یک صورت واحد جوهری سهال هستند که تدریجاً تکامل پیدا می کنند و بر ماده جاری می شوند موضوعشان ماده است که توسط یک صورت در هر حالت محفوظ و باقی است. این صورت جوهری واحد و گذرا به گونه ای است که ما از هر یک از حدود آن مفهوم خاص غیر از آنچه که از حدود دیگر به دست می آید انتزاع می کنیم و آن را ماهیت نوعی می نامیم که با ماهیات دیگر در آثارش تفاوت دارد.^۳

۳-۴- تعلق ذاتی نفس به بدن :

همان گونه که اشارت رفت در اندیشه علامه طباطبائی (ره) پیدایش نفس انسانی، محصول حرکت است؛ حرکتی عمیق و جوهری که در ذات تمام اشیاء جریان دارد چه این که مبدأ و آغاز تکوین و شکل گیری نفس، ماده جسمانی است؛ ماده ای که این استعداد را در وجود خود دارد که در دانش موجودی در هاوراء الطبیعه و مجردات بیروناند.^۴

علامه با استناد به آیه ۲۵ اعراف و آیه ۵۵ سوره طه و آیه ۹ سوره سجده می فرماید:

۱- محمدحسین طباطبائی، نهایی الحکمه، پیشین، ص ۱۲۳.

۲- محمد حسین طباطبائی، ترجمه و شرح نهایی الحکمه، پیشین، ج ۲، ص ۲۵۳.

۳- طباطبائی، نهایی الحکمه، پیشین، ص ۱۲۶.

۴- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، پیشین، ج ۱۳، ص ۳۴.

« روح با وجود مغایرت با بدن در این نشئه دنیایی به نحوی با آن متحد است که صدق هویت میان آن دو می شود. روح بعد از اتحاد با بدن و واجدیت اعضاء و جوارح بدن، صاحب قوه سامعه و باصره و متفکره عاقله می شود و از این جهات در روی تلام می گردد. چه این امور همگی از افعال جسمانیه ای هستند که روح بدون دارا بودن اعضا و جوارح بدنی قادر به انجام آن ها نیست. در روایتی از امام صادق علیه السلام منقول است که راوی از امام علیه السلام پرسید :

« چرا هنگامی که روح از بدن خارج می شود انسان آن را احساس می کند درحالی که در هنگام ورود روح به بدن چنین احساسی نیست ؟ امام فرمود : زیرا بدن با همین روح رشد و تکامل یافته است. که این روایت موهب بیان هاست»^۱

همچنین ایشان در جایی دیگر بدن را تابع و ظل نفس می داند و نسبت بدن به نفس را نسبت سایه به شاخص می داند.

« نسبه البدن الی الروح بوجه نسبه الظل الی الشاخص فاذا وجه الشاخص تبع وجوده

وجود الظل و علی ای حال تحول الشاخص او اجزائه تبعه فیه الظل»

« نسبت بدن به روح به نوعی همان نسبت سایه به شاخص است، اگر شاخص باشد سایه اش هر هست

و اگر شاخص با اجزای آن به طرفی متماثل شود سایه ای آن نیز به آن طرف متماثل می گردد.»^۲

نکته ای که باید به آن توجه شود این است که اگر از بدن تعبیر به ظل می شود نه به معنای سایه و شبج باشد که سهمی از حقیقت نداشته باشد و فقط حقیقت نما باشد، بلکه مراد از ظلیت بدن با نفس، مثل ظلیت موجودات نسبت به خداوند و مثل ظلیت وجود ذهنی نسبت به علم و وجود خارجی معلومات است که یک نوع ظلیت حقیقی است. به این معنا که موجودات در عین این که سهمی از حقیقت و واقعیت خارجی دارند حکایت از خداوند می کنند.

بنابراین رابطه نفس و بدن رابطه ای حقیقی و در نحوه ذات و وجود است و نه امری اختیاری مثل ملهوان یا سفینه با صاحب خانه یا خانه باشد.

همچنین بنابر بیان علامه مطهری(ره) در تقریری که از این دیدگاه دارد، رابطه این دو، از جنس رابطه یک بعد با سایر ابعاد می باشد :

« ماده در سر تحولی و تکاملی خود علاوه بر سه بعد جسمانی که از آن ها به ابعاد ثلاثه مکانی تعبیر می کنیم و علاوه بر بعد زمانی که مقدار حرکت ذاتی جوهری است، در جهت جدیدی بسط می یابد؛

این جهت مستقل از چهار جهت دیگر است که زمانی و مکانی می باشد.»^۳

استاد مطهری در ادامه توضیح می دهد این که این نحوه بسط و تکامل را بعد می نامیم به این معنا نیست که این جنبه گسترش واقعاً مثل انواع متکمرها و اشپای ذی مقدار و از سنخ امتداد و قابل تجزیه ذهنی باشد، بلکه صرفاً اشاره به یک جهت جدید برای بسط و تکامل می باشد که البته با طبعی همسیر تکامل در این جهت، خاصیت و ویژگی های ماده را نیز از دست می دهد.

از آن چه گفته شد به دست می آید که علامه(ره)، علاقه و اتحاد نفس با بدن را اتحاد ذاتی و حقیقی دانسته که هرگز قابل تفکک و جدایی از هم نیستند. نفس در طبیعت محتاج ابزاری برای تحقق افعال دنیوی خویش است که آن ابزار، همان بدن و جسم مادی طبیعی است و ممکن نیست نفس بدون آن، قادر به افعال خویش باشد.

۱ - محمد حسین طباطبایی، انسان از آغاز تا انجام، پیشین، ص ۲۰.

۲ - محمد حسین طباطبایی، المیزان، پیشین، ج ۳ ص ۵۷۷.

۳ - مرتضی مطهری، مجموعه آثار، پیشین، ج ۱۳، ص ۳۵.

۳-۵- معنای مرگ از دیدگاه علامه طباطبائی

علامه (ره) ضمن رد هرگونه نگاه سطحی از پدیده مرگ و تلقی جاهلانه به این که مرگ فنا و بطلان است، با استناد به آیات و روایات می گوید خداوند از مرگ تعبیر به توفی می کند تا این که

بفهماند مرگ به معنای گرفتن کامل نفس و حفظ کردن آن است نه فنا و بطلان^۱.

مرگ انعدام نیست بلکه انتقال است، انتقال از نشئه دنیا به نشئه بی دیگر. اسلام مرگ را انتقال انسان از یک مرحله زندگی به مرحله دیگر تفسیر می نماید. به نظر اسلام انسان زندگانی جاویدان دارد که پایانی برای آن نیست و مرگ که جدایی روح از بدن می باشد وی را وارد مرحله بی دیگری از حیات می کند که کامروایی و ناکامی در آن بر پایه نیکوکاری و بدکاری در مرحله زندگی پیش از مرگ استوار است^۲.

این بیانات مأخوذ از روایتی است که در جوامع روایی ما آمده است از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نقل است که فرمودند:

«برای بقا خلق شده اید نه برای نابودی و فنا و با مرگ تنها از دنیایی به دنیایی دیگر منتقل می گردید.»^۳

بنابراین از دیدگاه وی انسان همواره از اول خلقت خود به سوی خداوند در حرکت است و آن چه از انسان به آخرت وارد می شود، همانا روح و نفس اوست و آبی «با ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقبه»^۴، (و ای انسان تو به سوی پروردگار خود در سعی و تلاشی و عاقبت به ملاقات او نابل می شوی). به همین مطلب دلالت دارد و به همین جهت است که در بسیاری از آیات از اقامت انسان در دنیا به لبث و یا حکث تعبیر گردیده است^۵.

۳-۵-۱- حقیقت انسان و بقای نفس:

مرحوم علامه حقیقت انسان را به نفس، و بدن دنیوی و عنصری را خارج از حقیقت آن می داند، این مطلب را در چند

جای کتاب شریف *المیزان* بیان نموده اند:

۱- روح همان است که شخص با کلمه «انا» از آن خبر می دهد و همان است که انسانیت انسان را تحقق می بخشد و همان است که درک و اراده می کند و به وسیله بدن و اعضای مادی آن، اعمال انسانی را انجام می دهد. بدن تنها یک ابزار است که نفس به وسیله آن کارهای مادی خود را انجام می دهد و چون بین نفس و بدن وحدت برقرار است بدن را به نام نفس

۱- محمد حسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۳، پیشین، ص ۲۳۹.

۲- محمد حسین طباطبائی، *شیعه در اسلام*، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۹، ص ۱۰۰.

۳- محمد باقر مجلسی، همان کتاب، ج ۶، ص ۲۴۹.

۴- انشقاق، ۶.

۵- مومنون ۱۱۲.

هی نامند و گزیده اسمایی اشخاص در حقیقت اسیر نفوس آن هاست و نه بدن‌هایشان^۱.

۲- «ان شخصیته الانسان بروحه لا یبدنه و الروح لا تتعدم بالهوت و انما یفسد البدن و تلاشی جزاوه» (همانا هویت انسان به روح اوست و روح با مرگ، معدوم نمی‌شود بلکه بدن است که اجزایش متلاشی و فاسد می‌گردد^۲).

۳- «و الدلیل علی ان النفس الّتی هی حقیقه الانسان محفوظه عندالله مع تفرّق اجزاء البدن و فساد صورته قوله تعالی «و قالوا اذا ضللتنا فی الارض»^۳

» دلیل بر این‌که نفس که حقیقت انسان به اوست علی‌رغم فساد اجزای بدن، نزد خداوند محفوظ است، سخن الهی است که فرمود: کافران گویند آیا پس از آن‌که در زمین نابود شدیم، باز زنده خواهیم شد؟^۴

«و فی قوله تعالی «یتوفاکرم» دلاله علی ان الروح تمام حقیقه الانسان الذی بعیر عنه به «انا».....»
«در قول حق تعالی که فرمود: «همی گیرد شما را» دلالت است بر این‌که حقیقت انسانی که از آن به کلمه «من» تعبیر می‌کنیم همان روح انسانی است و بس^۵».

از این رو در نزد ایشان نفس حیات بالاصاله دارد و تا روح به بدن متعلق است بدن نیز از وی کسب حیات می‌کند و هنگامی که روح از بدن مفارقت نمود، بدن از کار می‌افتد و تدریجاً متلاشی می‌شود ولی روح همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد. پس حقیقت انسان همان است که بقا و جاودانگی دارد نه آنچه متجزی و متلاشی می‌گردد.

۳-۵-۲- انسان درعالم برزخ از دیدگاه علامه طباطبائی :

این موضوع در فلسفه اسلامی ثابت شده که عوالم وجود به چهار عالم تقسیم شده است؛ عالم اله با لامهوت، عالم عقل با جبروت، مثال با ملکوت، ماده با ناسوت. میان عالم جسر و جسمانیات و عالم اسماء خداوند، دو عالم عقل و مثال وجود دارد. میان این عوالم چهار گانه رابطه طولی برقرار است یعنی هر عالم بالاتر، کامل تر از عالم نازله خویش است و موجودات بعد از عالم اسماء دارای مراتب وجودی خاص می‌باشند. موجودات در این عالم (عالم ماده) جسر و جسمانی اند اما در عالم مثال (برزخ) موجودات مادی نیستند و لیکن بعضی از آثار و لوازم ماده را دارا می‌باشند.

علامه ضمن تأیید و تأکید بر این مطلب فلسفی، شواهد بسیاری از آیات و روایات را در مقام اثبات بیان می‌دارند^۶، که به عنوان نمونه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۱- طباطبائی، المیزان، پیشین، ج ۱۰، ص ۱۷۵.

۲- همان، ج ۱۹، ص ۱۵۳

۳- سجده ۱۱،

۴- انعام ۶۰.

۵- طباطبائی، المیزان، ج ۷، ص ۱۳۳،

۶- محمد حسین طباطبائی، حیات پس از مرگ، چاپ پنجم، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۳۷۱، ص ۲۹، به بعد و المیزان، ج ۱،

ص ۳۴۳ به بعد و شیعه در اسلام، ص ۱۰۰ به بعد.

۱- «ومن ورائهم برزخ الی یوم یبعثون»^۱
«و از پشت سرشان برزخی است تا روزی که هبعوث هی شوند»

۲- «النار یعرضون علیها غدواً و عشیاً»^۲
«آتش صبح و شام بر آن ها عرضه هی شود.»

۳- «و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احیاء عند ربهم یرزقون»^۳
«گمان نبرید آنان که در راه خدا کشته شدند مرده اند بلکه زندگاند که در نزد پروردگارشان روزی هی خورند.»

۴- در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمودند :

«ارواح اموات مانند اجساد، بدن دارند و در درختی از بهشت جای دارند بکدیگر را هی شناسند و حال بکدیگر را هی پرسند و چون روحی تازه از راه برسد به بکدیگر هی گویند : فعلاً مزاحمش نشود که از هول عظیمی درآمده؛ آن گاه از او هی پرسند، فلانی چه کرد؟ و فلانی چه شد؟ اگر در پاسخ بگوید او را زنده ترک گفته ام، اهدی بدو بندند و اگر پاسخ دهد که مرده است، گویند : ها ! فرو افتاده (یعنی در جهنم).»^۴

بنابراین از دیدگاه ایشان بنا به آیه ۱۱ سوره مؤمن^۵، انسان دو مردن اصیل و دو قیامت اصیل دارد، انتقال از دنیا به برزخ هرگ اول است و انتقال از برزخ به قیامت هرگ دوم، از این رو برزخ حیات اول و قیامت زندگی دوم او خواهد بود .
حال پس از انتقال انسان به عالم برزخ جای این مسئله باقی است که کفایت حضور انسان در عالم برزخ چگونه است ؟
از نظر علامه (ره) در عالم مثال جسمیت است و جسمیت یعنی دارای طول و عرض و عمق و نکته ای که بعضی غفلت کرده اند، این است که هادیت غیر از جسمیت است و آن چه که در عالم مثال نیست ماده است ولی جسمیت در آن جا وجود دارد. بابد بین ماده و جسمیت فرق گذاشته شود .
ایشان در این زمینه هی نویسد :

*«باید معنای ماده به نحو صحیحی تصور شود و در این نکته تأمل کافی به عمل آید که ماده جوهری است با قابلیت پذیرفتن آثار جسمی و مصحح تغییر و تحولانی که در جسم روی هی دهد و بالاخره بابد توجه شود که ماده نه جسم است و نه محسوس .
نباید تصور کرد ماده همان جسمیتی است که در موجودات جسمانی وجود دارد این مطلبی است که از ذهن بعضی علماء سطحی دور مانده و در نتیجه آنچه را که هتاکمین از اصحاب برهان داشته اند، بر غیر وجه صحیح اش حمل نموده و نداشته اند وقتی گفته هی شود برزخ ماده ندارد، لذائذ برزخ خیالی است، لذائذ عقلانی وجود دارد مراد این است که آن ها وهم و سرابی بیش نیستند و جز در وهم و خیال هیچ گونه وجودی در خارج ندارد، این پندار هر فی نفسه باطل است و همر انحرافی*

۱- مومنون، ۱۰۰ .

۲- مؤمن، ۴۶ .

۳- آل عمران، ۱۶۹ .

۴- طباطبایی، المیزان، پیشین، ج ۱، ص ۳۶۱ .

۵- ربنا امتنا اثنتین و احیتنا اثنتین فاعترفنا بذنوبنا فهل الی خروج من سبیل .

است در درک مقصود^۱.

به نظر می رسد که ایشان نیز به جسر برزخی (جسر مثالی) اعتقاد دارند، بدن مثالی هادی نیست، اما برخی خصوصیات و ویژگی‌های ماده مانند طول و عرض و عمق را دارد، ایشان حدیثی از امام صادق (علیه السلام) نقل می کنند که موبد وجود جسر مثالی است .

شیخ مفید در *امالی* خود از حضرت امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است که :

« هنگامی که خدا روحی را قبض می نماید، آن روح را به شکلی همانند آنچه که در دنیا داشته، به بهشت می فرستد . این ارواح در آنجا می خورند و می نوشند و هنگامی که شخصی بر آنان وارد می

گردد، آن‌ها را به همان شکلی که در دنیا داشته اند می شناسند^۲.»

از این رو از نظر ایشان نفس برای ادامه مسیر حرکت خود در عالم برزخ نیازمند به یک کالبدی است که در آن قرار گیرد. این کالبد «جسر مثالی» نام دارد. انسان با جمیع خصوصیات ذات و صفات و افعالش درعالم مثال موجود است بدون این که اوصاف رذیله و لوازم تقصیری و جمات عدیمی با وی همراه باشند^۳. ایشان همچنین معتقد است که روح انسان در عالم برزخ به صورتی که در دنیا زندگی می کرد به سر می برد اگر از نیکان است از سعادت و نعمت برخوردار می شود و اگر از بدان باشد در تقمت و عذاب می گذراند .

«انسان پس از مرگ از جهت اعتقاداتی که داشته و اعمال نیک و بدی که در این دنیا انجام داده مورد باز پرس قرار می گیرد و پس از محاسبه اجمالی مطابق نتیجه ای که گرفته شد به یک زندگی شیرین و گوارا یا تلخ و ناگوار محکوم شده، با همان زندگی در انتظار روز رستاخیز عمومی به سر می برد

»^۴.

۳-۵-۳- انسان درعالم قیامت از دیدگاه علامه طباطبائی :

نکته مهم در بحث قیامت کیفیت معاد است، آیا معاد صرفاً روحانی است یا جسمانی و با این که در هر دو جنبه هادی و روحانی صورت می پذیرد . قرآن کریم معاد را جسمانی و روحانی می داند علامه طباطبائی(ره) نیز ذیل شرح و تفسیر آیه ۱۱ سوره سجد، درباره اعتقاد به معاد روحانی می نویسد :

«روح آدمی غیر از بدن اوست و بدن تابع روح است و روح با مردن متلاشی نمی شود، بلکه در حیطه قدرت خداوند محفوظ است تا روزی که اجازه بازگشت به بدن یافته و به سوی پروردگارش برای حساب

و جزا برگردد و با همان خصوصاتی که خداوند سبحان از آن خبر داده مبعوث شود^۵.»

همچنین ایشان در اعتقاد به معاد جسمانی می نویسد :

«از آن چایی که معاد-بازگشت اشیا با تمام وجودشان به حقیقتی است که از آن وجود یافته اند-امری ضروری است، در نتیجه وجودی که دارای مراتب و جمات مختلفی است که بعضی از آن‌ها با هر

۱ - محمد حسین طباطبائی، انسان از آغاز تا انجام، پیشین، صص ۷۷-۷۸. و حیات پس از مرگ، پیشین، صص ۳۱-۳۲.

۲- محمد حسین طباطبائی، حیات پس از مرگ، پیشین، صص ۴۳-۴۴.

۳- محمد حسین طباطبائی، انسان از آغاز تا انجام، پیشین، ص ۹.

۴- محمد حسین طباطبائی، شیعه در اسلام، پیشین، ص ۱۰۱ .

۵- محمد حسین طباطبائی، المیزان، پیشین، ج ۱۶، ص ۳۷۷ .

متحدند، می باید با تمام وجودش به آن‌ها باز گردد . پس ملحق شدن بدن به نفس در معاد، امری است ضروری الا این که نشئه دنیا به نشئه دیگری که نهایت کمال و حیات در آن است تبدیل می گردد و بدن همچون نفسی زنده، زنده و نورانی می شود.^۱»

۳-۵-۳-۱- بدن اخروی

بنابرآنچه گذشت علامه (ره) نیز همانند کثیری از فلاسفه و عرفا افزون بر معاد روحانی به معاد جسمانی نیز اعتقاد دارد اما این که مراد از جسم چیست همان فلاسفه اختلاف نظر وجود دارد، برخی گفته اند همین جسم دنیوی، گروهی معتقدند جسم مثالی و عده ای اعتقاد دارند که نفس همراه با یک بدن جسمانی خواهد بود که همین بدن دنیوی است، اما نه از جهت ماده بلکه از جهت صورت.

علامه (ره) همانند صدر الحائمی قائل به قول سهر است؛ توضیح بیشتر آن که از نظر ملاصدرا بدن اخروی با بدن دنیوی از حیث ذات و حقیقت و صورت انسانی یکی است و هر دو بدن مظهر یک حقیقت و یک شخص معین هستند، هر چند ماده دنیوی به ماده اخروی تبدیل شده است، چرا که در همین دنیا نیز ماده بدنی همواره در حال تغییر و تبدل می باشد، اما صورت و حقیقت انسان باقی است .

هلاک وحدت و عینیت بدن محسوس با بدن دنیوی، بقای انسان از حیث صورت و حقیقت انسانی همراه با ماده ای که حامل این صورت است، می باشد؛ خواه ماده دنیوی باشد و خواه اخروی .

از نظر علامه طباطبائی نیز انسان محسوس و معاد در قیامت یک هلاک عینیت و وحدت با انسان دنیوی دارد که همان نفس اوست و یک هلاک عینیت دارد که به ابدان آنان است . اما در مورد مماثلت بین انسان اخروی و دنیوی می فرمایند :

«فالمماثلة انما هی من جهة مقایسه البدن من البدن الأوّل مع قطع النظر عن النفس و اذا قطع النظر عن النفس كان البدن مماثلاً للبدن و انّ البدن المحسوس مثل البدن الدنیوی و اذ جاز صنع البدن الدنیوی و احياءه فليجز صنع البدن الاخروی و احياءه لانه مثله و حکم الامثال فیما يجوز و فیما لا يجوز واحد.»^۲

«با قطع نظر از نفس، همان بدن اخروی و بدن دنیوی مماثلت است و بدنی که در قیامت زنده می شود و پاداش یا کفر می بیند مثل بدن دنیوی است و وقتی جاز باشد بدن دنیوی خلق شود و زنده گردد، خلق بدن اخروی نیز ممکن است، چون این بدن مثل آن است و حکم امثال در جواز و عدم جواز یکسان است.»

از این فرمایش معلوم گشت که ادعای عینیت عرفی و کلامی بین بدن اخروی و بدن دنیوی نزد ایشان باطل است و این قسمت از گفتارشان « واذ جاز » اشاره به معاد صدر الحائمی در اسفار دارد؛ یعنی در قیامت حشر بدن اخروی به نحو ایجاد است . اما در مورد عینیت بین آن دو انسان می فرمایند :

« لا ینافی کون الانسان الاخروی عین الانسان الدنیوی لامثله لان ملاک الوحده و الشخصیه هی النفس الانسانیه ... و اذا تعلق بالبدن المخلوق جدیداً کان هو الانسان

۱ - طباطبائی، انسان از آغاز تا انجام، پیشین، ص ۱۱۳.

۲ - طباطبائی، المیزان، پیشین، ج ۱۹، ص ۱۵۲.

الدنیوی^۱»

نتیجه آن که انسان اخروی عین انسان دنیوی است به نفس اش و مثل آن است به بدنش و نشئه دنیا به نشئه بی دیگری در نهایت کمال و حیات تبدیل می گردد .

جمع بندی از مسأله رابطه نفس و بدن از دیدگاه علامه طباطبائی :

از آراء و نظریات مهمی که علامه (ره) در تفسیر اهلیرازن و دیگر آثار فلسفی خویش در این محث به جا گذاشته اند بدست می آید که انسان موجودی مرکب از جسر و روح است که نفس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء می باشد و اتحاد نفس و بدن، اتحادی ذاتی و حقیقی است و نفس مادامی که در این نشئه بی مادی است از ابزار بدن برای انجام افعال انسانی بهره می برد و هنگام مرگ، نفس انسانی که حقیقت اوست از بدن مفارقت نموده و تا روز قیامت باقی و فنا ناپذیر است .
علامه طباطبائی (ره) علاوه بر پذیرش هر دو نوع معاد جسمانی و روحانی، درباره معاد و جسمانی معتقد است که نشئه دنیای انسانی به نشئه دیگری در نهایت کمال و حیات تبدیل می گردد .

۱ - همان، ج ۱۳ ص ۲۲۴ و ۲۲۵ .

فصل چهارم:

بررسی تطبیقی

نظرات ابن سینا و علامه طباطبائی

۴-۱- بررسی تطبیقی نظرات بوعلی سینا و علامه طباطبایی :

بحث نفس از جمله مباحث مهم فلسفی است به گونه ای که شناخت نفس و حقیقت انسان بخش مهمی از تلاش های علمی فلاسفه را به خود اختصاص داده است. ابن سینا به بحث نفس اهمیت زیادی داده و حتی رسائل مختص به آن تنظیم نموده است و مفصل از نفس و بدن و تاثیر متقابل آن دو در آثارش سخن به میان آورده است. در حالی که نظریات مرحوم علامه طباطبایی در این باب به صورت پراکنده در تفسیر المیزان و آثار فلسفی ایشان گنجانده شده است. اینک پس از تبیین و توضیح رابطه نفس و بدن از دیدگاه ابن دو فیلسوف، نوبت به بررسی مقایسه ای دیدگاه های ایشان در حد بضاعت علمی حقیر می رسد که تحت چند عنوان کلی این مطلب را بیان خواهیم کرد.

۴-۲- نفس :

ابن سینا نفس را جوهر قائم به ذات می داند که احتیاجی به جسد ندارد و نفس کمال اول برای جسد محسوب می شود در حالی که جسد کاملاً محتاج نفس است. در دیده مان علامه طباطبایی نیز نفس جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده است اما فعلاً متعلق به آن می باشد و در بیان دیگر می فرماید حقیقت نفس همان قوه دارای تعقل است که از آن به کلمه «هن» تعبیر می شود.^۱

۴-۳- بدن :

در بحث ارتباط نفس و بدن، بدن به معنای جنسی آن مراد است، یعنی جسد لا بشرط. در این صورت در عرض ماهیات دیگر از جمله نفس نیست و می تواند بر نفس حمل شود. این سینا و علامه طباطبایی بدن را جوهری مرکب از عناصر می دانند.

۴-۴- تجرد نفس :

دلایل زیادی در آثار ابن سینا وجود دارد مبنی بر این که نفس جوهری مجرد است که از تعیین فیزیکی و تجزیه و ترکیب با امور مادی مبری است و در نتیجه از اشغال مکان و قهراً متنازع و تراحد نیز مبری می باشد.^۲ علامه طباطبایی تجرد را در دو مرتبه عمده مطرح می کند و معتقدند که در مورد نفس به هر دو مرتبه تجرد می توان قائل بود؛ تجرد تام و تجرد خیالی با مثالی. توضیح آن که از نظر ایشان عالم عقل علت عالم مثال و عالم مثال علت عالم ماده است و بر آن تقدم رتبی دارد. بنابراین هرآنچه از افعال که در عالم مادی تحقق می یابد می تواند آن را به مرتبه مثال آن وجود نیز نسبت داد و همین طور در رابطه عالم عقل و مثال. از این رو می توان با اثبات تجرد عقلانی، تجرد مثالی را نیز نتیجه

۱ - محمدحسین طباطبایی، المیزان، پیشین، ج ۶، ص ۱۷۷.

۲ - ابن سینا، الشفاء الالهیات، پیشین، ص ۳۰۰ و المبدأ و المعاد، ص ۱۰۴.

گرفت.^۱

۴-۵- کیفیت تعلق نفس به بدن :

همان‌طور که گفته شد قائلین به حدوث نفس عده ای آن را روحانیه الحدوث و گروهی آن را جسمانیه الحدوث شمرده اند. شیخ الرئیس معتقد به حدوث نفس مع البدن می باشد و قائل است که نفس حدوثی روحانی دارد و هنگامی که بدن استعداد و آمادگی لازم را کسب نمود، نفس حادث شده و به بدن تعلق می گیرد و در ادامه هر بقا روحانی دارد که عبارات شیخ در این باب چنین است:

« از جمله چیزهایی که در آن شک نداریم این است که ترتیب نزولی عقول و نفوس سماوی و اجرام علوی از مبدأ اول هتیمی می شود به عقول بسطیه مفارقه که با حدوث ابدان حادث می شوند و فاسد نمی شوند چنان که در علم طبیعی روشن شد. »^۲

از عبارات شیخ این نکته برداشت می شود که ایشان بدن را تنها زنبه ساز و شرط تکوین و علت اعدادی پیدایش نفس دانسته است و هیچ یک بر دیگری تقدم وجودی ندارد.

این در حالی است که علامه طباطبایی در پرتو نظریه حرکت جوهری، قول به حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس را اظهار می نماید که تقریر آن بدین گونه است که نفس انسانی در ابتدا، وجودی جسمانی دارد و ماده محض است. به عبارتی در این مرتبه، نفس با جسر متحد است و زمانی که در رحم است مرتبه نیائی را استیفا نموده و همین‌طور حالات و صورت های مختلف به او دست داده و با حرکت تکاملی و جوهری خود به نفس انسانی می رسد که واجد تمام فصول و اجناس گذشته در خود می باشد و دارای حیات تازه ای گشته و اموری که از جسر و جسمانیت ساخته نیست از او سر می زند. از این رو نسبت نفس به بدن، نسبت هیوه است به درخت یا روشنایی است به روغن.^۳ بنابراین در این دیدگاه نفس در ابتدای وجود عین بدن است ولی بعداً از آن احتیاز پیدا کرده و پس از هرگ استقلال کامل می یابد.

۴-۶- رابطه نفس و بدن:

این سبنا رابطه نفس و بدن را رابطه اشتغال نفس به بدن می داند.

«العلاقة بین النفس و البدن لیس علی سبیل الانطباع بل علاقة الاشتغال به حتی

تشعر النفس بذلک البدن و ینفعل البدن عن تلک النفس.»^۴

«رابطه نفس و بدن به صورت انطباع نمی باشد بلکه علاقه میان آن‌ها اشتغال نفس به بدن است تا این‌که نفس از طریق بدن، ادراک کند و بدن نیز از آن نفس منفعل شود.»

به عبارتی تعلق نفس به بدن تعلق عرضی است نه ذاتی. چرا که هر کدام جداگانه حادث می شوند تا این‌که نفس، بدن را به عنوان آلت به خدمت می گیرد. در واقع این سبنا نفس و بدن را دو جوهر متخایر دانسته و نسبت آن دو را فقط در حد تدبیر و تصرف و تعلق عرضی می داند و در مقام تشبیه نسبت آن دو را مانند پادشاه به مملکت و کشتی‌بان به کشتی و حتی در

۱ - محمدحسین طباطبایی، رسائل توحیدی، پیشین، صص ۱۴۳-۱۴۲.

۲ - ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، پیشین، ص ۴۱.

۳ - طباطبایی، المیزان، پیشین، ج ۱، صص ۴۹۷-۴۹۶.

۴ - ابن سینا، النجاه، القسم الثانی فی الطبیعیات، پیشین، ص ۱۸۹.

هوادری نسبت آن دو را نظیر نسبت مرغ به آشیانه می داند. در نظریات فلسفی بو علی سینا ترکیب اتحادی نفس و بدن مطرح نیست چون وی قائل به حدوث روحانی نفس است و وحدت این دو تنها با حدوث جسمانی و حرکت جوهری نفس توجیه پذیر است که دلیل و استدلالی هیجی بر پذیرش حرکت جوهری در آثار وی مشاهده شده است. در مقابل از نظر علامه طباطبایی رابطه نفس و بدن، رابطه ای ذاتی و حقیقی است به گونه ای که نفس در این نشئه دنیوی به نحوی با بدن متحد است که صدق موهوبت همان آن دو می شود.^۱

نفس پس از موجود شدن و استقلال نسبی خود، بسبب وحدت اولیاش با تن، در آن تصرف و با آن همکاری و هماهنگی دارد؛ زیرا هر يك از بدن و نفس برای خود قوایی دارند و به قوای آن دیگری نیازمندند و برای بقاء خود از قوای یکدیگر استفاده می کنند. دخالت نفس در بدن به صورت تصرف در آن و کامل ساختن طبیعت بدن می باشد. و نیز به صورت ایجاد حرکات و افعال ارادی انسان می باشد که به صورت به حرکت درآوردن عضلات بدن انجام می شود، ولی در عین حال، وابستگی نفس به بدن، وابستگی در اصل وجود و تشخیص است، نفس از جث حدوث محتاج ماده است ولی در بقا به بدن نیازی ندارد، هر چند در استكمال نیز به بدن نیاز دارد.

نفس در ابتدای تکون فاقد هرگونه کمال ثانوی است و برای کسب این کمالات ثانوی به بدن نیازمند است. این کمالات بر دو نوع هستند: کمالات حیوانی و کمالات انسانی. منظور از کمالات حیوانی، کمالاتی همچون ادراکات حسی و تحریکات شهودی است و بهترین مثال کمالات انسانی همان ادراک عقلی است.^۲ از این رو نفس با تدبیر بدن و به کار بستن ادوات مختلف بدنی و با سیر حرکت جوهری خود به کمالات بالاتری دست می یابد تا این که به کمال و فعلیتی که برتر از امور مادی است برسد. تعلق و نیاز استکمالی نفس به بدن شبیه نیازی است که شخص صنعتگر به ابزار و آلات خود دارد، با این تفاوت که رابطه صنعتگر با ابزار خود رابطه ای عرضی است اما علاقه و ارتباط نفس و بدن، تعلقی ذاتی و طبیعی است.

۴-۷- کارکرد روح بخاری :

واضح است که یکی از مسائل مهم و اساسی رابطه نفس و بدن، بحث از چگونگی ربط و علقه نفس به عنوان یک موجود مجرد و نورانی با بدن به عنوان موجودی مادی و ظلمانی است و از گذشته تا کنون فلاسفه در صدد حل آن بوده اند.

این سینا نیز به دلیل وقوف بر عدم سختی این دو، قائل به وساطت روح بخاری بین نفس که جوهری مجرد است با بدن که جسمی مادی است، شده است.

از این رو کانال و بستر فیض رسانایی از نفس به بدن در نظر او جسم لطیفی است که در جمیع اجزای بدن ساری است. روح بخاری در بین اجسام لطیف ترین جرم و در بین مجردات کثیف ترین است، به عبارتی سقف اجسام و کف مجردات است و اگر این واسطه نباشد، تصرف در بدن ممکن نیست و زنده بودن انسان به روح بخاری است.

اما علامه طباطبایی در تعلیقه خود بر اسفار اربعه، اعتقاد حکما هیجی بر وساطت و برزخیت روح بخاری را مخدوش می داند چه این که رقت یا خلط از کیفیات جسمانی می باشد و موجب شرافت یا پستی وجودی در جسم نمی شود، لذا بر فرض وجود چنین روحی - که علم پزشکی نافی آن است - نمی توان روح بخاری را برزخ جسمانیت و مجرد دانست. ایشان نفس را حقیقت مجردی می داند که در مراتب عقل و خیال مجرد است، اما مرتبه خیال به لحاظ مجرد بین عقل و حس (بدن) قرار دارد لذا مرتبه خیال واسطه ای بین نفس و بدن است.

۱ - محمدحسین طباطبایی، انسان از آغاز تا انجام، پیشین، ص ۲۰.

۲ - مصباح یزدی، شرح الاسفار الاربعه، پیشین، جزء الثانی، ص ۱۸۹.

۴-۸- تاثیر و تاثر نفس و بدن :

همان‌طور که در فصل دوم بیان گردید، این سبنا گر چه نفس و بدن را دو جوهر متغایر دانسته اما نه تنها هنکر تاثر متقابل نفس و بدن نیست بلکه با تاکنف فراوانی در تاثر و تاثر متقابل نفس و بدن سخن گفته است که بخشی از آن‌ها به این قرار است :

الف) تاثر تصورات و تصدیقات در بدن :

تصورات و تصدیقاتی که در نفس پیدا می‌شوند در بدن هر تاثر می‌گذارند؛ هنثلاً توهم‌راه رفتن بر روی شاخه‌ای که در هوا قرار دارد، لرزشی را ایجاد می‌کند که اگر توهم‌کنند بر روی شاخه‌ای راه می‌رود که روی زمین است، آن لرزش را ایجاد نمی‌کند.^۱

ب) ارتباط نفس و بدن سبب هیئت حال و ملکه :

هنگامی که انسان به واسطه یکی از حواس چیزی را احساس کند، با به خیال آورد و با از چیزی ناراحت شود، ارتباطی که بین نفس و این حواس، هیئتی را در نفس به وجود می‌آورد. این هیئت‌ها اگر زودگذر باشند، آنها را حال گویند و اگر زودگذر نباشند، آنها را ملکه گویند و گاه این امر سیری معکوس پیدا می‌کند و هیئت عقلی و نفسانی سبب تاثر بر اعضای بدنی می‌شود.^۲

ج) مبادی بعضی از امور نفس است و بعضی دیگر بدن :

اهوری از قبیل غضب، حزن، شادی و ... در ابتدا برای نفس حاصل می‌شوند، البته از این نظر که نفس به بدن تعلق دارد و در مرحله دوم بر بدن عارض می‌شوند، ولی خواب، بیداری، صحت و مرض که مبادی آنها در بدن است، برای بدن حاصل می‌شوند، ولی از این نظر که آن بدن دارای نفس است.^۳ که توضیح آن در فصل دوم به طور مفصل بیان گردید. از نظر علامه طباطبایی نیز نفس و بدن هر یک انفعالاتی دارند که نوعی تاثر متقابل بین نفس و بدن است هنثلاً لذت و غم نفسانی بر جسم نیز اثر می‌گذارد و بیماری و صدمات جسمانی نیز نفس را تحت تاثر قرار می‌دهد و این رابطه طرفینی، خود علامتی برای نیاز متقابل نفس و بدن به یکدیگر و وحدت آنها است.^۴

۴-۹- معاد و زندگی پس از مرگ :

این سبنا در کتب مختلفی از جمله الهیات شفا و اشارات که به احوال نفس بعد از مرگ می‌پردازد به تفسیر بدی عوالم پس از مرگ نمی‌پردازد و به طور کلی سخن می‌گوید، لکن نمی‌توان نتیجه گرفت که برزخ مورد قبول او نبوده است، زیرا با توجه به این که برزخ همان معاد از هسلما دینی است و این سبنا نیز یک فیلسوف هسلمان است به نظر می‌رسد اگر توان اثبات

۱ - ابن سینا، الاشارات والتنبیها، پیشین، ج ۲، ص ۴۱۴.

۲ - همان، ص ۳۰۷.

۳ - ابن سینا، الشفا، الطبیعیات، پیشین، ص ۱۷۵.

۴ - صدرالمتلهین شیرازی، الاسفار الاربعه، پیشین، ج ۴، صص ۱۰۷-۱۰۶.

حیاط دینی را نداشته باشد به رد و انکار آن نمی پردازد همان گونه که در بحث معاد جسمانی چنین است. وی معاد را بر دو بخش می داند، یکی معاد جسمانی که شریعت آن را ثابت می داند و همان حشر هادی در آخرت است که می گوید راهی برای اثبات آن جز از طریق شریعت و تصدیق خبر نبوت نیست. اما قسمر دوم معاد، روحانی است که افزون بر تصدیق شرعی، اثبات عقلی را نیز به همراه دارد و سعادت عقلی بالاتر از سعادت بدنی است.

شبخ رئیس درباره نفوسی که به مجرد تامل و عقلانی نرسیده اند بعد نمی داند که به اجرام آسمانی مانند دغان با جرم فلکی پیوندند، این افراد چون تعلق به ماده دارند و بدون ماده نمی توانند تجل کنند به چنین اجرامی که از نظر لطافت لطیفتر از ماده جسمانی هستند ولی کاملاً مجرد نشده بلکه شبه مواد برزخی هستند، می پیوندند و در این مکان احوال برزخ و عذاب قبر و غیره که در شرع آمده است، تجل می کنند و ملتذذ با متألر می شوند.^۱

این در حالی است که علامه طباطبایی با اثبات عالم مثال، دو حیات و زندگی پس از مرگ برای انسان قائل است؛ حیات برزخی و حیات اخروی. وی معتقد است که در نشئه برزخ، نفس همراه با جسمی مثالی که اعمال و ملکات نفس آن را ساخته است دارای زندگی شیرین و گوارا با تلخ و ناگوار بوده و با همان زندگی در انتظار روز رستاخیز عمومی به سر می برد و با بر پایی قیامت این بار نفس با بدن اخروی که دارای مَلَک عینیت و مثلت با بدن دنیوی است، همشور می شود.

توضیح آن که علامه با اثبات هر دو معاد جسمانی و روحانی معتقد است که انسان همشور در قیامت یک مَلَک عینیت و وحدت با انسان دنیوی دارد که همان نفس اوست و یک مَلَک مثلت دارد که به ابدان آنان است. در قیامت همین بدن دنیوی همشور می گردد با آنکه ماده آن چیزی جز این ماده خاکی است، زیرا حقیقت آدمی به صورت آن است نه مادهی آن و پابندگی هستی شخص با گونه گونه شدن عوارض آن ناسازگاری ندارد.

۱ - ابن سینا، الشفا، الالهیات، پیشین، ص ۲۷۳.

فهرست منابع

فهرست منابع

* القرآن الکریم

الف) منابع فارسی:

۱. ارسطو، *درباره نفس*، ترجمه علیبراد داوودی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۸.
۲. اکبری، رضا، *جاودانگی*، چاپ اول، موسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲.
۳. اکریل، جی ال، *ارسطوی فیلسوف*، ترجمه علی رضا آزادی، نشر حکمت، ۱۳۸۰.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *النجاه*، ترجمه دکتر یشربی، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۵.
۵. حسن زاده آملی، حسن، *هزار و یک نکته*، چاپ چهارم، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران، ۱۳۶۵.
۶. *عیون مسایل النفس و شرح العیون*، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱.
۷. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، *تفسیر اثنی عشری*، ج ۷، انتشارات میقات، تهران، ۱۳۶۳.
۸. حقانی، حسین، شرحی بر نهاییه الحکمه طباطبایی، نشر شکوری، قم، ۱۳۷۲.
۹. حنا الفاخوری، خلیل الجر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ پنجم، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷.
۱۰. خاتمی، محمود، *آشنایی مقدماتی با فلسفه ذهن*، انتشارات جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۱.
۱۱. دیوانی، امیر، *حیات جاودانه*، چاپ اول، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، تهران، ۱۳۷۶.
۱۲. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۴.
۱۳. ریچارد اچ. پاپکین - اوروم استرول، *متافیزیک و فلسفه معاصر*، ترجمه سید جمال الدین مجتبی، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.

۱۴. شمس، منصور، *پرسش های ابدی*، انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۷۹.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۶۴.
۱۶. ———، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، ج ۱، ۳، ۴، ۶، ۷، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۰، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳.
۱۷. ———، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۱.
۱۸. ———، *رسائل توحیدی*، ترجمه و تحقیق علی شیرازی هرنندی، چاپ سوم، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۸۱.
۱۹. ———، *حیات پس از مرگ*، چاپ پنجم، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۳۷۱.
۲۰. ———، *شیعه در اسلام*، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۹.
۲۱. ———، *آغاز پیدایش انسان*، بنیاد فرهنگی امام رضا (علیه السلام)، قم، ۱۳۶۱.
۲۲. ———، *بررسی های اسلامی*، دارالتبلیغ اسلامی، قم، ۱۳۵۴.
۲۳. کاپلستون فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ۴، چاپ سوم، ترجمه سیدجلال الدین حجتیوی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۵.
۲۴. لایب نیس، گتفرید و بلهم، *منادولوژی*، مقدمه و شرح از بوترو دبوگران، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۵.
۲۵. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، ۴، چاپ سوم، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۴.
۲۶. ———، *معاد*، چاپ ششم، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۷.
۲۷. ———، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۱، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۶.
۲۸. مصباح یزدی، محمد تقی، *شرح الاسفار الاربعه*، چاپ اول، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰.
۲۹. نفیسی، علی اکبر، *فرهنگ نفیسی*، ج ۵، چاپ خبار، تهران، بی تا.
۳۰. یزدانی، عباس، *راز جاودانگی*، چاپ اول، انتشارات مهدیس، زنجان، ۱۳۸۰.
۳۱. بونگ، اسی، *پرسش های بنیادین فلسفه*، ترجمه محمود یوسف ثانی، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۸.

ب) منابع عربی:

۳۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵.
۳۳. ———، *الاشارات والتنبيهات*، ج ۲، ۳، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، نشر بلاغت، قم، ۱۳۷۵.

۳۴. —————، *الشفاء الطبيعيات*، مقدمه ابراهيم مذكور، مكتبة آية الله مرعشي نجفی، قم، ۱۴۰۴هـ.ق.
۳۵. —————، *الشفاء الالهيات*، تصحيح سعيد زايد، مكتبة آية الله المرعشي النجفی، قم، ۱۴۰۴.
۳۶. —————، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تصحيح و مقدمه حسن زاده آملی، چاپ دوم، دفتر تبليغات اسلامي، قم، ۱۳۷۶.
۳۷. —————، *النجاه*، بخش طبيعيات، چاپ دوم، انتشارات مرتضوی، تهران، ۱۳۶۴.
۳۸. —————، *قصيده عينيه*، شرح و تفسير محمد علی حکيم الهی فریدنی، ادب، تهران، ۱۳۳۱هـ.ش.
۳۹. —————، *دانشنامه اعلائی*، کتابخانه فارابی، تهران، ۱۳۶۰.
۴۰. —————، *مجموعه رسائل*، انتشارات بيدار، قم، ۱۴۰۰.
۴۱. —————، *رساله اضحويه*، مصحح حسين خديوجر، چاپ دوم، اطلاعات، تهران، ۱۳۶۴.
۴۲. —————، *رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها*، تحقيق دكتور احمد قواد الهمواني، مصر، ۱۹۵۲م.
۴۳. —————، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، موسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مک گیل با همکاري دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۴۴. ابن عربي، *محي الدين، الفتوحات المكيه*، ج ۴، دارالفکر، بيروت، بی تا.
۴۵. —————، *فصوص الحکم*، محقق و مصحح نجيب مايل هروي، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۸۱.
۴۶. ابن منظور، *محمد بن مكرم، لسان العرب*، ج ۱۴، داراحياء التراث العربي، بيروت، ۱۴۰۸.
۴۷. آل باسين، *جعفر، الفارابي في حدوده و رسومه*، ج ۸، چاپ اول، نشر هزرعه بنايه الايمان، بيروت، بی تا.
۴۸. جرجانی هنفی، *سید شريف، التعريفات*، تحقيق و تعليق عبدالرحمن عميده، چاپ اول، نشر مرزعه بنايه الايمان، ۱۴۰۷.
۴۹. جندي، *هوید الدين محمود، شرح فصوص الحکم*، مصحح جلال الدين آشتياني، بوستان کتاب، قدر، ۱۳۸۱.
۵۰. جوهری، *اسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية*، دارالعلم، للملايين، بيروت، ۱۴۰۷.

۵۱. جهامی، جیرار، *موسوعه مصطلحات الفلاسفه عند العرب*، ج ۱، بیروت، مکتبه لبنان، بیروت، ۱۹۹۸م.
۵۲. حلی، حسن بن یوسف، *الباب الحادی عشر*، تصحیح و تحقیق محمود رضا افتخار زاده، چاپ اول، مکتبه العلامه، ۱۴۱۳.
۵۳. رازی، فخرالدین، *المباحث المشرقیه*، ج ۲، موسسه النعمان، بیروت، ۱۴۱۳هـ.ق.
۵۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دارالعلم، بیروت، ۱۴۱۲.
۵۵. ۵۴. سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰، ج ۳.
۵۶. شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۸، ۴، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۹م.
۵۷. —————، *الشواهد الربوبیه*، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۸۲.
۵۸. —————، *تعلیقات بر الهیات شفا*، چاپ سنگی، انتشارات بیدار، قم، بی تا.
۵۹. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۷.
۶۰. —————، *نمابه الحکمه*، مصحح و محقق عباس علی زارعی سبزواری، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۷.
۶۱. —————، *بداية الحکمه*، مصحح و محقق عباس علی زارعی سبزواری، چاپ اول، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۲هـ.ق.
۶۲. طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر مجمع البیان*، ج ۱۳، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲.
۶۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیین فی التفسیر القرآن*، ج ۶، دار احیاء التراث الاسلامیه.
۶۴. طوسی، نصیرالدین و فخرالدین رازی، *شرحی الاشارات*، ج ۱، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۳.
۶۵. کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، *اصطلاحات الصوفیه*، محقق و مصحح مجید هادی زاده، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۱.
۶۶. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، ج ۶۵، ۶، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳.

٦٧. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ٨، چاپ اول، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ١٣٦٨.



Bagher Al- Olum University

Thesis

For Degree of Master of Science (MSC)

In Philosophy and Islamic Scholastic Philosophy

Title:

***The Relationship between Body and Soul From
Ibn Sina and Allameh Tabatabaie View Point***

Supervisor:

Dr. M.M Gorjian

Advisor:

Dr. H. Moalemi

By:

Mansureh Najian

2009

Abstract:

When we ask about the relationship between soul and body, it means that we confess that there are two areas. It is definite that the relationship between two things shows the existence of them. Accepting with the contradiction between soul and body and explaining the kind of relation, makes the shape of a deep philosophical view point. Therefore this relation is one of the most important subjects in Islamic philosophy. So knowing about Islamic Philosophers especially Sheikh al- Raees Abu Ali Sina and Allameh Tabatabaie and comparing between their opinions is the most concerning of the present thesis. Because Ibn Sina considers soul as a transcendental creation, then the relationship of these two is the same as the relation between tool with the owner of the tool, in the other word, soul has a controlling relation with body. He also believes that the connection of the soul with body is a latitudinal relation not essential; it means that the essence of soul (connection to the body) is something out of the reality of soul. Ibn Sina insists on the mutual effect relation for body and soul. He also approved the spiritual resurrection with rational indication and refers corporeal resurrection to the Islamic Laws. Also Allameh Tabatabaie with movement of substances theory and physical happening believes that the connection of soul with body is real and there is no separation for them. With approving the world of archetypal images, believes two world and life for human being after death; intermediary life and otherworldly life. Relationship between soul and body isn't finish in this natural world but it continue to the other world and ideal body.

Key Words: Soul, Body, Soul and Body Relationship, Soul Creation, Soul Everlastingness, Abu Ali Sina, Allameh Tabatabaie.