

بقای نفس انسان در دیدگاه ابن‌سینا و فخر رازی

* حامده خادم جهرمی

** محمد سعیدی مهر

چکیده

بقای نفس از موضوعات بحث‌برانگیز و چالشی در حوزه فلسفه است که در این نوشتار با پرداختن به مفاهیم اساسی آن، این موضوع از دیدگاه ابن‌سینا و فخر رازی بررسی می‌شود. ابن‌سینا از طریق عدم تعلق ذاتی میان نفس و بدن، بقای نفس پس از مرگ را اثبات می‌کند؛ بدین معنا که فساد بدن، هیچ‌گونه تأثیری در فساد نفس ندارد. فخر رازی نیز بدن را محل تصرف نفس می‌داند و برای رهایی از شبهه فساد نفس با فساد بدن، معتقد است نباید نفس را حال در بدن و ساری در آن بدانیم؛ بلکه بین نفس و بدن، مناسبتی از جهت قرب و بعد نیست. بر این اساس، این دو فیلسوف، بر اینکه نفس ناطقه به عنوان یک موجود مجرد، پس از مرگ باقی است و انعدام بدن، هیچ تأثیری در انعدام آن ندارد، اتفاق دارند.

واژگان کلیدی

بقای نفس، نفس ناطقه، بدن، ابن‌سینا، فخر رازی.

طرح مسئله

یکی از شاهکارهای خلقت، روح آدمی یا به تعبیر فلاسفه، نفس ناطقه انسانی است که صفات و ویژگی‌های خاصی دارد و شاخص‌ترین آن، «تجرد» است. اصل تجرد نفس، لوازم بسیاری دارد که مهم‌ترین لازمه آن، بقا و جاودانگی نفس است.

hamedehkhadem@yahoo.com

saeedimehr@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۴/۱۰

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی شیراز.

** دانشیار دانشگاه تربیت مدرس.

تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۲۷

ابن سینا از جمله فیلسوفان معتقد به بقای نفس است و از این طریق، میان دین و فلسفه سازگاری ایجاد می‌کند؛ زیرا قرآن که مهم‌ترین منبع دینی مسلمانان است، از بقای نفس، حشر، نشر، جزا و پاداش سخن گفته است و هر کس منکر آن گردد، اصلی از اصول دین را انکار کرده و بر اندیشه حساب و مسئولیت، خط بطلان کشیده است. بنابراین بحث از بقای نفس، هم یک ضرورت دینی است و هم یک ضرورت فلسفی و این امر می‌تواند باعث انگیزه ابن سینا در پرداختن به این موضوع باشد. این مسئله در نظر ابن سینا از جهتی دیگر نیز اهمیت دارد و آن اینکه فارابی، درباره بقای نفس، رأی سرشار از تناقض و تردید ابراز داشته است؛ چنان که گویی گاه به آن معتقد شده و گاه آن را انکار کرده است که همین تناقض‌گویی‌های وی سبب هجوم به فلسفه شد و اگر ابن سینا به این مسئله نپرداخته بود، حوزه فلسفه در مقابل حملات معارضان بی‌دفاع می‌ماند. (بیومی مدکور، ۱۳۸۷: ۱۵۶ - ۱۵۵)

فخر رازی نیز همانند ابن سینا معتقد به بقای نفس است و دلایل متعددی در اثبات بقای نفس بعد از موت بدن اقامه می‌کند. وی معتقد است مسئله بقای نفس بعد از موت بدن از مهم‌ترین مسائل برای هر فرد عاقلی است؛ به‌گونه‌ای که هر کس بهره‌ای از خرد دارد، نسبت به این مسئله اهتمام می‌ورزد. (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۷ / ۲۱۱)

بدین ترتیب، برای مشخص شدن وجه اختلاف و تشابه دیدگاه ابن سینا و فخر رازی درباره بقای نفس، در پی پاسخ‌گویی به سؤالات ذیل می‌باشیم: آیا منظور از بقا همان جاودانگی است یا می‌توان بین این دو مفهوم تمایز قائل شد؟ تفاوت دیدگاه ابن سینا و فخر رازی در خصوص مفارقت نفس از بدن چیست و آنها با چه براهینی سعی در اثبات این مسئله دارند؟

بررسی مفهومی بقا، جاودانگی، ابد، خلود، معاد

جاودانگی، ابدیت، خلود و معاد، مفاهیمی اساسی در موضوع بقای نفس شمرده می‌شوند. هرچند مفهوم بقا با این مفاهیم قرابت معنایی دارد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا بقا لزوماً به معنای هر یک از این مفاهیم است؟ بقا، شرط و مقدمه جاودانگی است. معمولاً اولین معنایی که از واژه بقا به ذهن آدمی خطور می‌کند، معدوم و فانی نشدن است. به عبارت دیگر، بقا مفهومی است که بر ثابت بودن و فسادناپذیری روح یا نفس تأکید دارد. باید پس از فساد و متلاشی شدن جسم و مرگ بدن، جزئی و بخشی از بدن که ضامن استمرار حیات شخص است، زنده بماند و در قلمرو دیگری به زندگی و حیات خود ادامه دهد.

تعبیر فلاسفه از جاودانگی نفس، فسادناپذیری آن است. آنها از راه یک صورت را به «فساد» تعبیر نموده، بیان می‌کنند که تنها اموری فاسد می‌شوند که قابلیت انحلال یا قوه فساد داشته باشند و اگر موجودی این قابلیت را نداشته باشد، باقی و جاودانه خواهد بود.

«ابد» در لغت به معنای همیشه، جاودانه و بی‌انتها و در اصطلاح، دوام هستی در آینده است. (طریحی،

۱۳۷۵: ۳ / ۵) در قرآن ۲۹ مرتبه واژه ابد، گاه در مفهوم دنیوی آن به معنای «هرگز» و گاه در مفهوم اخروی، یعنی «خارج از زمان» و غالباً همراه و مرادف با «خالد» به کار رفته است.

«خلود» به معنای جاودانگی، پایداری و دوام است. (معین، ۱۳۷۹: ۱ / ۱) راغب اصفهانی می‌گوید: «هو تبری الشيء من اعتراض الفساد و بقاءه على الحالة التي هو عليها»؛ خلود آن است که شیء از عروض فساد دور باشد و در یک حالت باقی بماند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۲۹۱) ابن‌فارس می‌گوید: «الخاء و اللام و الدال اصل واحد يدل على الثبات و الملازمة»؛ «خ ل د» اصل واحدی است که دلالت بر ثبات و ملازمت دارد. (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۲ / ۲۰۶) بنابراین کلمه خلود به تنهایی دلیل بر جاودانگی و پایان‌ناپذیری نیست؛ زیرا هر نوع بقای طولانی را دربرمی‌گیرد؛ ولی این کلمه در بسیاری از آیات قرآنی با قیودی ذکر شده که از آن، به‌وضوح مفهوم ابدیت فهمیده می‌شود. (زمردیان، ۱۳۶۸: ۷۰۵) مثلاً در یکی از آیات قرآن آمده «... وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا». (جن / ۲۳) در این آیه، خالد در کنار کلمه ابد به کار رفته است که بر جاودانگی دلالت می‌کند؛ لذا خلود به معنای جاودانگی، ماندگاری و پایان‌ناپذیری است.

«معاد» از ریشه عود به معنای بازگشت و رجوع به اصل یا حالتی است که از آن خارج شده است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۸ / ۲۵۱) و این مفهوم، متمایز از مفاهیم بقا و جاودانگی است. ابن‌سینا در رساله *اضحویه* در تعریف معاد می‌گوید: «معنی معاد جای باشد یا حالتی که چیزی در او بود و از آن جدا شود و باز بدو آید و خواص این لفظ را نقل کرده‌اند از این معنی به معنی دیگر و آن جایی است و حالتی که مردم پس از مرگ در آن جای شود یا آن حالت او را باشد.» (ابن‌سینا، بی‌تا: ۷) با این تعریف ابن‌سینا از معاد می‌توان دریافت که معاد همان جایی است که آدمی از آنجا آمده و باز بدان‌جا باز خواهد گشت و آیات شریفه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ الْمُظْمِئَةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مُرْضِيَةً...» (فجر / ۲۸ - ۲۷) می‌تواند شاهدهی بر این مدعا باشد.

با دقت در براهین فلاسفه اسلامی که برای اثبات معاد، همان دلایل بقای نفس را کافی دانسته‌اند و تنها به بیان نحوه و چگونگی معاد موجودات پرداخته‌اند، می‌توان چنین استنباط نمود که اگر میان موت بدن و زندگی اخروی فاصله‌ای در نظر نگیریم، در این صورت، هر دو مفهوم بقا و معاد به استمرار حیات پس از مرگ اشاره دارند و تفاوت آنها تنها در نحوه اعتبار است.

در این زمینه با بررسی آثار ابن‌سینا و فخر رازی مشخص گردید که آنها بیشتر از کلمه «بقا» نسبت به سایر مفاهیم ذکر شده در خصوص بقای نفس استفاده می‌کنند؛ مثلاً ابن‌سینا در مجموعه *رسائل* (رساله حدود) ۱۶ بار کلمه بقا و تنها یک بار کلمه خلود: «... ولذلك لم ير اهل السنة خلود اهل الكبائر من المؤمنين...» (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۲۷۵) را به کار می‌برد. او در کتاب *الاضحویه فی المعاد* به دلیل اینکه از آیات قرآنی بهره می‌گیرد و کلمه خلود در آیات قرآن بیشتر استعمال شده است، در توضیح آیات، او نیز از واژه خلود استفاده می‌کند؛ مانند خلود ثواب و عقاب؛ اما در مورد کیفیت روح بعد از مرگ جسم، کلمه بقا را آورده، چنین می‌گوید:

«بقاء الروح بعد موت الجسد و الثواب و العقاب غیر البدن» و در جای دیگر می‌گوید: «أن الشرائع اتفقت على بقاء النفس و قامت عليه كذلك براهين العلماء و الخلاف في تلك المسألة يتصل بطبيعة المعاد لا بوجوده: جسماني هو أم روحاني» یا در جایی دیگر می‌نویسد: «... لا تنكر بقاء النفس عند مفارقة البدن و لكننا عرفنا ذلك بالشرع اذ ورد بالمعاد و لا يفهم المعاد الا ببقاء النفس ...». این سینا در هیچ‌یک از آثار دیگرش چون *الاشارات و التنبيهات*، *رسالة نفس*، *رسالة الطير و معراج‌نامه* از کلمه خلود استفاده نمی‌کند؛ اما فخر رازی در تمام آثارش، از جمله *لباب الاشارات و التنبيهات*، *شرح عيون الحكمة و شرحی الاشارات* در خصوص موضوع بقای نفس، تنها کلمه «بقا» را به کار می‌برد.

دلایل ابن‌سینا بر بقای نفس ناطقه

ابن‌سینا به‌صراحت کامل به بقای نفس انسانی اذعان داشته و حتی همه مباحث مربوط به نفس را مقدمه‌ای برای اثبات آن قرار داده است و می‌توان گفت همه کتب و رسائل او که موضوع خاص آنها بحث در مورد نفس است، به قصد اثبات بقای نفس بوده است؛ (داودی، ۱۳۸۷: ۳۵۴) لذا وی برای ابطال و نفی فنای نفس و اثبات بقای آن، به دلایلی معتقد است که از جمله آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

دلیل اول: از طریق انفصال نفس از بدن

این برهان که طولانی‌ترین برهان ابن‌سینا بر اثبات بقای نفس است، مبتنی بر اختلاف و تفاوت جوهر نفس و بدن است. شرح کامل برهان چنین است: در صورتی فنای بدن، مستلزم فنای نفس است که یا نفس و بدن، از نظر وجود تکافؤ^۱ داشته باشند، یا بدن علت نفس باشد یا برعکس، نفس علت تامه بدن باشد؛ حال از آنجا که هر سه احتمال باطل است، نتیجه می‌گیریم که ارتباط نفس با بدن، ارتباطی عرضی است و فنای بدن ضرری به بقای نفس نمی‌زند.

دلیل بطلان احتمال اول این است که تکافؤ نفس و بدن از نظر وجود، از دو حال خارج نیست؛ یا تعلق، ذاتی است یا عرضی. در صورت اول، وجود هر کدام بالذات به دیگری مضاف خواهد بود؛ از این‌رو هیچ‌کدام به‌تنهایی جوهر نخواهد بود؛ حال آنکه در جای خود ثابت شده است که نفس و بدن جوهرند. در صورت دوم (اگر تکافؤ امری عرضی است) فنای بدن، مستلزم فنای نفس نخواهد بود؛ بلکه با فنای بدن فقط اضافه نفس به امری عرضی فانی خواهد شد. به عبارت دیگر، اگر تعلق نفس و بدن به‌طور تکافؤ عرضی باشد، آنگاه فساد هر یک - مثلاً بدن - صرفاً مستلزم فساد معیت و رابطه آنها است؛ اما به هیچ‌وجه مستلزم نابودی دیگری نیست.

۱. تکافؤ الشیئان ثنائلا و تساویا، و الشیئان المتکافئان هما اللذان لا یختلف احدهما عن الآخر فی ترتیب المعانی أو فی الطریق المؤدیة الی الغایة العملية. (صلیبا، ۱۹۷۸: ۱ / ۳۳۱)

دلیل بطلان احتمال دوم این است که بدن را به هیچ‌کدام از معانی چهارگانه علیت نمی‌توان علت نفس دانست. بدن از آن حیث که جسم است، نمی‌تواند علت فاعلی باشد، وگرنه همه اجسام باید دارای نفس باشند. همچنین از آن حیث که قوای جسمانی دارد نیز نمی‌تواند چنین باشد؛ زیرا این قوا که قائم به وجود بدن هستند، نمی‌توانند موجد نفس باشند که جوهری قائم به ذات است. همچنین بدن نمی‌تواند علت غائی یا صوری نفس باشد؛ بلکه خلاف آن محتمل است. نهایتاً نمی‌توان گفت بدن علت مادی نفس است؛ زیرا در آن صورت باید معتقد شد که نفس منطبق در بدن است یا بدن متصور به صورت نفس گردد؛ حال آنکه بطلان این نظر معلوم و مشخص است؛ اما اگر بدن را بالعرض، علت مادی نفس به‌شمار آوریم، این نظر صحیح است؛ زیرا تا استعدادی در مزاج جسمانی حاصل نیاید، نفس به آن افزوده نمی‌شود؛ ولی باید دانست که حدوث دو چیز با یکدیگر، مستلزم فنای آن دو با همدیگر نیست؛ بلکه هنگامی چنین است که وجود یکی، قائم به وجود دیگری باشد.

اما اگر تعلق نفس به بدن را تعلقی متقدم در وجود بدانیم، آنگاه این تقدم یا زمانی است یا تقدم ذاتی. محال است نفسی که تقدم در زمان داشته باشد، به بدن تعلق گیرد؛ اما تقدم ذاتی عبارت از آن است که چون ذات متقدم در وجود، وجود یابد، ذات متأخر در وجود از آن مستفاد می‌گردد. با این حال، فرض چنین تقدمی آن است که هرگاه متأخر معدوم گردد، متقدم به وجود نمی‌آید، نه اینکه فرض عدم متأخر، عدم متقدم را ایجاد کند؛ بلکه از این جهت که متأخر جایز نیست معدوم گردد، مگر اینکه در طبع متقدم، چیزی که آن را معدوم کرده، حادث گردد. پس فرض عدم متأخر، موجب فرض عدم متقدم نمی‌گردد؛ لکن فرض خود وجود متقدم، چنین چیزی را اقتضا می‌کند؛ زیرا وقتی می‌توان متأخر را معدوم دانست که متقدم فی‌نفسه معدوم گردد؛ یعنی باید سببی نابودکننده بر ذات نفس عارض گردد و بدن هم با نفس یک‌مرتبه نابود گردد.

با اینکه فساد بدن همواره به سببی از تغییر مزاج و ترکیب آن است، بنابراین محال است که نفس ذاتاً متعلق به بدن باشد و سپس بدون علت و سببی فی‌نفسه فاسد گردد. این بدان معنا است که تعلق میان آن دو ذاتی نیست؛ حاصل اینکه، چون همه اقسام تعلق باطل شد، پس نفس به بدن تعلق ندارد؛ بلکه تعلق آن در وجود به مبادی دیگر است که دگرگون نمی‌شوند (ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۰۲ - ۹۹؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۱۶ - ۳۱۲) و نفس نیز به تبع آنها دگرگون‌ناپذیر و باقی است. پس برای نفس تفاوتی نمی‌کند که جسم باقی بماند یا فانی شود؛ زیرا پیوستگی نفس به جسم، جنبه ارتباط و تلازم ندارد؛ بلکه از نوع پیوستگی مولا به بنده و فرمانده به فرمان‌بردار است؛ یعنی اگر در بنده تغییراتی ایجاد شود، مولای او از آن تغییرات برکنار است؛ همان‌طور که اگر فسادی عارض ملک شود، موجب فساد مالک نمی‌شود. (بیومی مدکور، ۱۳۸۷: ۱۵۹)

اشکال اول

ملاصدرا به این دلیل ابن‌سینا اشکال می‌کند که بین نفس و بدن رابطه ذاتی وجود دارد؛ زیرا بدن علت مادی

نفس است و لازمه این سخن آن نیست که نفس، مادی و منطبع در ماده باشد؛ بلکه وجود نفس امری متعلق به ماده است، بدون اینکه در آن منطبع باشد؛ هرچند نفس هم در ابتدای پیدایش، موجودی جسمانی است. نفس تا زمانی نفس است که به بدن تعلق داشته باشد؛ از این رو با فنای بدن که علت مادی نفس است، نفس از آن نظر که نفس است، فانی می‌شود؛ اما از نظر وجود بسیط عقلی، بعد از فنای بدن باقی خواهد ماند. به عبارت دیگر، با مرگ و فنای بدن، نفس از آن نظر که نفس است و به بدن تعلق دارد، به وجود مجرد تبدیل می‌شود و این حرکتی جوهری است که موجب کمال نفس و تجرد آن می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸ / ۴۳۱ - ۴۳۰)

اشکال دوم

ابن سینا در ابطال احتمال اول چنین استدلال فرموده است که: اگر تعلق نفس و بدن ذاتی باشد، وجود هر کدام بالذات به دیگری مضاف خواهد بود و بنابراین هیچ کدام به تنهایی جوهر نخواهد بود. در نقد این مطلب می‌توان گفت: لازمه اضافه ذاتی دو امر به یکدیگر این نیست که هیچ کدام به تنهایی جوهر نباشد؛ زیرا برای مثال، ماده و صورت، اضافه و تعلق ذاتی به یکدیگر دارند؛ یعنی هیچ کدام بدون دیگری نمی‌تواند موجود باشد؛ حال آنکه هر کدام به تنهایی جوهرند؛ هرچند به تنهایی و جدای از دیگری موجود نیستند؛ یعنی همواره با همدیگرند؛ ولی هر کدام جوهر است و در حقیقت، از ترکیب دو جوهر، جوهر سومی تشکیل می‌شود. (ارشاد ریاحی، ۱۳۸۰: ۷۲)

اشکال سوم

دلیل بطلان احتمال سوم استدلال ابن سینا آن است که این استدلال ناقص است و نیاز به تکمیل دارد؛ زیرا ابتدا باید تجرد نفس اثبات شود و با توجه به اینکه نفس موجودی مجرد است، گفته شود تغییر در مزاج بدن که مادی است، نمی‌تواند موجب نابودی نفس که مجرد است، شود. بدون این تکمله ممکن است گفته شود هیچ دلیلی نداریم که تغییر در مزاج یا ترکیب آن، بدون اینکه تأثیری در نفس داشته باشد، موجب زوال بدن می‌شود تا بتوان نتیجه گرفت که نفس، علت تامه بدن نیست. به عبارت دیگر، ممکن است گفته شود نفس، علت تامه بدن است و اینکه تغییر در مزاج موجب زوال بدن می‌شود، به این دلیل است که تغییر مزاج، باعث نابودی نفس می‌شود و با معدوم شدن نفس، بدن نیز زائل می‌شود. (همان)

دلیل دوم: از طریق بساطت نفس

هر چیزی که فسادپذیر باشد، قبل از اینکه فاسد شود، بالفعل باقی و بالقوه فاسد است؛ یعنی در همان حال که باقی است، استعداد فساد نیز دارا است و چون معنای قوه با معنای فعل مغایرت دارد و دو معنای متغایر - مانند قوه و فعل - در شیء احدی الذات جمع نمی‌شوند، ناچار شیء فسادپذیر یا مرکب از دو جزء است که از

حیث یکی از آن دو جزء، بالفعل باقی و از جهت دیگر بالقوه فانی و فسادپذیر است - یعنی جزء اول، صورت یا فعلیت شیء و جزء دوم ماده شیء است - از این رو در اشیای بسیط که ذاتی مجرد از ماده دارند، این دو امر (قوه فساد و فعلیت بقا) قابل جمع نیست؛ مگر قائم در شیء مرکب باشد و به تبع فساد موضوع فاسد گردد. حال اگر نفس شیء بسیط مجرد، قائم به ذات باشد، به حکم این مقدمه (عدم اجتماع قوه فساد و فعل بقا در شیء احدی الذات) نمی‌تواند فسادپذیر باشد و اگر آن را از دو جزء که نظیر صورت و ماده است، مرکب بدانیم، حکم را در مورد جزئی از آن - که به منزله اصل است - صادر می‌کنیم و این اصل بسیط را به همان دلیل که قوه فساد و فعلیت بقا در آن مجتمع نمی‌شود، فسادناپذیر می‌شماریم. پس هر چیزی که بسیط و غیر مرکب است، در آن فعل بقا و قوه فساد به قیاس به ذات آن نیست؛ پس اگر در آن قوه معدوم شدن باشد، محال است فعل بقا باشد و اگر در آن فعل بقا باشد، قوه فساد نیست؛ بنابراین نفس دارای قوه فساد نیست. (ابن‌سینا، بی تا: ۱۰۵ - ۱۰۳؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۱۸ - ۳۱۶) ابن‌سینا همین برهان را در نمط هفتم اشارات و تنبیهات نیز آورده است. (همو، ۱۹۲۱: ۲۸۵)

دلیل دیگر بر اینکه قوه فساد و فعلیت بقا موجب ترکیب است، این است که موضوع قوه فساد و فعلیت بقا نمی‌تواند یک چیز باشد؛ زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید که یک چیز در یک زمان، به دو وصف متقابل موصوف گردد. البته این دلیل خالی از اشکال نیست؛ زیرا موضوع هر دو وصف، یک چیز است و تعداد اوصاف به اعتبار بالقوه و بالفعل می‌باشد؛ به این معنا که یک موضوع بالفعل دارای وصفی است و همان موضوع بالقوه دارای وصفی دیگر است.

اشکال

ملاصدرا بر این استدلال اشکال می‌کند؛ زیرا معتقد است بسیاری از بسائط حادث‌اند و در عین حال، فنا هم پیدا می‌کنند و اینکه بگوییم هر چیزی که بسیط است، غیرقابل فنا است، سخن درستی نیست. ملاصدرا برای این اشکالات، مسئله حرکت جوهری نفس را مطرح کرده که براساس آن، نفس در اثر حرکت جوهری به نقطه تجرد می‌رسد، نه اینکه نفس ناطقه در عالم طبیعت، ذاتی ثابت و مجرد باشد؛ از این رو ثابت انگاشتن نفس، خیالی بیش نیست و نمی‌توان آن را قبول کرد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸ / ۴۴۵؛ حائری یزدی، ۱۳۸۰: ۱۶۸)

چنین استنباط می‌شود که درباره دلیل دوم ابن‌سینا باید گفت اگر این دلیل صحیح باشد، لازم می‌آید که نفس انسانی هیچ‌گونه تغییر و تکاملی نداشته باشد؛ حال آنکه نفس تا زمانی که به بدن تعلق دارد، می‌تواند تغییر کند و تکامل یا تنزل یابد. بنابراین همان‌طور که تعلق به بدن موجب می‌شود که نفس بتواند تغییر یابد، موجب می‌شود که قابل فنا هم باشد.

دلیل سوم: از طریق علت مباشر

علت مباشر نفس انسانی، جوهری مجرد به نام عقل فعال است که همواره باقی است؛ از این رو نفس انسانی هم به دلیل بقای علتش همواره باقی خواهد بود؛ زیرا با وجود علت، محال است که معلول معدوم شود. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۸)

نظر ملاصدرا

ملاصدرا بعد از بیان دلیل دوم و دلیل سوم ابن سینا می‌گوید: این دو دلیل، استحاله فنای جوهر بسیطی را اثبات می‌کنند که از ماده و لواحق آن کاملاً مجرد باشد؛ حال آنکه نفس انسانی از آن نظر که نفس است، به ماده تعلق دارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸ / ۴۳۳)

دلیل چهارم: از طریق احلام

ابن سینا در رساله فی معرفة النفس الناطقه می‌گوید: از آنجایی که علاقه نفس به بدن، علاقه تدبیر و تصرف است (نفس مدبر بدن است)، لذا جوهر نفس از جوهر جسم قوی‌تر است و نیز می‌گوید از آنجا که جسم تابع نفس و جدای از آن است، لذا بعد از موت بدن باقی است. شیخ در اینجا از تجرد نفس، بقا و خلود آن را نتیجه می‌گیرد. وی برای اثبات سخن خویش به حالت خواب در انسان اشاره می‌کند و می‌گوید: از جمله اموری که بر بقای نفس دلالت می‌کند، این است که در هنگام خواب، تمام حواس و ادراکات انسان از کار می‌افتد و مانند جسم مرده می‌شود؛ ولی با وجود این، انسان در خواب چیزهایی را می‌بیند و اموری را درک می‌کند که دلالت دارند که نفس در ادراک آنها نیازمند به بدن نیست؛ بلکه اضافه آن به بدن، سبب ضعف اوست و حتی نفس بدون بدن، ادراک قوی‌تری دارد.

پس هنگامی که بدن از بین برود نفس، از تدبیر بدن خلاص می‌شود و به سوی خالق و مبدع خویش صعود می‌کند؛ همان طوری که خداوند در آیات: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً...» (فجر / ۲۸ - ۲۷) به آن اشاره کرده است. (ابن سینا، ۱۹۴۳: ۱۲ - ۱۱) بنابراین از نظر وی، نفس به عالم کون و فساد تعلق ندارد؛ بلکه متعلق به عالم ملکوت است.

دیدگاه فخر رازی در مورد بقای نفس

فخر رازی مانند ابن سینا، معتقد به بقای نفس است. وی در المباحث المشرقیه برهان انفصال نفس از جسم را همانند ابن سینا تقریر می‌کند. او همچنین در همان اثر، فساد را برای نفس محال می‌داند و دو دلیل می‌آورد: **دلیل اول:** نفس ممکن‌الوجود است و هر ممکن‌الوجودی دارای علتی است و تا زمانی که سبب و علت امر ممکن‌الوجود، موجود باشد، عدم برای مسبب و معلول محال خواهد بود؛ چراکه در این صورت - که با فرض

بقای علت، معلول منعدم گردد - دو فرض لازم می‌آید: عدم معلول یا به دلیل مانعی است یا چنین نیست؛ اگر عدم معلول به دلیل مانعی باشد، لازم می‌آید که علت آن معلول، علت تام آن نباشد و اگر مانعی در کار نیست، خلف لازم می‌آید؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید که نسبت آن معلول به آن علت، هیچ فرقی نسبت به آن معلول با دیگر اشیا نداشته باشد؛ حال آنکه بنا بر فرض، آن علت، علت برای آن معلول است.

دلیل دوم: این دلیل در حقیقت همان دلیل بساطت نفس است که ابن‌سینا در رساله *نفس* به‌عنوان دلیل مستقلی ذکر کرده و آن عبارت است از: هر متجددی قبل از تجدّد ممکن‌الوجود است، و گرنه ممتنع می‌شود و ممتنع موجود نمی‌شود؛ پس در این صورت، متجدد غیر از متجدد خواهد بود و این خلف است؛ یعنی متجدد قبل از تجدّد، امکان استعدادی دارد که اقتضای محل را دارد و می‌بایست آن محل هنگام تجدّد شیء، موجود باشد؛ زیرا در آن امکان شیء است. حال اگر عدم بر نفس جایز باشد، واجب می‌شود شیئی امکان آن فساد را داشته باشد و آن شیء ذات نفس نیست. پس نفس با فساد باقی نمی‌ماند. همچنین اینکه در آن امکان فساد است، واجب می‌شود با فساد باقی بماند. هرگاه این شیء، ماده نفس باشد، پس نفس ماده‌ای خواهد داشت و کلام را در آن ماده نیز جاری می‌کنیم؛ بدین ترتیب، اگر فساد بر آن صحیح باشد، به ماده دیگری نیاز دارد و تسلسل لازم می‌آید و اگر تسلسل را قطع کنیم، عدم بر آن شیء صحیح نیست و آن جزء نفس است و صحیح نیست که جزء نفس با مقارنت صور عقلی منافات داشته باشد. همچنین دارای وضع و مکان نمی‌باشد، و گرنه نفس با مقارنت صور عقلی منافات دارد و دارای وضع و حیّز می‌باشد و هرگاه جزئی از نفس باشد که بقای آن، مجرد از وضعی باشد که قابل برای صور عقلی است، آن جزء، نفس است و عدم بر نفس جایز نیست. (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۲ / ۴۲۰)

فخر همین دلیل را در کتاب *الأربعین فی اصول الدین* (بی‌تا: ۲۱۱) تکرار کرده است. وی همچنین در مورد این مسئله در *المطالب العالیه* (۱۴۰۷: ۷ / ۲۱۱) به تفصیل بحث کرده است و دوازده دلیل در اثبات بقای نفس بعد از موت بدن و دو دیدگاه در باب نفس ذکر می‌کند که در اینجا به آن اشاره می‌گردد.

الف) نفس عبارت است از جسم مخصوصی که موصوف به مزاج مخصوصی است. کسانی که این دیدگاه را دارند، به دو گروه تقسیم می‌شوند:

- **اهل بحث و نظر:** این گروه بقای نفس را بعد از موت بدن محال می‌دانند و بر این اساس، معاد و قیامت غیر ممکن است و با مرگ، بدن فانی می‌گردد و ترکیب نفس و بدن باطل می‌شود.

- **اهل تقلید و اثر:** این گروه از یک‌سو معتقدند انسان چیزی جز جسم نیست و از سوی دیگر، تحت‌تأثیر سخنان انبیا و علما بر این باورند که معاد و قیامت وجود دارد و دیگر به این مسئله توجه ندارند که جمع این دو قول ممکن است یا خیر؛ اما برخی از متکلمان در پی جمع این دو نظریه برآمده‌اند که برخی معتقدند اعاده معدوم بعینه جایز است و گروه دیگر، اعاده معدوم را محال می‌دانند.

ب) نفس، جوهر قائم به ذات و مغایر با بدن و همه اجزای آن است. از این دیدگاه، نفس جوهر مجرد است و بعد از موت بدن باقی است. فخر رازی در این باره می‌نویسد: این مسئله از «اهم المهمات» است. وی سپس دوازده دلیل که برخی برهانی و برخی اقلایی اند، اقامه می‌کند (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۲۲۴ - ۲۱۱) این دلایل عبارتند از:

دلیل اول

اثبات شده است که نفس جوهری است که نه جسم و نه جسمانی است. بنابراین رابطه قرب و بعد داشتن برای نفس با بدن ممتنع است؛ بلکه تنها بدن، محل تصرف نفس است؛ همان‌گونه که فردی در منزلی ساکن می‌گردد. حال اگر این منزل تخریب گردد، لازمه‌اش موت متصرف در منزل نیست. حال با فساد بدن نیز نفس فاسد نمی‌گردد.

در این دلیل، فخر به نوع رابطه میان نفس و بدن توجه دارد که در این نوع رابطه، بدن محل تصرف نفس است. وی همچنین علت طرح این شبهه را که با فساد بدن، نفس فاسد می‌گردد، در این می‌داند که نفس را حال در بدن و ساری در آن بدانیم؛ ولی اگر نفس را جوهر مجردی بشماریم که بین آن و بدن مناسبتی نیست - چه از جهت قرب و چه از جهت بعد و تنها در این وجه با یکدیگر ارتباط دارند که بدن، منزل و محل تصرف نفس است - آنگاه پذیرفتن این مطلوب آسان خواهد بود.

دلیل دوم

اگر نفس مدبر بدن باشد و اصلاح حال نفس به وسیله بدن باشد و از طرف دیگر نیز معلوم است که نفس به این دلیل متولی و مدبر بدن است که وجود نفس، حی، عالم و قادر است، پس اصلاح حال بدن متوقف بر این است که نفس به این صفات (حیات، علم و قدرت) متصف باشد و اگر نفس به این صفات متصف باشد و از طرف دیگر، این صفات وابسته به اصلاح حال بدن باشند، توقف یکی بر دیگری لازم می‌آید که این دور است و دور هم باطل است. وی برای روشن‌تر شدن این برهان، حدوث عالم را مثال می‌زند و این دلیل را روشن‌ترین ادله بقای نفس بعد از موت بدن می‌داند.

دلیل سوم

اگر نفس با موت بدن فاسد گردد، لازم می‌آید که با ضعف بدن نیز ضعیف گردد؛ حال آنکه چنین نیست. بنابراین «نفس با موت بدن فانی نمی‌گردد»، در واقع نتیجه یک قیاس استثنایی رفع تالی است که به وسیله بطلان تالی، مقدم نیز ابطال می‌شود.

دلیل فخر بر وجه لزوم این است که وقتی امری با فساد چیزی فاسد می‌گردد، این بیانگر احتیاج آن شیء به آن امر اول است که در ذات خود بدان نیاز دارد. حال هم فساد آن موجب فساد آن شیء می‌گردد و هم

ضعف آن موجب ضعف آن می‌گردد. پس ثابت شد که هر امری که فساد شیء از فساد شیء دیگر باشد در محل تصرف نفس است آنگاه پذیرفتن این مطلوب آسان خواهد بود.

دلیل رفع تالی، چند وجه است:

الف) لازمه استمرار در افکار شدید، نقصان بدن است؛ ولی موجب نقصان نفس نیست؛ بلکه موجب کمال آن می‌گردد.

ب) گرسنگی شدید و ریاضات، موجب نقصان بدن می‌شود؛ درحالی که نفس به کمال می‌گراید.

ج) خواب موجب نقصان بدن است؛ چراکه در حال خواب، حواسی از انسان منقطع می‌گردد؛ درحالی که موجب نقصان نفس نمی‌گردد؛ بلکه موجب کمال آن می‌شود؛ چراکه نفس در حال خواب به عالم غیب متصل می‌گردد.

د) بدن از آغاز عمر تا پایان به زوال می‌گراید؛ درحالی که نفس و عقل انسان، راه کمال را می‌پیماید و برای همین گفته شده که بعثت اکثر پیامبران در زمان پیری آغاز می‌شود.

دلیل چهارم

اعراضی که قائم به اجسام هستند، وجودشان از آن اجسام ضعیف‌تر است و وجود آن اجسام از موجود مجرد قائم به نفس ضعیف‌تر است. پس در این صورت لازم می‌آید که اعراض از موجود مجرد ضعیف‌تر باشند و اگر این‌گونه باشد، موت بدن، موجب موت نفس نمی‌گردد. فخر رازی برای اثبات این مطلب، سه مقدمه را بیان می‌کند:

مقدمه اول

وجود اعراض قائم به اجسام، از آن اجسام ضعیف‌تر است و این از بدیهیات است؛ زیرا اعراض به آن اجسام نیازمندند؛ اما جسم قائم بنفسه است و از آن اعراض بی‌نیاز است. پس وجود اعراض، ضعیف‌تر از اجسام است.

مقدمه دوم

این مطلب که «وجود اجسام از جوهر مجرد ضعیف‌تر است»، به چند وجه قابل بررسی است:

وجه اول: اجسامی که در مکان‌اند (شیء مکان‌مند)، به مکان و جهت نیازمند هستند؛ درحالی که جوهر مجرد از اینها بی‌نیاز است.

وجه دوم: هر جسمی مرکب از دو جزء است و هر مرکبی به اجزایش نیازمند است؛ درحالی که جوهر مجرد به دو جزء قابل تقسیم نیست و این نوع از نیاز، از جوهر مجرد زائل است.

وجه سوم: فعل نفس در بدن است؛ اما بدن نمی‌تواند در نفس اثری برجای گذارد؛ چراکه فعل با قوه و همچنین انفعال و اثرگذاری با ضعف مناسبت دارد.

وجه چهارم: اجسام در ذات و ماهیتشان متمائل‌اند و اگر این‌گونه باشد، محال است که در غیر اثری

داشته باشند. اثر جسم در جسم، همان تأثیر آن است که به دلیل اعراض قائم به آن می‌باشد. اعراض از ضعیف‌ترین مراتب هستند. پس هرگاه اثر جسم در غیر خودش به واسطه اعراض باشد، لازم می‌آید تأثیر جسم در غیر، تأثیری ضعیف باشد؛ لیکن تأثیراتی که نفوس برجا می‌گذارند، تأثیراتی قوی است. در نتیجه لازم می‌آید که نفس، قوی‌تر از جسم باشد.

وجه پنجم: بدن بعد از مفارقت و جدایی نفس، جسمیت و اعراضش باقی می‌ماند؛ اما بعد از مرگ، جسمیت و اعراض فاسد می‌شوند؛ اما هنگامی که نفس به بدن تعلق دارد، اجزای بدن از عفونت و فساد مصون و در امان هستند و به نظافت و پاکی موصوف می‌باشند. پس همان‌گونه که اثبات گردید، نفس از جسم قوی‌تر است و جسم هم از اعراض قوی‌تر می‌باشد. این مطلب دلالت بر این دارد که مناسبتی بین قوه نفس با قوه عرضی که حال در جسم است، وجود ندارد.

مقدمه سوم

موت بدن، عبارت از فناى اجسام نیست؛ بلکه زوال اعراضی است که قائم به اعتدال مزاج قبل از موت آن و فناى آن باشد. مزاج معتدل، عرض مخصوصی متوسط بین اضداد است و هرگاه بمیرد، به معنای زوال این کیفیت است. بنابراین موت معنایی ندارد، مگر زوال برخی از انواع اعراض از اجسام مخصوص؛ پس نفس با موت بدن نمی‌میرد.

دلیل پنجم

نفس با مرض بدن مریض نمی‌شود. پس لازم می‌آید با موت بدن هم نمیرد و شواهد طبی و پزشکی هم این مسئله را تأیید می‌کند. از این‌رو هرگاه نفس چنین باشد، مشخص می‌گردد که نفس فی‌ذاتها و در کمال قدرت و قوتش، بی‌نیاز از بدن است و هرگاه بدن بمیرد، تنها چیزی از بین رفته که نفس فی‌ذاتها از آن بی‌نیاز بود. در این صورت، هرگاه چنین باشد، محال است موت بدن، موجب موت نفس گردد.

دلیل ششم

موت بدن نمی‌تواند علت فساد نفس گردد؛ زیرا بدن، علت وجود بعینه نفس نیست؛ با این توضیح که بعد از اثبات اینکه نفس جوهری از سنخ ملائکه است و علت وجود نفس باید جوهر عقلی و مجرد باشد و نیز علت حدوث علوم و معارف در نفس نیز جوهر عقلی است، لازم است نفس نیز در ذات خود، جوهر مجرد باشد که تعلق آن به بدن برای تدبیر و تصرف است و این تدبیر و تصرف از نوع اضافه و نسبت است که از عوارض ذات نفس شمرده می‌شود و در زمان موت بدن، زوال این اضافات حاصل می‌آید، نه فساد نفس؛ یعنی با زوال بدن، تنها اضافه نفس به بدن بر معیت آنها زائل می‌گردد، نه اینکه نفس فانی گردد.

دلیل هفتم

نفس دارای دو قوه نظری و عملی است. قوه نظری قوه‌ای است که به اعتبار آن، استفاده علوم تصویری و تصدیقی از عالم مجردات انجام می‌پذیرد. قوه عملی نیز قوه‌ای است که به اعتبار آن، تدبیر بدن و تصرف در آن صورت می‌پذیرد. قوه نظری مشروط به بدن نیست؛ زیرا محل تصورات، نفس است و هرگاه در نفس، استعداد قبول تصورات حاصل شد، آن تصورات از علل عالی‌تر بر جوهر نفس افاضه می‌شود و هرگاه تصور موضوع و محمول حاصل شد، تنها از حاصل شدن آن دو، تصدیق لازم می‌آید. در این هنگام، بی‌شک قضایای بدیهی حاصل می‌شود و هرگاه قضایای بدیهی حاصل شد موجب علم به آن نتیجه می‌شود. سپس هرگاه آن نتیجه با شرط یاد شده به نتیجه دیگری ضمیمه شود، نتیجه دومی حاصل می‌شود و چیزی از این مراتب و درجات، متوقف بر بدن از لحاظ وجود و عدم نیست. بدین ترتیب، نفس در قوه نظری از بدن بی‌نیاز است. همچنین در قوه عملی نیز نفس از بدن بی‌نیاز می‌باشد.

فخر رازی می‌نویسد بدن قابلیت این را دارد که نفس در آن تصرف کند. پس نمی‌تواند فاعل در نفس باشد؛ زیرا قابل از آن جهت که قابل است، فاعل نیست. بر این اساس ثابت گردید که نفس در قوه نظری و قوه عملی از بدن بی‌نیاز است؛ زیرا بدن محل برای نفوذ آن قدرت است و چیزی که محل برای نفوذ قدرت باشد، علت برای آن قدرت نیست.

دلیل هشتم

اگر نفس بعد از موت بدن باقی نباشد، انسان اخس حیوانات می‌باشد؛ اما این تالی باطل است. پس مقدم باطل است. بیان ملازم بدین صورت است که نفس بعد از موت بدن باقی نیست، در تقدیر است و کمال سعادتش در رسیدن به لذات جسمانی و راحتی‌های بدنی است؛ اما عقل این مسئله را نقض می‌کند - عقل این لذات بدنی و جسمانی را نقض می‌کند. پس اگر چنین باشد، کمال و سعادت جز این لذات بدنی و خیرات جسمانی نیست و عقل، سببی برای نقصان همه اینهاست. در این صورت عقل، اخس صفات و پایین‌تر از حد اینهاست و عاقل پایین‌تر از فردی است که عاقل نیست؛ اما چنین نیست و بدیهی است که انسان مانند پادشاه است و سایر حیوانات مانند برده او و اینها دلالت دارد که نفس بعد از موت بدن باقی است - و فخر رازی بیان می‌دارد که این دلیل در باب اثبات نفس ذکر گردیده است.

دلیل نهم

همه عقول حکم می‌کنند که هرچه فرو رفتن در لذات بدنی و خیرات جسمانی کمتر باشد، آن انسان کامل‌تر است و هرچه فرورفتن در آن لذات بیشتر باشد، آن انسان فرومایه‌تر و پست‌تر است (در مرتبه نازل‌تری قرار دارد). پس کم کردن این لذات، باعث کمال است و زیادی آن، موجب نقصان و کاستی است. با اثبات این مسئله

می‌گوییم اگر نفس باقی نباشد، کمال سعادت در تکثر لذات جسمانی و کمال شقاوت نیز در کم بودن این لذات است. تالی کاذب است، پس مقدم هم همانند تالی کاذب است. توضیح این شرطیه آن است که سعادت و خوشبختی معنا ندارد، مگر آنچه این لذت و سرور را واجب می‌کند و این لذت و سرور یا قبل از موت حاصل می‌شود یا بعد از موت. اگر نفس بعد از موت بدن باقی نباشد، محال است لذت و خوشبختی بعد از موت بدن حاصل شود. پس شق دیگر باقی می‌ماند که این سعادت، قبل از موت بدن حاصل گردد؛ در این صورت واجب است تکثر در این لذات و خیرات باشد و کمی این لذات، کمی سعادت شمرده می‌گردد و در مقدمه برهان اثبات گردید که این مطلب باطل است.

دلیل دهم

انسان باید دارای خیر و رحمت باشد و این خیر و رحمت یا قبل از مرگ حاصل می‌شود یا بعد از مرگ. شق اول باطل است؛ زیرا دنیا مملو از شر و آفات است. پس واجب است محل این خیرات بعد از مرگ باشد و این مسئله در پرتو آن است که نفس با مرگ بدن نمیرد.

دلیل یازدهم

این دلیل مبتنی بر اثبات قیامت و حشر و نشر برای نفس است نه ابدان؛ زیرا لازمه پذیرفتن این مطلب که حشر و نشر برای ابدان است، پذیرفتن قول اعاده معدوم است که نظر باطلی است. بنابراین با این دو مقدمه که اعاده معدوم باطل است و از طرف دیگر، حشر و نشر نیز با توجه به ادله عقلی و نقلی ضروری است، پس نفس بعد از موت بدن باقی خواهد بود.

دلیل دوازدهم

آیات و روایات بسیاری دلالت بر این دارند که نفس بعد از موت جسم باقی است که البته فخر رازی آیات و روایات را در اینجا ذکر نمی‌کند و بیان می‌دارد که اینها قبلاً ذکر شده است. (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۲۲۴)

نتیجه

یکی از مسائل مهم علم‌النفس، بحث بقای نفس است که ابن‌سینا و فخر رازی با براهین متعددی این مسئله را اثبات می‌کنند و می‌کوشند تا دستاوردهای عقلی و فلسفی خود را با آموزه‌های وحیانی هماهنگ کنند؛ زیرا بر طبق شریعت آسمانی نیز نفس انسان پس از مرگ باقی است؛ از این‌رو این دو فیلسوف آشکارا در بیان ادله خود بر این عقیده‌اند که نفس ناطقه انسانی پس از مرگ باقی است؛ زیرا از نظر ابن‌سینا، پیوستگی نفس به

جسم جنبه تلازم ندارد؛ یعنی تعلق میان نفس و بدن ذاتی نیست و از نظر فخر رازی نیز رابطه نفس با بدن تنها در این است که بدن، محل تصرف نفس است.

آنچه به لحاظ مفهومی در این زمینه قابل توجه می‌باشد، این است که برخی، مفاهیم بقا، جاودانگی و خلود را یکی می‌دانند؛ اما استفاده ابن‌سینا و فخر رازی از کلمه «بقا» در بسیاری از آثارشان گویای این نکته است که این مفهوم لزوماً به معنای جاودانگی، ابدیت و خلود نیست؛ بلکه «بقا» شرط و مقدمه جاودانگی است و همچنین برای اثبات کیفیت روح بعد از مرگ جسم مکرراً از این کلمه استفاده می‌کنند.

بنابراین می‌توان گفت ابن‌سینا کاملاً به بقای نفس انسانی معترف بوده است و این مسئله را از آنجا می‌توان استنباط کرد که بیشتر کتب و رسائلی که وی در آنها به مسئله نفس پرداخته، در جهت اثبات بقای نفس بوده است. ابن‌سینا برای اثبات بقای نفس به براهینی از قبیل: انفصال نفس از بدن، بساطت نفس، اثبات از طریق مشابهت و احلام اشاره می‌کند و در این براهین، متأثر از افلاطون بوده است؛ به گونه‌ای که برهان بساطت وی چیزی جز برهان مشارکت افلاطون نیست. وی با بازگشت نفوس به نفس کلی اتحاد با آن به طوری که منجر به از بین رفتن تمایز آن شود، مخالف است. همچنین ابن‌سینا برخلاف فارابی معتقد است عقل هیولانی با اینکه نسبت به معقولات، قوه محض است، از حیث خود شیئیتی دارد و به یک اعتبار همان نفس ناطقه در بدایت خویش است و این عقل نیز خالد می‌ماند؛ چون نفس ناطقه در نظر او هنگامی که به درجه عقل بالفعل یا به درجه عقل مستفاد منتقل شود، از حیث نوع مختلف نمی‌گردد.

فخر رازی نیز برای اثبات بقای نفس، دو دلیل در *المباحث المشرقیه* اقامه می‌کند و در کتاب *الاربعین فی اصول الدین* نیز همان ادله را تکرار می‌کند؛ اما در کتاب *المطالب العالیه* این مسئله را به تفصیل بررسی کرده و دوازده دلیل را در اثبات بقای نفس بعد از موت بدن اقامه نموده است.

بر این اساس، مسئله بقای نفس به دو صورت در آثار ابن‌سینا و فخر رازی مطرح گردیده است؛ اول اینکه نفس با موت و فساد بدن زائل نمی‌گردد و دوم اینکه نفس قبول عدم نمی‌کند و انعدام برای نفس ممتنع می‌باشد. در مورد اول، ابن‌سینا و فخر رازی بر این مطلب جداگانه برهان اقامه نموده‌اند و براهین اقامه‌شده متوجه این نکته است که رابطه و اتصال میان نفس و بدن به گونه‌ای نیست که با فساد بدن، نفس نیز فاسد گردد؛ بلکه تنها اتصال آنها به این نحو است که بدن برای نفس، محل و منزل تصرف و تدبیر است. در مورد دوم ابن‌سینا یک دلیل در *رساله نفس* مطرح کرده و بدان اشاره کرده است و فخر رازی نیز دلایل خود را در *المطالب العالیه* و *المباحث المشرقیه* اقامه کرده است. وی در اقامه برهان انفصال نفس از جسم تابع ابن‌سینا است. همچنین وی در برهان بساطت نفس نیز از ابن‌سینا پیروی می‌کند. البته این پیروی ممکن است آشکار نباشد؛ زیرا در *المباحث المشرقیه* در اقامه دومین برهان بر اینکه نفس هیچ‌گاه هلاک نمی‌پذیرد، از برهان بساطت نفس استفاده نموده است.

با توجه به آنچه از دیدگاه‌های ابن‌سینا و فخر رازی درباره نفس گفته شد، روشن می‌شود که این دو فیلسوف، در اینکه نفس ناطقه به عنوان یک موجود مجرد، پس از مرگ باقی است و انعدام بدن هیچ تأثیری در انعدام آن ندارد، اتفاق دارند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌سینا، حسین بن علی، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبد الله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۳. _____، ۱۳۷۵، *النفس من کتاب الشفاء*، با تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات اسلامی.
۴. _____، ۱۳۸۸، *مجموعه رسائل ابن‌سینا*، ترجمه محمود شهابی و ضیاء درّی، قم، آیت اشراق.
۵. _____، ۱۹۲۱، *الاشارات و الاتنیبهات*، با شرح خواجه نصیر طوسی و تحقیق سلیمان دینا، قاهره، مطبعة الخیریه.
۶. _____، ۱۹۴۳ م، *رساله فی معرفة النفس الناطقی و احوالها*، قاهره، المطبعة الاعتماد.
۷. _____، بی‌تا، *احوال النفس*، با تحقیق و مقدمه احمد فؤاد الاهوانی، قاهره، دار النشر الاحیاء الکتب العربیه.
۸. ابن‌فارس، محمد، ۱۴۰۴ ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۹. ارشد ریاحی، علی، ۱۳۸۰، «بقای نفس انسان در دیدگاه فارابی، ابن‌سینا و صدرالمتألهین»، قم، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، شماره ۱۰ - ۹، ص ۷۸ - ۶۶.
۱۰. بیومی مدکور، ابراهیم، ۱۳۸۷، *درباره فلسفه اسلامی: روش و تطبیق آن*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، نشر نگاه.
۱۱. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۸۰، *سفر نفس*، به کوشش عبدالله نصری، تهران، انتشارات نقش جهان.
۱۲. خلیف، فتح‌الله، بی‌تا، *ابن‌سینا و مذهب فی النفس*، بیروت، جامعه بیروت العربیه.
۱۳. داودی، علی‌مراد، ۱۳۸۷، *عقل در حکمت مشاء*، تهران، حکمت.
۱۴. رازی، فخرالدین محمد، ۱۴۰۷ ق، *المطالب العالیه*، تحقیق احمد حجازی السفاء، بیروت، دارالکتب العربی.
۱۵. _____، ۱۴۱۱ ق، *المباحث المشرقیه*، قم، بیدار.
۱۶. _____، بی‌تا، *الاربعین فی اصول الدین*، تحقیق احمد حجازی السفاء، بیروت، دار الجیل.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۶ ق، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*. بیروت، الدار الشامیه.

۱۸. زمردیان، احمد، ۱۳۶۸، *حقیقت روح*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۹. صلیبا، جمیل، ۱۹۷۸ م، *المعجم الفلسفی*، بیروت، الشركة العالمیه للکتاب.
۲۰. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، ج ۴، تحقیق احمد حسینی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۱. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۱.
۲۲. معین، محمد، ۱۳۷۹، *فرهنگ معین*، ج ۱، تهران، امیرکبیر.
۲۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی‌اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

Archive of SID

بقاء نفس الإنسان من منظار ابن سينا و الفخر الرازي

حاملة خادم جهرمي^١ / محمد سعدي مهر^٢

ملخص البحث: بقاء النفس من المواضيع المثيرة للجدل في الفلسفة. هذا البحث يشرح المفاهيم الأساسية لهذا الموضوع و يبحثه من وجهة نظر ابن سينا و الفخر الرازي. يثبت ابن سينا بقاء النفس بعد الموت عن طريق عدم التعلق الذاتي بين النفس والبدن؛ بمعنى أن فساد البدن ليس له أي تأثير في فساد النفس. والفخر الرازي يرى أيضاً أن البدن محل تصرف النفس، ولأجل التخلص من شبهة فساد النفس بفساد البدن يعتقد انه لا ينبغي اعتبار النفس حالة في البدن و سارية فيه، و أما هناك بين النفس والبدن علاقة ليست من باب القرب والبعد. و على هذا الأساس يتوافق رأي هذين الفيلسوفين على أن النفس الناطقة باعتبارها موجود مجرد باقية بعد الموت، وانعدام البدن لا تأثير له في انعدامها و لا يؤدي إلى فناؤها.

الألفاظ المفتاحية: بقاء النفس، النفس الناطقة، البدن، ابن سينا، الفخر الرازي.

تأمل منهجي في التعيين المعرفي لعلم ظاهرة الدين

أحمد عبادي^٣

ملخص البحث: اليوم اصبحت معرفة ظاهرة الدين مقبولة لدي الكثير من الباحثين الدينيين. هذا التوجه دخل إلي نطاق البحث الديني تحت تأثير نظرية علم الظواهر التي طرحها هوسرل. المكونات الأساسية لعلم الظواهر عبارة عن: وصف الظواهر الدينية بشكل مجرد بعيد عن التبيين، التركيز على الوعي الكامن في الظواهر الدينية، و مواجهة الاختزالية، والابتعاد عن الافتراضات المسبقة والمعلومات القبلية، والسعي إلى معايشة تجربة الدين بذاته. معرفة ظاهرة الدين تفتقر إلى مكونات منظومة معرفية متكاملة. و لهذا لا يمكن اعتبارها علماً قائماً بذاته و يتحلّى بمقومات معرفية تامة. معرفة ظاهرة الدين في أجدى أحوالها وأكثرها فاعلية لا تعدو أن تكون مجرد توجه يُعزى إلى حالة التجميع وليس علماً قائماً بذاته و لا منهجاً للتجميع. إن التوقف عند الوصف والتغاضي عن التبيين والتبرير، رداً عن الوقاية والعلاج في الاختزالية، البناء على مفاهيم عامة و غامضة، والافتقار إلى نموذج تحقيقي واضح و مقررات معينة لمنهج البحث، و انعدام الأساليب الكفوءة تُقاس بها النظريات في مقام الحكم عليها، والتوغل في التجميع، كل ذلك كان سبباً في أن يصبح فهم ظاهرة الدين بمثابة منطق فهم الدين.

الألفاظ المفتاحية: علم ظاهرة الدين، المنهج، التوجه، الاختزالية، البحث الديني.

hamedehkhadem@yahoo.com

saeedimehr@yahoo.com

ebadiabc@gmail.com

١. استاذة مساعدة في قسم المعارف الإسلامية، جامعة پیام نور.

٢. استاذ مشارك في جامعة تربية المدرسين.

٣. استاذ مساعد في جامعة اصفهان.

اعتبار خبر الواحد التفسير والإعتقادات من منظار العلامة الطباطبائي

عبد الله محمدى^١

ملخص البحث: مجال اعتبار خبر الواحد من المباحث المهمة في المعرفة الدينية. نتائج هذا البحث لها تطبيقات في علوم كالتفسير، والتاريخ، والكلام، والمنطق الذي انبثق منه هو علم اصول الفقه. النظرة الشائعة لدي علماء الاصول هي أن خبر الواحد معتبر في حقل الفقه فقط. العلامة محمد حسين الطباطبائي من المعارضين بشدة لاعتبار خبر الواحد في التفسير والمعارف غير الفقهية، ويرى أن خبر الواحد له اعتباره في مجال الأحكام الشرعية فحسب. وقد التزم بهذا المبدأ في مواضع مختلفة من أعماله ومؤلفاته وخاصة في تفسير الميزان. ويمكن العثور على أربعة أدلة على هذا الادعاء من بين ثنايا أقواله وكلماته. ومن أهم الأمور التي استدلت بها على هذا الرأي أن خبر الواحد غير مفيد للعلم، وانعدام الأثر الشرعي لخبر الواحد في التفسير والمعارف، وتعدّر إيجاد حجية في الأخبار التكوينية، وكثرة الأخبار الموضوعية. وأكد العلامة الطباطبائي أن اعتبار خبر الواحد في التفسير يتوقف على موافقة محتوى تلك الأخبار لما جاء في القرآن الكريم. في هذا البحث مناقشة ونقد لكل واحد من استدلالات العلامة الطباطبائي؛ حيث يبدو أن الاستدلالات التي جاء بها لا تفي بالغرض.

الألفاظ المفتاحية: خبر الواحد، التفسير والمعارف، الحجية، العلامة الطباطبائي، المعرفة الدينية.

خصائص و ظروف النبي من منظار ابن سينا والقاضي عضدالدين الأيجي

على رضا نادري^٢ / بيوك على زاده^٣

ملخص البحث: طرح ابن سينا انطلافاً من كونه فيلسوفاً مشائياً و بتوجه عقلي، ثلاث خصائص كشرط للنبي و استدلت على هذه صحة هذه الشروط. و من جانب آخر توجه القاضي عضدالدين الأيجي بصفته عالماً أشعرياً بالنقد إلى مواقف الحكماء في هذا المجال، و تناولها من وجهة نظر النصوص والأخبار و قال ان اختيار النبي غير مشروط بأي شرط. تعارض هذين الرأيين أدى إلى استجلاء ما يعتبر كل واحدٍ منهما من نقاط الضعف، و في الوقت ذاته أبرز أن رؤية ابن سينا أكثر صلابة و تماسكاً. أجرى هذا البحث على شكل مقارنة كلامية لإجراء عملية قياس و مقارنة بين آراء ابني سينا والقاضي عضدالدين الأيجي حول موضوع خصائص النبي و شروطه، و بأسلوب تحليلي و لغرض الاجابة عن سؤال و هو: ما الرأي الاقرب إلى الصواب حول خصائص النبي في رأي هذين المفكرين؛ و ما هو الرأي الذي يواجه اعتراضات و مؤاخذات أكثر.

الألفاظ المفتاحية: الرسالة، النبوة، الوحي، خصائص النبي، ابن سينا، القاضي عضدالدين الأيجي.

١. استاذ مساعد في مؤسسة بحوث الحكمة والفلسفة في ايران.

٢. طالب دكتوراه في الحكمة المتعالية، المعهد العالي للعلوم الإنسانية والدراسات الثقافية.

٣. استاذ مساعد في جامعة الإمام الصادق عليه السلام.

نظرات في تأثير برهان المعجزة في الإلهيات المسيحية في ضوء تطبيقاته في السنة الإسلامية

زهرة سادات ناجي^١ / اكرم خليلي نوش آبادي^٢ / اميرعباس علي زمانى^٣

ملخص البحث: في علم الكلام يُشار إلى الاستفادة من برهان المعجزة في بعض المواقف من أجل اثبات وجود الله. يتناول هذا البحث العلاقة بين المعجزات و براهين معرفة الله، ليتوصل من وراء ذلك إلى التعرف على مدى نجاح و فاعلية برهان المعجزة في الكلام الإسلامى و فى الالهيات المسيحية فى مجال اثبات وجود الله. إيضاح هذه المسألة يساعد على معرفة المكانة الواقعية لبرهان المعجزة و دلالتها، و نفهم الموقف الدقيق للاستفادة منها، كما ان ذلك يساعد المفسر أيضاً على تفسير و فهم المدلول الحقيقى للمعجزة عند تفسيره لآيات الإعجاز فى القرآن الكريم. يأتي هذا البحث ابتداءً على وصف المعجزة ضمن توجه دينى، ثم يتناول من خلال دراسة مكتبية النظر إلى استخدام و تأثير برهان المعجزة بين كتب و أدبيات المتكلمين المسلمين و المسيحيين، مع تحليل نقدي لمدى قوة و فعل هذا البرهان فى الحالات و المواقف التى استخدم فيها. **الألفاظ المفتاحية:** البرهان، المعجزة، النبوة، وجود الله، الكلام الإسلامى، الإلهيات المسيحية.

المعطيات الكلامية للحركة الجوهرية للنفس

محمد عباس زاده جهرمى^٤

ملخص البحث: الحركة الجوهرية من المبادئ الأساسية فى الحكمة المتعالية، و هى مما تميّزها عن المدارس الفلسفية الأخرى. النفس من حيث تعلّقها بعالم الطبيعة مشمولة بهذه الحركة فبروز التحول والتغيير لا يبعدها عن الواقع. هذه النظرية تفتح باباً جديداً فى التعرف على الإنسان و معرفته، و هو باب لم يكن معروفاً لدى الفلاسفة السابقين على الملا صدرا. تبين العلة القابلة على تلقى الوحي و كيفية حصول المعجزة و كرامة أولياء الله تحصل فى ظل هذا المبدأ. كما أ، الحركة الجوهرية للنفس لها تأثيرها فى تبين الموت. و بمساعدة هذا المبدأ الفلسفى يمكن تبين السعادة على نحو آخر، و يؤدى جناحها الايمان والعمل الصالح دوراً محورياً فى ضمان هذا المسار أيضاً. كما يتمكن أيضاً تبين المعاد الجسماني و مسخ الإنسان فى ضوء معطيات الحركة الجوهرية للنفس.

الألفاظ المفتاحية: الحكمة المتعالية، علم الكلام، الحركة الجوهرية للنفس، المعجزة، المعاد الجسماني.

zohrehsadat.naji@gmail.com

١. استاذة مساعدة فى جامعة علوم القرآن والحديث، فرع طهران.

٢. استاذة مساعدة فى قسم المعارف الإسلامية الجامعة الإسلامية، فى جنوب طهران، ايران. (الكاتبة المسؤولة)

khaliliakram@gmail.com

amirabbas.alizamani@yahoo.com

٣. استاذ مشارك فى جامعة طهران.

m_abas12@yahoo.com

٤. استاذ مساعد فى قسم المعارف الإسلامية، جامعة جهرم.

المعدورية أو استحقاق الثواب للقاصرين من أتباع الأديان الاخرى في ضوء خاتمة النبوة

يداله دادجو^١

ملخص البحث: من الاعتقادات القطعية لدى جميع المسلمين أن باب النبوة والرسالة قد أُغلق كلياً بوفاء رسول الله ﷺ، وليس هناك من نبي بعده. من بعد النبي محمد ﷺ يتولّى مهمّة تبليغ و تبيين الدين الأئمة المعصومون و اوصياؤه بالحق. يقوم مبدأ الخاتمية على مجموعة مرتكزات منها ان الإسلام دين شمولي، و خالد و ذو مراتب، و كمال الدين جعل منه ديناً خالداً، و من بعد اجتياز مراحل و مراتب مختلفة يتجلّي الدين بصفته ديناً كاملاً في الإسلام. و هنا يُثار سؤال و هو هل القاصرون من أتباع الديانات الاخرى يكون شأنهم كشأن المسلمين، بسبب ما لهم من حجة و عمل طبقاً لدينهم و معتقدتهم، يستحقّون الثواب؟ أم هم معذورون فحسب؟ البعض يرى ان القاصرون من أتباع الديانات الاخرى لا يستحقون الثواب، و هم معذورون فقط، بينما يقول آخرون انهم معذورون و فضلاً عن ذلك فهم يستحقون الثواب أيضاً و يدخلون الجنّة. يؤكد هذا البحث معدورية القاصرين من اتباع الديانات الاخرى، و يطرح قضية استحقاقهم الثواب على طاوله التقييم و النقد.

الألفاظ المفتاحية: الخاتمية، النبوة، الحجّة، المعدورية، استحقاق الثواب.

العلاقة بين الدين و الأيديولوجية؛ الدين الأيديولوجي، الأيديولوجية الدينية

محمد فولادي^٢

ملخص البحث: تقييم العلاقة بين الدين والرؤية الكونية والأيديولوجية من المباحث الجذابة والمثيرة في مجال دراسة الدين. يحاول هذا البحث من خلال مقارنة نظرية و تحليلية و بهدف الاجابة عن مجموعة من التساؤلات و هي هل الأيديولوجية مساوية للدين أم هي جزء منه؟ و هل مصطلح أدلجة الدين تعبير بليغ أم متسامح؟ و ما هي معطيات و نتائج الدين الأيديولوجي؟ و قد استعرض آراء الدكتور على شريعتي في هذا المجال. من مواضيع هذا البحث طبيعة تفسير المفكرين المسلمين والغربيين للأيديولوجية و فهم شريعتي لها، و مدى اقترابه أو بعده عن تفسير الأيديولوجية الإسلامية، و معطيات الدين الأيديولوجي و بحث و نقد رأي الدكتور شريعتي في هذا المجال. تظهر نتائج هذا البحث ما يلي: ١. الدين اصطلاحاً أشمال من الأيديولوجية، و ان كان يُحتمل ان يكون ذا طابع أيديولوجي؛ ٢. الدين احياناً لا يعادل الأيديولوجية، نظير الدين غير الأيديولوجي في رأي شريعتي الذي جاء على شكل «موضوع» أو «طروحة»؛ ٣. الأيديولوجية ليست بالضرورة امراً دينياً؛ مثل الماركسية التي اصبحت أيديولوجية غير دينية؛ ٤. رغم ان الدين لا يُعادل الأيديولوجية غير ان رسالة الأديان التوحيدية تنصف بطابع أيديولوجي.

الألفاظ المفتاحية: الأيديولوجية، الدين الأيديولوجي، الأيديولوجية الدينية، شريعتي، الثقافة.

dadjoo43@gmail.com

fooladi@iki.ac.ir

١. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، جامعة پیام نور.

٢. استاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم و البحوث.

العلاقة بين تعدد المعاني القرآنية وتعدد القراءات، وبين التعددية الدينية

سيد محمدحسين ميرى^١

ملخص البحث: المستويات المختلفة للقرآن الكريم و تعدد بطونه من الامور المسلّم بها لدى الفريقين. و قد أخطأ البعض حين استنتج من هذه الميزة المتفردة لكلام الله، قضية كثرة و تعدد القراءات، في حين أن المقصود من بطون القرآن لدى عموم المفكرين والمفسرين هو الافهام الطولية ذات المراتب، والمنهجية، و غير المتناقضة، و غير المتداخلة، في مجال النصوص، و هي بمثابة دعامة تستند إليها الآراء المتعددة للمفسرين والفقهاء، و هذا ليس له أية صلة و لا ترابط مع تعدد الآراء و كثرة القراءات؛ هذا فضلاً عن ان كثرة القراءات تعنى ما يلى: أولاً، الكثرة التي يشوبها تعارض و تناقض، ثانياً، تنتهى إلى اعطاء الحجية و اضفاء المشروعية على جميع القراءات الدينية والفرق المذهبية. و هذا ما يتنافى مع بديهات اهداف الأنبياء، أى الهداية الالهية، و يفضى إلى حيرة العباد و ضلالهم. و على هذا الأساس يتضح ان كثرة بكون كلام الله تتعارض كلياً مع فكرة كثرة القراءات، و لا تسمح أن يترتبى بين أحضانها وليد باسم التعددية و كثرة القراءات.

الألفاظ المفتاحية: القرآن، البطون، التعددية الدينية، تعدد القراءات، الفهم التشكيكي، الفهم المتعارض.

بحث نظري في منطلقات واستدلالات مفكرين مسلمين معاصرين

في رؤيتهما الى العلم الحديث في الإسلام في ضوء النظرتين؛ الوظائفية والرمزية

مريم شمساى^٢

ملخص البحث: في القرون الوسطى حين كان العالم الغربى يغطى في ظلمات الجهل والخرافات، كان العالم الإسلامى يعيش في عصر الازدهار والرقى (القرن ٨ - ١٣ للميلاد)؛ ولكن ابتداءً من القرن الثالث عشر للميلاد فصاعداً أخذ الانحطام والزوال يدب إلى العلوم عند المسلمين. و في القرن السادس عشر و بالتزامن مع تطور العلوم في العالم الغربى اصبح العالم الشرقى تواقفاً إلى التسلح بالعلم. و انطلاقاً من ذلك أخذ الغرب يوفد منجزاته إلى البلاد الشرقية دون أن يأخذ بنظر الاعتبار ثقافة الشرق و مجتمعاته التقليدية؛ ولكن لم يمض وقت طويل حتى أدرك الشرقيون ان العلم لا يتصف بخلفيات حيادية، بل تتمخض عنه تأثيرات سلبية على تلك المجتمعات و منها ظاهرة الاغتراب الثقافى. و على صعيد آخر من المعروف ان الاجواء التي نشأت فيها الثقافة الغربية تختلف إلى حد بعيد ثقافة المجتمعات الإسلامية إلى التأمل والنظر في هذه القضية، و كان منهم من اعتبر العلم الحديث متناقضاً مع الإسلام، بينما كان منهم من أقر العلم الحديث، في حين ذهب آخرون إلى ايجاد تعبير جديد عن الإسلام، و حاول قسم آخر وضع العلم الحديث في ثنايا العالم الإسلامى. هذا البحث عبارة عن دراسة نظرية في منطلقات و استدلالات توجهين من هذه التوجهات، و هما التوجه الوظائفى (Functional) والرمزى (Symbolic) على التوالي في الأفكار الشفوية لسيد حسين نصر، و ضياء الدين سردار، حيث يستعرض لمحة عبارة عن المنطلقات الفكرية والفلسفية لنماذج الوظائفية، والرمزية حول العلم الحديث.

الألفاظ المفتاحية: العلم الغربى، العلم الدينى، العلمانية، النظرة الوظائفية، النظرة الرمزية.

١. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، جامعة الزراعة و الموارد الطبيعية، رامين خوزستان.

s_mohammad_miri@yahoo.com

shamsaie2008@yahoo.com

٢. استاذة مساعدة في قسم المعارف الإسلامية، جامعة العلوم الطبية، شيراز.