



Critical review of Professor Fayazi's opinion about immaterial and creation of the soul based on Mulla Sadra's principles

Mohammad Reza Samadi Froushani ¹

1. Assistant Professor and Academic faculty member Department of theology Art University of Isfahan, Iran. E-mail: mr.samadi@aui.ac.ir

Article Info:

Article type:

Research Article

Article history:

Received:

1 April 2023

Received in revised form:

11 June 2023

Accepted:

19 July 2023

Published online:

3 February 2025

Keywords:

incorporeity, creation, soul, Sadr al-Mutalahin, Fayazi.

Abstract: Mulla Sadra, based on his principles, such as principality and creation of existence, intensifying substantial motion, believes that man is an abstract truth that moves from matter to intellectual immaterial as a result of intensifying substantial motion. He considers the soul at the beginning of creation to be a form of matter and completely material, which is freed from belonging to matter as a result of intensifying substantial motion. Mr. Fayazi, along with criticizing Mulla Sadra's opinion, believes that man is a combination of the body and the plant and the human soul. The plant soul is material forever and the human soul is immaterial from the beginning. The creation of the abstract human soul goes back to before the creation of the human body. The issue of this article is to examine the validity of this opinion and its reasons. In this research, Professor Fayazi's theory has been evaluated as having many problems, and finally, Mulla Sadra's theory concerning its strong foundations in this regard has been analyzed and accepted.

Cite this article: Samadi Froushani, M(2025). Critical review of Professor Fayazi's opinion about immaterial and creation of the soul based on Mulla Sadra's principles, *Philosophical Meditations*, 14(33), 291-320. <https://doi.org/10.30470/phm.2023.1986629.2345>

© The Author(s).

Publisher: University of Zanjan.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2023.1986629.2345>

Homepage: phm.znu.ac.ir



Introduction: Many arguments and proofs have been made throughout the history of philosophy in order to prove the immateriality of human existence. However, due to some doubts in the religious field of this issue, as well as the differences among philosophers regarding the way of immaterial and the creation of the soul, we decided to critically examine Professor Fayazi's opinion in this article, focusing on Mulla Sadra's point of view.

The author of this article is of the opinion that Professor Fayazi's theory about immaterial and the emergence of the soul is accompanied by many problems, and in contrast to the correct and comprehensive understanding of the verses and even traditions, it is associated with the position of Mulla Sadra and the transcendental wisdom in this regard.

Methodology: In this article, we intend to critically examine Professor Fayazi's opinion about the immaterial and creation of the soul. Considering that we evaluate Sadra's opinion as stronger in this regard, we criticize his theory in

order to confirm Mulla Sadra's opinion. Using the library method, we extracted their opinion and then analyzed the weak points of their arguments using a qualitative method and content analysis.

Findings: Mr. Fayazi believes that animals and humans have abstract souls, which are abstract both in creation and survival (Fayazi, 1390,p.244). These unmarried souls were created before the bodies (two thousand years before the bodies) and after the preparation of the body, they belong to it (Fayazi, 1390, pp. 375-374 and 423).

He criticizes Sadra's rational arguments in this field for two main reasons. Further, rejecting Mulla Sadra's rational arguments to prove his theory, he considers the 14th verse of Surah al-Mu'minun as the only evidence that Sadra can cite for his theory. However, with the dispute in the meaning cited by Sadra in this verse, his claim is considered baseless (Fayazi, 1390, pp.244-238).

Mulla Sadra considered the soul of an animal at the beginning of its material creation, which reaches material-exemplary immaterial

with its intensifying substantial motion and finally reaches pure exemplary immaterial. and the human soul is also material at the beginning of its creation, and in most people, it is material-ideal and finally pure ideal, and in a small number of people it reaches the higher stages of abstraction, i.e. ideal-intellectual or pure intellectual (Sadr al-Mutalahin, 1981, vol.8, pp.347 and 393; Sadr al-Mutalahin, 1361, p. 235).

In the rest of the article, his two major criticisms in this regard have been answered and we have also responded to the criticisms surrounding the inference from the verses of Surah Mominun. In the end, we have considered his understanding of narrative evidence, especially the verses of the Qur'an, to have many problems, and we have evaluated his opinion regarding immaterial and the creation of the soul to have many problems.

Discussion and Conclusion:

According to Sadra's theory, at the time of the emergence of his celibate aspect, at the same time that he is celibate and all his

truth is in it, he also has a material aspect.

In the event that, Professor Fayazi considers the verses of Surah Mominun to represent the combination of human body and soul, and such a combination means an unprecedented creation. While according to literary rules and correct foundations, the content of the divine word is that man is a true unit and is the only source for all natural physical works and spiritual works.

Therefore, the soul, which is present in a superior and collective form in the beginnings before the world of matter, has occurred in the world of matter in a separate and partial form, and by maintaining its unity, it goes through various levels of existence (from materiality to intellectual abstraction). Sadra believes that the transformation of the soul from materiality to immaterial is the severance of material belonging in such a way that a single existence, while possessing the perfections of the lower existence, possesses the perfections of the higher existence.

References

Fayazi, Gholamreza. (1390 SH). *Elmo al-Nafs*. Second edition. Qom: Moasesaih_e Amozeshi va Pazhoheshi Imam Khomeini.

Ibn Sina, Abu_Ali Husean Ibn Abdullah. (1403 AH). *al-Esharat va al-Tanbihat*. Vol. 2. Second edition. Tehran: Daftar_e Nashr_e Ketab.

Ibn Sina, Abu_Ali Husean Ibn Abdullah. (1363 SH). *al-Mabda va Al-Maad*. Tehran: Daneshghah_e Tehran.

Obūdiyyat, Abd al-Rasūl. (1390 SH). *Daramady be Nizam Hekmat Sadrai*. Vol. 1. Ch. IV. Tehran: Sazmane Motale Va Tadvin_e Kotob_e Olom Ensani Daneshghaha.

Obūdiyyat, Abd al-Rasūl. (1391 SH). *Daramady be Nizam Hekmat Sadrai*. Volume 3. Chapter 1. Tehran: Sazman_e Motaleh Va Tadvin_e Kotob_e Olom_e Ensani Daneshghaha.

Sadr al-Mutalahin. (1354 SH). *al-Mabda_e va al-Maad*. With an introduction and proofreading by Seyyed Jalal-ed-din Ashtiyani. Tehran: Anjoman Hekmat va Phalsapheh_e Iran.

Sadr al-Mutalahin. (1361 SH). *al-Arshiyeh*, corrected by

Gholam Hossein Ahani. Tehran: Entesharat_e Moula.

Sadr al-Mutalahin. (1981). *al-Hekmat al-Motealiyeh fi al-Asfar al-Arbaah*. Third edition. Beyrut: Dara Ehya_e al-Torath al-Arabi.

Sadr al-Mutalahin. (1388 SH). *al-ShaWahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah*. With the notes of Haj Molla Hadi Sabzevari and the introduction and conclusion of Seyyed Jalal-ed-din Ashtiyani. Chapter 5. Qom: Moasesaih_e Bostan Ketab.

Sadr al-Mutalahin. (1360 SH). *Asrar_o al-Ayat*, presented and researched by Mohammad Khajawi. Tehran: Anjoman Hekmat va Phalsapheh_e Iran.

Sadr al-Mutalahin. (1363 SH). *Mafatih al-Ghaib*. Tehran: Moasesaih_e Motaleat va Tahghighat_e farhakgi.

Sadr al-Mutalahin. (1391 SH). *Sharh Usul al-Kafi*. Tehran: Maktaba al-Mahmoudi.

Sadr al-Mutalahin. (1382 SH). *Sharh va Taligheh Sadr al-Mutalahin bar Elahiate Shefa*. Volumes 1 and 2. Tehran: Bonyad_e hekmat_e Islami.

Suhravardi, Shahabuddin
Yahya bin Habash. (1355 SH).
Majmoa Mosanafaat_e
Sheakh_e Eshragh, vol. 2 and 3.
Tehran: Anjoman Hekmat va
Phalsapheh_e Iran.

Tabatabaei, Mohammad
Hosseini. (1374 SH). Translation
of Tafsir al-Mizan, translation
by Seyyed Mohammad Bagher
Mousavi Hamedani. Volumes 1,
10, 13, 15, 16 and 20. Ch. 5.
Qom: Daftar Entesharat_e
Islami Jamea Modaresin_e
Hozeh elmie Qom.





پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



بررسی انتقادی نظر فیاضی در مورد تجرد و حدوث نفس بر اساس مبانی ملاصدرا

محمد رضا صمدی فروشانی^۱

۱. استادیار و عضو هیأت علمی گروه معارف دانشگاه هنر اصفهان، ایران. رایانامه: mr.samadi@aui.ac.ir

اطلاعات مقاله:

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ‌ها:

دریافت: ۱۴۰۲/۱/۱۲

بازنگری: ۱۴۰۲/۳/۲۱

پذیرش: ۱۴۰۲/۴/۲۸

انتشار: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵

واژگان کلیدی:

تجرد، حدوث، نفس، صدر المتألهین، فیاضی.

چکیده: وجود مبانی متفاوت فلسفی، موجب آرای بسیار مختلفی در خصوص تجرد نفس و نحوه وجود آن شده است. ملاصدرا بر اساس مبانی خود از جمله اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری اشتدادی، معتقد است انسان یک حقیقت واحدی است که در اثر حرکت جوهری از ماده به سمت تجرد عقلی سیر می‌کند. او در این سی‌رورت با حفظ آثار مرحله لاحق، واجد آثار کمالی مرحله سابق نیز می‌شود. وی نفس را در ابتدا حدوث، صورت ماده و کاملاً مادی می‌داند که در اثر حرکت جوهری از تعلقی به ماده رها می‌شود. ملاصدرا شواهد نقلی را نیز در جهت تثبیت نظریه‌اش مطرح می‌کند. فیاضی برداشت متفاوتی از شواهد نقلی - به عنوان تنها دلیل در این مسأله از منظر ایشان - داشته و بر این اساس نظر ملاصدرا را نقد می‌کند. او معتقد است انسان ترکیبی از جسم و دو نفس نباتی و انسانی است. نفس نباتی برای همیشه مادی بوده و نفس انسانی از ابتدا مجرد است. ایجاد نفس مجرد انسانی به قبل از خلقت جسم انسان بازمی‌گردد. مسأله این مقاله بررسی صحت این نظر و دلایل آن است. در این پژوهش که به روش کیفی و بر اساس تحلیل محتوا صورت گرفته، نظریه فیاضی دارای اشکالات عدیده ارزیابی شده و در نهایت نظریه ملاصدرا در این خصوص با توجه به مبانی قوی در این رابطه تحلیل و پذیرفته شده است. نظر صدرا در مورد حدوث و تجرد نفس به‌خوبی از مقدمات فلسفی‌اش قابل استنتاج بوده و انطباق بیشتری با فهم صحیح از منقولات دارد.

استناد: صمدی فروشانی، محمد رضا (۱۴۰۳). بررسی انتقادی نظر فیاضی در مورد تجرد و حدوث نفس بر اساس مبانی ملاصدرا.

تأملات فلسفی ۱۴ (۳۳): ۳۲۰-۲۹۱. <https://doi.org/10.30470/phm.2023.1986629.2345>

ناشر: دانشگاه زنجان.

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2023.1986629.2345>

Homepage: phm.znu.ac.ir



مقدمه

هریک از فیلسوفان مسلمان با عنایت به اهمیت مباحث مربوط به نفس و تأثیر آن در انسان‌شناسی و معادشناسی تلاش کرده‌اند تا منظومه معرفتی صحیحی در این رابطه ارائه کنند. یکی از این مباحث مؤثر در رشد و تعالی انسان و نگرش به معاد، همانا اثبات بُعد تجردی برای وجود است. استدلال‌ها و براهین زیادی در طول تاریخ فلسفه در جهت اثبات این معنا اقامه شده است؛ اما به دلیل وجود برخی شبهات در حوزه دینی این مسأله و همچنین وجود اختلافاتی که در میان فلاسفه به نحوه تجرد و حدوث نفس، نگارنده بر آن است تا با محوریت دیدگاه ملاصدرا به بررسی انتقادی نظر فیاضی پرداخته شود. با توجه به اینکه نقد محوری فیاضی به نظر ملاصدرا و تثبیت نظر خود مبتنی بر تفسیر یکی از آیات قرآن کریم است، به نقد و بررسی برداشت تفسیری ایشان نیز پرداخته می‌شود.

نویسنده این مقاله بر آن است که نظریه فیاضی در مورد تجرد و حدوث نفس توأم با اشکالات عدیده است و در مقابل، برداشت صحیح و جامع از آیات و حتی روایات با موضع ملاصدرا و حکمت متعالیه در این

رابطه همراه است. لازم به توضیح است که با توجه به تمرکز مقاله بر بررسی انتقادی نظر فیاضی، بر روی دلایل متعدد ملاصدرا در زمینه تجرد و حدوث نفس تمرکز نخواهد شد.

۱. نظر ملاصدرا در خصوص تجرد و حدوث نفس

با توجه به وسعت و تعدد آثار صدرا در خصوص نفس، بررسی این مباحث (به‌ویژه دلایل تجرد و حدوث نفس) مجالی فراخ می‌طلبد؛ ولی جهت مشخص شدن محل بحث، نظر ایشان در این خصوص جمع‌بندی خواهد شد. طبق نظر قاطبه فیلسوفان مسلمان، نفس دارای انواع سه‌گانه است: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی. شناخت، تفکیک و اثبات هر کدام، از طریق آثار متفاوت آنها صورت می‌پذیرد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۶). نفس نباتی با دارا بودن آثار حیاتی تغذیه، رشد و تولید مثل، مادی است؛ اما نفس حیوانی در نگاه صدرا و فلاسفه بعد از وی، علاوه بر دارا بودن آثار نفس نباتی، می‌تواند احساس و حرکت ارادی نیز داشته و به همین سبب دارای مرتبه‌ای از تجرد باشد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۴۳-۴۴ و ۳۳۸-۳۳۹ و ۲۲۶-۲۲۷).

دیگر در آن مرتبه وابسته به بدن نیست و بدون آن هم بقا ندارد. تفصیل نظر صدرا در ضمن بررسی‌های آتی مشخص خواهد شد.

۲. نظر ملاصدرا پیرامون وجود نفس قبل از بدن

با توجه به اینکه قسمتی از نظر فیاضی مربوط به تقدم خلقت نفس بر بدن با تمرکز بر روایات در این زمینه است، در این قسمت نظر صدرا در مورد نحوه وجود نفس قبل از بدن را به اختصار بیان می‌کنیم. صدرا بر اساس تشکیک در وجود معتقد است که هر ماهیت دارای وجودات طولی است؛ به گونه‌ای که هر ماهیت علاوه بر وجود خاص خود، در مراتب بالاتر طولی نیز دارای وجودات جمعی دیگری هست (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱: ۲۷۳).^۳ مقصود از وجود خاص هر ماهیت، وجودی است که در مرتبه خاصی از وجود آن ماهیت، هستی یافته و دارای کمالات مأخوذ در جنس و فصل اخیر آن ماهیت (به شکل بالفعل یا بالقوه) است. منظور وی از

۲۳۰^۱ و بالأخره نفس انسانی در دید جمهور فلاسفه به غیر از آثار نفس نباتی و حیوانی، می‌تواند دارای نیروی تعقل و تفکر بوده و لذا مجرد به مجرد عقلی باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۶۸-۳۷۳؛ سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۲: ۱۱۶-۱۱۰؛ صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۲۹۷-۳۰۱).^۲

ملاصدرا نفس حیوانی را در آغاز پیدایش، مادی دانسته که با حرکت جوهری به تجرد مادی-مثالی و سرانجام به تجرد مثالی محض می‌رسد؛ در نظر او، نفس انسانی نیز در آغاز پیدایش مادی بوده و در بیشتر انسان-ها مادی-مثالی و سرانجام مثالی محض و در افراد اندک شماری به مراحل بالاتر تجردی یعنی مثالی-عقلی و یا عقلی محض بار می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۷ و ۳۹۳؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۲۳۵). نفس انسانی در نظر وی «جسمانیة الحدوث» است؛ یعنی در ابتدا امری جسمانی و مباشر ماده و قائم به بدن است و بدون آن امکان بقا ندارد؛ ولی در ادامه «روحانیة البقاء» است یعنی در اثر حرکت جوهری اشتدادی، مجرد شده و

۱ برای موارد بیشتر بنگرید به: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۸۷-۴۷۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۱۹۷ و ۲۳۷ و ۲۵۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۰۹-۵۱۰.

۲ برای موارد بیشتر بنگرید به: ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۲-۱۰۰؛ سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳: ۱۲۹-۱۲۵؛ رازی، ۱۴۱۸، ج ۲:

۳۴۵-۳۸۲؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۶۰-۳۲۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۶۰.

۳ برای موارد بیشتر بنگرید به: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۲۴ و ۱۸۶ و ۲۶۷ و ۲۷۳ و ۳۰۱ و ۳۳۴-۳۳۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۸۸ و ۲۷۲.

وجود جمعی ماهیت، مرتبه‌ای از هستی آن ماهیت است که علاوه بر کمالات مأخوذ در جنس و فصل وجود خاص ماهیتش، دارای کمالات ماهیات دیگری در مرتبه پایین‌تر وجودی نیز هست؛ ولی نکته مهم آن است که این وجود جمعی، هیچ کدام از وجودات ذیل خود به نحو خاص نیست. از این‌روست که به آن «وجود جمعی» اطلاق شده‌است؛ برای مثال، انسان ماهیت خاصی است که دارای کمالات مرتبه نطفی است؛ هرچند دارای کمالات مرتبه حیوانیت هم هست ولی حیوان «بما هو حیوان» نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۷۲-۷۳ و ۳۲۸-۳۲۹؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۶-۱۱۷ و ۲۷۲؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۸۶).

شرط مهم وجود جمعی، بساطت است؛ یعنی وجود جمعی یک ماهیت در عین دارا بودن همه کمالات ماهیات ذیل خود، به نحو واحد بسیط موجود است نه مرکب (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۳۲-۳۳۳ و ۳۳۷).^۱ نکته مهم دیگر در این زمینه، نحوه واجدیت کمالات برای وجود جمعی به شکل اعلا و برتر است؛ یعنی وجود جمعی عقلی یک ماهیت، همه

کمالات ماهیات ذیل خود را بدون نقایص مرتبه مادون داراست؛ به تعبیر دیگر، منشأ و مبدأ کمالات مادون در آن وجود جمعی موجود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۰۴-۳۰۳).

نفوس انسان‌ها نیز به‌عنوان یک ماهیت جوهری از قاعده فوق مستثنی نیست. نفس قبل از تحقق در عالم ماده، به شکل جمعی عقلی به نحو اعلا و برتر، در مرتبه علل خود حضور دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۴۸-۱۴۷ و ۳۷۲). بر این اساس، ظاهر حادثی را که به تقدم خلقت نفس بر بدن دلالت دارد، حمل بر تقدم رتبی عالم عقل بر عالم ماده می‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۷۳، تعلیقه شماره ۱ سبزواری). در ادامه و در ضمن بررسی دیدگاه فیاضی با جزئیات نظر صدرا در این خصوص بیشتر آشنا خواهیم شد.

۳. اشکالات فیاضی به نظریه ملاصدرا در خصوص نحوه تجرد و حدوث نفس انسان

در نظر فیاضی تجرد نفس حیوانی و انسانی بر اساس ادله عقلی و نقلی به‌خوبی قابل اثبات است؛ اما بحث بر سر عمومیت مدلول این

۱ برای موارد بیشتر بنگرید به: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج

۷: ۲۸۱-۲۸۰؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۲: ۹۱۰-۹۱۱.

ادله و یا خصوصیت آنهاست. آیا ادله اقامه- شده در بحث تجرد نفس حیوانی و انسانی توسط ملاصدرا، تجرد را چه در حدوث و چه در بقا ثابت می کند و یا طبق مدعای وی خصوص تجرد نفس در بقا ثابت می شود؟

فیاضی به دو دلیل عمده دیدگاه صدرا را این زمینه نقد می کند. (۱) ادله عقلی تجرد نفس، به شکل عام (چه در حدوث و چه در بقا) تجرد نفس را ثابت می کنند؛ در صورتی که صدرا معتقد است نفس حیوانی و انسانی فقط در بقا مجردند. لذا به زعم ایشان دلیل صدرا اعم از مدعاست و قادر نیست مدعای او را ثابت کند؛ (۲) بر پایه دیدگاه صدرالمتألهین، تجرد نفس به گونه ای با مادیت آن در یک وجود جمع شده و وجود مادی و مجرد به یک وجود موجود می شوند؛ و این معنا با اصول بدیهی عقل ناسازگار است؛ زیرا مستلزم تناقض در یک وجود است. فیاضی برای اثبات نظریه اش در ادامه با رد دلایل عقلی ملاصدرا، تنها دلیل قابل استشهاد صدرا بر نظریه اش را دلیل نقلی و آیه ۱۴ سوره مؤمنون می داند؛ اما با مناقشه ای در معنای مورد استناد صدرا در این آیه نیز ادعای وی را بدون دلیل تلقی می کند (فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۴۴-۲۳۸).

فیاضی بر اساس نقدهای فوق به نظریه صدرا در رابطه با تجرد و حدوث نفس حیوانی و انسانی معتقد است که حیوان و انسان دارای نفس مجرد بوده که هم در حدوث و هم در بقا مجردند (فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۴۴). این نفوس مجرد پیش از ابدان (دو هزار سال قبل از ابدان) آفریده شده و پس از آمادگی جسم به آن تعلق می گیرند (فیاضی، ۱۳۹۰: ۳۷۴-۳۷۵ و ۴۲۳).

۴. نکات ضروری

قبل از پرداختن به انتقادات فیاضی توجه به چند نکته در مورد نظر ملاصدرا ضروری است. صدرالمتألهین برخلاف اسلاف خود توانست از طریق اثبات تجرد قوه خیال، تجرد نفس-حیوانی و یا نفس انسانی در مرتبه قوه خیال- را نیز ثابت کند. بنابراین ایشان معتقد به تجرد مثالی نفس حیوانی و انسانی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۱۴۵-۱۴۲).

همان طور که اشاره شد، صدرا معتقد به نفوس متعدد در وجود انسان نیست؛ بلکه برای انسان یک نفس قائل است که در حرکت اشتدادی جوهری اش، مراتب مختلف مادیت و تجرد را طی می کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۱-۱۲ و ۱۴۷-۱۴۸).

۱۴۸ و ۲۲۳ و ۲۴۵ و ۳۳۰ و ۳۹۵).^۱

فیاضی از بین نه دلیل عقلی را که برای اثبات تجرد نفس بیان کرده، چهار دلیل را ناتمام دانسته و نقد می‌کند. دو دلیل را قابل ترمیم و سه دلیل را برای اثبات تجرد نفس، بدون اشکال دانسته است (فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۰۰-۲۳۱). در بررسی انتقادات ایشان به صدرا، نیازی به بیان و توضیح همه دلایل نیست؛ بلکه به اقتضای نقدها به برخی از آنها پرداخته می‌شود.

۵. بررسی نقد اول فیاضی

فیاضی معتقد است که صدرا استدلال‌های عقلی زیادی برای اثبات تجرد نفس بیان کرده است و قصد دارد ثابت کند نفس حیوانی و انسانی فقط در بقا مجرد هستند و در حدوث مادی بوده‌اند. «در حالی که این ادله هیچ دلالتی بر این معنای خاص ندارند؛ به گونه‌ای که بین حدوث و بقاء فرقی نمی‌گذارند» (فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۳۸). بنابراین، طبق ادله تام عقلی، تجرد نفس حیوانی و انسانی در حدوث و بقا ثابت می‌شود؛ البته ایشان معتقدند که حیوان و انسان دارای دو نفس

هستند (فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۴۴) که در قسمت‌های بعدی این نوشتار به آن پرداخته خواهد شد.

«ادراک کلیات» از جمله دلیل‌های عقلی صدراست که فیاضی نیز آن را اثبات‌کننده تجرد نفس می‌داند (فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۲۰ و ۲۲۸). ملاصدرا معتقد است: ۱- مفاهیم عقلی، مفاهیمی کلی و خالی از وضع، شکل و اندازه هستند؛ لذا مجرد از شکل و اندازه و وضع هستند؛ ۲- با عنایت به بحث اتحاد علم، عالم و معلوم، انسان در هنگام ادراک مفاهیم کلی، با این مفاهیم متحد می‌شود؛ یعنی حضور معلوم (علم) برای عالم چیزی جز وجود معلوم (مفاهیم کلی) برای او نیست؛ البته این امر از طریق وجدانی هم قابل اثبات است؛ ۳- با توجه به اینکه مفاهیم کلی که معلوم انسان قرار می‌گیرند، مجرد هستند؛ محال است محل آنها جسم باشد. در غیر این صورت باید به تبع محل خود که جسم است، صاحب شکل، اندازه و وضع شوند. بنابراین محل و مدرک مفاهیم کلی، خود نیز مجرد است؛ یعنی نفس انسان (محل مفاهیم

۱ برای موارد بیشتر بنگرید به: فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۴۴ و ج

۳: ۴۳۴-۴۳۳؛ صدرالمألهین، ۱۳۵۴: ۵۴۵-۵۴۶؛

صدرالمألهین، ۱۳۸۸: ۲۷۲-۲۷۸.

کلی) مجرد است (صدرالمতالہین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۶۰-۲۸۴). بسیاری از دلایل صدرا، قریب المأخذ نسبت به این دلیل هستند و او از طریق ادراک انسان و ویژگی‌های مجرد آن سعی در اثبات تجرد برای نفس انسان دارد (صدرالمতالہین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۹۴-۲۸۴).

در مورد نقد اول فیاضی به نظریه صدرا باید توجه داشت که محتوای اکثر ادله عقلی اقامه شده جهت اثبات تجرد نفس، نشان دهنده تجرد نفس در هنگام ظهور آثار تجردی است؛ یعنی سؤال این است که در کدام مرتبه از وجود نفس و در چه زمانی، تجرد قابل استنباط است؟ پاسخ این سؤال به‌ویژه با توجه به دلایل اثبات اصل وجود نفس، نزد فیلسوفان که مبتنی بر بروز آثار حیاتی در موجود است، آشکار می‌شود. به‌هیچ‌روی این آثار تجردی مثل ادراک کلیات شامل ابتدای حدوث نفس در قالب بدن (حدوث مادی یا نفس نباتی) نخواهد بود؛ به‌تعبیر دیگر، این آثار از جسم و نفس حادث شده انسان (در ابتدای دوران جنینی) سر نمی‌زند، بلکه مربوط به مراحل بعدی رشدیافتگی اوست.

جهت تثبیت اشکال فوق توجه به این نکته ضروری است که صدرالمতالہین معتقد است نفس انسانی به دلیل داشتن قوه خیال، مجرد به تجرد مثالی است (صدرالمতالہین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۸۷-۴۷۵).^۱ صدرا قوایی برای نفس قائل است که حقیقتی مباین از نفس ندارند، بلکه مراتب آن هستند (صدرالمতالہین، ۱۳۶۳: ۵۵۳-۵۵۴)؛^۲ لذا معنای تجرد قوه خیال آن است که نفس در مرتبه‌ای از مراتب خود مجرد به تجرد مثالی است. از سوی دیگر با پیشرفت‌های علوم پزشکی، وجود ساختار مغزی حافظه در دوران جنینی برای برخی از حواس انسان ثابت شده است؛ به‌عنوان مثال برای حافظه شنیداری از هفته سی و دوم، جنین قادر به ذخیره صدای مادر یا هر صدای تکرارشونده دیگر بوده، به نحوی که پس از تولد می‌تواند صدای او را از بقیه اصوات تشخیص و واکنش درخور نشان دهد (جلیلوند کریمی، ۱۳۹۸، ش ۱: ۲۲۵-۲۰۸). این نشان از عملکرد و ظهور آثار قوه خیال به‌عنوان محل ذخیره محسوسات در این مرحله رشد جنین است؛ ولی این آثار در ابتدای تشکیل جنین

۲ برای موارد بیشتر بنگرید به: صدرالمতالہین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۷۲-۵۱ و ۱۲۰-۱۲۲ و ۱۲۴ و ۲۲۲-۲۲۴.

۱ برای موارد بیشتر بنگرید به: صدرالمতالہین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۲۶-۲۲۷ و ۲۹۴؛ صدرالمতالہین، ۱۳۶۳: ۵۱۰-۵۰۹.

وجود ندارد؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که نظر فیاضی مبنی بر حدوث نفس پیش از جسم توجیهی ندارد و اشکال او به دلیل صدرا مبنی بر عام بودن ادله وارد نیست. حال با توجه به یافته‌های تجربی در رابطه با ادراکات انسان در دوران جنینی، این که عملکرد مربوط به قوه خیال و یا قوه عقلانی نفس چه موقع ظهور پیدا می‌کند؟ آیا مربوط به دوران جنینی و زمان خاصی از آن می‌شود و یا پس از تولد است؟ این موارد وابسته به یافته‌های علمی است و بررسی آن از عهده این مقاله خارج است؛ ولی نکته مهم در این بین آن است که بر اساس این یافته‌ها حدوث نفس قبل از جسم هیچ توجیه علمی ندارد؛ لذا به هیچ‌روی اشکال اول فیاضی به نظر ملاصدرا (و در نتیجه تثبیت نظر منتخب ایشان) وارد نیست.

ملاصدرا درباره رسیدن نفس به مرتبه تجرد در حرکت اشتدادی خود، معتقد است که نفس انسان در مرحله جنینی به دلیل فقدان حس (ادارک حسی) مادی است و بعد از تولد دارای نفس حیوانی و مجرد می‌شود و همین‌طور تا به مرحله نفس انسانی می‌رسد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۶). این که صدرا در تعیین زمان تجرد برای نفس و

مراحل مختلف زمانی آن قول مصاب را بیان می‌کند یا خیر، به نظر می‌رسد اینجا محلی است که فلسفه در تعیین صغرای بحث نیازمند کمک علوم تجربی است. وظیفه فلسفه بررسی هستی و وجود با استفاده از تحلیل و استدلال عقلی است و علوم تجربی می‌تواند در تعیین کمیت‌ها و برخی کیفیات به فلسفه کمک کند. در اینجا نیز علم می‌تواند زمان ظهور آثار تجردی را بیان کند؛ لذا با اثبات ظهور ادراک حسی در مرحله جنینی، کبرای فلسفی ضمیمه شده و تجرد نفس در آن مرحله ثابت خواهد شد.

ممکن است آقای فیاضی ادعا کند که نفس حیوانی و انسانی به شکل مجرد حدوث پیدا می‌کنند ولی در ابتدای حدوث (که ایشان معتقدند دوهزار سال قبل از بدن است) آثار تجردی مثل فعالیت مربوط به قوه خیال و عقل را ندارند. پاسخ این ادعای مفروض آن است که لازمه چنین چیزی تعطیل در خلقت است؛ یعنی نفس ایجاد شده ولی اثری ندارد و این امر با حکمت الهی همخوانی ندارد. هرچند ایشان در مورد تعطیلی نفوس پاسخ می‌دهد که تأثیر نفس در برخی امور (که انجامش وابسته به بدن است) به جسم وابسته است، بنابراین نفس در امور دیگر

(مثل علم حضوری به خداوند) نیازی به جسم نداشته و قبل از خلق بدن معطل نیست (فیاضی، ۱۳۹۰: ۳۵۳ و ۳۱۸). در حالی که ملاصدرا خود به این اشکال تعطیل متفتن بوده و پاسخ می‌دهد که نفس قبل از حدوث در عالم ماده به شکل جمعی عقلی و نه متشخص وجود دارد؛ لذا نفس در رتبه عالم ماده که متصرف در بدن خاص است، به شکل متشخص حادث می‌شود و این امر تناقضی با قدیم بودن او به شکل جمعی عقلی ندارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۶۶ و ۱۴۷). از این رو اگر معتقد به وجود متشخص نفس قبل از بدن باشیم، اشکال تعطیل همچنان باقی است و روایاتی را که فیاضی برای رهایی از اشکال تعطیل نفس پیش از بدن ذکر می‌کند (فیاضی، ۱۳۹۰: ۳۵۳) نمی‌تواند مدعای ایشان را مبنی بر معطل نبودن نفوس قبل از بدن ثابت کند؛ زیرا ظاهر روایات که با ضمیر جمع اشاره به معرفت، تسبیح و تقدیس خداوند توسط نفوس قبل از خلقت بدن کرده‌اند (و ایشان تسبیح و تقدیس را به عنوان فعل نفس و جهت رهایی از اشکال تعطیل بیان می‌کند) با وجود جمعی نفس پیش از حدوث شخصی (نظر ملاصدرا) قابل انطباق‌تر است تا با وجود شخصی نفس

قبل از ابدان؛ وگرنه اگر مقصود وجود شخصی نفس بود، شایسته بود در ظاهر حدیث از ضمیر مفرد استفاده شود. دیگر آن که احادیث مورد استناد اکثراً در مقام پاسخ به سؤالاتی است که پرسشگر از مقام نفوس ائمه در مقام اظله و قبل از آفرینش به شکل کلی سؤال می‌کند؛ البته اینکه مقصود از «مقام اظله و قبل از آفرینش» چیست، معانی متعددی برای آن می‌توان در نظر گرفت؛ ولی قدر مسلم آن است که در آن مقام، زمان مطرح نیست؛ لذا استنباط دو هزار سال (به عنوان یک فاکتور زمانی) از این روایات جایگاهی ندارد. گذشته از آن، بر فرض پذیرش معنای مورد استفاده ایشان از روایات (عدم تعطیلی نفوس قبل از خلق ابدان)، این روایات خاص ائمه بیان شده است و دلیل اخص از مدعاست؛ به‌ویژه آن که در برخی از این روایات تصریح به عدم خلقت هیچ ذی‌روح دیگری غیر از ارواح ائمه در آن مقام دارد (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲: ۴۴۱).

ممکن است فیاضی ادعا کند که مکانیسم ادراک صور جزئی به کمک قوه خیال (حافظ صور محسوسات) همانند بقیه ادراکات نفس در قالب جسم نیاز به مقدمات مادی دارد، همان‌طور که علامه طباطبایی

معتقد است ادراک هرچند یک فعل نفسانی است ولی برای تحقق آن در نفس، نیاز به طی مقدماتی در جسم دارد (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۵۲ و ۲۹۶)؛ وجود سیستم عصبی، مغز و اعضای مرتبط جسمی برای ادراک نیاز است؛ لذا از آنجایی که این مکانیسم مادی در جسم انسان تکامل نیافته است، آثار این قوا و در نتیجه نفس انسان نیز ظهور پیدا نکرده است. به بیان دیگر، ایشان ادعا می‌کند که نفس به شکل مجرد حادث می‌شود (قبل از بدن) ولی برای عملکردهای تجردی خود نیاز به فراهم شدن مقدمات جسمی دارد. در پاسخ می‌توان به این نکته اشاره کرد که در دوران جنینی، قبل از فعال شدن سیستم‌های جسمانی برای ادراکات جزئی و کلی انسان، کارکرد نفس به غیر از قابلیت‌هایی همچون رشد و تغذیه چیست؟ و در کجا صرف می‌شود؟ به-خصوص آن که طبق ادعای ایشان، خلقت نفس، دو هزار سال قبل از بدن است؛ علاوه بر آنکه اشکال تعطیل در خلقت همچنان باقی است.

علاوه بر همه اشکالات پیش گفته به نظر ایشان، اشکال دیگری از لحاظ ادله عقلی تجرد نفس وارد است. فیاضی برهان وحدت هویت را از جمله ادله تام اثبات تجرد نفس

می‌داند و در مقدمه اول، مسأله وحدت تشخیص و هویت انسان را امری وجدانی می-داند (فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۲۳). در حالی که این امر وجدانی مربوط به گستره قبل از حدوث بدن (و بلکه قبل از تولد انسان) نمی‌شود؛ لذا نمی‌توان تجرد نفس را در قبل از حدوث بدن (بخشی از ادعای ایشان) ثابت کرد.

علاوه بر اینکه طبق نظریه مختار ایشان، نفس پیش از آفرینش ابدان خلق شده و پس از آفرینش بدن و آمادگی بدن، به آن تعلق می‌گیرد، سؤال این است که چه موقع این آمادگی در جسم ایجاد می‌شود؟ بدن در چه مرحله‌ای از رشد خود قابلیت پذیرش نفس را پیدا می‌کند؟ چه ملاک کمی یا کیفی برای تعیین این مرحله وجود دارد؟ فیاضی پاسخ مشخصی برای این سؤالات بیان نکرده است. لازم به ذکر است که پرداختن به صحت سند روایات مورد استناد فیاضی و یا اشکالات تفسیری ایشان از متن آیات و روایات مجال دیگری می‌طلبد.

۶. بررسی نقد دوم فیاضی

نقد دوم فیاضی مبنی بر آن است که بر پایه دیدگاه ملاصدرا (جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس)، تجرد نفس به-گونه‌ای با مادیت آن در یک وجود جمع

شده و وجود مادی و مجرد به یک وجود موجود می‌شوند و این معنا با اصول بدیهی عقل ناسازگار است؛ چراکه مستلزم تناقض در یک وجود است (فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۳۸).

این اشکال در صورتی وارد است که قائل به حرکت جوهری نباشیم؛ لکن بنابر نظریه حرکت جوهری اشتدادی، هر ماهیت جوهری در طول حرکت، واقعیتی است که کل آن در طول حرکت موجود است. در طی این حرکت، وجود متحرک در هر مقطعی از نظر مرتبه وجودی کامل‌تر از مرتبه وجودی زائل است. این حرکت اشتدادی به گونه‌ای است که ممکن است موجود متحرک در هر آنی از حرکت، ماهیت نوعیه‌ای متفاوت از قبل داشته باشد و این چیزی جز جواز انقلاب در ذات و ماهیت موجود متحرک - در اثر حرکت جوهری اشتدادی - خواه جوهر باشد و خواه عرض، نیست (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۴: ۲۷۵-۲۷۶).^۱ در مورد نفس نیز که یکی از جواهر است، این نوع حرکت امکان‌پذیر خواهد بود.

بر این اساس، جوهر مادی می‌تواند به - واسطه حرکت جوهری تبدیل به جوهر مجرد

شود؛ به تعبیر دیگر در نظر صدرا نفس که امر بسیطی است، در تحولات خود هرگز از بساطت خارج نشده و از همین روی صورت نباتی بر روی ماده (که مادی است)، با صورت و نفس حیوانی که پس از این ایجاد می‌شود، یکی هستند؛ به گونه‌ای که این موجود واحد، هم نباتی است و هم حیوانی و همچنین با صورت و نفس انسانی در انسان یکی خواهد شد؛ زیرا صورت و نفس انسانی، نفس تکامل یافته‌ای است که هر چند با سعه وجودی از ماهیت خارج می‌شود، از بساطت نمی‌افتد؛ لذا ترکیبی در کار نبوده، بلکه با حرکت جوهری از ماده به سمت تجرد پیش می‌رود. از این رو به هیچ وجه اشکال جمع وجود مادی و مجرد در وجود بسیط و یا اشکال ترکیب در عین بساطت مطرح نخواهد بود (صدرالمآلهین، ۱۳۸۸: ۳۱۱).^۲ «نفس طی حرکت جوهری اشتدادی از صورت موجود در ماده تکون یافته است؛ یعنی در ضمن امتداد سیال واحدی به آن صورت متصل است و لذا ادامه وجود آن است» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۴۳؛ عبودیت، ۱۳۹۱: ۳۰۰-۲۹۴).

۲ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۹۳؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۱: ۲۳۵؛ فیاضی، ۱۳۹۰: ۱۹۱-۱۸۸.

۱ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۶۸-۳۶۹؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۳۸۴-۳۸۳ و ۳۹۲.

نفس با حفظ وحدت خویش، مراتب گوناگونی از وجود که قابلیت انتزاع ماهیات گوناگون را داراست، طی می‌کند و در این ارتقاء با حفظ آثار و کمالات مراتب قبلی، دارای آثار مرتبه لاحق می‌شود؛ حتی مراتب جسمانی همچون مرتبه نباتی و معدنی در مراتب بالاتر برای نفس محفوظ می‌ماند. صدرا معتقد است صیورث نفس از مادیت به مجرد، عبارت است از قطع تعلق مادی به نحوی که وجود واحد در عین دارا بودن کمالاتِ سنخ وجود دانی، سنخ کمالاتِ وجود عالی را واجد می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۸۹ و ۳۴۷؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۰۰-۹۹).

بنابراین، تناقض مورد ادعای فیاضی وقتی متصور است که قائل به حرکت اشتدادی و تشکیک در وجود نفس نباشیم، در غیراین صورت، مادیت و مجرد دو ماهیت مابین نیستند، بلکه مراتب متفاوت سنخ واحد وجودند؛ لذا محال نیست که نفس به عنوان یک امر بسیط، در سیر صعودی از ماده مجرد گردد. نفس به حسب برخی مراتب خود،

مادی و به حسب برخی دیگر، مجرد است. شاید صدرا خود به این اشکال توجه داشته و در آثار خود به آن اشاره کرده است که برخی تصور کرده‌اند در صورت قائل شدن به حرکت جوهری در نفس، انقلاب در ذات رخ می‌دهد؛ وی پاسخ می‌دهد بر اساس اصالت وجود و تشکیک در آن و همچنین بنابر پذیرش حرکت جوهری اشتدادی، وجود جوهر مراتب زیادی را طی کرده و در حقیقت، اشتداد در جواهر، چیزی جز حرکت در مراتب وجود یک ماهیت نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴: ۲۷۵-۲۷۶)؛^۱ از این رو ممکن است از برخی مراتب وجود متحرک در طی یک حرکت، ماهیت جوهری مادی انتزاع شود و از برخی دیگر، ماهیت جوهری مجرد؛ پس اشکالی ندارد که نفس یک حرکت اشتدادی را از مادیت به سمت مجرد با انقلاب در ماهیت و شدت مراتب و آثار داشته باشد.

پاسخ دیگری که می‌توان به این اشکال ارائه کرد، مبتنی بر نظر خاص صدرا در برابر ابن سینا است. ابن سینا جواهر را در دو گروه

۱ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۶۸-۳۶۹؛ صدرالمتألهین،

۱۳۶۳: ۳۸۴-۳۸۳ و ۳۹۲؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۵۶۴ و

باعث پذیرش تناقض و جمع بین دو امر متناقض در یک وجود نمی‌شود، در مورد نفس نیز به‌عنوان یک وجود واحد سیال و دارای مراتب تشکیکی بدون طفره می‌توان پذیرفت که این وجود سیال در برخی مراتب دارای آثار مادی و در برخی دیگر مجرد است. از این‌رو بین مرحله مادی نفس و تجردی آن تناقضی وجود ندارد.

۷. تقریر انتقادی نظر فیاضی در خصوص تجرد و حدوث نفس انسانی

حکما تجرد نفس انسانی را با اقامه دلایل عقلی پذیرفته و این مسأله را لازمه اعتقادات دینی (به‌خصوص اعتقاد به معاد) نیز دانسته‌اند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۰۵)؛ حکیمان در همین راستا از ادله نقلی نیز در آثار خود بهره برده‌اند. صدرا نیز که به تلفیق عقل، نقل و ذوق در تحلیل مسائل حکمی شهرت دارد (سجادی، ۱۳۸۶: ۱۱؛ عبودیت، ۱۳۹۰: ۳۹)، در اکثر آثارش پس از اقامه برهان بر تجرد نفس به ذکر شواهد نقلی و از آن جمله آیات کریمه قرآن پرداخته است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۵۲۵-۵۳۵).^۱ او هدف خود از ذکر این

مادی جسمانی و مجرد عقلانی تقسیم کرده است؛ ولی صدرا جواهر را در چهار گروه جای داده و نگاه طیف‌واری به آنها دارد. به این معنا که از یک سو ناقص‌ترین جواهر و در سوی دیگر، کامل‌ترینشان قرار دارد (جواهر مادی ممتد در یک سو و جواهر غیرمادی غیرممتد در سوی دیگر). در بین این طیف از جواهر طفره‌ای هم وجود ندارد؛ یعنی در فاصله بین این جواهر، جای خالی نوعی از جواهر دیده نمی‌شود (عبودیت، ۱۳۹۱: ۹۵-۹۸). صدرالمآلهین نفس انسانی را مشمول حرکت جوهری اشتدادی دانسته که در امر وحدانی نفس صورت می‌گیرد؛ لذا طفره در بین مراتب آن وجود ندارد و صرفاً ماهیت متفاوتی از این وجود واحد سیال پیوسته (نفس) انتزاع می‌شود (عبودیت، ۱۳۹۱: ۹۶-۹۸). اینگونه تصویرگری نفس در حرکت اشتدادی شبیه اثبات مراتب تشکیکی برای وجود است. به‌همان نحو که در مراتب وجود، شدیدترین مراتب در سلسله وجود (واجب‌الوجود) در یک سو قرار دارد و در سوی دیگر هیولای اولی قرار دارد و این امر

۱ برای موارد بیشتر بنگرید به: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸:

۳۰۴-۳۰۸؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۸: ۳۰۹-۲۹۹؛

صدرالمآلهین، ۱۳۵۴: ۳۱۰-۲۹۷.

شواهد را اقناع بسیاری از مردم و نشان دادن مطابقت شرع و عقل در مسائل حکمی می-داند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۰۳).

توجه به این نکته ضروری است که آیا می‌توان در روش فلسفی و عقلی از منقولات به عنوان مقدمات برهان استفاده کرد؟ و یا به تعبیر دیگر امکان استفاده از آیات قرآن و روایات در رسیدن به نتایج یقینی وجود دارد؟ برخی از متفکران برآنند که هرچند ملاصدرا در آثار خود از نقل بهره برده‌است، اما این به معنای حد وسط قرار دادن آن در برهان و استفاده از آن در مقام داوری و تعیین صدق و کذب گزاره‌ها نیست، بلکه فقط در مقام تأیید و برخی دیگر از کاربردهاست (عبودیت، ۱۳۹۰: ۶۴). با توجه به تعبیرات گوناگون ملاصدرا در این زمینه، برخی از صاحب نظران حکمت معاصر قائلند که اگر وثاقت نقل از لحاظ متن و سند یقینی باشد، می‌تواند حد وسط برهان نیز واقع شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۹). در ادامه به بررسی این پرسش و پاسخ‌های آن (با فرض پذیرش مبنای اخیر) می‌پردازیم.

فیاضی با استحکام بخشی به اشکالات مطرح شده، نظریه خود را اینگونه بیان می‌کند که انسان و حیوان مرکب از دو حقیقت نفس

و بدن است. وی برای انسان و حیوان دو نفس مجرد و مادی قائل است: ۱- نفس مادی که همان نفس نباتی و به منزله صورت برای بدن است؛ ۲- نفس حیوانی و انسانی که هم در حدوث و هم در بقا مجرد بوده و پیش از بدن حادث شده‌اند و حقیقت آن دو را تشکیل می‌دهند (فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۴۴). ایشان نظریه خود را مبتنی بر رد نظریه صدرا با اشکال به دلایل عقلی فوق و با تکیه بر تفسیر خاص از ادله نقلی بیان کرده است؛ از نظر او این بحث از محدوده عقل خارج است، بنابراین چاره-ای جز پناه بردن به دلایل نقلی نیست (فیاضی، ۱۳۹۰: ۳۷۴).

فیاضی در قسمت دلایل نقلی نیز به استفاده صدرا از آیات و روایات تاخته و برداشت وی از دلایل نقلی را کاملاً غلط می‌داند (فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۳۹-۲۴۴). یکی از مهم‌ترین دلایل نقلی مورد استناد ملاصدرا که به آن اشکالات عدیده دارد، آیات ۱۴-

۱۲سوره مؤمنون است؛^۱ در این آیات پروردگار پس از برشمردن مراحل خلقت جسم انسان، با تغییر سیاق، انشاء و ایجاد موجود دیگری را نقل می‌کند. ملاصدرا در تفسیر این آیه، وجود مرحلهٔ اخیر خلقت انسان در آیه را ذاتاً متفاوت با گونه‌های پیشین دانسته است؛ به نحوی که همهٔ آنها صورت‌های کونی قائم به جسم هستند. در ابتدای این آیات، مراحل خلقت جسم انسان بیان شده است تا خلقت آخرین مرحله که با تعبیر متفاوتی (ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ) بیان شده، او ایجاد این مرحلهٔ خاص از وجود انسان را که با مراحل قبلی تفاوت دارد، فارق از جسمانیت می‌داند. دلیل ملاصدرا با استفاده از آیه به اختصار آن است که این مرحله از لحاظ حقیقت و ذات متفاوت از مراحل قبلی بوده و مراحل پیشین بیانگر صور جسمانی است (صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۱۲۷-۱۲۹؛ صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۷۵).

علامه طباطبایی نیز در تفسیر این آیه به- معنای خاص مورد استفادهٔ صدرا در راستای تجرد نفس تصریح کرده و منظور آیه را خلق موجود متفاوتی که در ذات و صفات غیر از

مادهٔ قبلی است، بیان کرده و در عین حال این موجود متفاوت (نفس) را همان ماده و وابسته به آن ترسیم می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۲۵-۲۶). به تعبیر دیگر علامه معتقد است معنای آیه عبارت است از آن که استخوان پوشیده‌شده به گوشت، همان است که آفرینش نو به خود گرفته و در حالی که ماده‌ای مرده و جاهل و ناتوان بود، به پدیده- ای تبدیل شده که دارای حیات، دانش و قدرت است. ایشان معتقد است که علت تغییر سیاق جمله از خلقت به انشاء، دلالت بر این معناست که آنچه در این مرحله ایجاد شده، حقیقت دیگری است غیر از آنچه در مراحل قبلی بوده. پس در مرحلهٔ اخیر چیزی به وجود آمده که کاملاً مسبوق به عدم بود؛ یعنی حقیقتی که هیچ سابقه‌ای در مراحل قبلی نداشت. ضمیر در «انشأناه» نیز به انسان در آن حالی که استخوان‌هایی پوشیده از گوشت بود، برمی‌گردد؛ زیرا او بود که در مرحلهٔ اخیر خلقتی دیگر پیدا کرد. به تعبیر دیگر، انسان در مراحل قبل، صرف ماده‌ای مرده و جاهل و عاجز بود، سپس موجودی زنده و عالم و قادر شد. پس ماده بود و صفات و

آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.

۱ «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ؛ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ؛ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا

خواص ماده را داشت، سپس چیزی شد که در ذات، صفات و خواص مغایر با مرحله سابقش است و در عین حال این همان ماده است؛ و در عین حال همان ماده نیست و تنها با آن، نوعی اتحاد و تعلق دارد، تا آن را در راه رسیدن به مقاصدش مانند آلتی در انجام مقاصدش به کار گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۲۵-۲۶).

شارح نه‌ایه الحکمه هر چند این آیه را در جهت اثبات تجرد نفس پذیرفته است، لکن استفاده مدعای ملاصدرا و علامه از آیه مبنی بر «جسمانی بودن نفس در حدوث و روحانی بودن در بقاء» را بر نتافته است.

«آنچه صدرالمتهلین و علامه طباطبایی در تفسیر آیه فرموده‌اند حداکثر بر تجرد نفس دلالت دارد ولی جسمانی بودن نفس در حدوث و روحانی بودن در بقاء را اثبات نمی کند؛ زیرا فعل انشاء تنها یک مفعول می گیرد و جزو افعال دومفعولی یا ملحقات آن و به معنای صیر نیست. نصب کلمه خلقاً نیز یا به این جهت است که حال برای ضمیر در ا نشاناه است یا مفعول مطلق برای ا نشاناه از غیر لفظ اوست ... برداشت علامه زمانی کامل است که انشاء دومفعولی و به معنای صیر باشد» (فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۴۲-۲۴۱).

اگر معنای آیه مذکور این باشد که ما انسانی را که در مراحل قبلی استخوانی پوشیده از گوشت بود، آفرینی نو بخشیدیم، در این صورت معنای مورد ادعای صدرا و علامه ثابت می شود؛ لذا ایشان از لحاظ قواعد

ادبی استنباط این معنا از ظاهر آیه را قبول ندارد. گذشته از آن که در معنای آیه بر فرض چشم پوشی از قواعد ادبی، چندین احتمال مطرح می کند که صرفاً بر اساس دو احتمال، مدعای صدرا و علامه ثابت می شود و با وجود احتمالات متفاوت معنایی، آیه از تصریح خارج شده و نمی توان به آیه برای اثبات نظر صدرا استدلال کرد (فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۴۴-۲۴۲).

فیاضی در ادامه برداشت خاص خود از آیه را دارد و معتقد است که پروردگار در قسمت آخر این آیه با تعبیر «انساناه» اشاره به خلقت ترکیبی از نفس و بدن دارد که چنین ترکیبی بدون سابقه است و این معنا اعم از آن است که اجزای مرکب (نفس و بدن) از پیش آفریده شده باشند یا در حین ترکیب، آفریده شوند (فیاضی، ۱۳۹۰: ۳۶۱)؛ لذا نمی توان از آیه برای اثبات حدوث نفس بعد از بدن استفاده کرد. بدین علت که دلیل اعم از مدعا خواهد شد. در نتیجه، او برای اثبات نظریه خود، از این آیه دو چیز برداشت کرده است؛ یکی ترکیب در خلقت انسان و مورد دوم خلقت پیشینی نفس نسبت به بدن؛ اما مورد دوم مبتنی بر ابطال برداشت حدوث نفس (در هنگام خلق بدن) از آیه است، بدون آنکه

شاهد تثبیت کننده‌ای برای آن از آیه بیان کند.

۸. نقد نظر استاد

در پاسخ به اشکالات آقای فیاضی به برداشت از آیه، باید در نظر داشت که معنای لغوی «خلق» تقدیر و ایجاد است؛ اکثر مفسرین در آیه آن را به معنای «صیر» و دومفعولی ترجمه کرده‌اند؛ لذا می‌توان «انسان» را نیز که در سیاق مشابهی به کار رفته، به همان معنا تفسیر کرد.

باید در نظر داشت که معنای لغوی «انشاء»، احداث و ایجاد بدون سابقه یک شیء و تربیت آن است؛ حتی اگر فعل «انشاء» یک مفعولی بوده و با توجه به این که لفظ «خلقاً» مفعول مطلق از غیر لفظ برای «انشاء» باشد (کما اینکه خود ایشان این احتمال را رد نکرده‌اند: [فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۴۴](#)) و صفت «آخر» متفاوت بودن مرحله آخر در خلقت انسان را نشان دهد، مفعول مطلق به شکل موصوف و صفت، و جهت تأکید ویژگی فعل «انسان» خواهد بود. بر این اساس معنای آیه چنین خواهد شد: «ما انسان را به ایجاد بدون سابقه و متفاوت از مراحل قبلی (به خلقت کاملاً جدیدی) به وجود آورده و ارتقا داده و تربیت کردیم». این معنای آیه نشان‌دهنده به وجود آمدن بعد تجردی انسان است

که وجود چنین بُعدی در خلقت انسان و مراحل قبلی، بدون سابقه است؛ چرا که تکامل بُعد مادی انسان با تعبیر خلق، در عبارات قبلی آیه بیان شده است.

دو معنایی که فیاضی برای تثبیت نظریه خود از آیه برداشت کرده، متوقف بر پیش-فرض‌هایی است: ۱- مقصود از انشاء، بدلناه باشد؛ ۲- مقصود از «خلقاً آخر» موجود مرکب از روح و بدن باشد؛ ۳- مرکب دیدن و دوگانگی ساحت وجودی انسان که طبق مدعای ایشان مورد اشاره فقره آخر آیه قرار گرفته است ([فیاضی، ۱۳۹۰: ۳۶۱](#)).

بررسی انتقادی تفسیر فوق در این آیات بر دو امر متمرکز است: ۱- آیا سیاق آیات بیانگر ایجاد امر واحدی است؟ یعنی از ابتدا تا انتها بیانگر تکمیل یک وجود واحد است؟ ۲- «خلقاً آخر» بیانگر ایجاد امر مجرد از مادی است یا ایجاد ترکیب بدون سابقه قبلی؟ باید توجه داشت که سیاق آیه مذکور در صدد بیان ایجاد و آفرینش امر واحد است. از این رو ذکر مراحل ابتدایی وجود انسان، بیانگر منشأ خلقت انسان از گل و نطفه است نه آنکه بیانگر ترکیب وجود انسان از نفس و بدن باشد؛ یعنی آیه در صدد بیان آغاز پیدایش انسان از گل بوده و مراحل پایانی،

حقیقت وجود انسان را با ایجاد نفس بیان می‌کند. معنای غالبی «من» (ابتدائیت) در عربی نیز شاهد خوبی بر این معناست؛ یعنی آیه بیان می‌کند که منشأ ایجاد انسان از گل بوده و سپس مراحل ایجاد او را توضیح می‌دهد. از این رو و با لحاظ این نکته ادبی پاسخ اشکال و جوابی را نیز که فیاضی در ادامه ادعای خود مطرح کرده، داده می‌شود. او معتقد است آیه صراحت دارد که مقصود از انسان (که ضمیر انشانه به آن بازمی‌گردد) ترکیبی از روح و بدن است. به‌ویژه آنکه در آیات قبلی، انسان را آفریده‌ای از گل بیان می‌کند و روشن است که روح انسان مخلوق از گل نیست؛ لذا آخر آیه بیانگر ایجاد یک جزء از وجود مرکب انسان است (فیاضی، ۱۳۹۰: ۳۶۱). در صورتی که با توجه به معنای غالبی «من» (ابتدائیت)، آیه نه تنها صراحت در ترکیب ندارد، بلکه بیشتر ظهور در خلق امر واحدی دارد که این امر واحد ناشی شده و آغازشده‌ای از خاک و گل و نطفه و ... است؛ نه آنکه بدن انسان را به عنوان جزئی از حقیقت مرکب انسان بیان کند. نکته

درخور توجه برای تأکید این برداشت، آن است که حقیقت انسان همان روح اوست. انسانیت انسان تا قبل از نفخ روح، به بدن انسان است و بعد از آنکه انسان ارتقا یافت، حقیقت او به روحش خواهد بود و به تعبیر دیگر اطلاق انسانیت بر او تا قبل از نفخ روح الهی به کلی خارج از حقیقت است. به همین دلیل است که در سوره «انسان»^۱ به قبل از مرحله نفخ روح، «عدم شیء مذکور» اطلاق شده که کنایه‌ای است از اینکه انسان قبل از آن چیزی از قبیل زمین، خاک و گل بوده، ولی چیز مذکوری نبوده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۲۲۳). پس مفاد کلام خدای تعالی این است که انسان یک واحد حقیقی است که همان واحد حقیقی یگانه‌مبدأ است برای تمامی آثار بدنی طبیعی و آثار روحی؛ همچنانکه همین واحد حقیقی فی نفسه مجرد از ماده است و بدن انسان به عنوان ابزار و یا یکی از مراتب آن عمل می‌کند.

در ادامه توجه به این نکته تفسیری در مقدمه المیزان ضروری است که علامه طباطبایی بیان می‌کند، طرح مستقل علمی

۱ هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً (انسان: ۱)

یک مسأله و بررسی آن و تطبیق آیات بر نتیجه علمی حاصل به عنوان یک روش تفسیری، مردود است؛ ولیکن استفاده از مقدمات بدیهی عقل و اصول علمی روشن که جای اختلاف و تشکیک ندارد، پذیرفته شده است؛ البته ایشان اخذ نتایج علمی و فلسفی از آیات را پس از تعیین معنای دقیق آیه با استفاده از روش تفسیر قرآن به قرآن، روا دانسته اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۷-۱۸). در موضوع مورد بحث نیز آیه قرآن در مقام بیان بساطت و ترکیب موجود خلق شده نیست، بلکه صرفاً در صدد مراحل خلقت انسان است؛ لذا تحمیل بساطت و یا ترکیب بر آیه از باب تفسیر به رأی و تحمیل نظریه قبلی بر آیه است.

بنابراین برخلاف تصور آقای فیاضی، آیه بیانگر ترکیب انسان از جسم و روح نبوده و صرفاً منشأ وجود انسان و ایجاد بی سابقه او را با توجه به مراحل قبلی خلقت، به ایجاد جدید بیان می کند. توجه به آیات «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ» (سجده: ۱۰)، «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر: ۴۲)، «فَالْيَوْمَ نُنْجِيكَ بَبَدْنِكَ» (یونس:

۹۲) این معنا را تثبیت می کند که انسان، مجموع دو حقیقت قرین شده روح و بدن نیست، بلکه تمام حقیقت انسان، روح اوست؛ زیرا بیان می کند آن روحی که قابض الارواح در هنگام مرگ آن را می گیرد، عبارت است از انسان به تمام حقیقتش، نه یک جزء از مجموعش (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۷۴).^۱ به نظر می رسد در نظر علامه، واحد حقیقی - بودن انسان که مورد تأکید قرآن کریم است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۲۳) و هم مورد تأیید عقل، نادیده گرفته شده است.

نظر آقای فیاضی که صرفاً مبتنی بر دلایل نقلی و به ویژه آیات مورد بحث سورة مؤمنون است، دچار اشکال خود ایشان به صدر است؛ زیرا نظریه ایشان فقط طبق یکی از آن احتمالات مطرح شده توسط خودشان برای معنای آیه، ثابت می شود و با وجود احتمالات جایگزین، آیه از صراحت خارج شده و دیگر امکان تمسک به این آیه و تعیین یکی از معانی محتمل (ترکیب در انسان) امکان پذیر نیست؛ همچنین کلمه «خلق» در قرآن از یک سو مقابل «امر» به کار برده شده است: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» و از سوی دیگر

۱ برای موارد بیشتر بنگرید به: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶:

۳۷۷-۳۷۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۲۲.

در آیه مورد بحث مقابل «انشاء» استعمال شده است. «امر» عبارت است از وجود هر موجود، از این نقطه نظر که تنها مستند به خدای تعالی است و «خلق» عبارت است از وجود همان موجود از جهت اینکه مستند به خدای تعالی و با وساطت علل و اسباب است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۲۷-۵۲۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۲۷۳). باتوجه به اینکه «امر» متعلق به موجودات ماورای مادی است: «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»، لذا انشأناه که مقابل خلق ذکر شده نیز مربوط به ایجاد مختص به پروردگار (ایجاد امر مجرد) است (الخمینی، ۱۴۱۸: ۲۷۹-۲۸۰). این استفاده وقتی تأیید می شود که واژه «خلق» در قرآن، مشترک بین مخلوقات و خالق به کار می رود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳: ۱۱۶)؛ لذا قسمت اخیر آیه بیانگر ایجاد امر فرامادی برای انسان است.

یکی از اشکالات اساسی نظریه فیاضی آن است که بر اساس نظر ایشان انسان دارای نفس مجرد مباین از نفس نباتی است و این نفس از ابتدا مجرد است؛ لذا ترسیم عقلی چگونگی ارتباط نفس و بدن بسیار دشوار خواهد بود. مطابق تفسیر دوگانه انگارانه از نفس و بدن، تأثیر و تأثر بدن متوقف بر ارتباط

وضعی و مکانی است؛ در حالی که نفس به- عنوان امر مجرد و مجزای از بدن، ممکن نیست با چیزی ارتباط وضعی و مکانی داشته باشد. طبق نظریه صدرای که حرکت جوهری را هم در بدن از ماده عنصری تا جسم انسانی حاکم می داند و هم در صورت معدنی و تبدیلیش به صورت جمادی و سپس نفس نباتی و سپس نفس حیوانی و در نهایت نفس انسانی، ارتباط نفس و بدن خیلی راحت تر ترسیم می شود. بنابر اتحاد ماده و صورت و همچنین حرکت جوهری اشتدادی وجود واحد نفس، توضیح این ارتباط بسیار سریع- الوصول خواهد بود (عبودیت، ۱۳۹۱: ۲۸۶ و ۲۹۸-۲۹۹ و ۳۰۸).

اشکال دیگری که به نظریه فیاضی می- توان مطرح کرد، ابهام آن در خصوص نفس حیوانی است؛ زیرا بر اساس استناد ایشان به منقولات در نحوه وجود نفس، تکلیف نفس حیوانی مشخص نیست. آیا نفس حیوانی هم قبل از ایجاد جسم حیوانات به شکل مجرد ایجاد شده و یا به گونه ای دیگر است؟ البته آقای فیاضی آیات دیگر و همچنین روایات متعددی در جهت اثبات نظریه خود در خصوص تجرد و حدوث نفس، به غیر از آیات سوره مؤمنون مطرح کرده است

(فیاضی، ۱۳۹۱: ۳۷۴-۴۲۳)؛ ولی با توجه به اقتضای این مقاله، بررسی این منقولات به نوشتار دیگری موکول می‌شود. با توجه به جمع‌بندی نظریه صدرای در موردی که بیان شد، به‌خوبی امکان تفسیر صحیح آن آیات و روایات نیز امکان‌پذیر خواهد بود.

نتیجه‌گیری

چگونگی ایجاد و نحوه وجود نفس، تأثیر بسیاری در شناخت انسان دارد. انسان در هنگام به‌وجود آمدن جنبه تجردی‌اش در عین حال که مجرد بوده و تمام حقیقتش به آن است، دارای جنبه مادی نیز هست. بر اساس اصالت و تشکیک در وجود و حرکت جوهری اشتدادی، حقیقت انسان به آخرین مرحله حرکت اشتدادی او خواهد بود؛ هرچند این امر منافاتی با دارا بودن مراتب پایین‌تر وجودی (حتی مادی) ندارد.

فیاضی دلایل عقلی اثبات تجرد نفس را می‌پذیرد اما معتقد است این دلایل عام بوده و فقط تجرد نفس در بقا را که مدعای صدراست، ثابت نمی‌کند؛ بلکه ثابت می‌کند که تجرد از ابتدای حدوث نفس است. گذشته از آنکه او نظریه صدرای را ملازم با جمع شدن وجود مادی و مجرد در یک وجود و دارای تناقض می‌داند. در حالی که فحوای

ادله تجرد نفس، نشان‌دهنده تجرد آن در هنگام بروز آثار تجردی و نه به شکل عام است و با در نظر گرفتن توضیحات صدرای پیرامون حرکت جوهری اشتدادی نفس اشکال تناقض وارد نیست. وی با رد دلایل عقلی، بر دلایل نقلی متمرکز شده و به آیات ۱۴-۱۲ سوره مؤمنون استناد می‌کند. فیاضی با رد دلالت آیات سوره مؤمنون بر نظریه صدرای در خصوص تجرد و حدوث نفس، آیه را بیانگر ترکیب انسان از جسم و روح می‌داند و چنین ترکیبی را خلقت بی‌سابقه معنا می‌کند. در حالی که طبق قواعد ادبی و مبانی صحیح، مفاد کلام الهی این است که انسان یک واحد حقیقی است و یگانه‌مبدأ برای تمامی آثار بدنی طبیعی و آثار روحی است؛ همین واحد حقیقی فی‌نفسه مجرد، از ماده بوده و بدن انسان به‌عنوان ابزار و یا یکی از مراتب آن عمل می‌کند. آیات مورد نظر نیز هیچ دلالتی بر ترکیب انسان از جسم و نفس ندارد؛ لذا نفس که در نشئات قبل از عالم ماده به شکل برتر و جمعی حضور دارد، به شکل مشخص و جزئی در عالم ماده حادث شده و با حفظ وحدت خویش، مراتب گوناگون از وجود را از مادیت تا تجرد مثالی و حتی عقلی که قابلیت انتزاع ماهیات گوناگون را

داراست، طی می‌کند. در این ارتقا با حفظ آثار و کمالات مراتب قبلی، دارای آثار مرتبه لاحق می‌شود؛ حتی مراتب جسمانی همچون مرتبه نباتی و معدنی در مراتب بالاتر برای نفس محفوظ می‌ماند. صدرا معتقد است

صیوررت نفس از مادیت به تجرد، عبارت است از قطع تعلق مادی به نحوی که وجود واحد در عین دارا بودن کمالات سنخ وجود دانی، سنخ کمالات وجود عالی را واجد می‌شود.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله مستخرج از پایان نامه / رساله نمی‌باشد.



منابع

- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۱۴۰۳). الاشارات و التنبیها، ج ۲. تهران: دفتر نشر کتاب، چاپ دوم.
- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدء و المعاد. تهران: دانشگاه تهران.
- جلیلوند کریمی، لایلا. (۱۳۹۸). رشد و تکامل شنوائی، گفتار، زبان و شناخت از جنینی تا ۸ سالگی. نشریه طب توانبخشی. ۸(۱): ۲۲۵-۲۰۸.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). ریحی مختوم، شرح حکمت متعالیه، ج ۱. قم: مرکز نشر اسراء، چاپ چهارم.
- الخمینی، مصطفی. (۱۴۱۸). تفسیر القرآن الکریم، ج ۴. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول.
- رازی، فخر الدین. (۱۴۱۸). المباحث المشرقیه، ج ۲. قم: بیدار، چاپ دوم.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۸۶). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران: سازمان چاپ و انتشارات، چاپ دوم.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش. (۱۳۵۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲ و ۳. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شجاری، مرتضی (۱۴۰۲). کمال آدمی و ارتباط آن با تعریف انسان از منظر ملاصدرا، مجله پژوهش های فلسفی، دوره ۱۷، شماره ۴۴ - پاییز ۱۴۰۲، صفحه ۳۹۰-۴۰۸.
- https://philosophy.tabrizu.ac.ir/article_16852.html?lang=fa
- شریعتی، فهیمه و خوشنویس، یاسر. (۱۳۹۹). بررسی تطبیقی نظریه دوگانه‌انگاری نوحاسته (هسکر) و حدوث جسمانی نفس (صدرالمتألهین) در نحوه تعلق یا تکنون نفس. تأملات فلسفی، ۱۰(۲۴)، ۲۸۹-۳۱۳.
- <https://doi.org/10.30470/phm.2019.103474.1563>
- صدرالمتألهین. (۱۳۸۸). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، با حواشی حاج ملا هادی سبزواری و مقدمه و تعلیق‌های سید جلال الدین آشتیانی. قم: مؤسسه بوستان کتاب. چاپ پنجم.
- صدرالمتألهین. (۱۳۵۴). المبدء والمعاد، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران.

- صدرالمتألهین. (۱۳۶۰). اسرار الآیات، تقدیم و تحقیق محمد خواجهوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة. بیروت: داراحیاء التراث العربی. چاپ سوم.
- صدرالمتألهین. (۱۳۶۱). العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: انتشارات مولی.
- صدرالمتألهین. (۱۳۹۱). شرح اصول الکافی. تهران: مکتبه المحمودی.
- صدرالمتألهین. (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفاء، ج ۱ و ۲. تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
- صدرالمتألهین. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، ج ۱ و ۱۰ و ۱۳ و ۱۵ و ۱۶ و ۲۰. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ پنجم..
- طباطبائی، محمد حسین. (۱۴۲۴). نهایه الحکمه. قم: موسسه النشر الاسلامی. چاپ هجدهم.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۰). درآمدی به نظام حکمت صدرائی، ج ۱. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. چاپ چهارم.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۱). درآمدی به نظام حکمت صدرائی، ج ۳. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. چاپ اول.
- فیاضی، غلامرضا. (۱۳۹۰). علم النفس فلسفی. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. چاپ دوم.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹). الکافی. قم: انتشارات دارالحديث.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۳. تهران: بنگاه چاپ و انتشارات تهران