

تصحیح انتقادی رساله «بقاء النفس بعد بوار البدن»

اثر خواجه نصیر الدین طوسی

اکبر اسد علیزاده^۱، رضا حصاری^۲

چکیده

خواجه نصیرالدین طوسی، از جمله حکیمان و فیلسوفان تأثیرگذار در ترویج فلسفه اسلامی است که آثار و مکتوبات فراوانی از وی برجای مانده است. علی‌رغم اینکه بسیاری از آثار وی تاکنون تصحیح و تحقیق شده است، لکن برخی از آثار فلسفی وی آن‌گونه که باید تصحیح نشده‌اند. از جمله این رساله‌ها، رساله «بقاء النفس بعد بوار البدن» است. وی در این رساله با تکیه بر مبانی مشهور و رایج در میان فیلسوفان مشائی همانند مادی بودن قوه خیال و انکار عالم مثال، سعی در اثبات بقاء نفس ناطقه پس از مفارقت از عالم ماده نموده است. دیدگاه خواجه در این رساله در ضمن بیان سه مطلب مورد نقد و بررسی قرار گرفته شده است. ناتمام بودن عدم تجرد قوه خیال، انکار عالم مثال و ابهام در توضیح چگونگی شرط بودن بدن نسبت به نفس، از جمله تأملاتی است که می‌توان نسبت به رویکرد خواجه نصیر در این رساله بیان نمود. این رساله براساس هفت نسخه که در کتابخانه‌های آستان قدس رضوی، آیت‌الله مرعشی نجفی، مجلس شورای اسلامی و کتابخانه آیت‌الله گلپایگانی موجود بوده، تصحیح شده است. از آنجا که نسخه اصل در دسترس نبود، لذا در تصحیح این رساله سعی شده است که از روش قیاسی استفاده شود.

واژگان کلیدی: نفس، قوه خیال، عالم مثال، بدن، خواجه نصیرالدین طوسی.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه بیرجند

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه بیرجند

۱. مقدمه

بحث و بررسی پیرامون حقیقت نفس از جمله مباحث مهم فلسفی است که در طول تاریخ مورد توجه فیلسوفان قدیم و متأخر مانند افلاطون، ارسطو، فارابی، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا بوده است که از سوی این دانشمندان تلاش‌های مضاعفی برای آگاهی از حقیقت و چیستی نفس، طبیعت نفس، کیفیت قوای موجود در نفس، ارتباط آن با صور حسی یا عقلی خارجی و چگونگی پیوند نفس با بدن صورت گرفت است.

فیلسوفان مشائی براساس مبانی ویژه و خاص خود، از مادی بودن قوای انسان -البته به جز قوه عاقله- دفاع می‌کرده و بر همین اساس نگرش خاصی نسبت به انسان و قوای موجود در او داشته‌اند. از دیدگاه آنان مجرد بودن صور معقول و عدم تجرد دیگر صور همانند صور خیالی، مبانی خاصی است که مشائیان براساس آن سعی در اثبات بقاء نفس پس از مفارقت از عالم ماده دارند. اساساً کیفیت بقاء نفس انسانی با مدرکاتی که در طول حیات خویش آنها را کسب نموده است، از همان آغاز تفکر فلسفی مورد بحث بوده است. به‌عنوان نمونه، ابونصر فارابی پس از بیان رویکردهای مطرح در این باره و نقد و بررسی آنها، بقاء نفس پس از مفارقت از عالم ماده را مشروط به بدن ننموده است. وی حتی قوام نفس را مشروط و مقید به بدن و ماده نکرده و آن را به عنوان تفسیر درست و صحیح از معنای مفارقت نفس از بدن معرفی می‌نماید (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۸۶). این مهم سبب شده است که دیگر فیلسوفان نیز پس از وی پیرامون این مسئله سخن بگویند و دیدگاه خود را مطرح کنند.

در همین راستا نیز خواجه نصیر براساس مبانی حکمای مشائی سعی در ارائه رویکرد خود در این باره نموده است. وی این رساله را به درخواست شاگرد و دستیار خود یعنی مؤیدالدین فلکی نوشته است. خواجه نصیر در این رساله با تکیه بر مبانی مشائی مانند عدم تجرد قوه خیال و عدم وجود عالمی به نام مثال، سعی در بقای نفس و صور عقلی موجود در آن کرده است. وی در ابتدا به بیان مقدمه‌ای و تقسیم موجودات به دو دسته کلی فاقد وضع و واجد وضع و بیان دو قسم متصور در حقیقت ارتسام، سعی در مطلب مورد نظر خود دارد. وی با مادی دانستن صورت‌های خیالی و تعیین بخش خاصی از مغز به عنوان محل آن، تلاش نموده است که نوع خاصی از بقاء را نسبت به نفس انسانی به تصویر بکشد. در واقع وی در این رساله صور عقلی را همانند خود نفس فاقد اجزاء دانسته و در نتیجه آنها را همانند نفس، مجرد و منزّه از ماده و عوارض مادی محسوب نموده است که پس از مفارقت نفس از بدن با آن همراه‌اند. وی بدن مادی را صرفاً شرط حدوث نفس انسانی دانسته است، نه اینکه نفس در قوام و بقای خود بدان محتاج باشد. برای همین است که فناء و عدم را نسبت به نفس جایز نمی‌داند و بر همین اساس دیدگاه خود را به پایان می‌رساند.

۲. پیشینه پژوهش

این رساله به نام‌های: «بقاء النفس بعد بوار البدن= بقاء النفس بعد فناء الجسد= بقاء النفس الانسانیة= بقاء النفس بعد المفارقة» نامیده شده و در سال ۱۳۵۹ شمسی تایپ و به ضمیمه کتاب «نقد المحصل» به چاپ رسیده است. این رساله در سال ۱۳۴۰ق توسط شیخ عبدالله زنجانی (۱۳۰۹-۱۳۶۰ق) از شاگردان میرزا ابراهیم فلکی، ابوالحسن جلوه و سید محمد کاظم یزدی، شرح شده و در سال ۱۴۱۵ هجری در تهران به چاپ رسیده است. در مقدمه این شرح، موضوع نفس و بدن از نگاه حکمای یونان مانند افلاطون، ارسطو، انکسیمندروس، اپیکور، ارسلوس، ذیمقراطیس و امپدوکلس و فیلسوفان اسلامی همانند فارابی، ابن سینا، ابوحامد غزالی، فخرالدین رازی، نصیرالدین طوسی، علامه حلی و برخی از متفکران اروپایی همچون فرانسویس بیکن، گوستاولبن، پاستور، نیوتن، پاسکال، هگل و ... را مورد بحث و بررسی قرار داده است. متن رساله و شرح آن توسط زین العابدین کیانژاد تحت عنوان «بقای روح پس از مرگ» به فارسی ترجمه شده و در سال ۱۳۷۱ش در تهران به زیور طبع آراسته شده است. از آنجاکه تصحیح‌های قبلی مشتمل بر اغلاط قابل توجهی بود، لذا تصحیح دوباره این اثر، امری ضروری محسوب می‌گردد.

۳. معرفی اجمالی نسخه‌های خطی انتخاب شده در تصحیح رساله بقاء النفس

از این رساله ۴۴ نسخه شناسایی شده است (ر.ک: درایتی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۸۶-۸۷؛ و صدراپی خویی و دیگران، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۶۲۸؛ مرعشی، ۱۳۸۹، ج ۳۶، ص ۶۲۵؛ حائری، ۱۳۴۷، ج ۱۰، ص ۳۵۸؛ منزوی، ۱۳۴۸، ج ۱۶، ص ۱۹۱؛ درایتی، ۱۴۳۹، ج ۳، ص ۳۷۹-۳۸۰). پس از بررسی، هشت نسخه براساس معیارهای نسخه شناسی انتخاب و در تصحیح این رساله مورد استفاده قرار گرفته است:

محل نگه داری	شماره نسخه	کتابت	نام کاتب	خط کتابت	ویژگی‌های ظاهری	رمز نسخه
۱. مشهد، کتابخانه آستان قدس رضوی.	۶۸۶۶/۲	۷۵۴ ق	نامشخص	نسخ	متن عربی، ۲ برگ، قدیمی‌ترین نسخه، بدخط	نسخه اساس با رمز «ق»
۲. قم، کتابخانه آیت‌الله گلپایگانی	۶۸۷۹ / ۲۰	قرن ۱۰	منصور	نستعلیق	عربی، ۳ برگ، خوش خط و خوانا	نسخه بدل به رمز «گ»
۳. قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی	۱۴۵۷۶ / ۱۸	قرن ۱۰	نامشخص	نستعلیق	عربی، ۳ برگ، خوش خط و خوانا و تصحیح	نسخه بدل به رمز «م»

محل نگه داری	شماره نسخه	کتابت	نام کاتب	خط کتابت	ویژگی‌های ظاهری	رمز نسخه
۴. قم، کتابخانه آیت الله مرعشی	۱۵۵ / ۱۴۳۴۵	۹۱۳ق	جلال‌بن محمود	نستعلیق	عربی، ۳ برگ، خوش خط و خوانا	نسخه بدل به رمز «ع»
۵. تهران، مجلس شورای اسلامی	۱۰۰۵۵ / ۳۳	۱۰۷۱ق	نامشخص	نسخ و نستعلیق	عربی، ۳ ص، خوش خط ریز، مصحح	نسخه بدل به رمز «س»
۶. تهران، مجلس شورای اسلامی.	۲۹۳۸ / ۲۰	۱۰۷۵ق	نامشخص	نستعلیق	عربی، ۵ ص، خوش خط و خوانا، ریز	نسخه بدل به رمز «ل»
۷. تهران، مجلس شورای اسلامی	۵۲۸۳ / ۴۰	۱۰۷۸ق	محمد رحیم	نستعلیق	عربی، ۳ ص، خوش خط و خوانا، مصحح، ریز	نسخه بدل به رمز «ج»
۸. کرمانشاه، مدرسه آیت‌الله بروجردی	۱۱۹ / ۶	۱۲۹۵ق	محمدباقر بروجی	نسخ	عربی، ۴ ص، خوش خط و خوانا و اعراب	نسخه بدل به رمز «ب»

۴. شیوه تصحیح

با توجه به ویژگی‌های نسخه‌های خطی هشت‌گانه، هیچ‌یک از آنها را نمی‌توان نسخه مطلق دانست. در تصحیح این اثر از شیوه بینابین استفاده شده است، به این معنا که نسخه شماره ۶۸۶۶/۲ کتابخانه آستان قدس رضوی به رمز «ق» که از حیث تاریخ تألیف نسبت به سایر نسخ برتری دارد، اساس قرار داده شده است، سپس در موارد دیگری که این نسخه افتادگی دارد یا وجه ضبط برخی از لغات در آن به‌طور نادرست ذکر شده است، با توجه به نسخ دیگر وجه صحیح آنها آورده شده است. لازم به ذکر است که افزودن عناوین مطالب، دسته‌بندی و شماره‌گذاری مطالب، افزوده مصححان بوده و به صورت [] نشان داده شده است.

۵. گزارشی از محتوای رساله

ابتدا خواهی نصیر به سبب تألیف این رساله اشاره کرده و این‌گونه می‌نویسد که این رساله را به درخواست شاگرد خود- مؤیدالدین فلکی که در ساختن رصدخانه مراغه دستیار خواهی بوده - نوشته شده است.

وی با طرح سه مقدمه، نظرات خود را پیرامون موضوع نفس و بدن مطرح کرده و در پایان به اثبات عدم فنای نفس بعد بوار بدن پرداخته است که خلاصه آن را در ضمن سه مطلب می‌توان بیان نمود:

۱. اقسام موجودات و چگونگی ارتسام و حلول شیء در غیر: محقق طوسی در این مقدمه موجودات را به دو دسته تقسیم کرده است:

(الف) موجوداتی که دارای وضع اند، یعنی قابل اشاره حسی اند، مانند: رنگ‌ها، صداها، بوها، طعوم، ملموسات و تمام چیزهایی که به محسوسات تعلق دارد.

(ب) موجوداتی که فاقد وضع و اشاره حسی اند، مانند باری تعالی، عقول و نفوس. وی در ادامه در خصوص کیفیت ارتسام شیء و حلول آن در غیر معتقد است که ارتسام یا حلول چیزی در غیر خود، گاه به طور سریان است، همانند ارتسام در سطح آینه و سیاهی در چشم، و گاه از طریق سریان نیست، مانند حلول نقطه در خط. بنابراین هرگاه چیزی در شیء دیگری از راه سریان حلول نماید یا مرتسم شود، به طوری که امتیاز حال و محل از بین برود، اشاره به هر یک از آنها عین اشاره به دیگری خواهد بود. بنابراین هرگاه چیزی در شیئی که دارای وضع است حلول نماید یا شیئی که مشتمل بر وضعی است، در چیز دیگری حلول نماید، آن حال یا محل نیز واجد وضع خواهد بود. وی در ادامه به صور خیالی اشاره کرده و معتقد است که صور خیالی نیز واجد وضع اند.

۲. چگونگی رابطه میان نفس و بدن و اثبات تجرد نفس: خواجه در این مقدمه دیدگاه خود را بیان می‌کند که نفس انسانی مشتمل بر معقولاتی است که فاقد وضع اند و تعلق نفس به بدن به صورت تدبیر امور بدن می‌باشد.

از دیدگاه محقق طوسی نفس جوهری قائم به ذات خویش است، لذا جسم، ماده، عرض، صورت جسمانی ندارد، بلکه مجرد از ماده بوده و به بدن پیوستگی می‌یابد تا به اداره آن بپردازد و از آن بهره بگیرد. در واقع تعلق نفس به بدن، به بدن شکل و قالب خاصی می‌بخشد و با همان شکل از دیگر اشخاص دیگر ممتاز می‌شود.

طوسی سه دلیل نسبت به تجرد نفس اقامه می‌کند که در اینجا به اختصار به بیان دو دلیل بسنده می‌شود. دلیل نخست: نفس چگونه می‌تواند حقیقتی مجرد نباشد، در حالی که قوای جسمانی همانند حواس ظاهری و باطنی، در دوران پیری و کهولت ضعیف می‌شوند، لکن نفس در ایام پیری، قوی می‌گردد و در نتیجه، تعلق آن دقیق‌تر، کامل‌تر و تمام‌تر می‌شود. بنابراین نفس از سنخ قوای جسمانی و مادی نخواهد بود.

دلیل دوم: قوای بدنی، ادراکی نسبت به خود و متعلقات خود ندارند، در صورتی که نفس، می‌تواند ذاتش را ادراک کند، بنابراین نفس همانند قوای جسمانی و مادی نیست.

۳. مطلبی پیرامون مبدع و موجد بدن و قوای آن: خواجه نصیر دیدگاه خود را نسبت به این مسئله، این‌گونه بیان می‌کند که مفیض نفس و علت موجد آن تنها خداوند سبحان است و دیگر علل میانی نقش واسطه را ایفاء می‌کنند. وی در این مسئله برخلاف ارسطو و افلاطون، بدن و مزاج

آن را شرط بقای نفس نمی‌داند؛ زیرا نفس حافظ بدن است، بدین معنا که مزاج و بدن به وسیله نفس تدبیر می‌شوند، لذا در صورتی که بقای نفس مشروط به وجود بدن باشد، دور لازم خواهد آمد.

اثبات عدم فنای نفس بعد از فنای بدن

محقق طوسی پس از بیان مقدمات مذکور، رویکرد خود را در اثبات عدم فنای نفس این‌گونه اظهار می‌دارد که نفس، حقیقتی مجرد از ماده و عوارض جسمانی است، لکن بقا و ماندگاری آن، از این رو است که در محلی حلول نکرده است که قوه فانی شدن نفس در آن محل باشد، زیرا فنا پس از باقی بودن، امکان‌پذیر نیست. وی در ادامه به این نکته تذکر می‌دهد که این فنا و نابودی تنها نسبت به چیزهایی که در آنها فنا و نابودی به صورت بالقوه موجود است، محقق خواهد بود، بنابراین، احتمال فنا و نابودی گوهرها و جواهر ساده‌ای که وابسته به علت‌های موجدۀ خودند، منتفی است، از این رو جان یا نفس، حقیقتی ماندگار بوده که با فنا بدن زائل نمی‌گردد. اکنون برخی از مطالب خواجه که وی در این رساله از آنها بهره برده است، مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

۶. تحلیل و بررسی برخی از مطالب موجود در رساله

نقد و بررسی برخی از دیدگاه‌های خواجه نصیر در این رساله، در ضمن بیان سه مطلب خواهد بود. در مطلب نخست تجرد یا عدم تجرد قوه خیال مورد تحلیل قرار می‌گیرد و پس از بیان سه برهان و اشکال و جوابی، به تجرد این قوه حکم می‌شود.

مطلب دوم پیرامون اثبات وجود عالم مثال است که در آن دو برهان و تقریر قطب‌الدین شیرازی و شهرزوری مورد توجه قرار گرفته است.

در مطلب سوم نیز کیفیت نیازمندی نفس به بدن در حدوث خود مورد توضیح و تبیین قرار گرفته است. اکنون به بیان مطلب نخست پرداخته می‌شود، آنگاه مطلب دوم توضیح داده می‌شود و در نهایت مطلب سوم مورد تبیین قرار می‌گیرد.

مطلب نخست: در این بخش دیدگاه خواجه نصیر پیرامون تجرد و عدم تجرد قوه خیال مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد. در واقع در این قسمت دو برهان بر تجرد قوه خیال اقامه می‌شود که رویکرد خواجه نصیر نسبت به عدم تجرد این قوه با چالش مواجه می‌شود.

فلیسوفان مشائی قوای باطنی نفس حیوانی، مخصوصاً قوه خیال را، امری مادی و جسمانی می‌دانند و آن را به‌عنوان جزئی از اجزاء قوای بدنی حیوان و انسان محسوب می‌نمایند. به‌طور کلی در دیدگاه ابن‌سینا و به تبع وی خواجه نصیر، قوای مدرکه حیوانی اموری مادی‌اند. ابن‌سینا به صراحت در آثار خود از این سخن دفاع می‌کند و در پی اثبات آن است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۲۵۹). وی در دو کتاب خود یعنی «النجاه» و بخش نفس «کتاب شفاء» در مجموع سه دلیل

نسبت به عدم تجرّد قوّه خیال اقامه نموده است (همان، ۱۳۸۵، ۲۶۵-۲۵۹؛ همو، ۱۳۷۹، ۱۵). با توجه به متن این رساله دانسته می‌شود که خواجه نصیر نیز همانند ابن سینا قوّه خیال را حقیقتی مادی و جسمانی دانسته است، لکن با توجه به تحقیقات ارزشمند صدرالمتألّهین، این قوّه امری مجرّد و غیر مادی است. در این مقام به سه برهانی که صدرالمتألّهین در این باره اقامه کرده است، پرداخته می‌شود.

برهان اول: فقدان خواصّ ماده

وی معتقد است که صُور و ادراکات خیالی، خاصّیت و ویژگی‌های امور مادی را ندارند. دلیل این امر آن است که از جمله ویژگی‌های امور مادی، برخورداری از وضع و محاذات است. از آنجا که صور خیالی فاقد چنین خواصّ و ویژگی‌هایی می‌باشند، لذا قوّه خیال و صور موجود در آن امری مجرّدند. وی در ادامه، این گونه می‌گوید که از آنجا که حصول امر مجرّد برای قوّه جسمانی و مادی امکان‌پذیر نیست، لذا مُدرک این صور نیز قوّه‌ای مجرّد است؛ لکن مدرک آن قوّه عاقله نمی‌باشد، زیرا مدرکات عقلی امری کلی و انقسام‌ناپذیرند و از این جهت می‌توان چنین نتیجه گرفت که قوّه خیال و صور خیالی، مجرّد می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۷۸؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۸).

برهان دوم: مجرّد بودن محلّ

صدرالمتألّهین افزون‌بر اینکه این برهان را در مورد اثبات وجود ذهنی به‌کار گرفته است، یادآور می‌شود که این دلیل تنها می‌تواند تجرّد خیالی نفس ناطقه را اثبات نماید و نه مرتبه بالاتر از آن را. تقریر و تحریر این برهان بدین صورت است که برخی از صور خیالی موجود در ذهن، همانند دریایی از جیوه یا کوهی از یاقوت، وجود و تحقّقی در خارج ندارد. چنین صوری امری موجودند و از هستی و تحقّق بهره‌مندند. مبادی این صور خیالی، از صور محسوس و خارجی انتزاع شده‌اند و به همین جهت از یکدیگر ممتاز و جدایند. از آنجا که تشخّص محصول وجود است؛ لذا این صور قابل تشخیص و تشخّص می‌باشند. وی در ادامه معتقد است که محلّ چنین صوری نمی‌تواند در بخشی از بدن انطباع پیدا کرده باشد. دلیل این امر آن است که این صور با حجم و اندازه بسیار بزرگ خویش قادر نیستند در بدن مادّی مخصوصاً با آن محدودیتی که دارد، گنجانیده شود؛ بنابراین محلّ چنین صوری چیزی جز نفس ناطقه - که امری مجرّد است - نخواهد بود.

ترجمه عبارت صدرالمتألّهین در این باره چنین است: «بعضی از صور خیالی ما در خارج وجود ندارد، مانند تصوّر دریایی از جیوه یا کوهی از یاقوت. این صور خیالی امور وجودی‌اند. به دلیل آنکه تشخّص از آن وجود است، این صور از یکدیگر و همچنین از صور محسوس برگرفته از اشیای

خارجی قابل تمییز و تشخیص می‌باشند. بدیهی است که انسان میان صورت زید هنگامی که او را خیال می‌کند با صورت زید در زمانی که او را به‌طور مستقیم مشاهده می‌کند، فرق می‌گذارد. محال است چنین صورت‌های خیالی در قوه‌ای مادی از بدن منطبع باشد زیرا این صور با حجم بسیار بزرگ خود نمی‌توانند در بدن مادی با مقدار محدود بگنجد. پس روشن شد که محلّ این صور امر غیر مادی و مجرد است» (همان، ج ۳، ص ۴۷۹-۴۷۸).

صدرالمآلهین در این برهان با توجه به اصل سنخیت میان حالّ یعنی صور خیالی و محلّ آنها یعنی قوه خیال، به تجرّد صور برزخی و خیالی حکم نموده است. در دیدگاه ملاصدرا محلّ و جایگاه این صور یعنی قوه خیال، به دلیل امتناع کبیر در صغیر، نمی‌تواند امری مادی و جسمانی باشد و از این جهت صوری که در این محلّ قرار دارند- به دلیل عدم حلول امر مادی در محلّ مجرد- نیز مجرد می‌باشند.

به بیان دیگر، اساس این برهان با توجه به صوری است که در عالم خارج تحقق ندارند، مانند دریایی از جیوه که به دلیل محال بودن انطباق کبیر در صغیر، محلّ این صور یعنی قوه خیال امری مجرد خواهد بود نه مادی. با توجه به قاعده سنخیت که باید میان حالّ و محلّ تناسب و جودی باشد به تجرّد صور خیالی نیز می‌توان حکم نمود. برخی دیگر از حکما به این برهان تمسک کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۶۳-۶۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۲۷-۹۲۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۱).

اشکال: در دیدگاه فخررازی صورت‌های خیالی دارای امتداد، شکل و وضع می‌باشند و از این جهت مادی و جسمانی می‌باشند. هنگامی که مربعی تخیل یا تصوّر می‌شود، ضرورتاً تمام جوانب آن از دیگر جوانب قابل تمییز است. بنابراین به دلیل آنکه صور خیالی دارای وضع می‌باشند و مشتمل بر شکل و اندازه خاصی هستند، می‌بایست در جایی حلول کرده باشند. این حلول به دو صورت قابل تصوّر است: ۱. در نفس حلول کنند. در این صورت نفس باید متشکل به شکل و اندازه آنها شود؛ بدین معنا که نفس به شکل مربع درآید.

۲. در نفس حلول نمی‌کنند و وجود و حضوری برای نفس ندارند. در این صورت نفس، به آنها آگاه نخواهد بود. فخررازی ضمن بیان این اشکال معتقد است که این اشکال بسیار قوی و محکم است و تاکنون پاسخی برای آن نیافته است (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۷۴).

پاسخ: در مقام پاسخ باید گفت که حضور صور علمی برای عالم به دو شکل امکان‌پذیر است. الف: به نحو وحدت و عینیت، همانند علم نفس به ذات خویش. ب: به صورت معلولیت، مانند علم خداوند به ممکنات که از طریق صور تفصیلی می‌باشد. علم نفس به صور خیالی به صورت دوم قابل تحلیل و تبیین است؛ بدین معنا که این صور معلول و متعلّق به نفس می‌باشند.

براساس براهین عقلی و نقلی اقامه شده دربارهٔ مجرد بودن نفس انسان و با توجه به وجود سنخیت میان این صور که معلول نفس اند و خود ذات نفس، می توان چنین گفت که این صور در نفس انسان حلول نکرده اند و همانند نفس از مادهٔ مجرد هستند. گرچه این قبیل اشکال همانند مربع و مثلث برای نفس انسان حاضرند و نفس به آنها علم حضوری دارد، اما این گونه نیست که نفس به هنگام تصوّر مربع به همان شکل درآید و نتواند سایر اشکال را مانند دایره را تصوّر کند.

به بیان دیگر، نفس ناطقهٔ انسانی در آن واحد می تواند صور گوناگونی را تصور نماید، به گونه ای که تصور هیچ کدام از آنها مانع تصور دیگری نشود. دلیل این امر تجرّد نفس انسانی است. این صور گرچه به هنگام تصور دارای وضع و اندازة خاصی اند، اما مشتمل بر ماده و هیولا نمی باشند و همین امر سبب می شود که نفس برخلاف امور مادی بتواند اشکال مختلف و گوناگونی را در آن واحد تصوّر کند، بدون اینکه تصوّر یکی مانع از تصوّر دیگری شود.

اساساً خصوصیت ماده و اموری مادی این است که نمی توانند در آن واحد، صور مختلف و گوناگونی را قبول کنند؛ لذا این صور را به تدریج و در طول زمان می پذیرد؛ اما از آنجایی که نفس انسانی امری مجرد است می تواند صور گوناگونی را تصوّر نماید بدون اینکه تصوّر یکی مانع تصوّر دیگری شود. با توجه به آنچه ذکر شد، این صور در نفس حلول نکرده اند، آن گونه که فخر رازی بدان معتقد بود و علی رغم اینکه نفس انسانی می تواند مربع را تصور نماید، این تصور او مانع از تصور سایر اشکال نخواهد بود و از همین جهت است که نفس انسانی با تصور گرما، گرم و با تصور سرما سرد نمی شود.

مطلب دوم: در این مطلب پیرامون وجود عالم مثال منفصل سخن به میان خواهد آمد. حکیمان مشائی وجود عالم متوسط که برزخ و میان عالم عقل و عالم ماده باشد را مورد انکار قرار می دهد، لکن شیخ اشراق علی رغم مادی دانستن قوه خیال، عالم مثال منفصل را اثبات نموده و سعی در برهانی نمودن آن کرده است. گرچه خواجه نصیر بیشتر به عنوان فیلسوفی مشائی شناخته می شود، اما برخی از آرای وی نشان اشراقی بودن آن دارد، تا بدان جا که شرح قطب الدین شیرازی، در واقع به عنوان تقریرات تدریس کتاب حکمة الإشراف توسط خواجه نصیر عنوان شده است. با این وجود، وی سخنی پیرامون عالم مثال منفصل مطرح نکرده است و با دسته بندی موجودات به دو قسم فاقد وضع و واجد وضع، از تحقّق عالم مثال و موجودات محقّق در آن خودداری نموده است. در این بخش سعی شده است که به دو برهان سهروردی و دیگر شارح وی یعنی شهرزوری در اثبات عالم مثال منفصل اشاره شود تا آنکه حصر خواجه نصیر در دسته بندی موجودات ناتمام دانسته شود.

برهان نخست: شیخ اشراق معتقد است که صور خیالی به دلیل امتناع انطباق کبیر در صغیر در

چشم یا در بخشی از مغز انسان منطبق نشده‌اند، لذا چنین صوری حقایقی مجرد می‌باشند، اگرچه مابازاء آنها در عالم ماده، امری عرضی است، لکن حقیقت آنها امری مجرد است و از این جهت نسبت به چنین صوری، محلّی وجود نخواهد داشت. بنابراین براساس این استدلال سهروردی، اموری اثبات می‌شوند که در عالم مثال منفصل وجود و تحقّق دارند که مادّی نبوده و فاقد محلّ جسمانی می‌باشند. عبارت وی در این باره چنین است:

«و قد علمت أنّ انطباع الصور فی العین ممتنع و بمثل ذلك یمتنع فی موضع من الدماغ. و الحقّ فی صور المرایا و الصور الخیالیّة أنّها لیست منطبعة، بل هی صیاص معلّقة لیس لها محلّ، و قد یكون لها مظاهر و لا تكون فیها» دانستی که انطباع صور در چشم ممتنع است و همین‌طور انطباع صور در قسمتی از مغز نیز به همان علت ممتنع و محال است. و حقّ آن است که صورت‌های موجود در آینه و همچنین صور خیالی، در ماده و مغز منطبق نیستند، بلکه آنها دژهای معلّقه‌ای هستند که برای آنها محلّی وجود ندارد، اما برای آنها مظاهری وجود دارد، لکن آنها منطبق در مظاهر نیستند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۱۳-۲۱۱).

بنابراین از آنجایی که صورت‌های مذکور در قوّه خیال انطباع پیدا نکرده‌اند؛ لذا این صورت‌ها در خارج از نفس و در مرتبه‌ای غیر از عالم حسّ و عقل موجود می‌باشند.

تعمیم و تبیین استدلال شیخ اشراق توسط شهرزوری

شهرزوری در مقام تبیین استدلال شیخ اشراق معتقد است صوری را که انسان در حالت خواب یا بیداری مشاهده می‌کند نیز همین حکم را دارند، بدین معنا که در عالم ماده، نفوس افلاک و در قوّه‌ای از قوای دماغی نیستند؛ لذا در عالم مثال قرار دارند. وی با سرایت دادن امور پیش‌گفته به هر آنچه را که ریاضیون همانند اشکال، مقادیر، اجسام، سطوح، نقطه‌ها و هیئات تخیل می‌کنند، به نوعی دلیل شیخ اشراق را تعمیم داده و تمسک به آن را مثبت عالم مثال می‌داند. شهرزوری معتقد است که به همین دلیل علم ریاضی به حکمت وسطی یا علم اوسط نامیده شده است (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۵۸).

برهان دوم: سهروردی معتقد است که وجود غفلت در انسان می‌تواند عالم مثال منفصل را اثبات نماید، بدین معنا که اگر صور خیالی در وجود انسان، در عالمی جدا و مستقلّ موجود نمی‌بود، می‌بایست نفس انسان به‌طور پیوسته نسبت به آنها عالم و آگاه باشد، درحالی‌که به هنگام غفلت از تخیل صورت، چیزی از صورت زید در وجود خود دیده نمی‌شود؛ لذا این صور در عالم دیگری به نام عالم مثال منفصل تحقّق دارند و از این جهت می‌توان وجود عالم دیگری به نام عام مثال منفصل را اثبات نمود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰۹).

مطلب سوم: از جمله مطالبی که خواجه نصیر در این رساله بدان پرداخته است، شرط بودن بدن و مزاج نسبت به حدوث نفس است. در واقع نفوس انسانی، حقایق مجرّدند که تنها پس از حدوث بدن و آمادگی مزاج می‌توانند حادث گردند. این مطلب مورد قبول برخی از عارفان الهی قرار گرفته است (قونوی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۲).

این تحلیل خواجه تا حدودی با ابهام روبه‌رو است، لذا به جهت توضیح بیشتر دیدگاه صدرالمتألهین در این باره مورد استناد قرار می‌گیرد. صدرالمتألهین نسبت به ادراک درست و فهم بهتر رابطه میان نفس و بدن، آن را به رابطه و تلازمی که میان ماده و صورت است، تشبیه می‌کند.

در ابتدا باید به این مهم توجه نمود که اطلاق واژه بدن، تنها هنگامی صحیح و درست خواهد بود که نفس بدان تعلق گرفته و آن را تدبیر نماید، در غیر این صورت، همانند دیگر اجسام جامد خواهد بود؛ لذا اطلاق لفظ بدن بر آن صرفاً به صورت مجازی و غیر حقیقی است.

پس از بیان این نکته باید گفت که در دیدگاه حکما هر کدام از ماده و صورت از جهت خاصی به یکدیگر نیازمند و محتاج‌اند. ماده برای تحقق خود نیازمند ترکیب با یک صورتی است، البته نه با یک صورت خاصی، بلکه وجود صورتی از صور-صورتا- در تحقق ماده کافی خواهد بود. صورت نیز برای متعین شدن خود به ماده و حلول در آن نیاز دارد، بنابراین احتیاج هر کدام از ماده و صورت نسبت به دیگری از جهت خاصی است و لذا نیازمندی هر کدام از ماده و صورت نسبت به یکدیگر محذور دور را به همراه نخواهد داشت (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۲۲).

صدرالمتألهین معتقد است که به همین وزن باید گفت که از یک‌سوی بدن نیز به جهت تحصیل و تحقق خود نیازمند پیوند و ارتباط با بدن است، البته نه نفس خاص و مشخصی بلکه نفسی از نفوس یعنی نفس ما؛ بدین معنا که هر یک از افراد نفوس انسانی که به صورت علی‌البدل مورد ملاحظه و اعتبار قرار گیرند، برای متحقق شدن بدن کافی خواهند بود.

از سوی دیگر نفس نیز گرچه به لحاظ حقیقت مجرّد و نحوه وجود عقلانی خود نیازی به بدن دارد، لکن به جهت آنکه در قالب یک نفس جزئی تشخص پیدا نماید، می‌بایست در عالم طبیعت حادث گردد و برای حدوث خود نیازمند بدن مستعدی است که در آن حادث شود و بدان تعلق گیرد و در نتیجه آن را تدبیر نموده و در آن تصرف نماید. بنابراین وجود این نیاز و احتیاج طرفینی که میان نفس و بدن وجود دارد، سبب آن می‌شود که رابطه تلازم میان آن دو برقرار باشد، بدون آنکه مستلزم دور باشد؛ زیرا هر کدام از یک جهت خاصی به دیگری نیاز دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۸۲؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۲).

۷. متن مصحح رساله «بقاء النفس بعد بوار البدن»

بسم الله الرحمن الرحيم

وعليه توكلّي^۱ عونك يا لطيف^۲

قال مولانا علامة العالم أفضل المتأخرين قدوة المتألهين نصير الملة و الدين محمّد الطوسى (رحمة الله عليه)^۳، رسم المولى الصدر الكبير، العالم الفاضل، مؤيد الملة^۴ والدولة^۵ والدين، ملك الحكماء الأكابر، قدوة المهندسين المتقدمين المدققين^۶ أفضل الزمان^۷ (أدام الله رفعتة وحرس بهجته^۸) أن اكتب شيئاً ممّا أفاده الحكماء المحققون، فى بقاء النفس الإنسانية^۹ بعد بوار^{۱۰} البدن. فما وجدت بدأً من إمثال مرسومة، وإن كنت قليل البضاعة فى هذه الصناعة. وكان^{۱۱} كلّ ما يعرض عليه^{۱۲} من دقائق العلوم، فهو^{۱۳} فى جنب علومه الدقيقة، قليل القدر، صغير الشأن. وبدأت بمقدمات يبتنى عليها المطلوب، وسألت^{۱۴} الله تعالى^{۱۵} العصمة فى المقال والتوفيق^{۱۶} بصوالح الأعمال، إنّه ملهم العقل وولى الخير، منه المبدأ وإليه المآب^{۱۷}.

[هاهنا تمهيدات التمهيد الأول فى أقسام الموجودات وكيفية ارتسام الشيء وحلوله فى

غيره]

فأقول: الموجودات تنقسم إلى ما له وضع، وإلى ما لا وضع له البتة. ونعنى بالوضع الكون فى

۱. «وعليه توكلّي» من «ج».

۲. «عونك يا لطيف» من «ن، ع».

۳. عبارة: «قال مولانا -إلى- رحمة الله عليه» أثبتناها من «م».

۴. كلمة «الملة و» من «ع».

۵. كلمة «الدولة» من «م، گ، ل، ج».

۶. كلمة «المدققين» من «ب، ع».

۷. فى «ب»: «الآفاق» بدل «الزمان».

۸. عبارة: «المدققين - إلى - وحرس بهجته» لم ترد فى «م، ل، ج».

۹. كلمة «الإنسانية» لم ترد فى «م».

۱۰. فى «م»: «خراب» بدل «بوار».

۱۱. كلمة «كان» من «ب، گ، ج».

۱۲. فى «م»: «كان ذلك» بدل «وكلّ ما يعرض»

۱۳. فى «م»: «و» بدل «فهو».

۱۴. فى «م»: «أسئل».

۱۵. كلمة «تعالى» من «ع، م».

۱۶. فى «ع»: «التوحيد والتوفيق» بدل «التوفيق».

۱۷. فى «ج، ل»: «المعاد».

جهة من الجهات، أو حَيِّز من الأحياز، بحيث يمكن أن يشار^١ إلى الموصوف به إشارة حسّية، فجميع المحسوسات، كالألوان والأصوات والروائح والطعوم والملبوسات وكلّ ما يتعلّق بالمحسوسات، من محالّها وأمكنّتها ومقاديرها والأشياء الحالّة فيها، وما يجري مجراها، جوهرًا كان أو عرضًا، فهي ذوات أوضاع.

وما عدا ذلك من الأمور الكلّية المعقولة-محسوسة كانت أشخاصها أو غير محسوسة- و الجزئيات المفارقة للموادّ، كالبارئ تعالى و تقدّس^٢ و العقول والنفوس وما يعرض لها أو يحلّ فيها، فهي ممّا لا وضع له.

وكلّ مدرك لشيء من الموجودات فقد يرتسم فيه مثال لذلك الموجود، فإن أدرك^٣ بنفسه ارتسم ذلك في نفسه، وإن أدرك^٤ بألة ارتسم^٥ في تلك الآلة. مثال الإدراك بالآلة الإبصار^٦ والإحساس باللمس، وسائر الإدراكات الحسّية. ومثال الإدراك بغير آلة إدراك الإنسان نفسه وذاته، لست أعنى بدنه الذي يدركه بحواسّه.

وإذا أحسّ المحسّ بشيء^٧ ارتسم في خياله شبح لذلك الشيء أو رسم ما منه، يلاحظه في النوم واليقظة مع غيبة ذلك المحسوس مهما أراد، وإنّما يدرك ذلك الشبح أو الرسم من غير ملاحظة لوضعه^٨ إن كان من ذوات الأوضاع؛ بخلاف الحسّ، فإنّ الحسّ يدركه مع وضعه، ويتّوهم مع ذلك منه^٩ معانٍ غير محسوسة، كالملائمة^{١٠} والمنافرة والاستيناس والاستيحاش والصدّاقة والعداوة وغير ذلك، وهي أمور جزئية تتعلّق بالجزئيات، محسوسة كانت أو غير محسوسة. وهذا التخيّل والتوهم أيضاً إنّما يكون للنفس بآلات دماغية، ويسمّى بالمحسوسات^{١١} الباطنة^{١٢}.

١. في «ج»: يشير.

٢. كلمة «تقدّس» من «ع».

٣. في «م»: أدركه.

٤. في «ل، ج»: إذا.

٥. في «ع»: «ترتسم» بدل «ارتسم»، وفي «گ»: + ذلك.

٦. في «گ»: «الإدراك» بدل «الإبصار».

٧. في «ع، م»: لشيء.

٨. في «م»: موضعه.

٩. في «گ، ل»: «فيه» بدل «منه».

١٠. في «ع»: ذا الملائمة.

١١. في «ب، ع، م، گ، ل، ج»: «بالإحساسات» بدل «المحسوسات».

١٢. في «ب»: «الباطنية» بدل «الباطنة».

[کیفیت ارتسام الشيء وحلوله في غيره]

وإذا تقرّر ذلك فنقول: ارتسام الشيء في غيره أو الحلول فيه: [١] قد يكون على سبيل السرّيان، كارتسام الصورة في سطح المرآة، والسواد في الجسم.

[٢] وقد لا يكون كذلك، كحلول النقطة في الخطّ و الخطّ في السطح والسطح في الجسم؛ فإنّ النقطة لا تسرى في طول الخطّ، ولا الخطّ في عرض السطح، ولا السطح في عمق الجسم^١.

وإذا ارتسم شيء في شيء أو حلّ شيء في شيء^٢ على سبيل السرّيان، بحيث لا يكون بين الحالّ والمحلّ امتياز في الحسّ، كانت الإشارة الحسّية إلى كلّ واحدٍ منهما، هي الإشارة إلى الآخر^٣؛ إذ لا تميّز^٤ بينهما حسّاً، فكلّ ما ارتسم أو حلّ في ذى وضع، أو ارتسم أو حلّ فيه ذو وضع^٥، فهو ذو وضع. وأيضاً كلّ غير^٦ ذى وضع ارتسم أو حلّ في شيء أو حلّ فيه شيء^٧، فذلك الشيء أيضاً غير^٨ ذى وضع.

[الصُّور الخياليّة ذوات أوضاع]

لا يقال: الصُّور الخياليّة و^٩ ما يجري مجراها ليست بذوات أوضاع، وهي ترتسم في متخيّلات الحيوانات التي هي ذوات أوضاع.

لأنّنا نقول: هي^{١٠} من حيث ارتسامها في ذوات الأوضاع^{١١}، ذوات أوضاع؛ لأنّ الإشارة إلى محلّها إشارة إليها. وإنّما الخيال إذا أدركها، انتزعها من أوضاعها التي كانت قبل الانتزاع معها، وحدث^{١٢} لها وضع آخر هو وضع الجزء من الدماغ، الذي هو محلّ الخيال من حيث كونه في ذلك الجزء من الدماغ^{١٣}، فلفقّدان أوضاعها المنتزعة منها يظنّ أن لا وضع لها. ولا منافاة بين كون الشيء ذا وضع

١. عبارة: «فإنّ النقطة - إلى - في عمق الجسم» لم ترد في «ع».

٢. عبارة: «أو حلّ شيء في شيء» لم ترد في «ب، ع».

٣. في «ج»: الغير.

٤. في «ج»: تمايز.

٥. عبارة: «أو ارتسم أو حلّ فيه ذو وضع» لم ترد في «م، گ».

٦. كلمة «غير» لم ترد في «ب، ع، م، گ، ل، ج».

٧. عبارة «أو حلّ فيه شيء» لم ترد في «ع، م».

٨. كلمة «غير» لم ترد في «ب، ع». وفي «م، گ، ل، ج»: «هو» بدل «غير».

٩. في «ل، ج»: أو.

١٠. في «ب، آ»: «الأشياء» بدل «هي».

١١. في «م، گ»: أوضاعها.

١٢. في «گ، ج»: «وجدت» بدل «و حدث».

١٣. عبارة: «من الدماغ» من «م».

وبین إدراك ذی وضع له، لا من حیث هو ذو وضع، بل من حیث هو منتزع من وضعه الأول.

فإذن ثبت أن الصُّور الخياليّة ذوات أوضاع من حیث ارتسامها فی الخیال، وإن كان الخیال لا يدركها مع الأوضاع السابقة المقارنة لها.

[التمهيد الثاني في كيفية تعلق النفس والبدن وإثبات تجرّد النفس]

وإذا تقرر ذلك فنقول: إنّ النفس الإنسانيّة العاقلة يرتسم فيها معقولات^١ لا وضع لها، فهي لا تكون ذات وضع، فلا تكون جسماً ولا مادّة^٢، ولا تكون حالة في ذی وضع^٣، فلا تكون صورة جسمانيّة ولا عرضاً من شأنه أن يحلّ في جسم، ولا قوّة بدنيّة، بل إنّما تكون جوهرًا قائمًا بذاته مفارقاً للجسم والمادّة متعلّقًا بالبدن تعلق تديبر لها وتصرف فيها،^٤ تستعمله^٥ استعمال صانع لآلاته، وتفيد للبدن صورة بها تجعله شخصاً من الأشخاص الإنسانيّة.

وكيف لا؟ وجميع القوى الجسمانيّة، كالحواسّ الظاهرة والباطنة وغيرها، تضعف بعد سنّ الوقوف، وهي تقوى؛ إذ يصير تعقلها أدقّ وأتمّ وأكمل.

وتلك لا تدرك أنفسها، وهي تدرك نفسها^٦، وتلك لا تدرك ما يتعلّق^٧ بها من الأعضاء، وهي تدرك البدن الذي يتعلّق^٨ بها.

وأيضاً: النفس ترتسم بالمعقولات الوحدانيّة التي لا تقبل الانقسام بوجه، كالوحدة، وكلّ ما يرتسم^٩ بمثل ذلك فهو غير قابل للقسمة الوضعيّة، وإلّا لانقسم^{١٠} المعقول الذي ارتسم فيه بانقسامه؛ فإنّ كلّ مرتسم في منقسم على سبيل الحلول السرياني فهو^{١١} منقسم بانقسامه، وكلّ جسم فهو قابل للقسمة الوضعيّة؛ فالنفس ليست بجسم ولا بقوّة^{١٢} حالة^{١٣} في الجسم^{١٤} حلول السريان^{١٥}.

١. في «آ، گ»: «+ التي».

٢. عبارة: «ولا مادّة»: من «س، ع».

٣. عبارة «فهي لا تكون ذات وضع - إلى - في ذی وضع» لم ترد في «ع، گ».

٤. حرف «و» من «ع».

٥. في «ع»: «يستعمل» بدل «يستعمله».

٦. في «م»: أنفسها.

٧. في «ب»: تعلق.

٨. في «ب»: تعلق.

٩. في «ب، ع، س، آ»: يرتسم.

١٠. في «ع»: لا تقسمت، وفي «م»: انقسم.

١١. كلمة «فهو» من «ب».

١٢. في «ب»: «قوّة» بدل «بقوّة».

١٣. كلمة «حالة» لم ترد في «ع».

١٤. في «ع»: «جسم» بدل «الجسم».

١٥. في «س»: «بالحلول السرياني» بدل «حلول السريان».

لا يقال: الجسم بوصف بأنه واحد، فهو مع قبوله للقسمة محلّ للوحدة، ولم^١ يجوز أن يكون حالة^٢ النفس مع كونها مرتسمة بالمعقولات الوجدانية قابلة للقسمة .

لأننا نقول: الجسم لا يرسم فيه الوحدة، إنّما يصفه العقل بالوحدة كما يصفه بالوجود أو بالجنسية؛ وذلك لأنّ الوحدة أمر معقول ليس ممّا يحلّ في محلّ حلول الأعراض الموجودة خارج العقل، وللعقل أن يصف كلّ ما يدركه إمّا بها أو بما يقابلها وهو الكثرة و العدد.

[التمهيد الثالث في مبدع النفس وبقائه]

ثمّ نقول: لا يجوز أن يكون البدن و لا غيره من الأجسام و لا القوى المحالّة في الأجسام علّة لوجود النفس. و ذلك لأنّ كلّ ذی وضع لا يجوز أن يؤثّر إلّا في ما يكون منه على وضع، كالمقارن أو المجاور أو المحاذی، أو يكون بينه وبين ذلك علاقة ما.

ولا علاقة بين البدن والنفس قبل وجود النفس، ولا بين ذی وضع آخر وبين ما لا وضع له، كالنفس وما يجري مجراها؛ فإنّ ذلك ممّا هو واضح في بديهة العقل، فإذا علّة وجود النفس موجود مفارق غير ذی وضع دائم الوجود؛ وإنّما يكون وجود المزاج البدنی شرطاً في فيضان النفس عن مبدعها لتدبير البدن^٥ على مذهب أرسطو، أو لتعلّقها به إن كانت قبل البدن موجودة^٦، وذلك على مذهب أفلاطون^٧.

[عدم اشتراط البدن في بقاء النفس]

وأيضاً لا يجوز أن يكون البدن و لا مزاجه شرطاً في بقاء النفس؛ لأنّ النفس هي الحافظة والمبقية للبدن و مزاجه بتدبيرها وإيراد الغذاء عليه بدلاً ممّا يتحلّل منه؛ فإن كان البدن أو المزاج شرطاً في بقاء النفس، لزم الدور.

١. في «ب، ج»: القسمة.

٢. في «ب، ج، آ، س، گ»: و لا.

٣. كلمة «حالة» من «ع».

٤. في «ع»: أنّ.

٥. في «آ، گ»: «لتدبيره» بدل «لتدبير البدن».

٦. في «ب» + في بقائها .

٧. باید به این مهمّ توجه نمود که آنچه خواجه در اینجا به ارسطو و افلاطون نسبت می دهد، به طور واضح و صریح در آثار ارسطو و افلاطون نیست. در واقع واژه حدوث و قدم، از جمله اصطلاحات ابداعی فیلسوفان مسلمان است. می توان چنین گفت که به طور تلویحی در کلمات ابن سینا مؤید و شاهدی -البته نه به طور مستقیم- دیده می شود. به عنوان نمونه ابن سینا در کتاب الإنصاف ص ۶۷-۷۰ به کیفیت جاودانگی نفس در دیدگاه افلاطون اشاراتی داشته است. ارسطو نیز در کتاب درباره نفس در مقاله دوم آن نیز مباحثی را پیرامون نفس، تعریف آن و قوای نفس-ص ۲۹-۶۰- بیان نموده است، اما نسبت به شرط بودن مزاج بودن در حدوث نفس، سخنی نگفته است، لذا این ادعای خواجه نه تنها به طور صریح در آثار ارسطو و افلاطون نیامده است، بلکه در آثار ابن سینا نیز دیده نشده است.

ولمّا فاضت^١ النفس عن مبدعها على البدن أو تعلّقت به، على أىّ المذهبين كان، لم يبق للبدن ولا لشيء ممّا يتعلّق به تأثير عليّة ولا تأثير شرطية في وجود النفس ولا في بقائها ودوامها. فلا يضّرّ النفس فقدان البدن أو قطع العلاقة بينه وبينها بوجه، وتبقى النفس موجودة دائمة الوجود بدوام مبدعها ومفيضها، لوجوب وجود المعلول عند^٢ وجود علته^٣ واستحالة انفكاكه عنه، وهو المطلوب. و بوجه آخر نقول: كلّ أمر يكون فى شيء من الأشياء بالقوّة، ثمّ خرج إلى الفعل وجب أن يكون ذلك الشيء الذى كان فيه ذلك الأمر بالقوّة باقياً عند خروج ذلك الأمر إلى الفعل، حتّى يصحّ الخروج فيه من القوّة إلى الفعل^٤. فإن انعدم ذلك الشيء عند خروج ذلك الأمر من القوّة إلى الفعل^٥، لما كان ذلك الأمر الذى كان فيه بالقوّة خارجاً منه [منها. ظ.]. إلى الفعل.

فاعتبر نطفة الإنسان؛ فإنّ الإنسانيّة فى مادّتها بالقوّة، ولا بدّ من وجود تلك المادّة عند صيرورتها إنساناً بالفعل، وإلاّ لما كان ذلك الإنسان من تلك النطفة، وصورة النطفة لما كانت عند خروج الصورة الإنسانيّة إلى الفعل غير باقية، لم تكن الصورة الإنسانيّة فى تلك الصورة بالقوّة، بل امتنع جمعهما فى تلك المادّة، ولذلك لمّا خرجت هذه إلى الفعل فى مادّتها فنت تلك فيها.

[فى إثبات بقاء نفس بعد بوار البدن]

وإذا تقرّرت هذه المقدّمة فنقول: لو جاز الفناء^٦ على النفس، لكان العدم فيها^٧ حال وجودها بالقوّة، وإذا خرج إلى الفعل وجب أن تكون النفس مع فنائها موجودة، هذا خلف، فإذا الفناء لايجوز عليها.

فإن قيل: فعلى^٨ هذا التقدير لا يكون الفناء جائزاً على موجود أصلاً. قلنا: الفناء جائز على كلّ موجود يكون حالاً فى محلّ، فيكون^٩ فى محلّه قوّة انعدام ذلك الموجود عنه.

وإذا خرج انعدامه إلى الفعل كان المحلّ باقياً مع ذلك الانعدام، كصورة النطفة التى تنعدم عن

١. فى «ب، ل»: أفاضت.

٢. فى «ب، آ، ع، م، گ، ل، ج»: «مع» بدل «عند».

٣. فى «گ»: مبدعه.

٤. عبارة: «حتّى يصحّ الخروج من القوّة إلى الفعل» لم ترد فى «م، ل».

٥. فى «گ، ع، س و ب»: + وإلاّ.

٦. فى «ب»: البقاء.

٧. كلمة «فيها» لم ترد فى «ع».

٨. فى «ع»: «على»، وفى «گ»: «و على» بدل «فعلى».

٩. فى «م»: ليكون.

مادّتها وتكون تلك المادّة مع انعدامها موجودة.

وبهذا الدليل لا ينعدم شيء من الموجودات سوى ما يحلّ في محلّ، كالصُّور^١ والأعراض، و^٢ ما يترکّب منهما ومن غيرهما، كالجسم الذي ينعدم بانعدام أحد جزئيه، وهو الصورة.
فإن قيل: لو كانت النفس مركّبة من حالّ ومحلّ كالجسم، لجاز عليها العدم.
قلنا: لا يجوز العدم على الجزء الذي هو المحلّ، ونحن نعني بالنفس ذلك الجزء دون ما يحلّ فيه، فإنّ النفس - كما تقرّر^٣ - يرتسم^٤ فيها كثير من الصُّور بحيث تحدث فيها وتزول عنها، وهي لا تنعدم بانعدامها. وإذا ثبت أنّ النفس ليست بصورة للبدن ولا بعرض حالّ فيه ولا بمركّب من حالّ ومحلّ، ثبت أنّ الفناء لا يجوز البتّة عليها.
فهذا ما حضرني في الوقت، مع اشتغال القلب، ممّا استفدته من كلام الحكماء في هذا الباب، والله أعلم بالصّواب^٥ و^٦.

١. في «گ، ل»: كالصورة.

٢. في «ل، ج»: «و» بدل «أو».

٣. في «ب، آ، م، گ، ل، ج»: «+ شيء».

٤. في «م، گ»: «مرتسم» بدل «يرتسم».

٥. عبارة: «والله أعلم بالصواب» لم ترد في «ب».

٦. في «ج، ل»: «بحقيقة الحال».

٧. في «ع»: «فلينعم المجلس العالی المولوی (أدام الله أيامه فيه) فإن راه خالیاً عن الهو والخطاء، فذلك من یمن همته العالیة، وإلا فالعذر واضح ممّا مرّ ذكره. ولأختم كلام هاهنا ولله الحمد ملهم العقل ومفیض الخیر، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين أجمعين». هذه العبارة تورد في «ب» مع اختلاف يسير.

نتیجه گیری

گرچه ابن سینا و دیگر حکیمان مشائی، معقول بودن اعتقاد به عالم مثال را انکار نموده و سعی در به چالش کشیدن براهین اقامه شده در اثبات این چنین عالمی را دارند؛ لکن توجه و تأمل به براهین اقامه شده در اثبات این عالم، می تواند مدّعی قائلین به این عالم را اثبات نماید. محال بودن حلول کبیر در صغیر و توجه به غفلت از صور خیالی می تواند براهینی نسبت به معتقدان به وجود این عالم به شمار رود. عدم تجرّد قوّه خیال دیگر نقصان و کاستی ای است که دیدگاه خواجه نصیر در این رساله با آن مواجه است. وی همانند فیلسوفان مشائی به مادّی بودن این قوّه معتقد بوده و از این رو محلّ آن را مادّی می داند، لکن براساس تحقیقات و براهینی که صدرالمتألّهین اقامه نموده است این قوّه، حقیقتی مجرد و منزّه از مادّه دارد. فقدان برخی از خواصّ و ویژگی های اجسام مادی همانند تغییر، مجرد بودن محلّ آن و انقسام ناپذیری این قوّه، از جمله براهینی است که وی نسبت به تجرّد این قوّه اقامه نموده است. در نهایت باید گفت که ابهام در کیفیت نیازمندی نفس به بدن در حدوث خود و عدم بیان نیازمندی بدن به نفس، از جمله کاستی های موجود در رویکرد خواجه در این رساله است که براساس رویکرد صدرالمتألّهین در این باره این قبیل از ابهامات، واضح و آشکار خواهد شد.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵)، الإلهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. _____ (۱۹۷۸م)، الإنصاف، کویت: نشر وكالة المطبوعات.
۳. _____ (۱۳۷۹)، النجاة، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۴. ارسطو (۱۹۸۰م)، فی النفس و یلیله الآراء الطبیعیة و الحاسّ و المحسوس و النبات، محقق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم.
۵. حائری، عبدالحسین (۱۳۴۷). فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی. تهران.
۶. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۱)، الحجج البالغة علی تجرّد النفس الناطقة، قم: بوستان کتاب.
۷. درایتی، مصطفی (۱۴۳۹ق). معجم المخطوطات العراقية، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران با همکاری مؤسسه کاشف‌الغطاء در نجف اشرف.
۸. _____ (۱۳۸۹). فهرست‌واره دست‌نوشته‌های ایران (فنخا)، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۹. سبزواری، هادی (۱۳۶۹)، شرح المنظومة، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۱۰. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هنری کربن و سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود (۱۳۸۳)، الشجرة الإلهیة، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجه‌ای، قم: بیدار.
۱۳. _____ (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: انتشارات مصطفوی.
۱۴. _____ (۱۳۶۰)، الشواهد الربویة فی مناهج السلوکیة، تصحیح و تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۵. صدرائی خوئی، علی و دیگران (۱۳۸۸). فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیت‌الله گلپایگانی. تهران.

۱۶. فارابی، محمد بن محمد (۱۳۶۴)، فصول منتزعة، تصحیح و تحقیق فوزی متری نجار، تهران: مکتبه الزهراء.
۱۷. فخررازی، محمد بن عمر (۱۳۸۴)، شرح الإشارات و التنبیها، تصحیح و تحقیق علیرضا نجفزاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۸. _____ (۱۴۱۱ق)، المباحثات المشرقیة، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.
۱۹. قونوی، صدرالدین (۱۳۸۷)، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، تصحیح و تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۲۰. مرعشی، سید محمود (۱۳۸۹)، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیت الله مرعشی، قم.
۲۱. منزوی، احمد (۱۳۴۸)، فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی. تهران.
۲۲. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۶)، شرح الإشارات و التنبیها، تصحیح و تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.