

ادله تجرد نفس از دیدگاه فخر رازی^۱

حامده خادم جهرمی^۲

محمد سعیدی مهر^۳

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 از آثار موضع سلبی و در برخی موضع ایجابی اتخاذ نموده است با این وجود می‌توان وی را قائل به تجرد نفس دانست. اما به طور قطع مغایرت نفس و بدن را می‌پذیرد.

کلید واژه‌ها: ماهیت نفس، تجرد نفس، مغایرت نفس و بدن، ادله تجرد، فخر رازی

۱- این مقاله مستخرج از رساله‌ی دکتری بوده و مورد حمایت دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی می‌باشد.

hamedekhadem@yahoo.com

۲- دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علوم و تحقیقات تهران.

۳- دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس.

یکی از مهمترین مبانی مباحث نفس، تجرد آن است. زیرا موضوعات دیگر یا مقدمه تجرد نفس و یا لوازم آن به شمار می آیند. پاسخ به سوال مادی یا مجرد بودن نفس لوازم متعدد کلامی - فلسفی، انسان شناختی، اخلاقی، اجتماعی و... را طلب می کند و از طرفی تمامی مباحث معاد و امدار پاسخ به این پرسش است. از این رو اگر انسان بتواند درباره نفس، بویژه 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 معرفت شناسی، اخلاق، روانشناسی و... موفق تر خواهد بود.

معنای تجرد

واژه «مجرد» اسم مفعول از تجرید و به معنای برهنه شده است و این معنی را به ذهن می آورد که چیزی دارای لباس یا پوسته ای بوده که از آن کنده شده و برهنه گردیده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۳۲). تجرد یعنی برهنه کردن و از آن جمله است «التجرد: التعری و منه تجرد لاحرامه»، «تجرد کرد برای احرامش» یعنی از لباس های دوخته شده برهنه شد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۴) ولی در اصطلاح فلاسفه «تجرد» به معنای مقابل مادی به کار می رود و منظور این است که موجود دارای ویژگی های امور مادی نباشد و اصلا عنایتی به سابقه ماده و برهنه شدن از آن یا از هر چیز دیگری در کار نیست و در واقع به معنای «غیر مادی» است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۳۲).

مجردات بر دو قسم اند: نخست مجرداتی که ذاتا و فعلا مجردند مانند عقول و دیگر مجرداتی که ذاتا مجردند و نه فعلا مانند نفوس انسانی و فلکی (سجادی، ۱۳۷۹،

ج ۱: ۴۴۲) به عبارتی تجرد موجود مجرد یا تجرد در مقام ذات و فعل است که به آن تجرد تام و یا تجرد در مقام ذات است و 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 و می‌گوید: « 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 متحیز است یا متحیز 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 آنها است 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 متعلقند». (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۷: 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 اجزاء بدن دو قسمند برخی اجزاء اصلی که باقی‌اند و غیر قابل تغییر و برخی دیگر اجزاء فرعی و قابل تغییر و نفس عبارتست از همان اجزاء اصلی. وی در ذیل این عقیده می‌گوید: « این اختیار متکلمین محقق است و با این عقیده

جواب بیشتر شبهات منکرین حشر و نشر داده می شود» (همان، ۱۹۸۶، ج ۲: ۲۷) و در *المطالب العالیه* قائل می شود به اینکه نفس، جوهری روحانی و مفارق است و نظر مخالفان را ابطال می کند و بدون اینکه تناسخ را پذیرفته باشد معتقد است حتی روح حیوانات نیز که تنها از قوه خیال بهره مند است، تجرد برزخی دارند.

فخر رازی در کتاب *الاشارات و التنبيهات* علی رغم این که استدلال کسانی را که نفس را بدن محسوس می دانند رد می کند و خود به این مساله قائل می شود که اجزاء بدن دو دسته است: اجزاء اصلی و اجزاء فرعی. و نفس را همان اجزاء اصلی می داند که از آغاز تا پایان عمر باقی است (الزرکان، بی تا: ۴۷۰). در *نهایه العقول* بین دو نظر مردد می شود: نظر اول اینکه انسان همین بدن محسوس است و چیز دیگری ورای آن نیست و دوم اینکه نفس از اجزایی تشکیل شده که فناپذیرند (فخر رازی، بی تا ۱، ج ۲: ۱۶۰). اما در *لباب الاشارات* (همان، بی تا: ۱۱۸-۱۱۶) و شرح *عیون الحکمه* (همان، بی تا ۳، ج ۲: ۲۷۶) به تجرد نفس قائل می شود. در اثر دیگرش به نام *المحصل* قائل به دیدگاه مشخصی نیست ولی این دیدگاه که انسان همین بدن محسوس است را رد می کند (همان، بی تا ۴: ۵۳۷-۵۴۳) وی 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 (همان، بی تا: ۵۱-۲۸). اما مهمترین اثر وی در باب مباحث نفس، *المباحث المشرقیه* است. وی در این اثر چنین می نویسد: «نفس انسانی، جوهری کاملاً مفارق است به طوری که نه جسم است و نه حال در جسم، در حالی که نفوس نباتی و حیوانی اگر چه جوهرند، در عین حال قوایی حال در جسمند» (همان، ۱۴۱۱، ج ۲: ۲۲۵). بنابراین از نظر فخر رازی نفوس نباتی و حیوانی، نه کاملاً جسمانی اند و نه کاملاً مفارق از جسم، بلکه جوهری غیر جسمانی و نیز حال در جسمند. پس میان سه نوع نفس،

تجرد کامل را تنها به نفس انسانی می دهد. در تفسیر کبیر یا *مفاتیح الغیب* نیز دیدگاههای مختلفی به چشم می خورد؛ 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 کنگد است. اما در جایی دیگر از تفسیر کبیر روح را جوهر مجرد بسیط می داند (همان، ۱۴۲۰، ج ۲۱: ۴۰۳) در شرح الاشارات و التنبیها عقیده مشخصی را نمی توان به فخر نسبت داد (همان، بی تا ۶). در *معالم اصول الدین* نیز با نفی این دیدگاه که نفس جسم و جسمانی نیست، می گوید نفس جوهری جسمانی و شریف است که در داخل همین بدن پدید می آید (الزککان، بی تا: ۱۱۸ و ۱۳۱) دلیل فخر رازی در این مورد چنین است: اگر حقیقت چنان باشد که فلاسفه قائلند آنوقت لازم می آید که تصرف نفس در بدن با آلت جسمانی انجام نگیرد، پس تاثیر موجودات مجرد در اجسام باید بدون حصول آلت باشد. در ادامه فخر می افزاید از طرف دیگر ما شاهد هستیم که نفس قادر است در برخی موارد در بدن تاثیر بکند و این تاثیر بدون آلت انجام می گیرد. حال به دلیل یکسان بودن ویژگی اجسام، نفس باید قادر باشد در تمام اجسام بدون آلت تاثیر داشته باشد یعنی در واقع نفس قادر است در جمیع اجسام بدون کاربرد آلت تاثیر داشته باشد در حالی که این قول باطلی است پس مقدم این قول یعنی تجرد نفس نیز باطل است.

اثبات مغایرت نفس و بدن از دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در *المطالب العالیه* (۱۴۰۷، ج ۷: ۱۰۱) در ذیل عنوان «الفصل السادس فی الدلائل القویه المعتمره فی اثبات النفس» ده دلیل در اثبات نفس اقامه می کند ولی بعد از پایان تقریر دلیل هفتم به نحوی سخن می گوید که گویی او سرگرم مطرح نمودن مساله تجرد نفس است و چنین می گوید: «فهذا شرح جمله الوجوه القویه

فی اثبات تجرد النفس « (همو: ۱۱۹) گویی وی در تقریر ده دلیلی که در این اثر اقامه می کند مساله ماهیت نفس و تجرد نفس را در هم تداخل می کند. اما می توان در خلال برهان هایی که فخر در اثبات نفس می آورد مغایرت نفس و بدن را استنباط کرد که این براهین عبارتند از:

برهان تبدل بدن

این برهان عبارت است از اینکه بدن دائما در حال تبدیل است. «من» در حال تبدل نیست. نتیجه این خواهد بود که این جسد و بدن همان «من» نیست که هر کس بوسیله آن از خود تعبیر می کند.

فخر رازی در اثبات مقدمه اول چهار دلیل اقامه می کند:

دلیل اول:

بدن انسان جوهری است متصف به حرارت و رطوبت و این دو عامل هرگاه با یکدیگر تعامل داشته باشند بخار تولید می کنند و همین، موجب انحلال بدن می شود و به دلیل تولید بخار از بدن است که انسان به غذا نیازمند است تا آنچه که تحلیل رفته است، ترمیم یابد. بنابراین انحلال در بدن انسان به نحو مستمر وجود دارد (همو، ج: ۷: ۱۰۱).

دلیل دوم:

بدن انسان در دوره طفولیت موجود کوچک و ضعیفی است و در دوره جوانی موجود بزرگ و توانمندی است و همین حاکی از تبدل دائمی اجزاء بدن است (همو: ۱۰۱).

دلیل سوم:

بدن انسان همواره بین دو حال پیری و جوانی در نوسان است و این بیانگر زیادت و نقصان اجزاء بدن انسان می باشد که همان تبدیل بدن است.

دلیل چهارم:

بدن انسان به دلیل انفصال رطوبت های زیاد از آن در حال انحلال است و این بیانگر وقوع تبدیل و انحلال در بدن انسان به نحو استمرار می باشد (همو: ۱۰۰).

فخر در اثبات مقدمه دوم برهان تبدیل بدن - من از آغاز تا پایان عمر باقی می باشد - چند وجه ذکر می کند: در وجه اول اینکه بالضروره علم دارم که من اکنون عین همان موجودی هستم که در بیست سال گذشته بوده ام.

وی می گوید: هر عاقلی خود را همان کسی می یابد که پیش از این بوده است پس هویت او یا جسم است یا قائم به جسم و 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 اندام های جسمانی پیوسته در حال اضمحلال و تغییرند. اگر هویت انسان، قائم به جسم او باشد لازم می آید با تغییر جسم، تغییر یابد در حالی که چنین نیست. بنابراین هویت انسان نه جسم است و نه نیازی به جسم دارد (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۳۸۸-۳۸۷). به هر حال آگاهی از هویت خود در حال غفلت از همه اعضای بدن، نشان می دهد که آن هویت غیر از همه اعضای بدن است و آگاهی از اینکه هویت مذکور همان هویت موجود قبلی است، نشان می دهد که آن هویت نیازی به جسم ندارد. حیوانات نیز از نفس خود آگاهند زیرا در مقابل خطر فرار می کنند اما هیچ دلیلی نداریم بر اینکه بدانند نفس

آنها همان است که قبلا بوده است، پس لازم نمی آید 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 در می یابم همان شخصی هستم که بیست سال پیش بود، حال آنکه اجزای بدن من امروز غیر از آن اجزا است (فخر رازی، ۱۹۸۶: ۲۶۵-۲۶۴).

در وجه دوم فخر به این ویژگی نفس توجه می کند که نفس محل علوم است و می گوید اگر «من» از آغاز تا پایان عمر باقی نباشد لازم می آید در تحصیل علوم در هر زمانی کسب و حصول جداگانه ای داشته باشد. کسی که علم دارد به مطلبی، حال اگر این فرد در زوال و تبدل باشد در آن صورت برای علم داشتن به همان مطلب باید حصول و کسب دیگری انجام دهد در حالی که انسان محتاج چنین حصول و کسبی نیست و این حاکی از بقاء استمرار «من» است. یعنی محل علوم از آغاز تا پایان عمر باقی است.

در وجه سوم فخر اذعان می کند که در صورت عدم استمرار و بقای «من»، ما شاهد من های 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 می آید که انسان تنها به احوال کنونی خود علم داشته باشد. و به جهت اینکه مطلب در مورد انسان چنین نیست نتیجه می گیریم که «من» از اول تا پایان عمر باقی است (همان، بی تا ۵: ۳۷).

برهان انسان معلق در فضا

این دلیل با دو مقدمه به نتیجه می‌رسد:

مقدمه اول: «من» یا انا که هر کسی بدان وسیله به خود اشاره می‌کند، در برخی موارد که فرد از تمام اعضاء 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 اجزاء ظاهری و باطنی بدن است و به عبارت دیگر در وجود انسان، شاهد موجودی هستیم که هیچیک از این اجزاء 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 (همو: ۱۰۵).

برهان وحدت نفس

سومین دلیلی که فخر در اثبات وجود نفس در "المطالب العالیه" ذکر می‌کند مبتنی بر وحدت نفس است. نفس هر کس امر واحدی است و وحدت نفس لازمه اش 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 هر یک 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 هر کس امر واحدی است و لازمه این امر، عدم جسمانیت نفس است چرا که 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 باز وحدت نفس مقتضی نفی جسمیت نفس می باشد. بر این اساس نفس متحیز نیست اما نمی پذیریم که هر متحیزی تا بی نهایت منقسم است زیرا ادله ای 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 مثلاً 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 می آید که محال است و اگر منقسم نباشد، جوهر فرد، ثابت می شود.

فخر رازی در المباحث المشرقیه مشابیه این استدلال را آورده است و می گوید: نفس، مفاهیم کلی و ادراکات عقلی را ادراک می کند. محل این مفاهیم انقسام ناپذیر نمی تواند جسم انقسام پذیر باشد (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۳۶۶-۳۵۹).

برهان سه وجهی

چهارمین دلیل که فخر در کتاب المطالب العالیه نقل می کند برهانی است که خود حاوی سه وجه در اثبات مطلوب است:

الف- وجه اول مبتنی بر این قاعده است که عقل به بداهت حکم می کند امر واحد نمی تواند نسبت به امر واحد هم سبب کمال باشد و هم سبب نقصان. توضیح مطلب اینکه بالضروره می دانیم که کثرت افکار علمی و تعمق در ادراکات عقلی موجب کمال نفس می گردد و نفس به سبب این افکار از قوه به فعل می رسد تا اینکه قوه نورانی می گردد و از طرف دیگر همین عامل - استمرار تفکر در علوم - موجب نقصان بدن می گردد چرا که استغراق در تفکر زیاد موجب تجویف (خالی کردن) دماغ می گردد و با غلبه این تجویف بر دماغ وضعیت هضم در فرد ضعیف

می گردد و موجب ضعف بدن می گردد. بنابراین نفس غیر از بدن است و به عبارت دیگر در وجود انسان شاهد موجودی هستیم که غیر متحیز است و آن نفس نام دارد.

فخر رازی در *المباحث المشرقیه* نیز آورده است: یک شیء نمی تواند نسبت به شیء دیگری هم سبب کمال آن و هم سبب نقصان آن باشد و زیادی افکار موجب خروج حرارت خشک کننده مغز می شود و نیز موجب می گردد نفس به هنگام تعقل، با خروج از قوه به فعل، کمال یابد. حال اگر مرگ بدن باعث مرگ نفس می شود پس لازم می آید افکاری که موجب نقصان یا مرگ نفس می شوند، 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 نمی میرد و در ذات خود بی نیاز از بدن است. فخر این استدلال را خدشه پذیر می خواند؛ 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 نمی آید (همو: ۳۸۲-۳۸۱).

ب- وجه دوم: هرگاه اکل و شرب انسان زیاده از حد باشد و در جسمانیات مستغرق گردد این عامل موجب اختلال در قوه عقلیه فرد می گردد و بدین ترتیب قوه عقلانی انسان فاسد می گردد و در این مورد ضرب المثل است که «البطنه تذهب بالفطنه» (فخر رازی، ۱۴۰، ج ۷: ۱۲۰) این در حالی است که اگر انسان شیوه ریاضت اتخاذ کند و خود را از ماکولات و لذائذ منقطع گرداند نفس او به غایت کمال می رسد و بدن به غایت ضعف خواهد رسید بدین ترتیب نتیجه این خواهد بود که: «کل ما کان سببا لسعادة فهو بعینه یصیر سببا لشقاوه البدن و کل ما کان سببا لشقاوه النفس فهو بعینه سبب لسعادة البدن» (همو: ۱۲۰) یعنی عاملی که موجب سعادت نفس می گردد از طرف دیگر موجب شقاوت بدن می گردد و بالعکس.

بنابراین نتیجه این خواهد بود که در انسان موجودی به نام نفس است که نه جسم است و نه از اجزاء جسم.

ج- 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 چرا که انسان در حال بیداری از خود، از عالم غیب غافل است و هرگاه به خواب رفت برای او بیداری و یقظه حاصل می گردد و به عالم غیب متصل می گردد و بر برخی از احوال عالم غیب واقف می گردد؛ از جمله این علوم، خوابهای صادق است.

بنابراین هر یک از این وجوه سه گانه حکایت از اثبات وجود نفس در انسان می کند و به عبارت دیگر بوسیله این وجوه سه گانه، حیات نفس، سعادت نفس و بیداری آن موجب موت بدن و شقاوت بدن می گردد و نیز حیات بدن و سعادت و بیداری آن موجب موت نفس و شقاوت و خواب آن می گردد و این بیانگر وجود نفس است که مغایر با بدن است.

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

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

ب) یا جزئی داخل در بدن همان نفس است.

ج) اینکه جسمی خارج از بدن همان نفس است. با بطلان هر سه فرض عدم جسمیت نفس اثبات می گردد. علت بطلان فرض اول این است که بالضروره می دانیم بیشتر اعضاء بدن خالی از فهم و ادراک می باشند مثلا اخلاط و استخوانها و ... دارای حس نمی باشند و حتی اعضاء مرکب بدن نیز خالی از فهم و ادراک هستند مثلا دست و پا، کل برای عقل و ادراک نمی باشد بنابراین بیشتر اعضاء بسیط و مرکب بدن خالی از ادراک است. لذا نمی توان 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 اجزاء داخل بدن است - دو گونه خواهد بود: فاعل بالمماسه و فاعل بالاعتماد. از طرف دیگر این نکته نیز واضح است که هر چیزی که نیازمندی اش به آلت در انجام فعل کمتر باشد انجام آن فعل آسانتر خواهد بود و بالعکس. حال این نفس دو گونه فاعلیت دارد: - فاعل بالمماسه است نسبت به برخی اعضاء چون جزء مورد فرض، حصولش در مکان متعدد در نوبت واحد ممتنع است - که از این حیث انجام فعل برای او آسان است و نیز فاعلیت بالاعتماد دارد یعنی به وسیله دیگر اجزاء، انجام فعلی می دهد که از این جهت انجام فعل برای او مشکل تر خواهد بود در حالی که حقیقت امر چنین نیست یعنی تاثیر نفس در برخی از اعضاء و اجزاء بدن آسان و در برخی از اجزاء و اعضاء بدن مشکل نیست بلکه به نحو تسویه می باشد یعنی تاثیر نفس در دیدن به وسیله چشم مانند تاثیر او در شنیدن به وسیله گوش است. بنابراین نفس هیچیک از اجزاء داخل بدن نیست چون در این صورت تسویه به اثبات رسیده، نفی خواهد شد.

دلایل نقلی مجرد 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 مجرد نفس استدلال کرده و ۱۰ دلیل را اقامه نموده که هشت دلیل از قرآن و دو دلیل از سنت است که مجموع این ادله را به ۵ دسته می توان 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. دلایلی که علم و ادراک انسان را حد وسط قرار می دهد.
۵. دلایلی که به تفکیک میان عالم ارواح و اجساد می پردازد.

دلیل اول:

- وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (آل عمران / ۱۶۹)
- النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا (المومنون / ۴۶)
- أَعْرَفُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا (نوح / ۲۵)

فخر رازی در توضیح این آیات چنین استدلال می کند:

- آنچه در این آیات مورد خطاب قرار می گیرد، انسان است که بعد از موت، باقی است تا لذت و الم را درک کند
- بالضروره معلوم است که جسم بعد از موت باقی نیست.

پس هنگامی که انسان مورد خطاب قرار می گیرد منظور جسم و بدن و یا عضوی از اعضای بدن نیست زیرا بدن با همه اجزایش از بین می رود.

فخر همین استدلال را در *المطالب العالیه* (۱۴۰۷، ج ۷: ۱۳۰-۱۲۹) به عنوان دلیل اول آورده و آن را اینگونه صورت بندی کرده است: بر اساس آیات سوره آل عمران « انسان با مرگ بدن نمی میرد؛ بدن و همه اجزایش با مرگ می میرند. این استدلالی است به شکل دوم از اشکال چهارگانه که نتیجه می دهد انسان غیر از بدن و همه اجزای آن است ». و در ذیل عنوان دلیل هفتم همین استدلال را تعمیم می دهد و می گوید: « هر خبری که در بیان رسیدن اهل طاعت به خیرات و آسایش و رسیدن اهل معصیت به عذاب باشد دلالت می کند بر اینکه نفس غیر از بدن است و با مرگ بدن نمی میرد و پس از مرگ مدرک عاقل و دارای فهم باقی می ماند » و چون آیات و اخباری که از رسیدن سعادت‌مندان به منازل نیکی ها و شقاوت‌مندان به درکات آسیب حکایت می کنند بیرون از شماره اند پس دلایل سمعی بر اینکه نفس غیر از بدن و غیر از عضوی از اعضای بدن است بیرون از شماره است (همو: ۱۳۵-۱۳۴). در تفسیر کبیر نیز در رد قول متکلمان که نفس را همین بدن می دانند به عنوان دلیل پنجم به این آیات و نیز آیه شریفه "مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا" به همین نحو استدلال می کند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱: ۳۹۵).

دلیل دوم:

- أَخْرِجُوا 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 مَّرْضِيَّةً (الفجر/۲۷)

حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ * ثُمَّ رُدُّوْا
إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقَّ (الانعام/ ۶۲- ۶۱)

فخر در ضمن آیه اول بیان می کند که این آیه صراحتاً مغایرت نفس و بدن را بیان می کند و اینکه در زمانی نفس به بدن می پیوندد و در زمانی دیگر از آن جدا می شود.

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

آیه سوم اقتضاء می کند که انسانها پس از مرگ زنده باشند و خداوند پس از مرگ آنان را مورد محاسبه قرار دهد. پس معلوم می شود که انسان منحصرأ همان روح است و حال که آن روح باقی است واجب است که انسان هم باقی باشد. در حالی که جسد او مرده است و این دلیل از روشن ترین دلایل مغایرت انسان با جسم است (همان، ۱۴۰۷، ج ۷: ۱۳۳-۱۳۲).

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

« این آیه صراحت دارد که بنده می میرد و بعد از مرگ به سوی خدا باز گردانده می شود در حالی که مرده در حال مردگی نمی تواند 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 "به سوی خدا باز گردانده می‌شوند" و ثابت شد که آن که باز گردانده می‌شود نفس و روح است پس ثابت می‌شود که انسان جز همین نفس و روح نیست» (همان، ۱۴۲۰، ج ۱۳: ۱۶)

در تفسیر کبیر (همو، ج ۲۱: ۳۹۵) نیز در رد قول متکلمانی که نفس را همین بدن می‌دانند به آیات سوره فجر به عنوان دلیل هشتم و به آیات سوره انعام به عنوان دلیل نهم به همین نحو استدلال می‌کند. او همچنین در این کتاب (همو: ۴۰۳) در دلیل دوم از دلایل نقلی به آیه ۹۳ سوره انعام 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 گشوده اند، پس به آنها گفته می‌شود اگر می‌توانید خودتان را از این عذاب خارج کنید با اینکه ملائکه دستانشان را گشوده اند برای قبض ارواح، پس به آنها گفته می‌شود که خودتان را از این شداید خلاص کنید. روشن است که بر اساس این دو احتمال منظور از نفس، "خود" است و بنابراین از این آیه هیچ مطلبی درباره نفس نمی‌توان استفاده کرد. بر اساس 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 مساله این است که ظالمان که نمی‌توانند نفسهایشان را از بدن هایشان خارج کنند پس فایده این امر چیست؟ در پاسخ به این پرسش برخی از مفسران گفته اند 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 دانسته اند که

خودشان اقدام به خارج کردن نفس هایشان می کنند (احتمال چهارم). به اعتقاد برخی دیگر «اخرجوا انفسکم» اساساً امر نیست، بلکه نوعی وعید است (احتمال پنجم). فخر رازی می گوید کسانی که نفس انسان را غیر از بدن می دانند به این آیه استدلال کرده اند اما بر اساس احتمال اول و دوم این استدلال تمام نیست (همو، ج ۱۳: ۶۸).

دلیل سوم:

➤ وَ لَقَدْ 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/۱۴-۱۳-۱۲)

فخر رازی در *المطالب العالیه* (۱۴۰۷، ج ۷: ۱۳۳) این آیه را دلیل محکمی بر تجرد نفس می داند و استدلالش این است که کلمه "مِنْ"، در "خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ" تبعیضیه است و بر این دلالت دارد که انسان عصاره ای از خاک است و در اصل چیزی غیر از آن می باشد. 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 می گشتند و در ادامه کلمه «ثم» به کار رفته است (ثم اشاره به دور است مانند «ف» نیست. مرتبه و سطح بسیار عالیتر و بالاتر را نشان می دهد). و بجای 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 بر می آید که این موجود مجرد از درون

موجود قبلی است و از عالم خارج نیست. جمله آخر یعنی چیز دیگری شد. تا حال ماده بود و سپس مجرد شد (منتظری، ۱۳۷۹: ۲۱).

از ظاهر عبارات فخر رازی در این دلیل استنباط می شود که او این آیه را دال بر تجرد نفس می گیرد، نه صرف تمایز نفس از بدن. او نمی گوید که روح همان بدن نیست، بلکه می گوید روح از جنس بدن یا از جنس اجسام نیست. اما نکته ای که در اینجا جلب توجه می کند این است که فخر رازی ذیل این آیه در تفسیر کبیر نظری کاملاً مخالف با این نظر ارائه می کند و این آیه را مبطل قول فیلسوفانی می داند که معتقدند انسان جسم نیست. همچنین دلیل آوردن کلمه «انشانه» را این می داند که انشاء روح در جنینی است که اکنون استخوان و گوشت دارد و کامل کردن آفرینش او به همین انشاء روح است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳: ۲۶۵).

دلیل چهارم:

➤ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي (اسراء/۸۵)

به نظر می رسد 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 می کند و این دلالت می کند که امر عاری از مقدار و حجم است ». آیه ۸۵ سوره اسراء بیان می کند که روح از عالم امر است و این سخن یعنی آنکه جوهر روح از عالم امر و عاری از حجم، مکان و مقدار است (فخر رازی، بی تا: ۵: ۴۶). از این استدلال بر می آید که وی این آیه را دال بر تجرد روح به اصطلاح فلاسفه می داند؛ زیرا تنها جسمیت را از آن نفی نمی کند؛ بلکه صفات جسمانی را نیز از آن سلب می کند و این به معنای تجرد است.

با اندکی تامل روشن می شود 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) را برداشت می کند و از آیه دوم، ماهیت عالم امر یعنی جسمانی نبودن و مجرد آن را. 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 اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ" (اعراف/۵۴) می گوید: "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 می کند که هر یک از افلاک و ستارگان که از عالم خلق اند، فرشته ای مخصوص دارند که از عالم امر است. او این تفسیر را مطابق روایاتی می داند که بر اساس آنها فرشتگان هنگام طلوع و غروب، خورشید و ماه را حرکت می دهند. سپس می گوید: عالم خلق در تسخیر خداست و عالم امر در تدبیر خدا و استیلای روحانیت بر جسمانیات به تقدیر خداست (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴: ۲۷۲).

فخر رازی بر اساس "أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ" تدبیر را در این آیه، اعم از تدبیر مخلوقات و تکلیف انسان می داند. برای نمونه، معتقد است که این آیه دلالت دارد بر اینکه امر الهی مقید به مصلحت نیست و همین که خدا، خالق انسان است، می تواند هر طور که می خواهد، امر و نهی کند (همو: ۲۷۸-۲۷۵).

همچنین در تفسیر آیه "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (یس/۸۲) می گوید: این آیه در پاسخ به استدلال منکران معاد است که می گفتند: چه کسی

استخوان های پوسیده را زنده می کند. این آیه نادرست بودن تمثیل آنها را نشان می دهد؛ زیرا در مثال آنها خلق به واسطه اسباب بدنی و نقل و انتقال مکانی است و تنها در زمان طولانی تحقق پیدا می کند؛ در حالی که خدا با " كُنْ فَيَكُونُ " خلق می کند.

دلیل پنجم:

➤ فَأَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحٍ فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (حجر/۲۹)

در اینجا "تسویه" را - که همان شکل دادن اجزا و تعدیل مزاج و اخلاط است- از دمیدن روح تفکیک می کند و روح را به خودش نسبت می دهد. این امر دلالت می کند بر این که روح جوهری شریف است و از جنس بدن نیست (فخر رازی، بی تا: ۵: ۴۶).

فخر رازی همین استدلال را در تفسیر کبیر (چنین ذکر می کند: « از آنجا که خدا نفخ روح را از تسویه اعضا تمیز می دهد و روح را به خودش اضافه می کند، آیه دال بر این است که جوهر روح معنایی غیر از جوهر بدن است » (همان، ۱۴۲۰، ج ۲۱: ۴۰۴). البته ظاهر این استدلال نسبت به این که فخر رازی آیه مذکور را دال بر مجرد نفس می داند یا نه، خستی است. در النفس و الروح، آیه را دال بر این می داند که روح از جنس بدن نیست شاید منظور او این باشد که روح ویژگی های 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 مجرد نفس دلالت نمی کند.

دلیل ششم:

➤ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (شمس/ ۷- ۸)
➤ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا
بَصِيرًا (الدهر/ ۲)

آیه اول صراحتاً بیان می‌کند که نفس موصوف ادراک و تحریک واقع می‌شود. زیرا انسان در زمانی موصوف فعل فسق و فجور و در زمانی موصوف فعل تقوا واقع می‌شود و مشخص است که کل بدن نمی‌تواند موصوف ادراک و فعل با هم 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 اینگونه به وجود نفس استدلال می‌کند.

در توضیح آیه دوم بیان می‌دارد که انسان مبتلی به یک سری تکالیف الهی و اوامر ربانی است و مشخص است که بدن مشمول این تکالیف نیست و گفته می‌شود که بدن در قبول یا رد این تکالیف، مکلف است یا مثلاً دست و پا و چشم و زبان مکلف به این امور است و هرگاه انسان را به چیزی امر یا از آن نهی کنند این امر و نهی متوجه عضوی از اعضای بدن یا کل بدن نیست بلکه متوجه نفس است که ساری و جاری در مجموع بدن است (همان، بی تا ۵: ۴۸).

فخر رازی مشابه این استدلال را در جای دیگری به عنوان یکی از ادله عقلی مجرد نفس ذکر می‌کند. به باور او، در انسان مدرک و عارف و مشتهی و محرک یکی است در غیر این صورت ادراک به حرکت منتهی نمی‌شد. آن موجود مدرک و عارف و مشتهی و محرک هم همان است که با "من" به آن اشاره می‌کنیم. اما در بدن هر یک از اعضا کار ویژه ای انجام می‌دهد پس نمی‌توان همه 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 پس نمی توان همه کارها را به یک عضو نسبت داد. نتیجه این است که محل ادراک در بدن چیزی غیر از این اعضا است و این اعضا به منزله ابزار آن هستند. همانطور که نجار به کمک ابزارهای مختلف کارهای مختلف انجام می دهد نفس نیز به کمک اعضا مختلف کارهای مختلفی انجام می دهد و ذات نفس جوهری است غیر از آن آلات و ذاتا از آنها مفارق است و رابطه او با آنها تصرف و تدبیر است (همو: ۳۰).

دلیل هفتم:

➤ **وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**
(حشر/۱۹)

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

فخر رازی نیز در این آیه «انفسهم» را به معنای «خودشان» می گیرد و در تفسیر این آیه دو احتمال را مطرح می کند: « احتمال اول اینکه «حق خدا را فراموش کردند، پس خدا هم خودشان را از یادشان برد». احتمال دوم این است که "خدا سختی هایی از روز قیامت را به آنها نشان داد که در آن سختی ها خودشان را فراموش کردند" « (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱: ۵۱۱).

دلیل هشتم:

➤ **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً... (بقره/۳۰)**

لازمه اینکه انسان بر اساس آیه شریفه "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" خلیفه خدا باشد این است که به آنچه در این جهان می گذرد دانا باشد تا بتواند در آن تصرف کند. پس خلیفه باید موصوف به آگاهی و فعل باشد. آیه شریفه "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا..." (بقره/۳۱) نیز با توجه به اینکه منظور از اسماء حقایق است، افزون بر اینکه بر مضمون فوق دلالت می کند، دال بر این است که همان موجودی که خلیفه است باید به جهان غیب و ملکوت نیز علم داشته باشد. نه مجموع بدن جوهر یگانه ای است که مجموع این صفات را داشته باشد و نه عضو یگانه ای از آن. پس جوهر انسان ذاتا چیزی غیر از مجموع بدن و هر یک از اجزای آن است (فخر رازی، بی تا: ۵۰-۴۹).

دلیل نهم:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (بقره/۳۱)

در این آیه اشاره به این مساله است که انسان، عالم به اسرار ملکوت و حقایق است و انسان جوهر واحدی است که موصوف به همه این صفات است؛ در حالیکه مجموع بدن و همچنین عضوی از اعضای بدن موصوف به همه این امور نیست. پس جوهر انسان فی ذاته امری است مغایر با بدن (فخر رازی، بی تا: ۵۱).

دلیل دهم:

احادیث بسیاری در این زمینه که انسان بعد از موت باقی است ذکر شده است برای نمونه می توان به "أَلَا أَنْ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا يَمُوتُونَ، وَ لَكِنْ يُنْقَلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ" (الحسینی الزبیدی، ۱۹۸۴: ۳۷۶) اشاره کرد.

نتیجه گیری

ادله ای 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 می کشد. وی در آثار متعدد خود به شیوه ای متفاوت و گاه متناقض در باب تجرد نفس سخن می گوید به گونه ای که در برخی آثارش قائل به تجرد نفس می شود و در برخی دیگر تجرد نفس را رد کرده و آن را مورد نقد قرار می دهد. از این رو ارائه نظر صریح و دقیق فخر رازی درباره تجرد نفس کار آسانی نیست اما وی به طور قطع قائل به مغایرت نفس و بدن است و نفس را مغایر با بدن خارجی محسوس می داند هر چند در بیان توصیف آن امر مغایر پاسخ وی نوسان دارد و از صراحت قاطع برخوردار نیست. فخر در واقع در معالم اصول الدین یک موضع سلبی اتخاذ نموده است به عبارتی وی ادله فلاسفه را بر اثبات نفس مخدوش نمود ولی در این مورد که تجرد نفس قابل دفاع عقلانی نیست برهانی اقامه نمی کند. در المطالب العالیه نیز همین موضع را اتخاذ کرده و با تقریر براهینی که ابن سینا بر اثبات تجرد نفس اقامه نموده است، تک تک آنها را مورد اعتراض قرار می دهد ولی خود دلیلی بر اثبات غیر مجرد بودن نفس اقامه نمی کند؛ اما در المباحث المشرقیه هر دو موضع سلبی و ایجابی را اتخاذ نموده است. یعنی ابتدا ادله ای که ابن سینا بر اثبات تجرد نفس ذکر کرده بود را تقریر کرد سپس بر آنها اشکال وارد نمود و در موضع ایجابی خود دلیلی بر تجرد نفس اقامه نموده است.

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

دسته اول دلایلی هستند که ویژگی های نفس انسان را مطرح می سازند که از آنها تفاوت با بدن فهمیده می شود. به نظر می رسد، مهمترین دلیل قرآنی فخر رازی بر تجرد نفس همین دسته از آیات است، بویژه "قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي" (اسراء/۸۵). اما این آیه نه بر تجرد نفس دلالت می کند و نه حتی بر مغایرت نفس و بدن.

دسته دوم ادله ای 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 این که این روح از چه جنسی است و آیا مادی است یا مجرد از این آیات درک نمی شود. از این رو، این دسته از آیات نیز تنها بر مغایرت نفس و بدن دلالت می کنند.

دسته سوم ادله ای است که به آیات مربوط به مرگ و زندگی اخروی استدلال می کنند و نهایت چیزی که این ادله بر آن دلالت می کنند مغایرت نفس و بدن است یعنی با مرگ بدن، جزء دیگری باقی می ماند که همان نفس است. اما این که آیا این نفس مجرد است یا می تواند جسمانی باشد از این آیات فهمیده نمی شود.

دسته چهارم از ادله، صفاتی را برای انسان بر می شمردند که مستلزم آنند که 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 جنبه ای از انسان دلالت می کنند که در همه اجزای بدن جریان دارد و عامل وحدت بخش ادراک و تحریک است.

دسته پنجم ادله ای است که به آیات مسخ استدلال می کنند. فخر رازی این آیات را صرفاً دال بر مغایرت نفس و بدن دانسته و مجرد نفس را صرفاً به عنوان یک احتمال ذکر کرده است.

بدین ترتیب آنچه از ارزیابی این ادله مشخص می گردد این است که بیشتر آنها دال بر مغایرت نفس و بدنند و نمی توان این آیات را دال بر مجرد نفس دانست. با این وجود با مشاهده تشتت آراء فخر درباره مجرد نفس باز می توان او را قائل به مجرد نفس دانست ولی دلیل اینکه ما در آثار متعدد فخر شاهد دیدگاههای متفاوتی از وی در باب مجرد نفس هستیم را شاید بتوان به نوسان رویکردهای فخر در این باب در مقاطع مختلف زندگی فلسفی وی ارتباط داد؛ به طوری که گویی ما با چند فخر مواجه ایم که البته این امر می تواند بستری جویی های بعدی را برای محققان فراهم سازد.

منابع

- قرآن کریم
- الحسینی الزبیدی، محمد مرتضی. (۱۹۱۴). تاج العروس من جواهر القاموس. ج ۱۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- الزرکان، محمد صالح (بی تا). آراء الکلامیه و الفلسفیه. بیروت: دار الفکر.
- سجادی، جعفر. (۱۳۷۹) فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تحقیق احمد حسینی، ج ۴، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۶). الاربعین فی اصول الدین. تحقیق و تعلیق و تقدیم: مصطفیٰ حجازی السقا، القاہرہ: مکتبہ الکلیات الأزہریہ.
- ----- (۱۴۰۷). المطالب العالیہ. تحقیق احمد حجازی السفاء، بیروت: دارالکتب العربی.
- ----- (۱۴۱۱). المباحث المشرقیہ. قم: انتشارات بیدار.
- ----- (بی تا ۱). نہایہ العقول. القاہرہ: مکتبہ الکلیات الأزہریہ.
- ----- (بی تا ۲). لباب الاشارات و التنبیہات. القاہرہ: مکتبہ الکلیات الأزہریہ.
- ----- (بی تا ۳). شرح عیون الحکمہ. نشر موسسہ الصادق.
- ----- (بی تا ۴). المحصل. محقق حسین اتای، القاہرہ: مکتبہ الکلیات الأزہریہ.
- ----- (بی تا ۵). کتاب النفس و الروح و شرح قواہما. انتشارات تہران.
- ----- (بی تا ۶). شرح الفخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات). مکتبہ آیت الہ مرعشی.
- ----- (۱۴۲۰). تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب). کتابخانہ طہوری.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۳). آموزش فلسفہ. ج ۲، انتشارات امیرکبیر.
- منتظری، حسین علی. (۱۳۷۹). شرح نہج البلاغہ. قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.