

تحلیل تجرد نفس از نظر ابن سینا و ملاصدرا در پرتو آیات و روایات

رضا بخشایش^۱

چکیده

مسئله نفس و تجرد آن از دیرباز یکی از بحث‌های مهم فلسفه بوده که فیلسوفان نظرهای خود را همواره ابراز کرده‌اند و ادله خویش را ارائه داده‌اند. در مقاله حاضر، نویسنده تجرد نفس را از منظر ابن سینا و ملاصدرا و مقایسه آن با آیات و روایات بررسی کرده است. روش تحقیق، کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی است. هدف از تحقیق این است که نشان دهیم در این موضوع عقل و وحی هم‌داستان‌اند. البته در برخی مسائل همچون نحوه تجرد نفس، میان ابن سینا و ملاصدرا اختلاف نظر وجود دارد. اختلاف مذکور از این امر ناشی شده است که آیا نفس جسمانیة‌الحدوث است یا روحانیة‌الحدوث. عمده ادله ملاصدرا - یازده دلیل که در أسفار ذکر شده - از ابن سینا و فخر رازی گرفته شده است. در جستار پیش رو، به دو دلیل ملاصدرا که اشکال کمتری دارد، خواهیم پرداخت. در پایان روشن می‌شود که آیات و روایات با بیان‌های مختلف حاکی از تجرد نفس است، هرچند با نظر ملاصدرا همخوانی بیشتری دارد تا نظر ابن سینا.

واژگان کلیدی: نفس، تجرد نفس، حرکت استکمالی نفس، جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا، ابن سینا، ملاصدرا.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۱ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۶/۳۰

۱. استادیار گروه فلسفه اسلامی مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان جامعة‌المصطفی العالمیه، قم، ایران (rbakhshayesh@yahoo.com).

مقدمه

در تحقیق پیش رو نظر ابن سینا و ملاصدرا درباره تجرد نفس بیان و سپس با آیات قرآن کریم و بعضی روایات مقایسه خواهد شد. البته ابتدا از باب مقدمه به مباحثی همچون تعریف، اثبات، حدوث، قوا و رابطه آنها با نفس اشاره می‌شود. ابن سینا وجود نفس را امری بدیهی می‌داند که اثبات آن به استدلال نیاز ندارد؛ زیرا با شهود درونی و تأمل در خود، هرکس نفس خود را نزد خویش حاضر می‌یابد: «ارجع إلی نفسك و تأمل ... هل تغفل عن وجود ذاتک» (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۹۲). مشائیان نفس را به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» تعریف کرده‌اند (همو، ۱۴۳۰، ص ۲۳).

کمال امری وجودی است که یک شیء با داشتن آن کامل و تام بوده و با نداشتن آن ناقص خواهد بود؛ مانند قوه ناطقه و علم و قدرت برای انسان. کمال دو قسم است: «کمال اول» و «کمال ثانی». کمال اول درواقع از مقومات ذات شیء است؛ مثل حیوانیت و ناطقیت برای انسان که ماهیت نوعیه انسان را تشکیل می‌دهد. کمال دوم اعراضی است که پس از تشکیل ماهیت نوعیه شیء واجد آنها می‌شود؛ مانند علم و قدرت برای انسان: «الکمال علی وجهین: کمال اول و کمال ثانی فالکمال الأول هو الذی یصیر به النوع نوعاً بالفعل ... فالنفس کمال الشئ و هذا الشئ هو الجسم» (ابن سینا، ۱۴۳۰، ص ۱۰).

نفس به هر جسمی تعلق نمی‌گیرد، بلکه باید شرایط خاصی داشته باشد؛ ازجمله اینکه طبیعی باشد یعنی صناعی و ساخته دست بشر نباشد. مقصود از جسم آلی این است که اجزای متفاوتی داشته باشد که هریک از آنها کار خاصی انجام دهد. ابن سینا به تعریف مذکور این قید را اضافه کرده است که نفس می‌تواند افعال حیاتی را انجام دهد: «له أن يفعل أفعال الحیة» (همان، ص ۳۲).

شیخ در تعریف نفس ناطقه این‌گونه گفته است: «الکمال الأول لجسم طبیعی آلی من

جهة مايفعل الأفعال الكائنة بالإختيار الفكري والإستنباط بالرأى و من جهة مايدرك الأمور الكلية» (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۲۰).

نفس دارای قوای متعددی است که در بعضی از آنها با نباتات مشترک می‌باشد؛ همچون قوای غذایی، نامیه و مولده (همان، ص ۳۱۹) و در بعضی با حیوانات مشترک است؛ مانند قوه ادراک جزئیات و قوه حرکت ارادی (همان، ص ۳۲)، قوای تحریکی همچون قوای شهوانیه، غضبیه و فاعله (همان، ص ۳۲۱/ همان، ص ۳۳)، قوای ادراکی ظاهری لامسه، ذائقه، شامه، سامعه و باصره (همان، صص ۵۸ و ۶۴) و نیز قوای ادراکی باطنی همچون حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و مرکبه (طوسی، ۱۴۲۵، ص ۳۳۱).

ابن سینا معتقد است نفس به عنوان جوهر واحد، حلقه ربط میان قوای متعدد است و از این راه آن قوا نیز به یکدیگر متصل‌اند و نفس می‌تواند به وسیله آن قوای گوناگون، افعال گوناگونی از خود صادر کند: «فهذا الجوهر فيك واحد، بل هو أنت عند التحقيق و له فروع و قوى منبثقة في أعضائك» (همان، ص ۳۹۶) و «إنه يجب أن يكون لهذه القوى رباط يجمعها كلها فتجتمع إليه» (همو، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۹۷-۳۹۸).

شیخ‌الرئیس در نفس شفا، حواس باطنی از جمله خیال را جسمانی می‌داند (ابن سینا، ۱۳۹۹، ۲۱۶)، ولی در مباحثات تجرد، خیال را اثبات کرده است. شاید بتوان گفت در شفا نظر مشائیین را تقریر کرده و نظر خود او همان است که در مباحثات آورده است.

ابن سینا و حکمای مشاء، نفس را روحانیه الحدوث دانسته‌اند؛ بدین صورت که با استعداد و آمادگی بدن و اعتدال مزاج، نفس بدان افاضه می‌شود. بر خلاف افلاطون، از نظر ابن سینا نفس پیش از تعلق به بدن، وجودی نداشته است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۹۸-۲۰۱/ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۷۵-۳۷۸/ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۲۳-۱۲۲/ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸-۱۰۷).

شیخ با انکار انطباع و حلول نفس در بدن همچون دیگر مشائیین، تعلق نفس به بدن جزئی را تعلق تدبیری و از نوع تصرف می‌داند: «إن النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن إنما



هی قائمة بذاتها لاتعلق لها بالبدن غیرتعلق التدبیر والتصرف» (همو، ج ۳، ص ۱۳۷۵، ص ۴۱۴ / همو، ج ۲، ص ۱۴۰۴، ص ۲۰۲).

۱. تجرد نفس

پس از بحثهای مقدماتی نفس به مساله اصلی یعنی تجرد آن می پردازیم. اولین بحث معنای تجرد است.

۱.۱. معنای تجرد و مادیت

مقصود از تجرد چیزی است که ویژگی‌های مادی و جسمانی را نداشته باشد. موجود مادی دارای ویژگی‌های ذیل است: ۱. امتداد در ابعاد طول و عرض و عمق؛ ۲. تحیز در مکان؛ ۳. زمان‌مندی؛ ۴. قابلیت اشاره حسی؛ بنابراین چیزی که این ویژگی‌ها را نداشته باشد، مجرد خواهد بود (اشارات، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۴۶۷ / النفس من الهیات شفا، ۱۳۹۹، ص ۲۶۸ / اسفار، ج ۸، ص ۱۹۸۱، ص ۲۲۵. فی أن النفس الناطقه لیست بجسم ولا مقدار ولا منطبعة فی مقدار).

این بحث از چند جهت اهمیت دارد؛ ازجمله اثبات بقای نفس پس از مرگ که به مسئله معاد مربوط می‌شود و اثبات هوهویت شخصی یعنی اینکه نفس اخروی همان نفس دنیوی است؛ زیرا ملاک واقعی این همانی شخصی به نفس مجرد است که در جای خود به اثبات رسیده است.

۱.۲. دلایل ابن سینا بر تجرد نفس

آیت الله مصباح می‌فرماید:

برای اثبات تجرد نفس راه‌های گوناگونی وجود دارد ... ازجمله آنها دلایلی است که با استفاده از رؤیاهای و احضار ارواح و خواب‌های



مغناطیسی و همچنین از اعمال مرتاضان و کرامات اولیای خدا و
مانند آنها اقامه می‌شود ... حقیقت این است که این‌گونه منقولات
فوق حد تواتر است (مصباح، آموزش فلسفه، ۱۳۸۳، ص ۱۶۸).

آنچه در این مجال مورد نظر می‌باشد، استدلال فلسفی است. این سبب ادله‌ای را از طریق
اختلاف نفس و افعال آن با جسم و جسمانیات و آثار و افعال آن بر مجرد نفس اقامه کرده
است. او برای اثبات مجرد نفس، از این راه که نفس محل معقولات مجرده (صور معقوله)،
منشأ افعال غیرمادی و اینکه در تعقل به ابزار و آلت جسمانی نیاز ندارد، استفاده کرده است.
برهان نخست: نفس ناطقه محل معقولات است. هرچیزی که محل معقولات باشد،
مجرد است؛ پس نفس ناطقه مجرد است. مقدمه اول مسلّم بوده، ولی مقدمه دوم نیاز به
اثبات دارد؛ بدین بیان که صور معقوله قسمت‌پذیر نیستند. هرآنچه در جسم قرار داشته باشد،
قسمت‌پذیر است؛ پس صور معقوله در جسم قرار ندارند، بلکه محل آن امر مجردی است که
نفس نام دارد: «إن الجوهر الذی هو محل المعقولات لیس بجسم و لا هو قائم بجسم» (ابن
سینا، ۱۳۹۹، ۲۶۹).

برهان دوم: قوه عاقله مفاهیم کلی و صوره معقوله را از عوارض و لواحق مادی تجرید
می‌کند، وگرنه قابل صدق بر کثیرین نخواهد بود. این مفاهیم کلی یا در خارج یا در نفس باید
موجود باشند. در خارج یقیناً نمی‌توانند موجود باشند؛ زیرا هر موجود خارجی جزئی است؛
پس ظرف وجود آنها نفس است. ازسوی دیگر نفس به عنوان محل مفاهیم کلی نمی‌تواند
جسم باشد؛ زیرا اگر جسم باشد، امری که در آن حلول می‌کند، به تبع آن محل جسمانی
دارای عوارض مادی همچون وضع، شکل، کمّ و مانند آن خواهد شد، درحالی که صور
معقوله فاقد چنین عوارضی‌اند؛ بنابراین نفس به عنوان محل مفاهیم کلی مجرد است: «إن
القوة العقلية هوذا تجرد المعقولات عن الكم المحدود والأین والوضع» (همو، ص ۲۷۵).

برهان سوم: قوه عاقله صور معقولات را ادراک می‌کند. این معقولات بالقوه می‌توانند
بی‌نهایت باشند. آنچه بر امور بی‌نهایت بالقوه، توانایی داشته باشد، نمی‌تواند حال در جسم یا

قوه‌ای در جسم باشد؛ پس نفس مجرد است و جسمانی نیست:

إن المعقولات المفروضة التي من شأن القوة الناطقة أن تعقل
بالفعل واحداً واحداً منها غير متناهية بالقوة و قد صح لنا أن
الشيء الذي يقوى على أمور غير متناهية بالقوة لا يجوز أن يكون
جسماً و لا قوة في جسم (همان، ص ۲۷۷).

برهان چهارم: نفس علاوه بر افعال «حسی و حرکتی» که به کمک و واسطه آلت انجام می‌دهد، افعالی مخصوص به قوه عاقله دارد که در آنها نیازی به آلات جسمانی ندارد و به همین دلیل تجرد نفس اثبات می‌شود. شیخ برای اثبات این مطلب چند بیان ارائه کرده است که هریک را یک دلیل مستقل می‌توان در نظر گرفت:

بیان نخست: اگر نفس انسانی با آلت و ابزار جسمانی تعقل می‌نمود، با ضعف و کلال قوی و ابزارهای جسمانی، قوه عاقله نفس نیز دچار کلال و سستی می‌گردید؛ حال آنکه سستی و کلال برای بدن و قوای جسمانی حاصل می‌شود، ولی قوه عاقله در ادراک عقلی خود ضعیف نشده، بلکه قوی‌تر می‌گردد:

إذا كانت النفس الناطقة قد إستفادت ملكة الإتصال بالعقل
الفعال لم يضرها فقدان الآلات، لأنها تعقل بذاتها. كما علمت.
لا بآلتها. ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة، إلا
و يعرض للقوة العاقلة كلال، كما يعرض لامحاله لقوى الحس
والحركة (همو، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۸۶۴).

بیان دوم: اگر ادراک نفس به واسطه آلت بود، نفس نمی‌توانست ذات خود و نیز آلت و ادراک کردن خود را ادراک کند، درحالی‌که نفس ذات خود، آلت خود و نیز ادراک خود را ادراک می‌کند و بر همین اساس ادراک عقلی نفس نمی‌تواند از طریق ابزار و آلات بدنی باشد؛ پس نفس مجرد است:

فإن القوى الحساسة لاتدرك آلاتها بوجه و لاتدرك إدراكاتها
بوجه، لأنها لا آلات لها إلى آلاتها و إدراكاتها و لا فعل لها إلا



بِأَلَانِهَا وَ لَيْسَتْ الْقَوَى الْعَقْلِيَّةُ كَذَلِكَ، فَإِنَّمَا تَعْقِلُ كُلَّ شَيْءٍ

(همو، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۸۷۲).

بیان سوم: تأمل کن که قوای بدنی با تکرار افعال بدنی پی‌درپی و بدون فاصله دچار ضعف و سستی می‌شود، به‌خصوص افعال قوی که نیروی بسیاری می‌طلبد. درموردی که ادراک حسی ضعیف به دنبال ادراک حسی قوی رخ بدهد، انسان احساس ضعیف را ادراک نخواهد کرد؛ مانند آنجا که بوی ضعیفی را پس از بوی قوی استشمام کند. این درحالی است که افعال قوه عاقله بیشتر اوقات این‌گونه نیست؛ پس قوه عاقله مجرد است:

تأمل أيضاً أن القوى القائمة بالأبدان يكلها تكرر الأفعال

لاسيما القوية و خصوصاً إذا إتبعَت فعلاً فعلاً على الفور و

كان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة

اثر القوية و أفعال القوة العاقلة قد تكون بخلاف ما وصف

(همو، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۸۶۹).

بیان چهارم: اگر قوه عاقله در جسم همچون قلب یا مغز حلول کند و جسمانی باشد، لازم می‌آید یا همیشه به آن صورت معقوله علم داشته باشد یا هیچ‌گاه به آن علم نداشته باشد یا گاهی به آن علم داشته باشد و گاهی علم نداشته باشد.

دو فرض نخست مسلماً باطل‌اند؛ زیرا بالوجدان می‌یابیم که این‌گونه نیست که همیشه به صورت معقوله علم داشته باشیم یا هیچ‌گاه علم نداشته باشیم. توضیح آن این است که در فرض جسمانی بودن قوه عاقله، صورت معقوله باید در ابزار عاقله حاصل شده باشد تا عاقله بتواند بدان بیندیشد؛ بنابراین یا این صورت علمی در ابزار عاقله حاصل شده یا حاصل نشده است. اگر حاصل شده باشد، عاقله باید همیشه بدان علم داشته باشد و اگر حاصل نشده باشد، هیچ‌گاه نمی‌تواند بدان بیندیشد و این خلاف واقع امر است.

فرض سوم (گاهی بدان علم داشته باشیم و گاهی علم نداشته باشیم) دو صورت دارد: یکی اینکه قوه عاقله مادی باشد، دوم اینکه مجرد باشد. صورت نخست، باطل است؛

در نتیجه صورت دوم که قوه عاقله مجرد باشد، اثبات می‌شود.

توضیح بطلان صورت نخست از فرض سوم: قوه عاقله در فرض جسمانی بودن ناچار باید دو صورت داشته باشد: یکی صورتی که پیش از تعقل این صورت جدید علمی همیشه همراهش بوده، چون بنا به فرض عاقله مادی است و همچون هر امر مادی مرکب از هیولی و صورت است. دوم صورت علمی است که در زمان عالم شدن عاقله به خود برای نفس پدید می‌آید. آنگاه لازم می‌آید این دو صورت هر دو در ماده قوه عاقله یعنی مغز حلول کرده باشند. در اینجا ما یک ماده داریم که مغز باشد و عوارض مشخصه آن نیز یکی بوده و این ماده مغز که واحد است، باید دو صورت داشته باشد و این باطل است؛ زیرا توارد دو صورت نوعیه در عرض هم بر یک ماده واحد، لازم می‌آید و این اجتماع مثلین است. این دو صورت از این رو با یکدیگر تفاوت دارند که یکی ذهنی و دیگری خارجی است، اما این امر در محال بودن توارد دو صورت بر ماده واحده تفاوت ندارد؛ زیرا اینها دو صورت نوعیه‌اند که از نظر حقیقت نوعیه مثل و عین یکدیگرند و جمع‌شان در یک ماده اجتماع مثلین است. فرض سوم که گاهی به صورت معقوله بیندیشد و گاهی نیندیشد، در صورت تجرد قوه عاقله مشکلی ندارد. در فرض تجرد قوه عاقله فقط یک صورت برایش حاصل می‌شود و آن صورت علمی است که در زمان حصول علم برای نفس حاصل می‌شود. دیگر لازم نیست قوه عاقله صورت خارجی داشته باشد تا با ماده خود ترکیب اتحادی داشته باشد؛ در نتیجه قوه عاقله باید مجرد باشد. در این فرض زمانی که صورت علمی برایش حاصل شد، اجتماع مثلین لازم نمی‌آید:

لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب أو دماغ
لكانت دائمة التعقل له أو كانت لاتتعقله البته و لأنها إنما تتعقل
بحصول صورة المتعقل لها. فإن استأنفت تعقلاً بعد ما لم يكن
فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم تكن لها و لأنها
مادية، فيلزم أن يكون لها من صورة المتعقل من مادته موجوداً في



مادته أيضاً و لأن حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم تنزل له
 في مادته لمادته بالعدد. فيكون قد حصل في مادة واحدة
 مكنوفه بأعراض بأعيانها صورتان لشيء واحد معاً (همو، ۱۴۲۵،
 ج ۳، ص ۸۷۶-۸۷۴).

۱.۳. تجرد نفس از نظر ملاصدرا

پیش از بحث از تجرد نفس، بی‌مناسبت نیست به برخی مشترکات و تفاوت‌های دیدگاه ملاصدرا با ابن‌سینا در مباحث نفس‌شناسی اشاره شود. ملاصدرا همچون ابن‌سینا وجود نفس را در خارج قابل اثبات (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۶)، جوهر (همو، ص ۲۳-۲۷) مجرد در ذات و مادی در مقام فعل و بسیط می‌داند (همو، ص ۹). ابن‌سینا با آنکه بدن را از سنخ ماده و نفس را مجرد می‌داند، بدن را مرجع حدوث نفس برمی‌شمارد (همو، ص ۳۳۰)، درحالی‌که ملاصدرا معتقد است معنا ندارد بدن مادی شرط وجود چیزی باشد که ذاتاً با آن متباین است (همو، ص ۳۸۴-۳۸۵). ابن‌سینا نفس را از نظر حدوث و بقا مجرد می‌داند، ولی ملاصدرا آن را در حدوث مادی و در بقا مجرد می‌داند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، صص ۳۸ و ۳۲۶). ابن‌سینا رابطه نفس و بدن را از نوع ترکیب انضمامی میان ماده و صورت می‌داند، ولی ملاصدرا این رابطه را از نوع ترکیب اتحادی میان ماده و صورت می‌داند؛ بدین معنا که نفس با حرکت اشتدادی، مصداق معانی و ماهیات لا بشرط بسیاری بشود (همو، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۳).

۱.۴. تفاوت تفسیر تجرد از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا

از آنجاکه تفسیر ملاصدرا از تجرد نفس با تفسیر ابن‌سینا متفاوت است، پیش از بیان بعضی ادله ملاصدرا لازم است بدان اشاره شود. مشائین به‌خصوص ابن‌سینا حدوث نفس را مجرد می‌دانند و با این مشکل مواجه‌اند که چگونه یک جوهر مادی با یک جوهر مجرد می‌تواند ارتباط برقرار کند. ملاصدرا چون حدوث نفس را مادی می‌داند، مشکل مشائین را

ندارد، ولی با این مشکل روبه‌رو می‌باشد که چگونه یک جوهر مادی به جوهر مجرد تبدیل می‌شود. ملاصدرا بر اساس اصول فلسفی خویش یعنی اصالت وجود، تشکیک در وجود، ترکیب اتحادی مادی و صورت و حرکت جوهری این مشکل را حل می‌کند. نفس انسان همچون نفس نباتی و حیوانی در آغاز، مادی محض است و سپس همچون نفس حیوانی مادی - مثالی می‌شود و پس از آن مثالی محض می‌گردد و پس از آن به مرحله مثالی عقلی می‌رسد. به عبارت دیگر نفس اول قوه‌ای جسمانی است که به‌صورتی طبیعی درمی‌آید، آنگاه با نخستین احساس دارای حس می‌شود و پس از آن با نخستین تفکر به نفس مفکره ذاکره و ناطقه تبدیل می‌شود و سپس به مرتبه عقل عملی و پس از آن به مرتبه عقل نظری می‌رسد، با درجاتی که از حد عقل بالقوه آغاز می‌گردد و به حد عقل بالفعل و سپس به عقل فعال می‌رسد (ر.ک: یوسفی، ۱۳۹۷، ص ۱۳۰).

مشائین تجرد را صرفاً عقلی می‌دانند، ولی ملاصدرا به تجرد عقلی و مثالی قائل است. وی تجرد ضروری برای نفس را از سنخ تجرد مثالی می‌داند و چون تجرد عقلی برای نفس انسانی ضروری نیست، همه انسان‌ها به تجرد عقلی دست نمی‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۴۳). تجرد عقلی آن است که انسان بدون کمک قوه خیال، صور کلی عقلی را به‌صورت محض درک کند. انسان‌های عادی با مرگ فقط از تجرد مثالی محض برخوردار می‌گردند. در دستگاه فلسفی مشاء، تبدیل مادی به مجرد، انقلاب در ماهیت بوده و به‌همین دلیل محال است. ملاصدرا با قول به اصالت وجود و اینکه ماهیت به عرض وجود موجود می‌شود و نیز پذیرش اشتداد در وجود و حرکت جوهری نفس، مشکل انقلاب در ماهیت را حل می‌کند. نفس در سیر حرکت جوهری اشتدادی یعنی حرکت تکاملی وجود خویش از وجود مادی به وجود مجرد تبدیل می‌شود (همو، ۱۳۶۱، صص ۱۱، ۱۴۷، ۲۲۳ و ۳۳۰). ملاصدرا این نوع حرکت جوهری اشتدادی و تکاملی را از اختصاصات انسان می‌داند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۹۸-۳۰۲).



دلیل نخست: ملاصدرا در **أسفار أربعه**، یازده دلیل ذکر می‌کند که بیشتر آنها اقتباس از شیخ الرئیس و فخر رازی از **المباحث المشرقیه** می‌باشد. در اینجا برای نمونه دو دلیل مهم ذکر می‌شود:

دلیل **دهم أسفار**: در بحث اتحاد نفس با قوا، ملاصدرا گفت در تمامی انواع ادراکات، مدرک حقیقی همانا نفس است و قوای ادراکی به عنوان ابزار و آلات نفس عمل می‌کنند. همچنین هریک از ما با علم حضوری درمی‌یابد که نفس او مدرک واحدی است که هم می‌بیند، هم می‌شنود، هم تخیل و هم تعقل می‌کند. اکنون سه احتمال متصور است:

- نفس از سنخ اجسام است.

- نفس جسمانی است؛ یعنی صورت یا عرضی است که در جسم

حلول می‌کند.

- نفس نه جسم است، نه جسمانی، بلکه مجرد است.

نظر به انحصار در سه احتمال مذکور، با بطلان دو احتمال نخست، تجرد نفس اثبات می‌شود.

احتمال نخست با این بیان باطل می‌شود که در مباحث علم روشن گردید حقیقت علم و ادراک حضور، معلوم برای عالم است و جسم به دلیل ترکیب و کثرت خارجی ازسویی و مساوقت وجود با وحدت ازسوی دیگر فاقد وحدت می‌باشد. همچنین جسم به دلیل پراکندگی و غیبت اجزایش نمی‌تواند حضور یکپارچه داشته باشد؛ نه می‌تواند برای شیء دیگر حاضر باشد و نه شیء دیگر برای آن حاضر باشد و نه اجزا برای یکدیگر حاضر باشند؛ بنابراین جسم نه عالم بالذات است و نه معلوم بالذات. این درحالی است که نفس به عنوان مدرک جمیع ادراکات نزد آنها حاضر و آنها نزد نفس حاضرند و به همین دلیل نمی‌تواند جسم باشد. به بیان دیگر اگر جسم بما هو جسم مدرک باشد، باید همه اجسام مدرک باشند و حال آنکه این گونه نیست.

بطلان احتمال دوم بدین بیان است که اگر نفس، جسمانی (قائم به جسم) باشد، یا در

تمامی بدن حلول می‌کند یا در عضو خاصی از اندام مادی همچون مغز یا قلب حلول می‌کند. لازمه فرض نخست این است که تمامی اعضای بدن دارای همه انواع ادراکات باشند؛ یعنی مثلاً نفس با چشم خود بشنود، با دست خود تخیل کند و با پای خود بیندیشد، درحالی‌که هریک از اندام ادراکی ابزار نوع خاصی از ادراک‌اند. لازمه فرض دوم این است که ما اندام خاصی در بدن داشته باشیم که همه انواع ادراکات را انجام دهد؛ حال آنکه ما چنین اندامی در بدن سراغ نداریم. به عبارت دیگر ما ازسویی با علم حضوری می‌یابیم که در وجود خود مدرک واحدی داریم که همه انواع ادراکات را انجام می‌دهد و ازسوی دیگر چنین اندامی را سراغ نداریم که ابزار همه انواع ادراکات باشد. نتیجه آنکه نفس در هیچ‌یک از اندام‌ها حلول نکرده است.

احتمال دیگر که ملاصدرا با همان بیان ردّ می‌کند این است که محل حلول نفس، جسم لطیفی - همانند بخار - باشد که در لابه‌لای برخی اندام‌ها وجود دارد. پاسخ آن است که ما در بدن خود وجود چنین جسم لطیفی را سراغ نداریم. ممکن است اشکال شود که نیافتن جسم لطیف دلیل بر عدم وجود آن نیست. در پاسخ باید گفت ما به ذات خویش علم حضوری داریم و همان ذاتی که از آن به «من» تعبیر می‌کنیم، مبدأ همه ادراکات حسی، خیالی و عقلی است. اکنون اگر یکی از اندام‌ها یا جسم لطیفی در یکی از اندام‌ها محل جسمانی قوه مدرک باشد که همه ادراکات را درک می‌کند، این محل جسمانی باید همان حقیقت «من» باشد؛ زیرا بر حسب فرض دارای قوه‌ای است که مبدأ همه ادراکات می‌باشد و این همان خصوصیتی است که به علم حضوری برای «من» ثابت شده است. وانگهی! لازم می‌آید ازسویی به ذات خویش «من» علم داشته باشیم و ازسوی دیگر نسبت به آن شناختی نداشته باشیم؛ این امر تناقض است.

اشکال دیگر اینکه میان مدرک و مدرک باید نوعی سنخیت برقرار باشد و به همین دلیل قوه واحد نمی‌تواند مدرک همه انواع ادراک باشد؛ مثلاً قوه بینایی فقط می‌بیند ولی با آن



نمی‌توان شنیدنی‌ها را شنید. شنیدن با قوه سامعه سنخیت دارد؛ بنابراین اگر بنا باشد قوه واحدی در یکی از اندام‌ها حلول کرده باشد و همه انواع ادراکات را درک کند، اصل سنخیت میان مدرک و مدرک نقض می‌شود.

در پاسخ باید گفت قوه عاقله در عین بساطت و وحدت، جامع تمامی کمالات قوای مادون خود از جمله قوای حسی و خیالی است. رابطه قوه عاقله با دیگر قوای ادراکی که مادون خود می‌باشد، رابطه علت و معلول است که واجد تمامی کمالات آنهاست و به همین دلیل تمامی انواع ادراکات را به قوه عاقله می‌توان نسبت داد. توضیح مطلب این است که قوای حسی و خیالی، معلول عاقله‌اند و ادراکات حسی و خیالی، معلول قوای حسی و خیالی و چون معلول معلول چیزی معلول آن چیز نیز هست، ادراکات حسی و خیالی، معلول قوه عاقله نیز هستند و آنها را به قوه عاقله می‌توان نسبت داد (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۵۹).

دلیل دوم: این دلیل درواقع دلیل یازدهم *أسفار* است. نفس در بازیابی کمالات زایل‌شده خویش به اسباب جدیدی نیاز ندارد و مکتفی بالذات است. هیچ جسمی در بازیابی کمالات زایل‌شده خویش خودکفا نیست و باید علت آن محقق شود تا آن کمال بازگردد؛ درنتیجه نفس، جسم یا جسمانی نیست، پس مجرد است.

توضیح: جسم در اثر دخالت اسباب خارجی دارای یک صورت نوعیه یا یک عرض می‌شود؛ مثلاً خاک به دنبال تحولاتی به گیاه تبدیل می‌شود و صورت نباتی به خود می‌گیرد یا آب در اثر مجاورت با آتش گرم می‌شود. از آنجا که حلول صورت یا عروض عرض جدید معلول سبب خارجی است، اگر آن سبب از میان برود یا مانعی برای آن حاصل گردد، معلول یعنی آن صورت یا عرض جدید نیز منتفی خواهد شد. در این حالت، انصاف مجدد آن جسم به آن صورت یا عرض نیازمند آن است که سبب آن دوباره محقق گردد یا مانع تأثیر سبب برطرف شود، وگرنه انصاف مجدد جسم به آن صورت یا عرض ممکن نخواهد شد؛ برای مثال

آب در اثر مجاورت با آتش، گرم می‌شود؛ پس از خاموش شدن آتش یا حصول مانعی از تأثیر آتش، آن آب سرد خواهد شد. اکنون برای گرم شدن مجدد آب باید آتش دیگری برافروخت یا مانع از تأثیر آتش را برطرف کرد؛ درغیراین صورت آب نمی‌تواند به خودی خود مجدداً گرم شود، اما نفس این‌گونه نیست. نفس در اثر دخالت سبب خاصی، کمالی را کسب می‌کند؛ مثلاً با خودآموزی یا تعلیم معلم علمی را می‌آموزد و صورتی علمی برای نفس حاصل می‌شود. اگر در اثر غفلت آن صورت علمی از صفحه ذهن محو شود، نیازی نیست دوباره سبب آن محقق شود، بلکه نفس به دلیل خودکفایی که دارد، به تنهایی آن صورت را می‌تواند بازیابی کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶۰).

جمع‌بندی ادله: بعضی از براهین پیش‌گفته بر طبیعیات قدیم استوار است و امروزه اعتباری ندارد. غیر از براهین مذکور، دو برهان دیگر بر تجرد نفس اقامه شده است که قابل قبول‌تر به نظر می‌رسند:

برهان نخست را شیخ در **الإشارات** آورده است و حاصل آن اینکه انسانی معلق در فضایی رها و طلق باشد که هیچ عامل خارجی توجه او را جلب نکند و به بدن خویش توجه نداشته باشد، حتی گرسنگی، تشنگی، سرما، گرما و حتی وزش هوا توجه او را به خود جلب نکند. در چنین موقعیتی، اگر توجهش را بر همان «من درک‌کننده» متمرکز کند، نفس خود را می‌یابد، درحالی‌که از بدن و احوال آن کاملاً غافل است. آنچه را او در این حالت می‌یابد، غیر از آن چیزی است که نمی‌یابد؛ بنابراین ثابت می‌شود نفس مجرد است و با بدن تفاوت دارد (مصباح ۱۳۸۰، جزء دوم، ص ۱۹۲).

البته برهان قوی دیگری نیز وجود دارد که در لابه‌لای عبارات ملاصدرا، اشاراتی بدان شده است، ولی شایسته بود این برهان به صورت مستقل ذکر شود. این برهان آن است که اجزای بدن ما درطول زندگی همواره در معرض تغییر و تبدل است. سلول‌های بدن هرچندگاه یک‌بار عوض می‌شوند و حتی سلول‌های مغز نیز که به نظر دانشمندان امروزی



از میان نمی‌روند، تحولاتی دارند و مواد سازنده آنها تغییر می‌کند. به هر تقدیر تردیدی نیست که اعضا و قوای جسمانی بدن در معرض تغییرند. از سوی دیگر ما در طول حیات خویش، وحدت شخصی «نفس» را با علم حضوری درک می‌کنیم و آنچه ما اکنون به عنوان «خود» یا «من» می‌شناسیم، همان است که در گذشته می‌شناختیم؛ بنابراین انحفاظ وحدت شخصی نفس باتوجه به تبدل و تحول دائمی ماده، یکی از دلایل قوی مغایرت نفس با بدن و تجرد آن از امور مادی است (همو، ۱۳۸۰، جزء دوم، ص ۱۹۲).

۲. تجرد نفس از منظر آیات

در قرآن کریم دو واژه نفس و روح به معانی متعددی استعمال شده‌اند، ولی بنا به قراین موجود به معنای نفس انسان نیز به کار رفته‌اند. آیات و روایات فراوانی بر تجرد نفس دلالت دارد. دلالت برخی صریح‌تر و روشن‌تر از بعض دیگر است. در این قسمت فقط به بعضی از آیات و روایات که با صراحت بیشتر مؤید تجرد نفس‌اند، اشاره می‌شود: «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمَسْكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (زمر: ۴۲). بیشتر مفسران مقصود از نفس در این آیه را همان روح دانسته‌اند (قرشی ۱۳۷۱ ج ۷، ص ۹۵-۹۴ / طوسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۸۱).

علامه طباطبایی^۱ در ذیل این آیه می‌فرماید مقصود از انفس در این آیه، ارواح است، نه مجموع روح و بدن؛ چون در هنگام مرگ فقط روح اخذ می‌شود و بدن در دنیا باقی می‌ماند؛ یعنی علاقه روح از بدن قطع می‌شود (علامه طباطبایی، ج ۱۷، ص ۲۶۹). توفی به معنای اخذ چیزی به تمام حقیقت آن است. از آنجا که توفی به نفس تعلق گرفته است، این معنا به دست می‌آید که تمام حقیقت انسان، نفس مجرد اوست.

بنا بر حکمت مشاء، نفس و بدن دو جوهر جدا از یکدیگرند و زمانی که نفس به بدن تعلق می‌گیرد، بدن را تحت تدبیر خود دارد و به اصطلاح رابطه تدبیری دارند و نفس پس از

جدایی از بدن کمالات ثانیه‌ای را که در دار دنیا کسب کرده است، با خود به همراه می‌برد. بنا بر حکمت متعالیه، نفس و بدن دو جوهر جدا از یکدیگر نیستند، بلکه نفس در اثر حرکت جوهری به سمت کمال حرکت می‌کند و از مادیت به تجرد می‌رسد. درعین حال تمام حقیقت نفس همان مرتبه اخیری است که بدان دست می‌یابد؛ بعضی نفوس به مرتبه تجرد عقلی می‌رسند و بعضی در مرحله تجرد حسی یا خیالی باقی می‌مانند. در هر حال آنچه از انسان در زمان مرگ اخذ می‌شود، نفس اوست؛ چه در مرتبه تجرد حسی و خیالی و چه در رتبه تجرد عقلی.

آیاتی که بر لقای خداوند دلالت می‌کند همچون «فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً» (کهف: ۱۱۰)، بیان استدلال به این است که طبق این دسته از آیات، لقای خداوند با انسان‌ها حتمی است. خداوند منزله از ماده و مادیات است. ویژگی ماده غیبت و عدم حضور، شعور و آگاهی است؛ در نتیجه نفوس انسانی ملاقات‌کننده که باید مجرد باشد. بیان دقیق نحوه مشاهده و ملاقات نفس انسان با خداوند دشوار و نیازمند تجربه شخصی است. آنچه مسلم است اینکه در این ملاقات انسان متوجه می‌شود با رب خود ملاقات کرده، همان‌گونه که حضرت موسی علیه السلام در کوه طور با خداوند ملاقات نمود. ذکر این نکته بی‌فایده نیست که خداوند با هرکس بر اساس مرتبه وجودی او بر او تجلی و ملاقات می‌کند.

آیاتی که خداوند روح را به خود نسبت می‌دهد همچون «فإذا سویته و نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين» (حجر: ۲۹)، اضافه و نسبت روح به خداوند حاکی از نوعی شرافت و برتری روح بر بدن و نیز سنخیت میان خدا و روح است. ملاصدرا این شرافت را حاکی از تجرد روح می‌داند (ملاصدرا، ج ۸، ۱۳۷۹، ص ۳۰۳). حاجی سبزواری سنخیت علی - معلولی میان واجب و معلول و اضافه روح به خدا را دلیل بر تجرد نفس می‌داند (همان).

دیدن بهشت و جهنم در حیات دنیوی همچون «کلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين»، طبق این آیه مشاهده جحیم در همین دنیا ممکن است.



دیدن جحیم در این دنیا با چشم مادی غیرممکن بوده و فقط با چشم باطن میسر است. چشم باطن مجرد از ماده است و دارنده قوه مجرد باید خود مجرد باشد؛ در نتیجه نفس انسان مجرد است:

و لقد خلقنا الإنسان من سلاله من طین ثم جعلناه نطفه فی قرار
مکین ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغة فخلقنا المضغة
عظاماً فکسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارک الله
أحسن الخالقین (مؤمنون: ۱۲-۱۴).

این آیه شریفه به مراحل تکون انسان از گل تا آفرینش انسان کامل اشاره می‌کند. مراحل گل، نطفه، علقه، مضغه، استخوان، گوشت به جسمانیت اشاره دارد. عبارت «ثم أنشأناه خلقاً آخر» حکایت از این امر دارد که همان جوهر مادی وارد مرحله دیگری از خلقت می‌شود و این با فرض وحدت نفس و بدن سازگار است. این کریمه هم تجرد نفس و هم حرکت استکمال آن را بیان می‌کند. بهترین تفسیر آفرینش برتر از وجود مادی رسیدن به وجود مجرد است. ملاصدرا همین معنا را برداشت کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۲۹).

برخی آیات بر این امر دلالت دارند که انسان‌ها پس از مرگ، از حیات برخوردارند؛ زیرا لذت‌بردن و رنج‌کشیدن به آنها نسبت داده شده است، یا مورد خطاب واقع شده‌اند، یا از رزق پروردگارشان برخوردارند: «و لا تحسبن الذين قتلوا فی سبیل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم یرزقون» (آل عمران: ۱۶۹). این آیه هم صریحاً به حیات پس از مرگ و هم به رزق از سوی خداوند که مستلزم حیات است، اشاره دارد. روشن است که حیات پس از مرگ را نمی‌توان به بدن مادی نسبت داد؛ زیرا بدن مادی زیر خاک پوسیده شده است؛ پس باید ارواح شهدا مجرد باشد و حیات‌شان به آن روح مجرد مستند باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۴۱۷، ص ۳۵۱): «قیل أدخل الجنة قال یا لیست قومی یعلمون بما غفر لی ربی و جعلنی من المکرمین» (یس: ۲۶-۲۷). علامه طباطبایی^۱ این کریمه را ناظر به حیات برزخی می‌داند که در هر حال مستلزم روح مجرد است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۷۹): «یسئلونک

عن الروح قل الروح من أمر ربي» (اسراء: ۸۵).

در بعضی آیات، روح در مورد جبرئیل به کار رفته است. در این کریمه میان مفسران اختلاف است که آیا روح به جبرئیل امین اشاره دارد یا روح مجرد انسان (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۱۲). علامه طباطبائی^{۱۱} با قرینه آوردن از آیات دیگر آن را ناظر به روح مجرد انسان می داند.

۳. تجرد نفس از منظر روایت

از امام علی^{۱۲} پرسیده شد آیا پروردگار خود را دیده ای؟ آن حضرت فرمود: «لم تره العیون بمشاهدة العیون ولكن رآته القلوب بحقایق الإيمان» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۵۴، ج ۳۶، ص ۴۰۶). نفی امکان دیدن خدا با چشم سر و امکان دیدن با چشم دل، حاکی از تجرد نفس است که با قوه ای مجرد می تواند او را ببیند. شکی نیست دیدن خدا فقط در صورت تجرد نفس انسان ممکن است.

امام صادق^{۱۳} درباره احتضار مؤمن فرمود پنج تن برای محتضر مؤمن متمثل می شوند و به او بشارت داده می شود که این بزرگواران رفقای تو هستند. آنگاه فرمود: «فیفتح عینه فینظر» (کلینی، ق ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۳۳۹). تجلی های مثالی و عقلی دلیل بر تجرد مثالی و عقلی است.

امام صادق^{۱۴} فرمود: «إذا مضت الخمسة الأشهر فقد صارت فيه الحياة و قد استوجب الدیة» (همو، ص ۳۴۶). این حدیث حکایت از این معنا دارد که جنین در پنج ماهگی، روح حیات در آن دمیده می شود و مستحق دیه کامل می شود. در حدیث دیگر آمده است: «إن المرء إذا نام فإن روح الحيوان باقية في البدن والذي يخرج منه روح العقل» (شعیری سبزواری، ۱۴۱۴، ص ۴۸۹، ج ۱۳۶۲). در این حدیث طبق مبنای ملاصدرا، روح حیوان تجرد مثالی دارد و متفاوت از روح عقل دانسته شده است که از تجرد عقلی برخوردار می باشد.



پیامبر گرامی اسلام ﷺ فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». این حدیث معرفت نفس را راه شناختن خداوند دانسته است و درواقع نوعی مشابهت میان خدا و نفس نشان می‌دهد که چیزی جز غیرمادی بودن نفس نیست (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۲).

پیامبر اسلام ﷺ فرمود: «من رأى فقد رأى الحق». ملاصدرا از این روایت تجرد نفس را برداشت می‌کند و می‌گوید: خداوند مجرد است و پیامبر نیز باید مجرد باشد تا شناختن او مستلزم شناختن خدا باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۰۶).

بعضی از متون دینی از این امر حکایت دارد که به‌ظاهر با تجرد نفس سازگار نیست. در این روایات، نفس به‌عنوان جسم لطیف توصیف شده است. امام صادق (ع) فرمود: «الروح جسم رقیق ألبس قالباً كثيفاً» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۸، ص ۳۳-۳۴).

یک پاسخ این است که جسم رقیق یا لطیف قابل انطباق بر جسم مثالی است تا تفاوت آن با جسم عنصری حفظ شود. از نظر ملاصدرا جسم مثالی نیز از تجرد برخوردار می‌باشد؛ هرچند در مرتبه‌ای پایین‌تر به‌خصوص که ایشان بیشتر انسان‌ها را برخوردار از تجرد مثالی دانسته و فقط معدودی از آنها را از تجرد عقلی برخوردار می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۹).

پاسخ دوم این است که روایاتی که دلالت بر تجرد نفس دارد، به‌مراتب بیشتر از روایاتی است که از تعبیر جسم رقیق یا لطیف استفاده کرده است؛ به‌گونه‌ای که این روایات به حدّ توانر می‌رسد (همو، ج ۹، ص ۱۶۵).

نتیجه

همان‌گونه که گذشت، ادله عقلی که از ابن‌سینا و ملاصدرا نقل شد، تجرد نفس انسان را اثبات می‌کند؛ اگرچه همه آنها از نظر قوت بیان در یک سطح نیستند. به برخی موارد اشتراک و اختلاف میان ابن‌سینا و ملاصدرا و اختلاف در تفسیر در اشتراکات که به بحث مربوط

می شود نیز اشاره شد. ابن سینا به عنوان فیلسوف مشائی، نفس را روحانیة الحدوث والبقاء می داند که به واسطه مبادی عالیة عقول به بدن داده می شود و رابطه تدبیری با آن دارد و پس از قطع علاقه با بدن، نفس و کمالات آن باقی به بقای علل مجرده خود خواهد بود، درحالی که بدن از میان می رود. همچنین نفس در بدن منطبق نمی شود و به اصطلاح در آن حلول نمی کند؛ زیرا امر حال از ذاتیات محل بوده و با ازمیان رفتن محل، آن حال نیز باید از میان برود، درحالی که نفس پس از مفارقت از بدن، به حیات خویش ادامه می دهد. از نظر ملاصدرا نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست؛ بدین معنا که نفس از آغاز به صورت مجرد به بدن افاضه نمی شود، بلکه به برکت حرکت جوهری بدن در مسیر کمال قرار می گیرد تا به تجرد برسد. پس از آنکه نفس به تجرد کامل رسید، از حیث کمال دیگر به بدن نیازی نخواهد داشت و به همین دلیل با کمالاتی که کسب کرده است، به حیات مستقل خویش می تواند ادامه دهد. ملاصدرا برای بعضی از نفوس تجرد مثالی و برای بعضی تجرد عقلی را می پذیرد. تجرد عقلی فقط برای تعداد محدودی از نفوس انسانی رخ می دهد. از آیات و روایات نیز تجرد نفس را با سطوح گوناگونی از بیان، قوت و صراحت اثبات می کند. در قرآن کریم برای نفس مراتبی ذکر شده است؛ از جمله نفس اماره، لوامه، مسوله، ملهمه و مطمئنه (راضیه و مرضیه). این مراتب در سطح نبوده، بعضی بالاتر از مراتب دیگر قرار دارند. نفس اماره به بدی فرمان می دهد و همان مرتبه حیوانی نفس است که برای رسیدن به غرایز از بدن استفاده می کند و زیاده روی در آن باعث نابودی انسان می شود؛ بر همین اساس باید کنترل شود. علمای اخلاق، نفس لوامه را همان وجدان اخلاقی دانسته اند که انسان هنگام عمل خطا به واسطه آن خود را سرزنش می کند. تفاوت نفس اماره با نفس مسوله این است که نفس اماره به طور مستقیم به بدی امر می کند، ولی نفس مسوله با اغوا و فریب، زشتی ها را زیبا جلوه می دهد. نفس ملهمه در کنش ها و گفتارهایش از گفته های الهی الهام می گیرد و برای رسیدن به این مرحله، انسان باید از صفات درنده خوئی و جاه طلبی فاصله بگیرد. نفس



مطمئنانه با پیکار با غرایز و زشتی‌ها و رسیدن به مقام توحید و یقین به آرامش می‌رسد و این همان نفس راضیه و مرضیه است.

آنچه از مراتب نفس گفته شد، بر این امر مبتنی است که نفس و آنچه کسب کرده است - اعم از فضایل و رذایل - مجرد بوده و پس از قطع علاقه‌اش با بدن، نفس خود و مکتسباتش را با خود به همراه می‌برد؛ در صورتی که اگر مادی باشد، با ازمیان رفتن بدن قاعدتاً باید ازمیان بروند؛ بنابراین تجرد نفس از مبانی و پیش فرض‌های تفسیر درست آیات قرآن کریم درباره نفس و مسئله معاد است.



منابع

۱. ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی؛ التوحید؛ تصحیح هاشم حسینی؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸ ق.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الإشارات والتنبيهات؛ الشرح للمحقق نصیرالدین طوسی و شرح الشرح للعلامة قطب الدین الرازی؛ دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفاء (الطبیعیات، النفس)؛ تصدیق و مراجعه ابراهیم مدکور؛ قم: ذوی القربی، ۱۴۳۰ ق.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفاء (الطبیعیات، النفس)؛ ج ۲، قم: منشورات مکتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ المبدأ والمعاد؛ به اهتمام عبدالله نورانی؛ تهران: دانشگاه مکی، ۱۳۶۳.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ النجاة؛ ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پزوه؛ چ ۲، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ النفس من کتاب الشفاء؛ تحقیق حسن حسن زاده آملی؛ چ ۶، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۹.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ طبیعیات دانشنامه علائی؛ مقدمه، حواشی و تصحیح سید محمد مشکات؛ چ ۲، همدان: دانشگاه بوعلی سینا و تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ م.
۹. شعیری سزواری، محمد؛ جامع الأخبار؛ قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۴ ق.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد؛ اسرار الایات، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۶۰.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد؛ أسرار الآیات؛ مقدمه و تصحیح محمد خواجوی؛ تهران:

- انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ ج ۸، چ ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد؛ عرشية؛ تهران: مولی، ۱۳۶۱.
۱۴. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱ و ۱۷، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ مقدمه محمد جواد بلاغی؛ چ ۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۱۶. طوسی، نصیرالدین؛ شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاکمات؛ ج ۲ و ۳، قم: نشر البلاغ، ۱۳۷۵.
۱۷. طوسی، نصیرالدین؛ شرح الإشارات والتنبيهات؛ تحقیق حسن حسن زاده آملی؛ ج ۲ و ۳، قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۵ق.
۱۸. قرشی، علی اکبر؛ قاموس قرآن؛ ج ۷، چ ۶، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تصحیح دارالحدیث؛ قم: انتشارات دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.
۲۰. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار؛ چ ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۲، چ ۵، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی؛ شرح أسفار؛ تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ق.
۲۳. یوسفی، محمد تقی؛ رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا و کتاب و سنت؛ انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۷.