

## بررسی تجرد نفس و ابعاد معرفتی آن در رهیافت فلسفی\*

قربانعلی کریمزاده قراملکی\*\*

منوچهر شامی نژاد\*\*\*

### چکیده

مسأله تجرد نفس یکی از مسایل مهم در نظام‌های الهی به‌ویژه در فلسفه اسلامی به شمار می‌آید. این مسأله از ابعاد گوناگون مورد توجه فیلسوفان مسلمان واقع شده است. در فلسفه اسلامی دلایل عقلی و نقلی برای اثبات تجرد نفس بیان شده است. اثبات تجرد نفس آثار معرفتی گوناگونی می‌تواند داشته باشد، جاودانگی انسان، تجرد علم و ادراک، اتحاد عاقل و معقول، اثبات معاد، تبیین آیات جاودانگی قرآن کریم و ادراک زمان ... از جمله آثار معرفتی تجرد نفس می‌باشد. این پژوهش با جهت‌گیری توصیفی و تحلیلی به بررسی این مسأله در رهیافت فلسفی می‌پردازد و براینکه آن فهم عمیق مسأله و به خصوص تبیین ابعاد معرفتی تجرد نفس می‌باشد.

**واژگان کلیدی:** تجرد، تجرد، فوق تجرد، زمان، عاقل و معقول، جاودانگی

تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۱/۲۰

\* تاریخ دریافت: ۹۳/۸/۱۴

\*\* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و علوم اسلامی دانشگاه تبریز

g.karimzadeh@tabrizu.ac.ir

jshami345@yahoo.com

\*\*\* دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی

## طرح مسأله

تاریخ فلسفه حکایت از این دارد که از زمانی که فلسفه شروع شده و اگر جلوتر برویم از زمان خلقت بشر، بحث شناخت و کشف حقیقت در ذهن انسان جایگاه ویژه‌ای داشته و سوال از کجا آمده‌ام؟ و من کیستم؟، همیشه دغدغه یک انسان بوده است. خودشناسی اولین قدم برای رسیدن به خداشناسی است. وسوسه شدن آدم(ع) نیز حکایت از عدم شناخت خود دارد؛ چرا که اگر خود را شناخته بود و از عظمت خود خبر داشت و می‌دانست که جایگاهش از فرشته‌ها نیز بالاتر است هیچ وقت دچار وسوسه شیطان نمی‌شد. لذا جهت خودشناسی به زمین هبوط کرد. از آثاری که وجود دارد می‌توان دریافت که حتی سوفسطاییان هم از حقیقت سخن می‌گفتند، از شناخت سخن می‌گفتند. با این تفاوت که معتقد بودند که شناخت دست یافتنی نیست. نزد بیشتر حکیمان، تجرد تام عقلی نفس؛ یعنی عاری بودن آن از ماده جسمانی و صور مقداری پذیرفته شده است.

یونانیان باستان بر این باور بودند که همه چیز دارای بعد نفسانی و روح است و آن‌ها را به شکل سایه‌هایی مصور می‌ساختند و یا در قالب اشباح در می‌آوردند و تصویر انسان را مشابه با بدنی که جایگاه اوست، می‌دانستند. آنچه از تاریخ علم النفس می‌آید، افلاطون اولین کسی بوده که نفس را از هر جهت غیر جسمانی دانسته است و از نظر او هر گونه نظری که بتوان بر طبق آن نفس را به عنصری یا مجموعی از عناصر تاویل کرد و آنرا مادی انگاشت، مردود است. شاگرد وی؛ ارسطو هر چند در بسیاری از موارد با او مخالف است ولی در این مورد که نفس مجرد است، با او هم عقیده بوده است تا جایی که برخی ارسطو را اولین فیلسوفی می‌دانند که در این زمینه رساله‌ای جداگانه نگاشته است و در آن دلایلی بر تجرد نفس ارائه داده است. حکمای اسلامی

نیز نفس را جوهری که در ذات مجرد است ولی در فعل مادی است، می‌دانند. حکمای اسلامی نفس را مجرد دانسته‌اند اما در اثبات تجرد آن تفاوت نظر دارند. ملاصدرا یکی از حکمای اسلامی است که نفس را مجرد می‌داند. اما آن را در آغاز، جسمانی می‌داند که در سیر صعودی خود و با حرکت جوهری به صورت نباتی که هنوز ادراکی ندارد و بعد از آن به مرحله نفس حیوانی که نازلترین مرتبه تجرد است و سپس به تجرد مثالی یا برزخی می‌رسد. نزد ملاصدرا نفوس حیوانی دارای این نوع تجرد بوده با همان مرتبه، ذات خود را درک می‌کنند و فقط از ماده و عالم طبیعت مجردند. و در ادامه به درک کلیات عقلی می‌رسد و در این مرحله هم نمانده به مرحله فوق تجرد یا تجرد تام عقلی دست می‌یابد. بنابراین نفس را دارای مراتب تشکیکی می‌داند که در هر مرتبه نامی دارد. سوال اساسی در این پژوهش عبارت از این است که: آیا نفس مجرد است یا مادی؟ اگر مجرد است چه آثار معرفتی‌ای دارد؟ بنابراین ما در این پژوهش مختصر در پی کشف آثار معرفتی نفس در رهیافت فلسفی هستیم.

### ۱. مفهوم شناسی

از آنجایی که بیشتر اختلافات بشری در حقیقت یک مساله، نبودن تعریف صحیح از آن مساله است و همچنان‌که در منطق نیز، به خاطر عمق مساله تعریف، بابی را به این مورد اختصاص داده‌اند، لذا خود را ملزم می‌داریم تا چند سطری را در این بخش، به مفهوم‌شناسی نفس و تجرد، پردازیم. تا تعیین مسیر کرده و بعد وارد بحث اصلی بشویم.

## ۱-۱. نفس

کلمه «نفس» را به اشتراک، در معانی متعدد به کار می‌برند. از جمله: جسد، خون، شخص انسان، ذات شیء، عظمت، عزت، همت، عزت نفس و اراده (صلیبا، ۱۴۰۷، ص ۶۳۸). به معنای جان، روح، روان و نشان دهنده زنده بودن است (دهخدا، ۱۳۵۹، ص ۶۶۲). نفس (بر وزن فلس) در اصل به معنی ذات است. طبرسی ذیل «وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ» (بقره، ۹) فرموده: نفس سه معنی دارد یکی به معنی روح. دیگری به معنی تأکید. مثل «جائی زید نفسه» سوم به معنی ذات و اصل. معنای نفس همان ذات است. (طبرسی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۳). فخر رازی، منظور از نفس را همان چیزی می‌داند که از آن اشاره به "من" می‌شود چنانچه می‌گوید: «اعلم أنَّ مرادنا من لفظه النفس هو الشيء الذي يشير إليه كل إنسان بقوله أنا حين يقول أنا فعلت و أنا أدرکت...» (سمیح دغیم، ۱۳۸۹، ص ۸۱۵). در قرآن نیز نفس در معانی مختلف به کار رفته است. به مفهوم انسان<sup>۱</sup>، اشخاص<sup>۲</sup>، قلب<sup>۳</sup>، ذات الهی<sup>۴</sup>، اصل و بنیان<sup>۵</sup>، نیروی درونی<sup>۶</sup>، جان<sup>۷</sup>، وجدان<sup>۸</sup>، نفس ناطقه<sup>۹</sup>، روح<sup>۱۰</sup> و... به کار رفته است. فیلسوفان نیز بیشتر به تبعیت از ارسطو، نفس را نخستین استکمال جسم طبیعی آلی بالقوه ذی حیات می‌دانند البته با اندک تغییراتی. ابن سینا در تعریف نفس علاوه بر اینکه نفس را به پیروی از ارسطو کمال اول برای جسم طبیعی آلی تعریف کرده، ولی بر کمال بودن نفس بر جسم نیز ایراد گرفته و مدعی است که کمال بودن نفس برای جسم حیثیت اضافی است و این از حقیقت نفس نیست و در مقام شناسایی جوهریت نفس نیست؛ به عبارتی وجود لنفسه و مستقل آن را نمی‌رساند. حیثیت نفس بودن نفس حیثیت اضافی و تعلق به بدن است و طبعاً نفس بما هو نفس داخل در مقوله اضافه است؛ چنانچه پدر به اعتبار پدر بودن تعریف ذات انسانی پدر نیست و باید جداگانه ذات انسانی با

جنس و فصل خویش تعریف شود. (ابن سینا، ۱۳۹۵، ص ۱۰). شیخ اشراق در آثار خود نفس را به پیروی از افلاطون به روش اشراقی و بر اساس مبانی تعریف کرده است و در مقاله اول از بخش دوم حکمة الاشراق، مراتب مختلف هستی را طبقه‌بندی نموده و بر اساس آن، اشیائی که نور هستند به دو قسم نور عارض و نور مجرد تقسیم می‌کند. انوار مجرد به ترتیب شرافت عبارتند از: نور الانوار، انوار قاهره اعلون (طولی)، انوار قاهره عرضی (ارباب انواع) و انوار مدبره. مرتبه انوار مدبره که خود از انوار قاهره صادر می‌شوند، همان نفوس ناطقه هستند که تدبیر جسم را بر عهده دارند و بنابراین نفس را چنین تعریف می‌کند که «نفس جوهری است نه جسم و نه در جسم، بلکه جسم را تدبیر می‌کند و معقولات را ادراک می‌نماید». (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۷ و ۱۳۴۸ ص ۲۱).

#### ۲-۱. تجرد

تجرد، در لغت به معنای تنها بودن و گوشه نشین شدن، زن نگرفتن، برهنه شدن و مجازاً به معنی ترک دنیا و قطع علائق است. (دهخدا، ۱۳۵۹، ص ۳۴۲). در اصطلاح حکمای مسلمان، دو نوع تجرد یکی تجرد واجب الوجود و دیگری عقول ثابت، مسلم است. ۱- تجرد باری تعالی، تجرد از ماده و عوارض و ماهیت است. ۲- تجرد عقل، تجرد از ماده و عوارض است و تجرد نفس، مجرد بودن از ماده در مقام ذات است نه فعل. در اصطلاح عرفا، تجرد، میرا شدن از علایق دنیوی جهت آماده شدن برای شهود حقایق و کسی که ظاهر خود را از علایق دنیوی مجرد کند خداوند باطن او را پاک خواهد کرد (سبحانی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۸). در اصطلاح حکما، مفارقت شی و وجود از زمان و مکان و جدایی از ماده است (میرداماد، ۱۳۵۶، ص ۱۶۷). از نظر میرداماد، لوازم

جسم عبارتند از بودن در مکان، وضع، جهت، بعد، زمان و وقت و داشتن حد و امتداد. بنابراین تجرد نفس به این معناست که نفس نه جسم است و نه دارای لوازم جسم. در نظر ملاصدرا موجودی مجرد است که از عالم طبیعت به مرتبه عالم مثال رسیده باشد و تجرید یعنی انتقال و اعتلای چیزی از وجود مادی و حسی به وجود خیالی و پس از آن رسیدن به وجود عقلی (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۹۵). بنابراین مجرد، موجودی است که نه جسم باشد و نه لوازم جسم را داشته باشد. ملا نظر علی گیلانی نیز تجرد را عبارت از فارق بودن از ماده و علایق آن می‌داند (گیلانی، ۱۳۵۷، ص ۲۰۰).

#### ۱. تجرد نفس

فلاسفه مشائی نفس را روحانیه الحدوث و روحانیه البقا می‌دانند بدین معنا که نفس جوهری است ذاتا مجرد و برای کسب کمال و تدبیر بدن در فعل خود متعلق به ماده بدن است و بعد از فساد بدن فاسد نمی‌شود بلکه باقی و جاودان است. در این میان ابن سینا را می‌بینیم که در آرای خود از روحانیه الحدوث بودن نفس دفاع کرده و دلایلی برای آن ذکر می‌کند. ایشان در بحث حدوث نفس، نفس را مستقل از بدن نمی‌داند؛ بلکه نفس همراه بدن حادث می‌شود. در کتاب النفس شفا می‌گوید: نفس قدیم نیست و حدوث آن همراه بدن است؛ بدنی که صلاحیت آن را داشته باشد که نفس آن را به کار گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۰۸).

حکمای متعالیه من جمله ملاصدرا، نفس را مجرد و حادث می‌دانند و بر مبنای حرکت جوهری آن را تفسیر می‌کند که نفس آدمی در ابتدا جسم بوده است و در نتیجه حرکت جوهری استکمال یافته است و در آخر بسیط شده است و به مرحله تجرد رسیده است. در نفس استعداد سلوک تدریجی به عالم ملکوت وجود دارد و چون این

استعداد در او نهفته شده پس او ابتدا صورت موجود جسمانی است که استعداد قبول صورت‌های عقلی را دارد و بین فعلیت وجود جسمانی و قبول استکمال و رسیدن به مرتبه تجرد منافاتی ندارد (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۳۳۱). قبل از وی حکما بر این عقیده بودند که ترکیب نفس و بدن هم‌چون ترکیب ماده و صورت بوده است. درحالی که ماده و صورت در ابتدای تکوین یک شی و حصول صورت نوعیه آن، لحاظ جداگانه‌ای دارد. و این درحالی است که در ابتدای تکوین انسان، نفسی در کار نیست؛ بلکه ما با یک چیز واحد به نام جنین مواجه هستیم. ایشان ارتباط نفس و بدن را ذاتی می‌دانند نه اضافه عارضی (همان، ص ۳۸۲). از نظر ایشان نفس یک حقیقت ذو مراتب است و سخن از ارتباط نفس و بدن، سخن از مراتب نفس است نه دو وجود متباین. یک حقیقت است که مرتبه نزول و صعود دارد. در مرتبه عقل هیولانی در مرتبه نزول و قوه است و در مرتبه عقل بالفعل به مرحله صعود و تجرد می‌رسد.

فیلسوفان و عرفا برای تجرد نفس مراتبی قائل هستند. تجرد برزخی یا غیرتام یا تجرد نفس در مقام خیال که فلاسفه اسلامی در باره آن اختلاف نظر دارند<sup>۱۱</sup>. تجرد تام عقلی، که همه فلاسفه اسلامی در باره آن اتفاق نظر دارند؛ و تجرد اتم یا مرتبه فوق تجرد عقلانی که در اقوال همه فلاسفه بدان تصریح نشده است.

برخی از فلاسفه و عرفا معتقدند که نفس ناطقه انسانی را مقام فوق تجرد است؛ یعنی علاوه بر اینکه او را تجرد برزخی در مقام مثال مقید، و تجرد عقلانی در مقام ادراک معانی مطلقه و حقایق مرسله است، مقام فوق تجرد نیز هست که برای او حد یقف نیست. مشائیان فقط تجرد نفس ناطقه را از ماده ثابت کرده‌اند، و تجرد از ماهیت را فقط در واجب تعالی گفته‌اند، اما در حکمت متعالیه فوق تجرد بودن نفس یعنی تجرد از ماهیت نیز ثابت شده است که او را حد یقف نیست و ماهیت حکایت از ضیق

حد و حصر وجودی چیزی می‌کند، و چون موجودی بسیط عاری از ماهیت باشد او را مقامی معلوم نیست که در آن مقام توقف کند و به همین بیان نفس، فوق مقوله است زیرا که موجود مجرد از ماهیت وجود است و وجود نه جوهر است و نه عرض. مرحوم ملاهادی سبزواری در منظومه گوید:

و أنّها بحت وجود ظل حق عندی و ذا فوق التجرد انطلق

(سبزواری، بی تا، ص ۲۱۴)

در توضیح این شعر حاجی باید گفت که نفس گوهری بسیط و وجود بحت و ظل وجود حق تعالی است که موجودی مجرد از ماهیت است یعنی احکام وجود بر او غلبه دارد و آثار ماهیت در آن موجود نیست، مرحوم ملاصدرا نیز در فصل سوم باب هفتم *اسفار* فرموده است: «ان النفس الانسانیة لیس لها مقام معلوم فی الهویه و لالها درجه معینه فی الوجود کسائر الموجودات الطبیعیة و النفسیة و العقلیة التي کل له مقام معلوم بل النفس الانسانیة ذات مقامات و درجات متفاوتة و لها نشئات سابقه و لاحقہ و لها فی کل مقام و عالم صوره اخری». (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۶).

در جای دیگر می‌گوید: چون خداوند انسان را بر مثال خود در ذات و صفات و افعال آفریده است<sup>۱۲</sup>. پس انسان نیز با علم و عمل خویش می‌تواند مرفقی به مرتبه فوق تجرد گردد که مستلزم تجرد نفس از ماهیت است؛ چه ماهیت حکایت از حد و قصور شیء و ضعف و نقص آن دارد و حال اینکه نفس را حد یقف نیست لذا حد منطقی برای او نیست هرچند او را نسبت به مافوقش حد به معنی نفاد است؛ بنابراین ترکیب از جنس و فصل و مشابه آن بر او صادق نیست؛ زیرا مرکب از جنس و فصل همان ماهیت است، تا چه رسد ترکیب از ماده و صورت که جسم را است. و چون مجرد از ماهیت است فوق مقولت است؛ زیرا موجود مجرد از ماهیت وجود است و وجود نه



جوهر است و نه عرض؛ یعنی فوق مقولت است. ملاصدرا می‌گوید: نفس تا بدان‌جا که مجرد از ماده است در حکم و معنا با سایر مجردات (عقول) شریک است؛ اما آنجا که به سبب برخورداری از ظرفیت بی‌مانند و گسترش سعه وجودی، تجردش را حدّ و قوف نیست، سخن در فوق تجرد است؛ زیرا احدی از عقول را در آن راه نیست. البته ماهیت، حکایت از ضیق و حدّ چیزی است و نفس در این مرتبه، به سبب اشتداد وجودی، به حدود ماهیت گرفتار نیست؛ پس همچون باری خود، قابل تعریف به حدّ یا رسم نخواهد بود؛ زیرا نفس در این مقام، جنس و فصل بردار نیست (همان، صص ۳۱۰-۳۱۱).

عطار نیشابوری در داستان تمثیلی "مرغان کوه قاف" نیز می‌گوید: این سی مرغ در آخر، به خود نگاه کردند و سیمرغ را در خود یافتند؛ به عبارتی این نیز می‌تواند اشاره‌ای به تفسیر حدیث مشهور من عرف... باشد. و چون این مرغان (طالبان حقیقت)، سیمرغ (مطلوب) را در خود یافتند، پس خود سیمرغ (مطلوب) شدند و از ماهیت خود جدا شدند و فقط وجود جمعی خود را در وجودی واحد یافتند. و به مرتبه فوق تجرد رسیدند. مرحوم علامه طباطبایی نیز به تبعیت از حکمای قبلی در اثبات فوق تجرد نفس کوشیده و در جواب اعتراض بر فوق تجرد از ماهیت بودن نفس که گفته‌اند در فوق تجرد بودن نفس، ماهیت، یک وصف عدمی به‌شمار آمده است، می‌گوید: تجرد از ماهیت یک وصف عدمی نیست، بلکه در حکم نفی حدّ است که سلب سلب بوده، و به ایجاب بازمی‌گردد<sup>۱۳</sup>. (شیروانی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۵۰).

حافظ شیرازی نیز در شعر زیر فوق تجرد بودن نفس را به وضوح بیان می‌کند:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز  
(حافظ، ۱۳۸۳، ص ۲۰۸)

از میان برخاستن در این بیت برداشتن ماهیت است و وقتی ماهیت را برداشتی فقط وجود می ماند و خود معشوق می شوی. و چون خود معشوق فوق مجرد است پس تو هم فوق مجرد می شوی و از ملایک بالاتر می روی.

منصور حلاج نیز در شعر زیر راز "انا الحق" گفتن خویش را برملا می کند و نشان می دهد که فنا فی الله شدن یعنی از ملایک بالاتر رفتن و خود خدا شدن است.

رأيتُ رَبِّي بِعَيْنِ قَلْبٍ فَقَلْتُ مَنْ أَنْتَ، قَالَ أَنْتَ

و في فنائِي فنا فنائِي و في فنائِي وجدتُ أنتَ

(الهی، کتاب اشعار، ص ۶۵)

خداوند در سوره انشراح خطاب به پیامبر اسلام می فرماید: «الم نشرح لك صدرک<sup>۱۴</sup>» (انشراح/۱). نفس انسانی، حدّ و حصری خاصّ و نیز مقامی معلوم در استکمال، که در آن متوقف شود، ندارد. و یا در آیه دیگر می فرماید: «نحن اقرب الیه من جبل الوریث<sup>۱۵</sup>» (ق/۱۶). ما از رگ گردن هم به شما نزدیکتریم. مرحوم علامه می گوید این معنا؛ یعنی نزدیکتر بودن خدای تعالی به من از خود من، و به هر چیزی از خود آن چیز، عجیبترین معنایی است که از مفهوم قرب تصور می شود و یا در آیاتی دیگر چون آیه «ان ربک لبالمرصاد<sup>۱۶</sup>» (فجر/۱۴) و نیز آیه «ان الله یحول بین المرء و قلبه<sup>۱۷</sup>» (انفال/۲۴). دلالت بر این دارد که خدا از هر چیزی به انسان نزدیکتر است و آیا این غیر از این معناست که نفس را مقامی فراتر است. مگر از نفس انسان چه چیزی نزدیکتر به اوست؟<sup>۱۸</sup> و این همان "من عرف نفسه فقد عرف ربه<sup>۱۹</sup>" و یا مفهوم "انا الحق" گویی منصور حلاج را می رساند. وقتی خدا از رگ گردن به انسان نزدیکتر باشد، پس این همان مفهوم انسان خدایی در کلام حلاج و فوق مجرد بودن نفس در کلام برخی از فیلسوفان و عرفا است. این همان مشاهده خود، بدون سایه خود است.

### ۱-۱. از جمله ادله تجرد نفس

براهین زیادی برای اثبات تجرد نفس بیان شده است که برخی از دلایل عقلی و برخی نقلی هستند ما در اینجا برخی از شواهد نقلی و براهین عقلی را می‌آوریم و خوانندگان را برای فهم بیشتر در این مورد به کتب فلسفی ارجاع می‌دهیم.

#### ۱-۱-۲. شواهد نقلی

در قرآن آیات زیادی در مورد نفس و روح وجود دارد که می‌توان از آنها تجرد نفس را استنباط کرد که از جمله آیه «قل الروح من امر ربي» (اسراء/۸۵)؛ چون روح انسان مقام بالاتری نسبت به حیوانات دارد و خدا آن را به خود نسبت داده و انسان را خلیفه الله در زمین قرار داده است لذا از این آیه می‌توان به تجرد نفس پی برد زیرا آنچه در نزد خداست و از عالم امر است مجرد است نه مادی. در آیه دیگر «وکلمته القاها الی مریم و روح منه» (نساء/۱۷۱) مقصود از روح، نفس ناطقه است که خدا روح را به خود نسبت داده است و این نسبت حاکی از تجرد نفس از عالم اجرام است (همو، ص ۳۰۹). آیه «ثم انشانا خلقا آخر فتبارک الله احسن الخالقین» (مومنون/۱۴) که در این آیه، نفس را مخلوقی انشائی و جوهری جدا و مغایر با سایر جواهر جسمانی معرفی نموده و با ایجاد آن خود را احسن الخالقین دانسته است؛ زیرا نفس عجیب‌ترین مخلوق در عالم آفرینش است. آیه «یا ایتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» (فجر/۲۸) رجوع نفس به سوی خدا دلیل بر وجود قبلی اوست و نیز این آیه استنباط به بقاء نفس می‌شود. آیه «ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء عند ربهم یرزقون» (آل عمران/۱۶۹) روشن است که عدم مرگ در راه خدا با از بین رفتن جسم، نشان از غیر جسمانی بودن ذات و حقیقت انسان دارد. و یا آیه «ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احياء ولكن لا یسعون» (بقره/۱۵۴) در این آیه نیز

مرگ بدن و زنده بودن اموات نشان دهنده این است که ای انسان تو چیزی و رای این بدن مادی هستی و لکن درک بیشتر مردم از روحانی بودن انسان قاصر است. و در آیه «وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص / ۷۲) روشن است که روحی که خدا می‌دمد و از آن خودش است هیچ مادیتی در آن راه ندارد. مرحوم علامه نیز در تفسیر کبیر خویش ذیل آیات (وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ (سجده/۹) و خدا از روح خود در او دمید) است که (روح خداوند هیچ سنخیتی با ماده ندارد) و آیه (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي (اسراء/۸۵) از تو از روح می‌پرسند، بگو روح از امر پروردگار من است) بیان می‌کند که روح از جنس امر خداست و سپس در آیه (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا، أَنْ يَقُولَ: لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ، (امر او در وقتی که چیزی را اراده کند، تنها این است که به آن چیز بگوید بباش، و بی‌درنگ موجود شود، پس منزّه است آن خدایی که ملکوت هر چیز را بدست دارد)، بیان می‌کند که روح از سنحه ملکوت و کلمه (کن) است. و سپس در آیه (وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةً بِلَبْسٍ) او را به وصف دیگری توصیف کرده، و آن این است که اولاً یکی است و ثانیاً چون چشم گرداندن فوری است و تعبیر به چشم گرداندن می‌رساند که امر خدا و کلمه (کن) موجودی است آنی نه تدریجی، که چون موجود می‌شود، وجودش مشروط و مقید به زمان و مکان نیست. از اینجا روشن می‌گردد که امر خدا که روح هم یکی از مصادیق آن است، از جنس موجودات جسمانی و مادی نیست، چون اگر بود محکوم به احکام ماده بود و یکی از احکام عمومی ماده این است که به تدریج موجود شود، وجودش مقید به زمان و مکان باشد؛ پس روحی که در انسان هست مادی و جسمانی نیست هر چند که با ماده تعلق و ارتباط دارد.

با دقت در احادیث معصومین علیهم السلام نیز این مطلب کاملاً روشن است که نفس را مجرد می‌دانسته‌اند. از جمله حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (بحارالانوار، ج ۹۵، ص ۴۵۲). هر کس نفس خود را بشناسد پروردگار خویش را شناخته است؛ زیرا نفس مثل اعلی و آیت عظمی الهی است. «انا النذیر العریان» (مُسلم، صحیح، ۶۳/۷) منظور از عریان، مقام تجرد نفس است؛ یعنی بدون هیچ مانعی که اتصال به منبع الهام را مختل کند، وحی را بدون هیچ کم و کاستی بر شما ابلاغ می‌کنم. و احادیث دیگری که ذکر آنها موجب اطاله کلام می‌شود.

#### ۲-۱-۲. براهین عقلی

یکی از براهین مهم فلسفی تجرد نفس، برهان تجرد مفاهیم کلی و نفس مدرک کلیات است که در این برهان تکیه بر مجرد بودن این مفاهیم از عوارض مادی است. تقریر برهان چنین است: نفس می‌تواند کلیات عقلی که مجرد از وضع و شکل معین و مشترک بین اشخاص‌اند را درک کند؛ پس محل این صور کلی هم باید ضرورتاً مجرد باشد و الا لازم می‌آید که بتبع محل دارای کم و وضع معین باشند و در نتیجه مجرد و مشترک نباشد و این خلف است؛ بنابراین نفس که محل آنهاست مجرد است (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۲، صص ۴۷۵ و ۲۷۸). این برهان را فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۶۴). نیز ذکر کرده است.

«از سوی دیگر مسلم است که این صورت کلی مجرد از وضع و شکل موجود است و از طرفی مسلم است که کلی با قید کلیت در خارج موجود نیست؛ بنابراین موجود در ذهن است حال محل کلی در ذهن یا جسمی است مانند قلب و دماغ و یا موجودی است مجرد به نام نفس. قسم اول باطل است؛ زیرا اگر صورت کلی عقلی در

جسمی حلول کند به تبعیت از این جسم دارای کمیت شکل و وضع خواهد شد؛ در حالی که ما آن را کلی مجرد از وضع شکل و کمیت معین فرض نمودیم؛ پس محل کلی موجودی است مجرد به نام نفس (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۸، صص ۲۴۱-۲۴۲).

### اعتراض به برهان

صورت کلی ماهیت انسان که ما آن را تعقل می‌کنیم، یا موجود است یا معدوم. اگر معدوم است بحث از اینکه محل صورت عقلیه موجود مجرد است یا مادی بی‌فایده خواهد بود و اگر موجود است به‌ناچار صورتی جزئی و شخصی است که در نفس شخص معین، موجود شده است، زیرا نفس موجود خارجی است و چون وجود کلی در خارج به وصف کلیت و اطلاق ممکن نیست پس صورت عقلیه قائم به نفس شخص جزئی نیز صورت شخصی جزئی است؛ بنابراین صورت کلی از حیث اینکه قائم به نفس خاص شخصی است، صورتی است شخصی که قابل اشتراک و انطباق بر سایر افراد نیست؛ زیرا اولاً امر جزئی شخصی فاقد اشتراک است. در ثانی صورت مرتسم در نفس از جهت اینکه قائم به نفس است عرض است و نه جوهر. ولی افراد خارجی به حکم اینکه قائم به ذات و مستقل در وجودند، همگی جوهرند؛ پس چگونه ممکن است افراد خارجی مندرج در این صورت عرضی باشند و چگونه ممکن است که صورت عرضی را ماهیت و حقیقت افراد جوهری دانست؟ (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۶۵).

ممکن است بگویید که منظور ما از کلیت صورت حاصل در نفس این نیست که یک معنای عام و مطلق از تصور ماهیت انسان در نفس موجود است؛ بلکه منظور ما این است که هر صورتی از شخصی از اشخاص انسانی مرتسم می‌شود تاثیر آن در

نفس، تاثیر همان صورتی است که از شخص دیگری در نفسمان مرتسم می‌گردد؛ بدین معنا که صورت حاصل در نفس از مشاهده زید، عین صورت حاصل در نفس از مشاهده عمرو است. اگر کلیت صورت حاصل در نفس را اینگونه توجیه کنیم و وجود مفهوم عام قابل انطباق بر افراد دیگر را انکار کنیم چه مانعی دارد بگوییم که این چنین صورتی که عاری از کلیت و عموم است در جسمی مانند قلب و دماغ مرتسم است؟ و اگر بگویند ارتسام این صورت در جسم جایز نیست؛ زیرا هر صورتی در جسم حلول کند به تبعیت جسم دارای وضع و شکل خواهد بود و وجود شکل و مقدار، مانع کلیت است، ما جواب خواهیم داد که صورت حاصل در نفس شخص معین نیز صورت خاص معینی است که عارض بر نفس معین و قائم به شخص مشخصی است و تشخیص صورت از ناحیه تشخیص نفس، مانع از کلیت و عمومیت اوست. و اگر بگویند صورت حاصل در نفس هر چند در نفسی خاص، صورت جزئی است ولی ممکن است که این صورت را به نحو دیگری ملاحظه کنیم که با این لحاظ کلی و مشترک بین افراد باشد، خواهیم گفت ممکن است که ما صورت مرتسم در ماده جسمانی به نام قلب و دماغ را به نحوی ملاحظه کنیم که با این لحاظ کلی و مشترک افراد باشد، هر چند به لحاظ مقارنت این صورت با شکل و مقدار، صورت جزئی و شخصی است. خلاصه اینکه صورت ذهنی چه در نفس حلول کند و چه در ذهن، صورتی نیست که از ناحیه نفس خاص یا از جهت کلی و مشترک بین افراد و قابل انطباق بر آنها باشد؛ زیرا وحدت و تشخیص که از ناحیه نفس خاص یا از ناحیه شکل و مقداری که به تبعیت جسم عارض بر وی می‌شود مانع از کلیت و اشتراک اوست. با اینکه در عین حال بتوان آن را به نحوی اعتبار و ملاحظه نمود که با این اعتبار و ملاحظه کلی و مشترک گردد (همو، ص ۳۶۶).

### پاسخ ملاصدرا

ملاصدرا این اشکال را چنین پاسخ می دهد که ملاک کلیت و اشتراک هر صورتی نزد ما این است که این صورت موجود به وجود عقلی باشد. صورت حاصل در نفس هر چند از نظر قیام به نفس خاص معین، صورتی است شخصی که دارای وحدت و هویت شخصیه است ولی تعین و تشخص وجود عقلی مانع کلیت و اشتراک و تساوی نسبت به جمیع افراد نیست. آنچه مانع کلیت و اشتراک است وجود مادی است که ملازم با وضع خاص است و این وضع خاص و مقدار مخصوص است که به واسطه این اوصاف و عوارض مادی، نسبت هر شخصی به شخص دیگر متفاوت و هر فردی مغایر فرد دیگر است.

خلاصه اینکه وجود عقلی ملازم با تجرد، شمول و کلیت است؛ بلکه عین وحدت، تجرد و کلیت و شمول است؛ چنانچه وجود مادی ملازم با کثرت است. و نیز از نظر ما اعتبار و لحاظ کلیت صورت عقلیه مغایر با اعتبار وجود و تشخص و تعین وجودی او نیست؛ بلکه اعتبار وجود و تشخص صورت عقلیه عین اعتبار کلیت و اشتراک اوست؛ بنابراین اعتراض معترض مبنی بر اینکه صورت عقلیه حاصل در نفس به اعتباری کلی است و از جهتی دیگر (جهت حصول در نفس) جزئی است، وارد نمی باشد؛ زیرا وجود عقلی سنخ دیگری است از وجود که به علت شدت و قوت وجود و سعه و احاطه ذاتی خویش محدود به حد معینی که مانع از احاطه وی نسبت به تمامی افراد باشد نخواهد بود.

نکته دیگر اینکه ماهیت عاری از هر قید و شرطی که ما آن را کلی طبیعی و ماهیت لا بشرط مقسمی می نامیم، در حد ذات حقیقت مطلقه خود قابل صدق و حمل بر افراد کثیری است. همچنین این حکم، حکم ماهیتی است که موجود به وجود عقلی



است؛ زیرا وجود عقلی یک وجودی است که نسبت وی به کلیه اوضاع و اشکال و مقادیر و امکانه و ازمنه مختلف نسبت واحدی است؛ یعنی شامل هر وجودی که مقارن با هر وضع و مقدار و شکل و مکان و زمانی است؛ پس ماهیت موجود به وجود عقلی مانند ماهیت لابشرط مقسمی در ذات خود نه مقتضی کلیت و شرکت و نه مقتضی جزئیت و تشخیص است؛ بلکه فقط قابل اتصاف به کلیت و یا اتصاف به جزئیت است ولی وجود عقلی ماهیت مقتضی کلیت است؛ بنابراین صورت عقلیه ماهیت انسان از حیث وجود، مشترک بین افراد و از حیث ذات و حقیقت مطلقه خود قابل صدق و حمل بر افراد خواهد بود.

نکته دیگر این است که نظر ملا صدرا در مورد علم و ادراک برخلاف نظر جمهور است. ادراک اشیاء نزد جمهور به طور کلی عبارت است از حصول صورت اشیاء در نفس. ولی در نگاه ملا صدرا ادراک صورت عقلیه اشیاء بدین گونه نیست که صورت عقلیه در نفس و یا هر جوهر دیگر حلول کند تا لازم آید که صورت عقلیه جوهری مانند انسان و سنگ به علت حلول در نفس به عرض مبدل شود و اشکالات دیگری که در اینجا و در مبحث وجود ذهنی و مبحث علم واجب الوجود مطرح می شود؛ بلکه صورت عقلیه جوهر خود نیز جوهری است که مستقل در وجود می باشد و قائم به ذات جوهری عاقل است و قیام صدور است. و این صورت از نظر جوهریت اقوی و اتم از افرادی است که در خارج موجودند؛ زیرا وجود افراد خارجی این صورت عقلیه نیازمند به وجود ماده ای است که پی در پی در معرض انفعال، استحاله، تغییر و تجدد است. با توجه به اصل مذکور در پاسخ اشکال گوئیم که چون صورت عقلیه در نفس حلول نکرده است و مستقل در وجود است؛ بنابراین اشکال معترض مبنی بر اینکه

صورت عقلیه به علت حلول در نفس خاص معینی، صورت شخصی و جزئی است، وارد نمی‌باشد (همو، ۱۴۱۹، ج ۸، صص ۲۴۲-۲۴۳).

ملاصدرا در جواب دلیل دوم نیز می‌گوید به نظر من این دلیل قاطع و محکمی است لکن کافی نیست؛ زیرا این دلیل فقط تجرد برخی از نفوس ناطقه را اثبات می‌کند و آن نفسی که بتواند صورت عقلیه را در کسوت وجود عقلانی محض و وجود عاری از هر قید و خصوصیتی و نیز وجودی وسیع و محیط که شامل کلیه افراد آن‌گونه که شایسته خود عقلی است درک کند و آن را در ذات خود مشاهده نماید و این ادراک عقلانی ممکن نیست مگر با تجرید صورت از هر قید و خصوصیت و زوائدی که خارج از حد ذات و حقیقت وحدانی اوست و ادراک کلی به این معنا برای اکثر مردم ممکن نیست؛ بلکه ادراک کلی برای اکثر مردم به این صورت است که صورت انسان از مشاهده فردی از افراد انسان مثلاً در قوه خیال آنان مرتسم گردد و چون فرد دیگر از افراد انسان را مشاهده کند حکم به اینکه این فرد نظیر فردی است که قبلاً مشاهده کرده بود می‌کند و در نتیجه جهت اتحاد و اشتراک بین دو فرد مذکور را درک کرده و می‌داند که جهت اتحاد این دو فرد غیر از جهت اختلاف و امتیاز هر یک از دیگری است و این ادراک خیالی است نه عقلی (همان، ۲۴۴).

یکی از براهین دیگر در مورد تجرد نفس استفاده از ثبات ذات و تحلیل بدن می‌باشد. تقریر برهان چنین است: بدن انسان به علت وجود حرارت غریزیه که موجب نقصان بدن است و یا به علل و اسبابی مانند امراض مولد حرارت و استعمال مسهلات، دائماً در معرض تحلیل و ذوب و نقصان قرار گرفته است، ولی ذات انسان از آغاز طفولیت تا آخرین لحظات حیات ثابت و باقی است؛ پس انسان به آن ذاتش باقی است نه به بدنش (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ص ۳۰۲).

این برهان را مرحوم علامه چنین تقریر می‌کند که: اگر (من) عبارت باشد از بدن من و یا عضوی از اعضای آن و یا (مانند حرارت) خاصیتی از خواص موجوده در آن، با حفظ این معنا که بدن و اعضایش و آثارش همه و همه مادی است و یکی از احکام ماده این است که به تدریج تغییر می‌پذیرد و حکم دیگرش این است که قابل قسمت و تجزیه است، باید (من) نیز هم دگرگونی بپذیرد و هم قابل انقسام باشد، با اینکه می‌بینیم نیست. به شهادت اینکه هر کس به این مشاهده، (که گفتیم آنی و لحظه‌ای از آن غافل نیست) مراجعه‌کند، و سپس همین مشاهده را که سال‌ها قبل؛ یعنی از آن روزی که چپ و راست خود را شناخت و خود را از دیگران تمیز می‌داد، بیاد بیاورد، می‌بیند که من امروز، با من آن روز، یک (من) است و کمترین دگرگونی و یا تعددی به خود نگرفته، ولی بدنش و هم اجزاء بدنش و هم خواصی که در بدنش موجود بوده، از هر جهت دگرگون شده، هم از جهت ماده و هم از جهت صورت و شکل، و هم از جهت سائر احوال و آثارش جور دیگری شده، پس معلوم می‌شود (من) غیر از بدن من است و ای بسا در حادثه‌ای نیمی از بدنش قطع شده، ولی خود او نصف نشده، بلکه همان شخص قبل از حادثه است. و همچنین اگر این دو مشاهده را با هم بسنجد، می‌بیند که (من) معنائی است بسیط که قابل انقسام و تجزیه نیست ولی بدنش قابل انقسام هست، اجزاء و خواص بدنش نیز انقسام می‌پذیرد، چون بطور کلی ماده و هر موجودی مادی اینطور است، پس معلوم می‌شود نفس غیر بدن است، نه همه آن است و نه جزئی از اجزاء آن، و نه خاصیتی از خواص آن، نه آن خواصی که برای ما محسوس است و نه آن خواصی که با استدلال به وجودش پی برده‌ایم و نه آن خواصی که برای ما هنوز درک نشده است.

برای اینکه همه این نامبرده‌ها هر طوری که فرض کنید مادی است و حکم ماده این است که محکوم تغییر و دگرگونی است و انقسام می‌پذیرد و مفروض ما این است که آن چیزی که در خود به نام (من) مشاهده می‌کنم، هیچ‌یک از این احکام را نمی‌پذیرد، پس نفس به هیچ وجه مادی نیست (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۶۳).

بنابراین استدلال با تحلیل بدن، من وجودی انسان ثابت است و تغییر نمی‌کند. این تقریر علامه، اقتباس گرفته شده از براهین حکمای پیشین است با این تفاوت که مرحوم علامه با اصطلاح خودش بیان کرده است مثلاً حکمای پیشین می‌گفتند "نفس" ولی ایشان می‌گویند "من". البته زبان بیان ایشان به عامه نزدیکتر از پیشینیان است. در واقع ایشان برهان را خیلی عمومی‌تر کرده و چنان بیان کرده که هرکس حتی یک فرد بی‌سواد هم بتواند بفهمد که حقیقتش فراتر از یک جسم مادی بنام بدن است.

### ۳. ابعاد معرفتی تجرد نفس

#### ۳-۱. جاودانگی انسان

اثبات اینکه نفسی در انسان وجود دارد که مجرد از ماده است تأثیرات بسزایی را در موارد مختلف دارد اولین تأثیرش می‌تواند این باشد که انسان از این که مرگ را می‌بیند، احساس پوچی نکند و بداند که انسانیت و حقیقت انسان فناپذیر نیست و جاودانه است و انسان‌هایی که به دنبال جاودانگی در این جهان هستند به خاطر غفلت از نفس خویش‌اند، زیرا آن‌ها اگر به خود بنگرند، خواهند دید خدا انسان را طوری خلق کرده است که جاویدان است ولی نمی‌دانند. ابن سینا در یکی از براهین خود می‌گوید: «نفس انسانی اگر صورت مفارق و غیرمادی باشد، پس جاودان و فسادناپذیر

است» و از آن جا که نزد وی نفس انسان مجرد است، بقای آن ضروری می‌باشد (ابن سینا، بی تا، ص ۱۰۹).

روح به دلیل جوهر تجردش بعد از قطع علاقه از بدن به عالم مجردات می‌پیوندد و دیگر فنایی برای آن نیست و همیشه جاویدان است؛ چرا که فسادی برای موجود مجرد نیست. اما بدن با تمام صور و اعراضش نابود شده دیگر بازگشتی برای آن نیست. پس اگر تجرد نفس را قبول نکنیم، باید جاودانگی انسان را هم رد کنیم. ملاصدرا در اسفار به این نکته اشاره کرده و می‌گوید جمهور فلاسفه معتقدند که نفس روحانی و عقلی است؛ به خاطر آن که بدن معدوم می‌شود با صورت‌ها و اعراضش؛ چرا که نفس از او قطع تعلق کرده پس دوباره بشخصه بر نمی‌گردد. نفس جوهری مجرد است و باقی است و به عالم مفارقات برمی‌گردد (ملاصدرا، ۱۴۱۱، ج ۹، ص ۱۶۵). نفسی که مادی باشد نمی‌تواند هم ردیف مجردات شده و باقی بماند.

### ۲-۳. تجرد علم و ادراک

علامه در نه‌ایه‌الحکمه می‌گوید: حضور علم برای عالم اقتضا دارد که عالم نیز تام و دارای فعلیت باشد و از جهت برخی از کمالهایی که برای او ممکن است ناقص نباشد و این همان مجرد بودن عالم از ماده و تهی بودن از قوه است؛ بنابراین علم را عبارت از حضور مجرد برای مجرد می‌داند. با این بیان عالم که نفس انسان است باید مجرد باشد؛ زیرا علم حضور مجرد برای مجرد است نه برای ماده. (شیروانی، ۱۳۸۹، ج ۳، صص ۴۰-۴۵).

ملاصدرا علم را از سنخ وجود می‌داند و اشاره می‌کند که انیته عین ماهیته... است و قابل تعریف حدی و رسمی نیست؛ چرا که منجر به دور می‌شود و دور باطل است. و

تصریح می‌کند که همه اشیاء به واسطه علم بر انسان حاصل است. چگونه ممکن است که علم به واسطه اشیا در ذهن حاصل شود. ایشان حقیقت علم را همان وجود مجرد از ماده می‌داند «ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعیه...» (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۹۴). پس وقتی علم همان وجود مجرد از ماده باشد، روشن است که عالم نیز باید مجرد از ماده باشد؛ زیرا باید بین عالم و معلوم سنخیتی باشد. پس تجرد نفس پایه و سکویی است برای اثبات تجرد علم و ادراک و باطل کردن سخن گروهی که معتقدند حقیقت ادراک، صورت‌های کوچکی مثل میکروفیلم است که در دستگاه عصبی به وجود می‌آید.

### ۳-۳. اتحاد عاقل و معقول

برای اثبات اتحاد عاقل و معقول باید این را قبول کرد که نفس مجرد است؛ چرا که در غیر این صورت اتحادی در کار نخواهد بود. ملاصدرا برای اثبات اتحاد عاقل و معقول براهینی ذکر کرده‌اند که یکی از آن‌ها را به طور خلاصه بیان می‌کنیم تا نقش تجرد نفس را در این مورد در ضمن متن بیان کرده باشیم.

صورت‌های ادراکی بشر مجرد از ماده و لوازمش هستند. هر موجود مجرد خود آگاه است و برای خودش معلوم؛ پس صور ادراکی انسان عاقل اند چون خودشان را درک می‌کنند و معلوم خود هستند لذا معقول هم هستند و چون وجودی مستقل ندارند و قائم به نفس‌اند پس با نفس نیز متحدند. پس به صورت خلاصه می‌توان گفت که عاقل و معقول و عقل هر سه یک وجودند دارای سه جلوه.

«انّ تلك الصور في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ماعداها معقوله الهويات سواء عقلها عاقل او لا يعقلها فاذا كانت في حد ذاتها معقوله فهي في حد ذاتها عاقله فلا محاله كانت النفس متحد بها...» (همان، ص ۴۶۹)

مثلا در علم نفس به خودش قطعاً معلوم نفس است، عالم چیست؟ فرض این است که نفس عالم به خودش باشد پس عالم هم نفس است، علم چیست؟ علم هم در این مورد نسبت نفس به نفس است پس در این مورد علم، عالم و معلوم یک موجود است، حال در باب صور معلومه هم گوییم صور معلومه همان شئون نفس است؛ چون نفس ظرف نیست که صورت‌ها در آن جایگزین شده باشند پس صور علمیه همان شئون نفس است که معلوم است، پس معلوم نفس است و عالم هم نفس است که به شئون خود علم دارد و علم هم همان نسبت نفس است به شئون خود؛ پس علم و عالم و معلوم نفس است.

«بناء على كون الوجود عين العلم والقدرة والإرادة بتجاوز البرهان إذا أمعنت عاينت أن لا تقف في مفهوم الوجود و لا في معنونه الذي في عالم الفرق و عالم فرق الفرق بل ترقيت إلى وجود النفوس الناطقة و علمت أن وجود النفس عين العلم بذاتها لأن علمها بذاتها حضوري و هو علم و عالم و معلوم» (همو، ۱۳۹۰، ص ۳۹۰).

#### ۳-۴. اثبات معاد

قبول معاد روحانی، فرع تجرد نفس انسان است. میرزا ابوالحسن شعرانی در حاشیه خود بر اسرار الحکم ملاحادی سبزواری، معاد را از ضروریات دین دانسته و اعتقاد به معاد را در طول اعتقاد و اثبات تجرد روح دانسته است. هم چنانچه می‌گوید: «چون معاد از ضروریات دین است و صحت معاد بی‌بقاء روح، معقول نیست و بقای

روح بی تجرد آن تصور نمی‌شود پس تجرد روح از لوازم اعتقاد به دین اسلام است. مگر آن کسی که معنی تجرد را نداند یا مانند عوام روح را جسم لطیف عنصری داخل بدن بداند یا تصور کند اصلاً بقای روح در معاد لازم نیست و به عود اجزای خاکی و خلقت روح جدید در آن اکتفا کند و گوید این روح تازه را عذاب می‌کنند به جرم آن روح معدوم شده ....» (شعرانی، ۱۳۶۷، ص ۲۶۱). بنابراین پذیرش مسأله مهمی چون معاد در گرو قبول تجرد روح یا نفس است که با نابود شدن بدن مادی از بین نمی‌رود بلکه باقی می‌ماند.

### ۵-۳. تبیین آیات جاودانگی قرآن کریم

در قرآن کلمه خلود و مشتقاتش حدود ۳۹ بار تکرار شده است و آیاتی که در مورد جاودانگی در قرآن آمده است که این آیات را زمانی می‌توان توجیه عقلانی کرد که تجرد نفس و به تبع آن بقای نفس اثبات شود. از جمله این آیات، آیه «إِنَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا»، مگر به راه دوزخ! که جاودانه در آن خواهند ماند و این کار برای خدا آسان است.» (نساء/۱۶۹) و یا آیه «قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (مائدة/۱۱۹) «خداوند می‌گوید: امروز، روزی است که راستی راستگویان، به آنها سود می‌بخشد برای آنها باغهایی از بهشت است که نهرها از زیر (درختان) آن می‌گذرد، و تا ابد، جاودانه در آن می‌مانند هم خداوند از آنها خشنود است، و هم آنها از خدا خشنودند این، رستگاری بزرگ است» و یا در آیه «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ وَ أَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه/۱۰۰) «پیشگامان نخستین از مهاجرین و انصار، و کسانی که به نیکی از



آنها پیروی کردند، خداوند از آنها خشنود گشت، و آنها (نیز) از او خشنود شدند و باغ‌هایی از بهشت برای آنان فراهم ساخته، که نهرها از زیر درختانش جاری است جاودانه در آن خواهند ماند و این است پیروزی بزرگ.» روشن است که زمانی جاودانگی بعد از مرگ توجیه‌پذیر خواهد بود که انسان بعد از مرگ از بین نرود. و این در گرو تجرد و بقاء نفس انسان است. پس یکی دیگر از نتایج تجرد نفس، فهم آسان آیات جاودانگی در قرآن است.

### ۳-۶. تجرد نفس و ادراک زمان

نفس ناطقه انسان در اثر حرکت جوهریه، از عالم جسم و طبع و زمان ارتقاء می‌یابد و چون به مرحله تجرد برسد دیگر برای او تدریج و تجدد و تغییر مفهومی ندارد؛ او محیط بر جسم و بر حرکت و زمان و عالم ملک است و بنابراین؛ ممکن است سالیان متمادی بلکه هزاران سال و میلیون‌ها سال بگذرد و آن ابداً ادراک تغیر و تدریج نکند، بلکه پیوسته خود را در عالم ثابتات، ثابت می‌نگرد.

به خلاف افرادی که به مرحله تجرد نفسی نرسیده‌اند، آنها در عالم حرکت و تدریج زندگی می‌کنند و با حرکت جوهری این عالم، ذات خود را که نیز جزئی از جوهر این عالم است متحرک می‌یابند و مقدار زمان را که مقدر و معین این حرکت است به خوبی ادراک می‌کنند. ولی در اینجا مسئله ای هست که بسیار شایان توجه است و آن اینکه حصول تجرد، امری نسبی است و متدرجا برای انسان پیدا می‌شود و بنابراین ممکن است کسی خود را در اثر حرکت جوهریه در ذات او، به کمال صوری و برزخی رسانده باشد و هنوز تجرد نفسی و روحی برای او پیدا نشده باشد و در این صورت به کمال نسبی رسیده است، نه به تجرد مطلق و زمان را او نیز ادراک می‌کند نه

به نحوه ادراک مردم عادی و معمولی، بلکه بسیار زودگذر و سریع الزوال و بسیاری از افرادی که از عالم مثال و برزخ هم در آستانه عبور به عالم نفس هستند، آنان گذران زمان را اجمالا ادراک می‌کنند ولی بسیار سریع و تند. هر وقت نفس کمال توجه به چیزی یا کسی را بنماید، به طوری که از غیر او غافل شود، زمان را و تدریج آن را نمی‌فهمد. چون افرادی از اولیای خدا که با حضرتش باب راز و نیاز و مناجات را گشوده‌اند، یا شخصی که برای اختراعی یا اکتشافی و یا حل مسئله فکری و علمی، چنان متوغل می‌شود و در آن مطلب فرو می‌رود که از عالم طبیعت انصراف حاصل می‌کند. (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸، ج ۸، صص ۲۵۵-۲۵۶).

در این مورد نظریه نسبیت زمان انشتین دانشمند بزرگ آلمانی نیز موید این معناست که برای مجرد زمان مفهومی ندارد چرا که در نظریه نسبیت وی نیز زمان از حرکت می‌ایستد؛ وی در رساله آخر عمر خویش بیانیه «نظریه نسبیت» خود را با آیاتی از قرآن کریم و احادیثی از نهج البلاغه و بیش از همه بحارالانوار علامه مجلسی تطبیق داده و نوشته که هیچ جا و در هیچ مذهبی چنین احادیث پر مغزی یافت نمی‌شود و تنها این مذهب شیعه است که احادیث پیشوایان آن نظریه پیچیده «نسبیت» را ارائه داده ولی اکثر دانشمندان نفهمیده‌اند. از آن جمله حدیثی است که علامه مجلسی در مورد معراج جسمانی رسول اکرم (ص) نقل می‌کند که: هنگام برخاستن از زمین دامن یا پای مبارک پیامبر به ظرف آبی می‌خورد و آن ظرف واژگون می‌شود. اما بعد از این که پیامبر اکرم (ص) از معراج باز می‌گردند مشاهده می‌کنند که پس از گذشت این همه زمان هنوز آب آن ظرف در حال ریختن روی زمین است.... اینشتین این حدیث را از گرانباترین بیانات علمی پیشوایان شیعه در زمینه «انبساط و نسبیت زمان» دانسته و شرح فیزیکی مفصلی بر آن می‌نویسد (مهدوی، ۱۳۸۲، ص ۱۲). بنابراین هرکس بخواهد

زمان را ادراک کند و هویت واقعی زمان را بشناسد باید از پل تجرد نفس و فوق تجردی آن بگذرد.

علامه طباطبایی نیز از جمله دلایل میرا بودن علم انسان از زمان را ادراک چیزی که قبلا درک شده و در حافظه بایگانی شده است می‌داند؛ زیرا اگر ادراک مقید به زمان بود با گذشت زمان، تغییر می‌کرد ( شیروانی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۴۱).  
با این حساب اگر نفس مادی بود با گذشت زمان ادراکات بشری تحول می‌یافت؛ چون ماده همیشه در حال تغییر است پس عدم تغییر ادراک با گذشت زمان به تبع تجرد نفس از ماده است. چون عاقل و معقول و عقل همان نفس است.

#### نتیجه

مسأله تجرد نفس یکی از مسایل مهم در نظام های الهی به ویژه در فلسفه اسلامی به شمار می‌آید. این مساله از ابعاد گوناگون مورد توجه فیلسوفان مسلمان واقع شده است.

برایند پژوهش عبارت‌اند از؛ یک: نفس انسان مجرد است و درجه تجرد در هرکس یکسان نیست، بلکه برخی انسانها از عالم طبیعت فراتر نرفته و مثل وحوش زندگی می‌کنند و این در قرآن کریم با عنوان کالانعام یاد شده است. ۵: تجرد نفس دارای مراتبی است که اولین مرتبه اش تجرد برزخی، بالاتر از آن تجرد عقلی و بالاترین تجردها، فوق تجرد یا تجرد اتم (در بین برخی مورد قبول نیست). است. سه: برای تجرد نفس دلایل متعدد عقلی و سمعی بیان کرده‌اند که یکی از براهین مهم فلسفی تجرد نفس، برهان تجرد مفاهیم کلی و نفس مدرک کلیات است که در این برهان تکیه بر مجرد بودن این مفاهیم از عوارض مادی است. چهار: از جمله ابعاد معرفتی تجرد نفس

عبارتند از: جاودانگی انسان. تجرد علم و ادراک. اتحاد عاقل و معقول. فهم دقیق آیات قرآنی و احادیث نبوی. اثبات معاد. ادراک زمان و فهم نسبیّت زمان. فهم دقیق ملاقات با ارواح و خوابها و... می باشد. پنج: از مطالب این مقاله به درستی فهمیده می شود که تاثیر علوم انسانی به ویژه فلسفه در فهم درست فیزیک چقدر مورد اهمیت است. و نیز فهمیده می شود که فهم تجرد نفس تا چه اندازه برای زندگی بشر دارای اهمیت است. و به عبارتی فهم مفهوم دقیق این حدیث نبوی که من عرف نفسه فقد عرف ربه.

### پی نوشت ها

- ۱- لا یكلف الله نفسا إلا وسعها (بقره/۲۸۶)
- ۲- مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا. (مائده/۳۲)
- ۳- تعلم ما فی نفسی ولا أعلم ما فی نفسک (مائده/۱۱۶)
- ۴- قل لله كتب على نفسه الرحمة» (انعام/۱۲)
- ۵- يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة (نساء/۱).
- ۶- ان النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي (يوسف، ۵۳/۱۲).
- ۷- كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ... (نساء/ ۳۵).
- ۸- «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَتَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةٌ وَإِنَّا تُرْجَعُونَ.» (انبیاء/۳۵)
- ۹- وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا × فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا. (شمس/۷)
- ۱۰- أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق (انعام/۹۳)

- ۱۱- ر. ک. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۷۷، شرح نصیرالدین طوسی و شرح الشرح لقطب الدین رازی، تهران ۱۴۰۳
- ۱۲- متن عربی: «و القوی التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله تعالى مثلاً ذاتاً و صفه و فعلاً لذاته و صفاته و أفعاله ...» (ر. ک اسفار/ ۱۹۸۱، جلد ۶، ص ۳۷۷)
- ۱۳- متن عربی: و أيضاً: التجرد عن الماهية ليس وصفاً عدمياً، بل هو في معنى نفى الحدّ، الذي هو من سلب السلب الراجع إلى الإيجاب
- ۱۴- آیا ما سینه و قلب تو را گشاده قرار ندادیم
- ۱۵- ما از رگ گردن به او نزدیکتریم.
- ۱۶- همانا پروردگارت در کمین است.
- ۱۷- همانا خداوند بین انسان و قلبش فاصله است.
- ۱۸- ر. ک تفسیر المیزان، ج ۱۹
- ۱۹- ر. ک بحار الانوار، ج ۹۵، ص ۴۵۲

## منابع

- قرآن کریم.
- ابن سینا، حسین بن علی (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، تصحیح علامه حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن علی (بی تا)، رساله الاضحویه فی امر المعاد، ضبطها و حققها: سلیمان دنیا، بیروت، دارالفکر العربی.
- حافظ شیرازی، شمس الدین (۱۳۸۳)، دیوان شعر، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، قم، نگاران قلم.

- حلاج، منصور (۱۳۷۸)، کتاب اشعار حلاج، ترجمه بیژن الهی، قم، نگاران قلم.
- حسینی تهرانی، (۱۴۱۸)، مهرتابان، مشهد، انتشارات علامه طباطبائی.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۵۹)، لغت نامه دهخدا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- رازی، فخرالدین (۱۴۱۱)، المباحثات المشرقیه، قم، انتشارات بیدار.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۳۸۹)، موسوعه مصطلحات الامام فخرالدین الرازی، تعلیق سمیع دغیم، بیروت، دارالفکر لبنان.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، دانشگاه تهران.
- سبزواری، ملاحادی (بی تا)، شرح المنظومه، قم، انتشارات دارالعلم.
- سهروردی، شهاب الدین - (۱۳۸۰)، حکمه الاشراق، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۶۷)، حاشیه بر اسرار الحکم حکیم سبزواری، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- شیروانی، علی (۱۳۸۸)، شرح بدایه الحکمه، ج ۳، قم، انتشارات دارالفکر.
- شیروانی، علی، (۱۳۸۹)، شرح نهایه الحکمه، ج ۳، قم، انتشارات دارالفکر.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد، (۱۴۱۹ق)، اسفار اربعه، ج ۲ و ۳ و ۷ و ۸ و ۹، بیروت، انتشارات دار الاحیاء التراث العربی.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد، (۱۳۹۰)، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، تصحیح جلال آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- صلیبا، جمیل، (۱۴۰۷)، فرهنگ فلسفی، مترجم منوچهر صانعی، تهران، انتشارات حکمت.
- طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۷۱، ۱۳۹۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات اسماعیلیان.
- طبرسی، (۱۴۱۶ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو.

- گیلانی، ملّا نظر علی، (۱۳۵۷)، *رسالة التحفة*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، ج ۹۵، بیروت، دار احیا التراث العربی.
- مهدوی، عیسی (۱۳۸۲)، *گزیده‌ای از آخرین رساله اشستین*، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- میرداماد، محمدباقر، (۱۳۵۶)، *القبسات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

