

ادله تجرد نفس از دیدگاه فخر رازی

* حامده خادم جهرمی

** محمد سعیدی مهر

چکیده

ماهیت نفس و تجرد آن، همواره یکی از چالشی‌ترین مباحث در آرای فلسفی و کلامی بوده که در این نوشتار، این موضوع از دیدگاه فخر رازی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. فخر رازی در آثار متعدد خود به شیوه‌ای متفاوت و گاه متناقض در باب تجرد نفس سخن می‌گوید؛ به گونه‌ای که در برخی آثار، موضع سلبی و در برخی، موضع ایجابی اتخاذ نموده است. با این وجود می‌توان وی را قائل به تجرد نفس دانست؛ اما به‌طور قطع مغایرت نفس و بدن را می‌پذیرد.

واژگان کلیدی: ماهیت نفس، تجرد نفس، مغایرت نفس و بدن، ادله تجرد، فخر رازی.

* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی شیراز (نویسنده مسئول: hamedehkhadem@yahoo.com)

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۰۳/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۱/۲۶

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مبانی مباحث نفس، تجرد آن است؛ زیرا موضوعات دیگر یا مقدمه تجرد نفس، یا از لوازم آن به‌شمار می‌آیند. پاسخ به سؤال مادی یا مجرد بودن نفس، از یک سو لوازم متعدد کلامی - فلسفی، انسان‌شناختی، اخلاقی، اجتماعی و ... را طلب می‌کند؛ از سویی نیز تمام مباحث معاد و ام‌دار پاسخ به این پرسش است. از این‌رو اگر انسان بتواند درباره نفس - به‌ویژه تجرد آن - به معرفتی درست و منطبق با واقع دست یابد، در رسیدن به معرفت درست نسبت به خداوند، معاد، عوالم غیب، سعادت خویش و همچنین در معارفی نظیر معرفت‌شناسی، اخلاق و روان‌شناسی موفق‌تر خواهد بود.

معنای «تجرد»

واژه «مجرد» اسم مفعول از تجرید و به‌معنای برهنه‌شده است و این معنا را به ذهن می‌آورد که چیزی دارای لباس یا پوسته‌ای بوده که از آن کنده شده و برهنه گردیده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۳۲). «التجرد: التعری و منه تجرد لاحرامه؛ تجرد یعنی برهنه کردن و از آن جمله است تجرد کرد برای احرامش (یعنی از لباس‌های دوخته شده برهنه شد)» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۴). اما در اصطلاح فلاسفه، «تجرد» در معنایی مقابل مادی به‌کار می‌رود و منظور این است که موجود دارای ویژگی‌های امور مادی نباشد. در حقیقت اصلاً عنایتی به سابقه ماده و برهنه شدن از آن یا از هر چیز دیگری در کار نیست و به‌معنای «غیرمادی» است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۳۲).

مجردات بر دو قسم‌اند: نخست مجرداتی که ذاتاً و فعلاً مجردند، مانند عقول، و دیگر مجرداتی که ذاتاً مجردند و نه فعلاً، مانند نفوس انسانی و فلکی (سجادی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۴۲). به عبارتی تجرد موجود مجرد یا تجرد در مقام ذات و فعل است که به آن تجرد تام گویند، یا تجرد در مقام ذات است، نه فعل که به آن تجرد برزخی می‌گویند.

فخر رازی تعریف واضح و مشخصی برای تجرد یا موجود مجرد ذکر نکرده و صرفاً به تعریف سلبی آن بسنده نموده و تجرد را همان مادی نبودن می‌داند. وی موجود را به چهار قسم تقسیم می‌کند: «موجود یا واجب است، که در این صورت نه دارای مکان است و نه حال در مکان، و یا ممکن بالذات یا قائم بالنفس است و یا قائم بالغیر. شق سوم، یعنی موجود قائم بالذات هم یا

متحیّز است یا متحیّز نیست که در این صورت بدان "مفارقات" می‌گویند و این مفارقات نیز بر دو قسم هستند: یک دسته جسم نیستند و حال در اجسام هم نیستند و هیچ تعلقی به ماده ندارند که به آنان "عقول مجرد" می‌گویند که یا به دلیل کمال نفس آنهاست و یا به علت ضعف و عدم توانایی در تصرف. قسم دوم مفارقات، جواهری هستند که در ذاتشان مجرد از جسمیت و حلول در جسم هستند، اما بر سبیل تدبیر و تصرف متعلق‌اند» (رازی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۷).

دیدگاه‌های متناقض فخر رازی در باب تجرد نفس

فخر رازی در آثار خود ذیل مباحث تجرد نفس، دیدگاه‌های متفاوت و متناقضی را مطرح می‌کند؛ بدین صورت که در کتاب **الاربعین** قول جسمانیت نفس را پذیرفته و معتقد است اجزای بدن دو قسم‌اند: برخی اجزای اصلی که باقی‌اند و غیر قابل تغییر، و برخی دیگر اجزای فرعی و قابل تغییر، و نفس عبارت است از همان اجزای اصلی. وی ذیل این عقیده می‌گوید: «این اختیار متکلمین محقق است و با این عقیده جواب بیشتر شبهات منکرین حشر و نشر داده می‌شود» (همو، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۲۷). اما در **المطالب العالیه** قائل به آن است که نفس، جوهری روحانی و مفارقتی است و نظر مخالفان را ابطال می‌کند و بدون اینکه تناسخ را پذیرفته باشد، معتقد است حتی روح حیوانات نیز که تنها از قوه خیال بهره‌مند است، تجرد برزخی دارد (همو، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۹).

فخر رازی با وجود اینکه در کتاب **الاشارات و التنبیها** استدلال کسانی که نفس را بدن محسوس می‌دانند، رد می‌کند و خود به این مسئله قائل می‌شود که اجزای بدن دو دسته است: اجزای اصلی و اجزای فرعی و نفس را همان اجزای اصلی می‌داند که از آغاز تا پایان عمر باقی است (الزکّان، بی‌تا، ص ۴۷۰)، در **نهاية العقول** بین دو نظر مردد می‌شود: نظر اول اینکه انسان همین بدن محسوس است و چیز دیگری ورای آن نیست، و دوم اینکه نفس از اجزایی تشکیل شده که فنانا پذیرند (رازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۰). اما در **لباب الاشارات** (همو، بی‌تا، ص ۱۱۸-۱۱۶) و **شرح عیون الحکمه** (همو، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۷۶) به تجرد نفس قائل می‌شود. وی در اثر دیگرش به نام **المحصل** قائل به دیدگاه مشخصی نیست، ولی این دیدگاه که انسان همین بدن محسوس است را رد می‌کند (همو، بی‌تا، ص ۵۴۳-۵۳۷). او همچنین در **النفس و الروح و شرح قواهما** پس از نفی جسمانیت بدن، شش دلیل عقلی، هشت دلیل از قرآن و دو دلیل از احادیث پیامبر (ص) بر تجرد نفس آورده است

(همو، بی‌تا، ص ۵۱-۲۸). اما مهم‌ترین اثر وی در باب مباحث نفس، **المباحث المشرقیه** است. وی در این اثر چنین می‌نویسد: «نفس انسانی، جوهری کاملاً مفارق است، به‌طوری‌که نه جسم است و نه حال در جسم؛ درحالی‌که نفوس نباتی و حیوانی اگرچه جوهرند، در عین حال قوایی حال در جسم‌اند» (همو، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۲۵). بنابراین از نظر فخر رازی نفوس نباتی و حیوانی، نه کاملاً جسمانی‌اند و نه کاملاً مفارق از جسم، بلکه جواهری غیر جسمانی و نیز حال در جسم‌اند. پس میان سه نوع نفس، مجرد کامل را تنها از آن نفس انسانی می‌داند. در **تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)** نیز دیدگاه‌های مختلفی به چشم می‌خورد؛ از جمله اینکه در جایی از این تفسیر آمده است که نفس، جسم ملموس نیست، بلکه جسمی نورانی است که داخل این بدن است؛ همان‌طور که آتش درون ذغال و روغن درون کنجذ است (همو، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۷۴). اما در جایی دیگر از **تفسیر کبیر** روح را جوهر مجرد بسیط می‌داند (همان، ص ۴۰۳). در **شرح الاشارات و التنبيهات** عقیده مشخصی را نمی‌توان به فخر نسبت داد (همو، بی‌تا، ص ۶). در **معالم اصول الدین** نیز با نفی این دیدگاه که نفس جسم و جسمانی نیست، می‌گوید: نفس جوهری جسمانی و شریف است که در داخل همین بدن پدید می‌آید (الزکاک، بی‌تا، ص ۱۱۸ و ۱۳۱). دلیل فخر رازی در این مورد چنین است: اگر حقیقت چنان باشد که فلاسفه قائل‌اند، آنگاه لازم می‌آید که تصرف نفس در بدن با آلت جسمانی انجام نگیرد؛ پس تأثیر موجودات مجرد در اجسام باید بدون حصول آلات باشد. در ادامه می‌افزاید: از طرف دیگر ما شاهد هستیم که نفس قادر است در برخی موارد در بدن تأثیر بکند و این تأثیر بدون آلت انجام می‌گیرد. حال به‌دلیل یکسان بودن ویژگی اجسام، نفس باید قادر باشد در تمام اجسام بدون آلت تأثیر داشته باشد؛ یعنی در واقع نفس قادر است در جمیع اجسام بدون کاربرد آلت تأثیر داشته باشد؛ درحالی‌که این قول باطلی است. پس مقدم این قول، یعنی مجرد نفس نیز باطل است.

بدین ترتیب فخر رازی در برخی آثار هم‌رأی با فلاسفه مسلمان به دفاع از مجرد نفس پرداخته و در برخی دیگر همراه با جمهور متکلمان به نفی ادله فلاسفه پرداخته است. وی با وجود نگاه انتفادی به برخی ادله ابن‌سینا، آن ادله را در برخی آثارش بدون نقد آورده است؛ گویی در نقد آن ادله بیشتر تخطئه حکمت مشاء را در نظر داشته و بنا را بر انکار نهاده است.

اثبات مغایرت نفس و بدن از دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در **المطالب العالیه** (۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۰۱) ذیل عنوان «الفصل السادس فی الدلائل القویة المعتبرة فی اثبات النفس» ده دلیل در اثبات نفس اقامه می‌کند، ولی بعد از پایان تقریر دلیل هفتم، به‌نحوی سخن می‌گوید که گویی او سرگرم مطرح نمودن مسئله تجرد نفس است و چنین می‌گوید: «فهذا شرح جملة الوجوه القویة فی اثبات تجرد النفس» (همان، ص ۱۱۹). گویی وی در تقریر ده دلیلی که در این اثر اقامه می‌کند، مسئله ماهیت نفس و تجرد نفس را در هم تداخل می‌دهد. اما می‌توان در خلال برهان‌هایی که او در اثبات نفس می‌آورد، مغایرت نفس و بدن را استنباط کرد، که این براهین عبارتند از:

۱. برهان تبدل بدن

این برهان عبارت است از اینکه بدن دائماً در حال تبدیل است؛ اما «من» در حال تبدل نیست. نتیجه این خواهد بود که این جسد و بدن همان «من» نیست که هرکس به‌وسیله آن از خود تعبیر می‌کند.

فخر رازی در اثبات مقدمه اول، چهار دلیل اقامه می‌کند:

دلیل اول:

بدن انسان جوهری است متصف به حرارت و رطوبت و این دو عامل هرگاه با یکدیگر تعامل داشته باشند، بخار تولید می‌کنند و همین موجب انحلال بدن می‌شود. به‌دلیل تولید بخار از بدن است که انسان به غذا نیازمند است تا آنچه که تحلیل رفته است، ترمیم یابد. بنابراین انحلال در بدن انسان به‌نحو مستمر وجود دارد (همان، ص ۱۰۱).

دلیل دوم:

بدن انسان در دوره طفولیت موجود کوچک و ضعیف و در دوره جوانی موجود بزرگ و توانمند است و همین حاکی از تبدل دائمی اجزای بدن می‌باشد (همان).

دلیل سوم:

بدن انسان همواره بین دو حال پیری و جوانی در نوسان است؛ این بیانگر زیادی و نقصان اجزای بدن انسان می‌باشد که همان تبدل بدن است.

دلیل چهارم:

بدن انسان به دلیل انفصال رطوبت‌های زیاد از آن در حال انحلال است، و این بیانگر وقوع تبدل و انحلال در بدن انسان به نحو استمرار می‌باشد (همان، ص ۱۰۰).

فخر در اثبات این مقدمه برهان تبدل بدن، چند وجه ذکر می‌کند: وجه اول اینکه، بالضرورة علم دارم که من اکنون عین همان موجودی هستم که در بیست سال گذشته بوده‌ام. وی می‌گوید: هر عاقلی خود را همان کسی می‌یابد که پیش از این بوده است. پس هویت او یا جسم است، یا قائم به جسم، یا نه جسم است و نه قائم به جسم. شق اول باطل است؛ به این دلیل که اولاً انسان در حال غفلت از تمام اعضای ظاهری و باطنی خود، از هویت خود آگاه است. ثانیاً اندام‌های جسمانی پیوسته در حال اضمحلال و تغییرند. اگر هویت انسان قائم به جسم او باشد، لازم می‌آید با تغییر جسم، تغییر یابد؛ درحالی‌که چنین نیست. بنابراین هویت انسان نه جسم است و نه نیازی به جسم دارد (همو، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۸۸-۳۸۷). به هر حال آگاهی از هویت خود در حال غفلت از همه اعضای بدن، نشان می‌دهد که آن هویت غیر از همه اعضای بدن است و آگاهی از اینکه هویت مذکور همان هویت موجود قبلی است، نشان می‌دهد که آن هویت نیازی به جسم ندارد. حیوانات نیز از نفس خود آگاهند؛ زیرا در مقابل خطر فرار می‌کنند. اما هیچ دلیلی نداریم بر اینکه بدانند نفس آنها همان است که قبلاً بوده است؛ پس لازم نمی‌آید که نفوس‌شان مجرد باشد، و تنها نفس انسانی مجرد است.

فخر رازی در **الاربعین و النفس و الروح** نیز به این استدلال اشاره کرده است که: من به بداهت عقل درمی‌یابم همان شخصی هستم که بیست سال پیش بود؛ حال آنکه اجزای بدن من امروز غیر از آن اجزاست (همو، ۱۹۸۶، ص ۲۶۵-۲۶۴).

در وجه دوم، فخر به این ویژگی نفس توجه می‌کند که نفس محل علوم است و می‌گوید: اگر «من» از آغاز تا پایان عمر باقی نباشد، لازم می‌آید تحصیل علوم در هر زمانی کسب و حصول جداگانه‌ای داشته باشد. کسی که علم به مطلبی دارد، اگر در زوال و تبدل باشد، در آن صورت برای علم داشتن به همان مطلب باید حصول و کسب دیگری انجام دهد؛ درحالی‌که انسان محتاج چنین حصول و کسبی نیست، و این حاکی از بقای استمرار «من» است؛ یعنی محل علوم از آغاز تا پایان عمر باقی است.

در وجه سوم، فخر اذعان می‌کند که در صورت عدم استمرار و بقای «من»، ما شاهد من‌های متعددی در هر کسی خواهیم بود؛ حال در وقتی که «من» اول زوال یافت و «من» دوم آمد، این من دوم غیر از من اول خواهد بود و من دوم خبری از من اول نخواهد داشت. بنابراین برای انسان علم به احوال گذشته خود حاصل نخواهد آمد و نیز لازم می‌آید که انسان تنها به احوال کنونی خود علم داشته باشد. به همین دلیل از آنجاکه مطلب در مورد انسان چنین نیست، نتیجه می‌گیریم که «من» از اول تا پایان عمر باقی است (همو، بی‌تا، ص ۳۷).

۲. برهان انسان معلق در فضا

این دلیل با دو مقدمه به نتیجه می‌رسد:

مقدمه اول: «من» یا «أنا» که هر کسی بدان وسیله به خود اشاره می‌کند، در برخی موارد که فرد از تمام اعضای خود غافل است، برای فرد معلوم است.

مقدمه دوم: امر معلوم غیر از آن امر نامعلوم است.

نتیجه این خواهد بود که نفس مغایر با جمیع این اجزای ظاهری و باطنی بدن است. به عبارت دیگر در وجود انسان، شاهد موجودی هستیم که هیچ‌یک از این اجزای ظاهری و باطنی نیست و نام این موجود نفس است.

فخر رازی در اثبات مقدمه اول متوسل به دلیل تجربی می‌گردد و در مقدمه دوم ادعای بداهت دارد (همان، ص ۱۰۵).

۳. برهان وحدت نفس

سومین دلیلی که فخر در اثبات وجود نفس در **المطالب العالیه** ذکر می‌کند مبتنی بر وحدت نفس است. نفس هرکس امر واحدی است و لازمه وحدت نفس، نفی جسمیت نفس می‌باشد. دلیل این است که اگر نفس امر واحد نباشد، بلکه امور متعدد باشد، لازم می‌آید که فرد به احوال نفس خود عالم نباشد و این باطل است؛ زیرا لازمه امور متعدد این است که هریک از این امور و اجزاء، عالم به خود و غافل از جزء دیگر باشد، که در نهایت فرد به احوال خود عالم نخواهد بود.

بنابراین نفس هرکس امر واحدی است و لازمه این امر، عدم جسمانیت نفس است؛ چراکه امر متحیز و حال در متحیز نمی‌تواند امر واحدی باشد. البته این لزوم مبتنی بر نفی جوهر فرد

است. همچنین فخر اضافه می‌کند که حتی در صورت پذیرفتن جوهر فرد نیز وحدت نفس مقتضی نفی جسمیت نفس می‌باشد. بر این اساس نفس متحیز نیست، اما نمی‌پذیریم که هر متحیزی تا بی‌نهایت منقسم است؛ زیرا ادله‌ای بر جوهر فرد داریم. به فرض هم که این معنا را بپذیریم، این امر که شیء حال در منقسم باید منقسم باشد، پذیرفتنی نیست؛ زیرا برای مثال نقطه موجود مورد اشاره، غیر منقسم است؛ به این دلیل که محل نقطه یا منقسم است که در آن صورت انقسام نقطه به تبع انقسام محلش لازم می‌آید که محال است، و اگر منقسم نباشد، جوهر فرد ثابت می‌شود.

فخر رازی در **المباحث المشرقیه** مشابه این استدلال را آورده است و می‌گوید: نفس، مفاهیم کلی و ادراکات عقلی را ادراک می‌کند. محل این مفاهیم انقسام‌ناپذیر نمی‌تواند جسم انقسام‌پذیر باشد (همو، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۶۶-۳۵۹).

۴. برهان سه‌وجهی

چهارمین دلیلی که فخر در کتاب **المطالب العالیه** نقل می‌کند، برهانی است که خود حاوی سه وجه در اثبات مطلوب است:

وجه اول مبتنی بر این قاعده است که عقل به بداهت حکم می‌کند امر واحد نمی‌تواند نسبت به امر واحد هم سبب کمال باشد و هم سبب نقصان. توضیح مطلب اینکه، بالضروره می‌دانیم که کثرت افکار علمی و تعمق در ادراکات عقلی موجب کمال نفس می‌گردد و نفس به سبب این افکار از قوه به فعل می‌رسد، تا اینکه قوه نورانی می‌گردد. از طرف دیگر همین عامل - استمرار تفکر در علوم - موجب نقصان بدن می‌گردد؛ چراکه استغراق در تفکر زیاد موجب تجویف (خالی کردن) دماغ می‌گردد و با غلبه این تجویف بر دماغ، وضعیت هضم در فرد ضعیف شده و موجب ضعف بدن می‌گردد. بنابراین نفس غیر از بدن است. به عبارت دیگر در وجود انسان شاهد موجودی هستیم که غیرمتحیز است و آن نفس نام دارد.

فخر رازی در **المباحث المشرقیه** نیز آورده است: یک شیء نمی‌تواند نسبت به شیء دیگری هم سبب کمال آن و هم سبب نقصان آن باشد و زیادی افکار موجب خروج حرارت خشک‌کننده مغز می‌شود و نیز موجب می‌گردد نفس به هنگام تعقل، با خروج از قوه به فعل، کمال یابد. حال

اگر مرگ بدن باعث مرگ نفس می‌شود، پس لازم می‌آید افکاری که موجب نقصان یا مرگ نفس می‌شوند، در عین حال مکمل نفس باشند و از این رو یک شیء، علت نقصان و کمال شیء دیگری باشد، و این محال است. پس نفس با مرگ بدن نمی‌میرد و در ذات خود بی‌نیاز از بدن است. فخر این استدلال را خدشه‌پذیر می‌خواند؛ زیرا آنچه محال است این است که یک شیء از یک حیث و در آن واحد هم علت نقصان و هم علت کمال شیء دیگری باشد. اما اگر از دو حیث و در دو زمان علت باشد، هیچ محالی لازم نمی‌آید (همان، ص ۳۸۲-۳۸۱).

وجه دوم اینکه، هرگاه اکل و شرب انسان زیاده از حد باشد و در جسمانیات مستغرق گردد، این عامل موجب اختلال در قوه عقلیه فرد می‌گردد و بدین ترتیب قوه عقلانی انسان فاسد می‌گردد؛ در این مورد ضرب‌المثل است که «البطنۃ تذهب بالفطنه» (همو، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۲۰). این در حالی است که اگر انسان شیوه ریاضت اتخاذ کند و خود را از مأكولات و لذائذ منقطع گرداند، نفس او به غایت کمال می‌رسد و بدن به غایت ضعف خواهد رسید. بدین ترتیب نتیجه این خواهد بود که: «کل ما کان سببا لسعادة فهو بعینه یصیر سببا لشقاوة البدن و کل ما کان سببا لشقاوة النفس فهو بعینه سبب لسعادة البدن» (همان)؛ یعنی عاملی که موجب سعادت نفس می‌گردد، از طرف دیگر موجب شقاوت بدن می‌گردد و به‌عکس. نتیجه این خواهد بود که در انسان موجودی به‌نام نفس هست که نه جسم است و نه از اجزای جسم.

وجه سوم در این دلیل، اشاره به خواب است. در وجه اول حد وسط، استمرار تفکر بود؛ در وجه دوم حد وسط استمرار در اکل و شرب است؛ ولی حد وسط در وجه سوم نوم است. توضیح اینکه، خواب نسبت به بدن مانند مرگ است و نسبت به نفس همانند حیات و بیداری است؛ چراکه انسان در حال بیداری از خود، از عالم غیب غافل است و هرگاه به خواب رفت، برای او بیداری حاصل می‌گردد و به عالم غیب متصل می‌شود و بر برخی از احوال عالم غیب واقف می‌گردد.

بنابراین هر یک از این وجوه سه‌گانه حکایت از اثبات وجود نفس در انسان می‌کند. به عبارت دیگر به‌وسیله این وجوه سه‌گانه، حیات نفس، سعادت نفس و بیداری آن موجب موت بدن و شقاوت آن می‌گردد همچنین حیات بدن و سعادت و بیداری آن موجب موت نفس و شقاوت و خواب آن می‌گردد، و این بیانگر وجود نفس است که مغایر با بدن می‌باشد.

آخرین دلیلی که فخر رازی در اثبات وجود نفس از کتاب **المطالب العالیه** ذکر می‌کند اینکه، اگر قائل به وجود نفس مجرد در انسان نباشیم و نفس همین موجود جسمانی باشد، چند فرض متصور است:

الف) مجموع همین بدن با تمام اجزای خود همان نفس است.

ب) جزئی داخل در بدن همان نفس است.

ج) جسمی خارج از بدن همان نفس است.

با بطلان هر سه فرض، عدم جسمیت نفس اثبات می‌گردد. علت بطلان فرض اول این است که بالضرورة می‌دانیم بیشتر اعضای بدن خالی از فهم و ادراک می‌باشند. به‌عنوان مثال، اخلاط و استخوان‌ها دارای حس نمی‌باشند و حتی اعضای مرکب بدن نیز خالی از فهم و ادراک هستند. بنابراین بیشتر اعضای بسیط و مرکب بدن خالی از ادراک است. از این رو نمی‌توان گفت که مجموع این بدن همان عالم و قادر و مرید و... است.

علت بطلان فرض دوم این است که در این صورت فاعلیت نفس - نفسی که جسمی از اجزای داخل بدن است - دو گونه خواهد بود: فاعل بالمماسه و فاعل بالاعتقاد. از طرف دیگر این نکته نیز واضح است که هر چیزی که نیازمندی‌اش به آلت در انجام فعل کمتر باشد، انجام آن فعل آسان‌تر خواهد بود و به‌عکس. حال این نفس دوگونه فاعلیت دارد: فاعل بالمماسه است نسبت به برخی اعضا و چون جزء مورد فرض، حصولش در مکان متعدد در نوبت واحد ممتنع است، که از این حیث انجام فعل برای او آسان است. همچنین فاعلیت بالاعتقاد دارد؛ یعنی به‌وسیله دیگر اجزا، فعلی انجام می‌دهد که از این جهت انجام فعل برای او مشکل‌تر خواهد بود. درحالی‌که حقیقت امر چنین نیست؛ یعنی تأثیر نفس در برخی اعضا و اجزای بدن آسان و در برخی اجزا و اعضای بدن مشکل نیست، بلکه به نحو تسویه می‌باشد؛ یعنی تأثیر نفس در دیدن به‌وسیله چشم مانند تأثیر او در شنیدن به‌وسیله گوش است. بنابراین نفس هیچ‌یک از اجزای داخل بدن نیست؛ چون در این صورت تسویه به اثبات رسیده، نفی خواهد شد.

دلایل نقلی تجرد نفس

فخر رازی در بخش اول کتاب **النفس و الروح و شرح قواهما**، به آیات فراوانی از قرآن برای اثبات مغایرت نفس و بدن و تجرد نفس استدلال کرده است. وی در این راستا ۱۰ دلیل را اقامه نموده

که هشت دلیل از قرآن و دو دلیل از سنت است و مجموع این ادله را به ۵ دسته می‌توان تقسیم نمود:

۱. دلایلی که به ذکر کلمه نفس در متون دینی اشاره دارد.
۲. دلایلی که به آیات مربوط به مراحل خلقت انسان اشاره دارد.
۳. دلایلی که مربوط به بقای انسان پس از مرگ است.
۴. دلیلی که علم و ادراک انسان را حد وسط قرار می‌دهد.
۵. دلیلی که به تفکیک میان عالم ارواح و اجساد می‌پردازد.

دلیل اول:

- «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران، ۱۶۹).
- «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا» (المؤمنون، ۴۶).
- «أُغْرِقُوا فَأَدْخِلُوا نَارًا» (نوح، ۲۵).

فخر رازی در توضیح این آیات چنین استدلال می‌کند:

- آنچه در این آیات مورد خطاب قرار می‌گیرد، انسان است که بعد از موت، باقی است تا لذت و الم را درک کند.

- بالضرورة معلوم است که جسم بعد از موت باقی نیست.

پس هنگامی که انسان مورد خطاب قرار می‌گیرد، منظور جسم و بدن یا عضوی از اعضای بدن نیست؛ زیرا بدن با همه اجزایش از بین می‌رود.

فخر همین استدلال را در **المطالب العالیه** (۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۳۰-۱۲۹) به‌عنوان دلیل اول آورده و آن را این‌گونه صورت‌بندی کرده است: براساس آیات سوره آل عمران «انسان با مرگ بدن نمی‌میرد؛ بدن و همه اجزایش با مرگ می‌میرند. این استدلالی است به شکل دوم از اشکال چهارگانه که نتیجه می‌دهد انسان غیر از بدن و همه اجزای آن است». وی ذیل عنوان دلیل هفتم همین استدلال را تعمیم می‌دهد و می‌گوید: «هر خبری که در بیان رسیدن اهل طاعت به خیرات و آسایش و رسیدن اهل معصیت به عذاب باشد، دلالت می‌کند بر اینکه نفس غیر از بدن است و با مرگ، بدن نمی‌میرد و پس از مرگ مدرک عاقل و دارای فهم باقی می‌ماند». از آنجاکه آیات و اخباری که از رسیدن سعادتمندان به منازل نیکی‌ها و رسیدن شقاوتمندان به

درکات آسیب حکایت می‌کنند، بیرون از شماره‌اند، پس دلایل سمعی بر اینکه نفس غیر از بدن و غیر از عضوی از اعضای بدن است، بیرون از شماره می‌باشد (همان، ص ۱۳۵-۱۳۴). رازی در تفسیر کبیر نیز در رد قول متکلمان که نفس را همین بدن می‌دانند، به‌عنوان دلیل پنجم به این آیات و نیز آیه شریفه «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَذَلُّوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا» (نوح، ۲۵) به همین نحو استدلال می‌کند (همو، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۹۵).

دلیل دوم:

- «أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَ كُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ» (الانعام، ۹۳).

- «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (الفجر، ۲۷).

- «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَ هُمْ لَا يُفْرِطُونَ ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ» (الانعام، ۶۲-۶۱).

فخر ضمن آیه اول اشاره می‌کند که این آیه به‌صراحت مغایرت نفس و بدن را بیان می‌کند و اینکه در زمانی نفس به بدن می‌پیوندد و در زمانی دیگر از آن جدا می‌شود.

در آیه دوم منظور از نفس مطمئننه، همان مکلفی است که اطمینان برایش حاصل شده است. واجب است که این نفس از جسمانیات اعراض داشته و رو به عالم مفارقات و روحانیات نهاده باشد تا خداوند به او بگوید: «ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً». این رجوع تنها پس از مرگ حاصل می‌شود.

آیه سوم اقتضا می‌کند که انسان‌ها پس از مرگ زنده باشند و خداوند پس از مرگ آنان را مورد محاسبه قرار دهد. پس معلوم می‌شود که انسان منحصرأ همان روح است و حال که آن روح باقی است، واجب است که انسان هم باقی باشد، درحالی‌که جسد او مرده، و این دلیل از روشن‌ترین دلایل مغایرت انسان با جسم است (رازی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۳۳-۱۳۲).

فخر رازی در تفسیر کبیر استدلال به آیات ۶۱-۶۲ سوره انعام را به شکل بهتری توضیح می‌دهد و از آنها بر غیریت نفس و بدن استدلال می‌کند:

«این آیه صراحت دارد که بنده می‌میرد و بعد از مرگ به‌سوی خدا بازگردانده می‌شود، درحالی‌که مرده در حال مردگی نمی‌تواند به خدا برگردانده شود؛ زیرا این برگرداندن به مکان و

جهت نیست؛ چون خدا مکان و جهت ندارد. پس باید این رد را به انقیاد به حکم خدا و اطاعت از قضای خدا تفسیر کرد و این بدون زندگی بی‌معناست. پس در اینجا مرگ و زندگی هر دو هست؛ مرگ نصیب بدن است، پس زندگی نصیب نفس و روح است. و چون خدا گفت "به‌سوی خدا بازگردانده می‌شوند" و ثابت شد که آن که بازگردانده می‌شود، نفس و روح است، پس ثابت می‌شود که انسان جز همین نفس و روح نیست» (همو، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۱۶).

وی در تفسیر کبیر (همان، ج ۲۱، ص ۳۹۵) نیز در رد قول متکلمانی که نفس را همین بدن می‌دانند، به آیات سوره فجر به‌عنوان دلیل هشتم و به آیات سوره انعام به‌عنوان دلیل نهم به همین نحو استدلال می‌کند. او همچنین در این کتاب (همان، ص ۴۰۳) در دلیل دوم از دلایل نقلی به آیه ۹۳ سوره انعام^۱ به همین شیوه استدلال کرده است و پنج احتمال را مطرح می‌کند: در احتمال اول و دوم، منظور از آیه این است که ظالمان در شداید مرگ هستند و ملائکه دستان‌شان را برای عذاب آنها گشوده‌اند؛ پس به آنها گفته می‌شود اگر می‌توانید، خودتان را از این عذاب خارج کنید. با اینکه ملائکه دستان‌شان را برای قبض ارواح گشوده‌اند، به آنها گفته می‌شود که خودتان را از این شداید خلاص کنید. روشن است که براساس این دو احتمال منظور از نفس، «خود» است. بنابراین از این آیه هیچ مطلبی درباره نفس نمی‌توان استفاده کرد. براساس احتمال سوم تا پنجم، منظور از عبارت «اخرجوا انفسکم» در آیه شریفه، امر به خارج کردن نفس از بدن است. در این صورت این آیه درباره نفس سخن می‌گوید. اما در این صورت مسئله این است که ظالمان که نمی‌توانند نفس‌هایشان را از بدن‌هایشان خارج کنند. پس فایده این امر چیست؟ برخی مفسران در پاسخ به این پرسش گفته‌اند که این امر برای سختگیری است؛ همان‌طور که به بدهکار گفته می‌شود «اخرج الی ما لی علیک»، به ظالمان نیز گفته می‌شود «اخرجوا انفسکم»، تا خارج کردن روح همراه فشار و سختگیری و بدون مهلت باشد (احتمال سوم). برخی نیز آن را کنایه از سختی حال ظالمان دانسته‌اند که خودشان اقدام به

۱. «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِنْ مِثْلِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ سِتْكِبْرُونَ».

خارج کردن نفس‌هایشان می‌کنند (احتمال چهارم). به اعتقاد برخی دیگر «اخرجوا انفسکم» امر نیست، بلکه نوعی وعید است (احتمال پنجم). فخر رازی می‌گوید کسانی که نفس انسان را غیر از بدن می‌دانند، به این آیه استدلال کرده‌اند، اما براساس احتمال اول و دوم این استدلال تمام نیست (همان، ج ۱۳، ص ۶۸).

دلیل سوم:

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (المؤمنون، ۱۴-۱۲).

فخر رازی در **المطالب العالیه** (۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۳۳) این آیه را دلیل محکمی بر تجرد نفس می‌داند. استدلال وی این است که کلمه «مِنْ»، در «خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» تبعیضیه است و بر این دلالت دارد که انسان عصاره‌ای از خاک است و در اصل چیزی غیر از آن می‌باشد؛ به این معنا که ابتدای خلقت انسان از این سلاله است و سپس خداوند متعال روح را در آن دمیده است. بنابراین تا این مرحله، مراحل مختلف توسط حرف اضافه «ف» از یکدیگر متمایز می‌گشتند و در ادامه کلمه «ثم» به کار رفته است («ثم» اشاره به دور است و مرتبه و سطح بسیار عالی‌تر و بالاتر را نشان می‌دهد). همچنین به جای کلمه «خَلَقْنَا» از «أَنْشَأْنَا» استفاده شده است؛ چون مراحل قبلی خلقت کاملاً متمایز از این مرحله است. این مرحله آفرینش موجود مجرد است؛ موجودی غیر از علقه و مضغه و... همچنین از ضمیر متصل منصوب در پایان کلمه «أَنْشَأْنَا» چنین برمی‌آید که این موجود مجرد از درون موجود قبلی است و از عالم خارج نیست. عبارت «آخر» یعنی چیز دیگری شد؛ تا حال ماده بود و سپس مجرد شد (منتظری، ۱۳۷۹، ص ۲۱). از ظاهر عبارات فخر رازی در این دلیل استنباط می‌شود که او این آیه را دال بر تجرد نفس می‌گیرد، نه صرف تمایز نفس از بدن. او نمی‌گوید که روح همان بدن نیست، بلکه می‌گوید روح از جنس بدن یا از جنس اجسام نیست. اما نکته‌ای که در اینجا جلب توجه می‌کند اینست، فخر رازی ذیل این آیه در **تفسیر کبیر** نظری کاملاً مخالف با این نظر ارائه می‌کند و این آیه را مبطل قول فیلسوفانی می‌داند که معتقدند انسان جسم نیست. همچنین دلیل ذکر کلمه

«انشأناه» را این می‌داند که انشای روح در جنینی است که اکنون استخوان و گوشت دارد و کامل کردن آفرینش او به همین انشای روح است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۲۶۵).

دلیل چهارم:

«قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء، ۸۵).

به نظر می‌رسد فخر رازی نخستین کسی است که برای تجرد نفس به آیه روح استدلال کرده است. استدلال او چنین است: «خداوند عالم ارواح را از عالم اجساد و سپس امر را از عالم اجساد جدا می‌کند و این دلالت می‌کند که امر عاری از مقدار و حجم است». آیه ۸۵ سوره اسراء بیان می‌کند که روح از عالم امر است و این سخن یعنی جوهر روح از عالم امر و عاری از حجم، مکان و مقدار است (رازی، بی‌تا، ص ۴۶). از این استدلال برمی‌آید که وی این آیه را دال بر تجرد روح به اصطلاح فلاسفه می‌داند؛ زیرا تنها جسمیت را از آن نفی نمی‌کند، بلکه صفات جسمانی را نیز از آن سلب می‌کند و این به معنای تجرد است.

با اندکی تأمل روشن می‌شود که استدلال به آیه روح مبتنی بر تفسیری خاص از دو آیه است: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف، ۵۴) و «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس، ۸۲)؛ زیرا وی از آیه نخست، تفکیک عالم خلق (اجساد) از عالم امر (روحانیت) و از آیه دوم، ماهیت عالم امر، یعنی جسمانی نبودن و تجرد آن را برداشت می‌کند. بر این اساس، برای بررسی این استدلال باید مراد از این دو آیه روشن شود.

وی در تفسیر آیه «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَيْثُهَا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف، ۵۴) می‌گوید: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» اشاره به تقسیم ما سوی الله به عالم خلق و امر است: خلق عبارت است از تقدیر. هر آنچه جسم یا جسمانی باشد، به مقدار معینی محدود است و از عالم خلق است و هر آنچه عاری از حجم و مقدار باشد، از عالم ارواح و عالم امر است. پس آیه دلالت می‌کند که هریک از افلاک و ستارگان که از عالم خلق‌اند، فرشته‌ای مخصوص دارند که از عالم امر است. او این تفسیر را مطابق روایاتی می‌داند که براساس آنها فرشتگان هنگام طلوع و غروب، خورشید و ماه را حرکت می‌دهند. سپس می‌گوید: عالم خلق در تسخیر

خداست و عالم امر در تدبیر خدا و استیلای روحانیت بر جسمانیات به تقدیر خداست (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۷۲).

فخر رازی براساس آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ»، تدبیر را اعم از تدبیر مخلوقات و تکلیف انسان می‌داند. برای نمونه، معتقد است که این آیه دلالت دارد بر اینکه امر الهی مقید به مصلحت نیست و همین‌که خدا خالق انسان است، می‌تواند هرطور که می‌خواهد، امر و نهی کند (همان، ص ۲۷۸-۲۷۵).

همچنین در تفسیر آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس، ۸۲) می‌گوید: این آیه در پاسخ به استدلال منکران معاد است که می‌گفتند: چه کسی استخوان‌های پوسیده را زنده می‌کند؟ این آیه نادرست بودن تمثیل آنها را نشان می‌دهد؛ زیرا در مثال آنها خلق به واسطه اسباب بدنی و نقل و انتقال مکانی است و تنها در زمان طولانی تحقق پیدا می‌کند؛ درحالی‌که خدا با «كُنْ فَيَكُونُ» خلق می‌کند.

دلیل پنجم:

«فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر، ۲۹).

در این آیه «تسویه» را - که همان شکل دادن اجزا و تعدیل مزاج و اخلاط است - از دمیدن روح تفکیک می‌کند و روح را به خودش نسبت می‌دهد. این امر دلالت می‌کند بر اینکه روح جوهری شریف است و از جنس بدن نیست (رازی، بی‌تا، ص ۴۶).

فخر رازی همین استدلال را در تفسیر کبیر چنین ذکر می‌کند: «از آنجاکه خدا نفخ روح را از تسویه اعضا تمییز می‌دهد و روح را به خودش اضافه می‌کند، آیه دال بر این است که جوهر روح معنایی غیر از جوهر بدن است» (همو، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۴۰۴). البته ظاهر این استدلال نسبت به اینکه فخر رازی آیه مذکور را دال بر تجرد نفس می‌داند یا خیر، خنثی است. وی در **النفس و الروح**، آیه را دال بر این می‌داند که روح از جنس بدن نیست (رازی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۶). شاید منظور او این باشد که روح ویژگی‌های خاص این جسم کثیف، یعنی بدن را ندارد. اگر منظور این باشد، مدلول آیه با جسم لطیف بودن روح سازگار است و از نظر فخر رازی بر تجرد نفس دلالت نمی‌کند.

دلیل ششم:

- «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس، ۷-۸).

- «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَشْجَاعٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (الدهر، ۲).

آیه اول به صراحت بیان می‌کند که نفس موصوف ادراک و تحریک واقع می‌شود؛ زیرا انسان زمانی موصوف فعل فسق و فجور و زمانی موصوف فعل تقوا واقع می‌شود و مشخص است که تمام بدن با هم نمی‌تواند موصوف ادراک و فعل باشد. همچنین عضوی از اعضای بدن هم نمی‌تواند موصوف همه ادراکات و افعال واقع شود. پس باید جوهر واحدی باشد که موصوف همه این امور باشد، و فخر این‌گونه به وجود نفس استدلال می‌کند.

وی در توضیح آیه دوم بیان می‌دارد که انسان مبتلا به یک سری تکالیف الهی و اوامر ربانی می‌باشد، و مشخص است که بدن مشمول این تکالیف نیست. هرگاه انسان را به چیزی امر یا از آن نهی کنند، این امر و نهی متوجه عضوی از اعضای بدن یا مجموع بدن نیست، بلکه متوجه نفس است که ساری و جاری در مجموع بدن می‌باشد (رازی، بی تا ۵، ص ۴۸).

فخر رازی مشابه این استدلال را در جای دیگری به‌عنوان یکی از ادله عقلی تجرد نفس ذکر می‌کند. به باور او، در انسان مدرک و عارف و مشتهی و محرک یکی است؛ چراکه در غیر این صورت، ادراک به حرکت منتهی نمی‌شد. آن موجود مدرک و عارف و مشتهی و محرک همان است که با «من» به آن اشاره می‌کنیم. اما هریک از اعضا در بدن کار ویژه‌ای انجام می‌دهد؛ پس نمی‌توان همه افعال را به عضو واحدی مثل قلب یا مغز نسبت داد. برای مثال محل کلام، حنجره و زبان است؛ محل علوم، قلب است و مغز محل تحریک اعصاب و عضلات است. نتیجه اینکه، محل ادراک در بدن چیزی غیر از این اعضاست و این اعضا به‌منزله ابزار آن هستند. همان‌طور که نجار به کمک ابزارهای مختلف کارهای مختلف انجام می‌دهد، نفس نیز به کمک اعضای مختلف، کارهای مختلفی انجام می‌دهد. در واقع ذات نفس جوهری غیر از آن آلات است و ذاتاً از آنها مفارق است و رابطه او با آنها تصرف و تدبیر می‌باشد (همان، ص ۳۰).

دلیل هفتم:

«وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر، ۱۹).

این آیه بیان می‌دارد که هیچ شخص عاقلی خودش را فراموش نمی‌کند. پس فراموشی در اینجا فراموشی جسم و بدن محسوس نیست، بلکه فراموشی نفس انسان است که چیزی غیر از بدن اوست.

فخر رازی در این آیه «انفسهم» را به معنای «خودشان» می‌گیرد و در تفسیر این آیه دو احتمال را مطرح می‌کند: «احتمال اول اینکه "حق خدا را فراموش کردند، پس خدا هم خودشان را از یادشان برد". احتمال دوم این است که "خدا سختی‌هایی از روز قیامت را به آنها نشان داد که در آن سختی‌ها، خودشان را فراموش کردند"» (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۵۱۱).

دلیل هشتم:

«وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (بقره، ۳۰).

لازمه اینکه انسان براساس آیه شریفه مذکور خلیفه خدا باشد این است که به آنچه در این جهان می‌گذرد، دانا باشد تا بتواند در آن تصرف کند. پس خلیفه باید موصوف به آگاهی و فعل باشد. آیه شریفه «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...» (بقره، ۳۱) نیز با توجه به اینکه منظور از «اسماء» حقایق است، افزون بر اینکه بر مضمون فوق دلالت می‌کند، دال بر این است که همان موجودی که خلیفه است، باید به جهان غیب و ملکوت نیز علم داشته باشد. نه مجموع بدن جوهر یگانه‌ای است که مجموع این صفات را داشته باشد و نه عضو یگانه‌ای از آن، بنابراین جوهر انسان ذاتاً چیزی غیر از مجموع بدن و هریک از اجزای آن است (رازی، بی‌تا، ص ۵۰-۴۹).

دلیل نهم:

«وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره، ۳۱).

در این آیه به این مسئله اشاره شده که انسان عالم به اسرار ملکوت و حقایق است و جوهر واحدی می‌باشد که موصوف به همه این صفات است؛ درحالی‌که مجموع بدن و همچنین عضوی از اعضای آن موصوف به همه این امور نیست. پس جوهر انسان در ذات خود امری مغایر با بدن است (رازی، بی‌تا، ص ۵۱).

دلیل دهم:

احادیث بسیاری در این زمینه که انسان بعد از موت باقی است، ذکر شده است؛ برای نمونه می‌توان به روایت «أَلَا أَنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا يُمُوتُونَ، وَ لَكِنْ يُقَلُّونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ» (حسینی الزبیدی، ۱۹۸۴، ج ۱۲، ص ۳۷۶) اشاره کرد.

نتیجه

ادله‌ای که بر تجرد نفس در آثار فخر رازی اقامه شده است، صرف‌نظر از نقاط قوت و ضعف آن، رویکرد عقل‌گرایانه این فیلسوف را در باب یکی از مهم‌ترین مسائل مربوط به نفس انسانی به تصویر می‌کشد. وی در آثار متعدد خود به شیوه‌ای متفاوت و گاه متناقض در باب تجرد نفس سخن می‌گوید؛ به‌گونه‌ای که در برخی آثارش قائل به تجرد نفس می‌شود و در برخی دیگر تجرد نفس را رد کرده و آن را مورد نقد قرار می‌دهد. از این‌رو ارائه نظر صریح و دقیق فخر رازی درباره تجرد نفس کار آسانی نیست. اما وی به‌طور قطع قائل به مغایرت نفس و بدن است و نفس را مغایر با بدن خارجی محسوس می‌داند؛ هرچند در بیان توصیف آن امر مغایر، پاسخ وی نوسان دارد و از صراحت قاطع برخوردار نیست. فخر در **معالم اصول الدین** یک موضع سلبی اتخاذ نموده است. به‌عبارتی وی ادله فلاسفه بر اثبات نفس را مخدوش نمود، ولی در این مورد که تجرد نفس قابل دفاع عقلانی نیست، برهانی اقامه نمی‌کند. در **المطالب العالیه** نیز همین موضع را اتخاذ کرده و با تقریر براهینی که ابن‌سینا بر اثبات تجرد نفس اقامه نموده است، تک‌تک آنها را مورد اعتراض قرار می‌دهد، ولی خود دلیلی بر اثبات غیر مجرد بودن نفس اقامه نمی‌کند. اما در **المباحث المشرقیه** هر دو موضع سلبی و ایجابی را اتخاذ نموده است؛ یعنی ابتدا ادله‌ای را که ابن‌سینا بر اثبات تجرد نفس ذکر کرده بود، تقریر کرد، سپس بر آنها اشکال وارد نمود و در موضع ایجابی خود، دلیلی بر تجرد نفس اقامه نمود. از این‌رو شاهد اضطراب و تبدل فکری فخر رازی در تبیین ماهیت نفس هستیم.

در زمینه مغایرت نفس و بدن نیز فخر رازی ادله قرآنی متعددی را ارائه می‌کند که در مجموع می‌توان آنها را به پنج دسته تقسیم کرد:

دسته اول دلایلی هستند که ویژگی‌های نفس انسان را مطرح می‌سازند که از آنها تفاوت با بدن فهمیده می‌شود. به نظر می‌رسد مهم‌ترین دلیل قرآنی فخر رازی بر تجرد نفس همین دسته از آیات است؛ به‌ویژه آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء، ۸۵). اما این آیه نه بر تجرد نفس دلالت می‌کند و نه حتی بر مغایرت نفس و بدن.

دسته دوم ادله‌ای است که مربوط به مراحل و چگونگی آفرینش انسان است؛ یعنی آفرینش انسان افزون بر مرحله بدنی، مرحله یا جنبه دیگری نیز دارد که به آفرینش روح مربوط است. اما اینکه این روح از چه جنسی است و آیا مادی است یا مجرد، از این آیات چیزی درک نمی‌شود. از این رو این دسته آیات نیز تنها بر مغایرت نفس و بدن دلالت می‌کنند.

دسته سوم ادله‌ای است که به آیات مربوط به مرگ و زندگی اخروی استدلال می‌کنند. نهایت چیزی که این ادله بر آن دلالت می‌کنند، مغایرت نفس و بدن است؛ یعنی با مرگ بدن، جزء دیگری باقی می‌ماند که همان نفس است. اما اینکه آیا این نفس مجرد است یا می‌تواند جسمانی باشد، از این آیات فهمیده نمی‌شود.

دسته چهارم از ادله، صفاتی را برای انسان برمی‌شمرند که مستلزم‌اند انسان علاوه بر بدن، دارای نفس نیز باشد؛ از جمله این صفات، مدرک و عامل بودن انسان است. این آیات نیز در نهایت تنها بر وجود جزء یا جنبه‌ای از انسان دلالت می‌کنند که در همه اجزای بدن جریان دارد و عامل وحدت‌بخش ادراک و تحریک است.

دسته پنجم ادله‌ای است که به آیات مسخ استدلال می‌کنند. فخر رازی این آیات را صرفاً دال بر مغایرت نفس و بدن دانسته و تجرد نفس را صرفاً به‌عنوان یک احتمال ذکر کرده است. آنچه از ارزیابی این ادله مشخص می‌گردد این است که بیشتر آنها دال بر مغایرت نفس و بدن‌اند و نمی‌توان این آیات را دال بر تجرد نفس دانست. با این حال، با وجود تشتت آرای فخر درباره تجرد نفس نیز می‌توان او را قائل به تجرد نفس دانست. پس به‌نوعی می‌توان گفت نوآوری فخر نسبت به فیلسوفان مشاء - به‌ویژه ابن‌سینا - این است که فلاسفه مشاء با توجه به ادله تجرد نفس، نفس انسانی را مجرد دانسته‌اند، ولی از اثبات تجرد نفس حیوانی بازمانده‌اند؛ درحالی‌که ادله مزبور عمومیت دارد و نفس حیوانی را نیز دربر می‌گیرد. بنابراین دیدگاه فلاسفه مشاء که تنها نفس انسانی را مجرد می‌دانند، ناتمام است. اما فخر رازی در **المطالب العالیه**

معتقد است که روح حیوانات نیز - که تنها از قوه خیال بهره‌مند است - مجرد است و تجرد برزخی دارد. اما شاید بتوان دلیل این مطلب را که ما در آثار متعدد فخر شاهد دیدگاه‌های متفاوتی از وی در باب تجرد نفس هستیم، نوسان رویکردهای وی در این باب در مقاطع مختلف زندگی فلسفی او دانست؛ به طوری که گویی ما با چند فخر مواجهیم. البته این امر می‌تواند بستر پی‌جویی‌های بعدی را برای محققان فراهم سازد.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- حسینی الزبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۴م.
- الزرکان، محمد صالح، آراء الکلامیه و الفلسفیه، بیروت: دار الفکر، بی‌تا.
- سجادی، جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، تحقیق احمد حسینی، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، الاربعین فی اصول الدین، تحقیق و تعلیق و تقدیم: مصطفی حجازی السقاء، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ۱۹۸۶م.
- _____، المباحث المشرقيه، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ق.
- _____، المحصل، محقق حسین اتای، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، بی‌تا۴.
- _____، المطالب العالیه، تحقیق احمد حجازی السقاء، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- _____، تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، بی‌جا: کتابخانه طهوری، ۱۴۲۰ق.
- _____، شرح عیون الحکمه، بی‌جا: نشر مؤسسه الصادق، بی‌تا۳.
- _____، کتاب النفس و الروح و شرح قواهما، تهران: بی‌نا، بی‌تا۵.
- _____، لباب الاشارات و التنبیها، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، بی‌تا۲.
- _____، نهاية العقول، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، بی‌تا۱.

- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳.
- منتظری، حسین‌علی، شرح نهج البلاغه، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹.