

## نقد و بررسی دیدگاه مکتب تفکیک در مادیت روح

محمد حسن یعقوبیان\*

### چکیده

دیدگاه مکتب تفکیک، مادیت روح است که مدعی امتداد نظرگاه متکلمان متقدم است و با دو رویکرد سلبی و ایجابی بدان پرداخته است. رویکرد اول در نقد دیدگاه فلسفی در تجزید روح است و رویکرد دوم با ادله عقلی و نقلی به اثبات عنصر مادی و مظلم‌الذات روح کوشیده است. مسئله این پژوهش، تحلیل و بررسی دیدگاه این مکتب با تمرکز بر رویکرد ایجابی است که با روش تحلیلی به تدقیق و تحلیل ادعا و سنجش آن پرداخته است. بنابراین بررسی اشکالات و انتقادات آن‌ها از براهین فلسفی تجزید نفس، از عهده این مقاله بیرون است. یافته‌ها از آن حکایت دارد که فارغ از تنوع دیدگاه‌های معرفتی در متکلمان متقدم، از ادعای انحصار تجزید به خداوند به دلیل تباین خالق و مخلوق، به تدریج کاسته شده و به برخی از موجودات و برخی از نفوس تسری و تقلیل یافته است. ادله عقلی نیز یا قابل نقد هستند و یا معارضاتی در مقابل خود دارند. ادله نقلی نیز از اجماع دلالتی بر مادیت روح بی‌بهره‌اند. ناسازگاری درونی در کیفیت ماده روح و اوصاف آن و مواجه شدن با مشکلات نظرگاه مقابل، در دوئالیزم نفس و بدن، از دیگر مشکلات این دیدگاه است.

**کلیدواژه‌ها:** مکتب تفکیک، روح، مادیت روح، تجزید.

---

\* استادیار دانشگاه معارف قرآن و عترت اصفهان. (mohammadyaghoobian@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۵/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۹/۰۷.

## ۱. طرح مسئله

مسئله اصلی این پژوهش، بررسی دیدگاه مکتب تفکیک در باب کیفیت روح است. دیدگاه این مکتب، اعتقاد به مادیت روح است که اصحاب آن، مدعی استنباط و استخراج آن از آیات و روایات هستند و به دنبال آن، بر دیدگاه فلسفی و عرفانی تجرد روح تاخته‌اند و به هیچ روی مجرد بودن نفس و روح را برنتابیده و این دیدگاه را خلاف نظر جمهور متکلمان امامیه و همچنین گزاره‌های نقلی دانسته‌اند که ناظر بر جسم رقیق یا ماده لطیف آبی یا خاکی هستند. در حقیقت، دیدگاه صاحب‌نظران این مکتب، دو رویکرد سلبی و ایجابی را دنبال می‌کرده است که در اولی بر نقد دیدگاه‌های فلسفی نشسته‌اند و در دومی به تبیین نظرگاه خود، با ذکر ادله عقلی و نقلی پرداخته‌اند. از این رو، پژوهش حاضر در نظر دارد با رویکرد تحلیلی - انتقادی، عیار صحت دیدگاه این مکتب در کیفیت وجودی روح را مورد سنجش و ارزیابی قرار دهد. از این رو، توجه به رویکرد سلبی این دیدگاه، در نقد ادله و براهین فلسفی و ارزش‌سنجی آن براهین و پاسخ‌گویی به اشکالات، از عهده این مقاله خارج است و جز در مواردی اندک، نظیر ادله عقلی مرحوم مروارید و اشکالات وارده توسط ایشان، بدان پرداخته نشده است. در ذکر و نقد آن ادله نیز از آنجا که محور چند دلیل مشترک، در تلازم حرکت و تغییر با مادیت روح، بوده است، به نقد و نفی این تلازم، مبتنی بر دیدگاه صدرایی در حرکت نفس، تمرکز شده است. بدین سان، پس از ذکر پیشینه‌ای مختصر از دیدگاه مربوط، در مباحث متکلمان پیشین، و تبیینی کوتاه از نظرگاه اصحاب این مکتب، به نقد و بررسی مدعا، ادله و سازواری درونی نظرگاه این مکتب می‌پردازیم؛ و از این رو، تمرکز بحث بیشتر بر رویکرد ایجابی مباحث آن مکتب است.

## ۲. پیشینه‌شناسی دیدگاه متکلمان در باب کیفیت روح

بر خلاف تصور اولیه، دیدگاه متکلمان در باب کیفیت روح را نمی‌توان یکدست و یکرنگ برشمرد؛ چون به‌رغم آن‌که انتساب مادیت روح به آنان مشهور است،

نظرگاه‌های متنوعی را در میان نحله‌های کلامی می‌توان رصد کرد. در میان اشاعره با وجود آن‌که برخی مانند صاحب شرح‌المواقف به صراحت دیدگاه جمهور متکلمان را جسم لطیف و هیكل مخصوص دانسته‌اند (جرجانی: ۲۵۰/۸)، کسانی مانند امام فخر رازی تجرّد روح را برگزیده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۹: ۳۸۹/۲) و یا مانند غزالی که روح را لطیفه‌ای ربانی دانسته‌اند (غزالی، ۱۴۱۷: ۸/۳) که نه جسم است و نه عرض:

«اما این روح که ما آن را دل می‌گوییم، محل معرفت خدای عزوجل است و بهایم را این نباشد و این نه جسم است و نه عرض، بل گوهری است از جنس گوهر فرشتگان و حقیقت وی به شناختن دشوار است» (همو، ۱۳۹۰: ۲۵).

در میان معتزله نیز بیشتر دیدگاه مادیت روح مقبول است، چنان‌که نظام اشاره کرده است:

«ان الروح جسم لطیف مشابك للبدن مداخل للقلب باجزائه مداخله المائیه فی الورد...» (شهرستانی، ۱۳۶۷: ۵۵/۱).

اما کسانی چون معمر بن عباد سلمی انسان را جوهری غیر جسمانی دانسته‌اند: «الانسان معنی او جوهر غیر جسد و علاقتہ مع البدن علاقة التدبیر و التصرف» (همان: ۶۴).

در میان متکلمان امامیه نیز می‌توان دیدگاه‌های مختلفی را مشاهده کرد. برخی به سه دیدگاه متکلمان امامی به‌ویژه در سده‌های میانی اشاره کرده‌اند (خدایاری، ۱۳۹۳: ۲۹۲). دیدگاه اول، دیدگاه کسانی است که به تجرّد روح قائلند. این نظرگاه از هشام بن حکم که به ترکیب حقیقت انسان از روح و بدن و نوریت روح و فاعلیت و مدرکیت آن قائل است (فخر رازی، ۱۴۲۹: ۳۶-۳۸) تا بزرگانی نظیر شیخ مفید که روح را حقیقتی قائم به خود می‌داند که فاقد حجم و حیز و ترکیب و تغییر است (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۵۸) و دیدگاه کسانی چون خواجه نصیرالدین طوسی، قابل رصد است؛ چنان‌که خواجه در تجرید الاعتقاد به صراحت تبیین می‌کند که: «و هی جوهر مجرد لتجرّد عارضها» (حلی، ۱۴۲۷: ۲۷۷).

دیدگاه دوم، به کسانی چون سید مرتضی علم‌الهدی مربوط است که انسان را چیزی جز همین هیكل مشهود و مجموعه اجزای بدن نمی‌داند؛ چراکه ادراک و فعالیت انسان، کاملاً به جمله اعضای بدن مربوط است؛ و سپس با نظر معمر بن عباد سلمی در مجرد دانستن نفس مخالفت می‌کند (شریف مرتضی، ۱۴۱۴: ۱۰۴). شیخ طوسی نیز پس از اطلاق عنوان «حی» به انسان، به جای واژه نفس، حی را چنین تعریف می‌کند:

«و الحي هو هذه الجملة المتناسبة للمشاهدة دون ابعاضها و بها يتعلق جميع الاحكام من الامر و النهی و المدح و الذم» (شیخ طوسی، ۱۴۳۰: ۱۳۵)؛ یعنی از نظر وی «حی» همین مجموع اعضای قابل مشاهده بدن است، نه جزء و بخشی از آن؛ و همه احکام الهی از امر و نهی و مدح و مذمت، به همین مجموع اعضا تعلق دارد».

در واقع، در ذیل این پرسش که «متعلق تکلیف چیست؟» انسان به عنوان «حی» را همین جمله و مجموع اعضای مورد مشاهده بدن می‌داند؛ نه آنچنان که شیخ مفید و دیگران به عنوان ذاتی مجرد حال در بدن دانسته‌اند و یا جزئی و بخشی از انسان به عنوان روح یا اجزای اصلی و غیر این‌ها که دیگران پنداشته‌اند. ایشان در ادامه بر ادعای خود استدلال می‌کند که ادراک لذت و الم در همه بدن وجود دارد و اگر عضوی مثل مو و ناخن فاقد حیات باشد، فاقد ادراک نیز هست. همچنین این را نیز که انسان، روح به معنی حیات عرض یا هواء باشد، نادرست دانسته است و معنای سومی غیر این دو نیز از دیدگاه او معقول و متصور نیست (همان: ۱۳۹).

دیدگاه سوم که از سویی همسو با دیدگاه قلبی در مادیت روح است، حقیقت انسان را اجزایی اصلی در بدن می‌داند که پایدار و باقی هستند. ابن‌میثم و محقق حلی از مدافعان این دیدگاه هستند (خدایاری، ۱۳۹۳: ۲۹۱). در واقع، در تمایز با دیدگاه پیشین که بر مجموع اعضای هیكل محسوس و نه برخی از بخش‌ها و اجزای آن، نظر داشت، این دیدگاه به برخی از اجزای بدن نظر دارد؛ چراکه اجزای اصلیه از آغاز تا پایان عمر ثابت و پایدار است (بحرانی، بی‌تا: ۱۳۹)؛ و هویت مکلف، به همین اجزای

اصلیه است (حلی، ۱۴۱۴: ۱۰۶ و ۱۰۹)؛ لذا این دیدگاه به بحث معاد جسمانی و اعاده اخروی بدن توجه دارد که اعاده اجزای اصلیه و نه همه بدن واجب است و بدین شکل شبهات وارد شده نظیر آکل و ماکول را نیز می‌توانند پاسخ دهند که اجزای فضلیه، لزومی به اعاده ندارند.

البته این سه دیدگاه، غیر از دیدگاه کسانی چون شیخ صدوق است که با نظر به ادله نقلی، روح را غیر از بدن و دارای آفرینشی دیگر می‌داند که برای بقا آفریده شده است و پس از هبوط از ملکوت اعلا، در زمین غریب و زندانی است (صدوق، ۱۳۶۱: ۵۰). ایشان اگرچه تجرد روح را به صراحت بیان نکرده، جسمانی بودن آن را به صراحت نفی کرده است (همان: ۵۹)؛ چه این که معتقد است روح را خلقتی دیگر و متفاوت از بدن است.

نکته مهم دیگر در تبارشناسی نظر متکلمان امامیه، رویکرد گفتمانی بحث است؛ چه این که تا سده ششم و پیش از محقق طوسی و ابن میثم بحرانی، بحث حقیقت انسان، ذیل عنوان مکلف و مباحث عدل الهی مطرح می‌شد (شیخ طوسی، ۱۴۳۰: ۱۳۴-۱۳۵)؛ اما از سده هفتم به بعد، ذیل مباحث معاد و حقیقت انسان در معاد جسمانی و روحانی قرار گرفت (خدایاری، ۱۳۹۳: ۲۸۹-۲۹۰).

### ۳. دیدگاه مکتب تفکیک

مکتب تفکیک در ابتدا می‌کوشد خود را در امتداد متکلمان پیشین قرار دهد و با ادله مختلف نقلی و عقلی به اثبات مادیت روح پردازد. به نظر می‌رسد بیشتر نظر سوم یعنی اجزای اصلیه، منتخب اصحاب این مکتب باشد. به لحاظ رویکرد بحث نیز در امتداد رویکرد دوم متکلمان، یعنی ذیل بحث معاد، به بررسی ماهیت روح و نفس می‌پردازد (مروارید، ۱۴۱۸: ۲۱۰).

میرزا مهدی اصفهانی در ابتدای *ابواب الهمدی* به بحث نفس می‌پردازد و مراد از نفس انسانی و حقیقت و ذات آن را همان چیزی می‌داند که از آن با لفظ «انا» تعبیر می‌شود و در مرحله‌ای که همراه جسم می‌شود، انسان نام می‌گیرد و بنا بر تعریف

صاحب شریعت، حقیقتی مظلّم الذات، حادث و البته باقی است (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۴۷)؛ و به طور کلی شیء بالغیر است و بذاتها خودش را فاقد است و تنها به نور علم و عقل به عنوان انوار عینی خارجی، واجد حیات و ادراک می‌شود (همان). سپس میرزا مهدی به صراحت تبیین می‌کند که در علوم الهی عدم تجرّد نفس، محقق است (همان: ۴۸) و دیدن این عدم تجرّد و فقر ذاتی و مظلّم الذات بودن، اساس دین است؛ چراکه عامل تذکر و انتباه به فقر ذاتی انسان و کشف انوار و فیوضات به عنوان فعل الهی می‌شود (همان)؛ چه این که کل کمالاتش بالغیر و از ناحیه خداوند است (همان: ۵۲).

متأخران و معاصران مکتب تفکیک نیز همین مسیر را دنبال کرده و به شرح و تفصیل آن نشستند؛ چنان که آیت الله شیخ مجتبی قزوینی خراسانی با ذکر مقدمه‌ای در باب فقدان ذاتی انسان و مظلّم الذات بودن او، در ذی المقدمه، بدین مطلب می‌رسد که مشخص می‌شود روح انسانی دارای نور و ادراک و کمالات خاصی از ناحیه خودش نیست تا دال بر خلقتی دیگرگونه و احیاناً مجرد باشد، بلکه همه مرهون انوار مجرد علم و عقل به عنوان حقایق خارجی و نه متحد با نفس انسانی است (قزوینی خراسانی، ۱۳۸۷: ۱۱۰)؛ از این رو، درک گزاره‌های نقلی در تعبیر از روح به عنوان جسمی لطیف و رقیق و حقیقت ظلّیه به راحتی میسر می‌شود (همان)؛ و این که روح غیر از بدن و اجزای آن است (همان: ۱۱۳) و ادراک این مطلب با خواب که در آن شخص خود را واجد جسمی لطیف و دارای شکل و مقدار می‌بیند و با موت ارادی و انخلاع بدن میسر است (همان: ۱۱۴) و همچنین تحقیقات تجربی معاصران در احضار ارواح و...، دال بر ماده محسوسه و لطیفه روح است (همان).

برخی از معاصران نیز کوشیده‌اند در کنار ادله نقلی با تفصیل بیشتری ادله عقلی عدم تجرّد نفس را تبیین کنند و به شش دلیل تمسک کرده‌اند:

- ۱- ما ذات خود را بیرون از مکان ابدانمان نمی‌یابیم، که در این مکانیم و نه در مکانی دیگر، لذا آنچه مکانی است، مجرد نیست.
- ۲- ما خودمان را در حرکت در مکان می‌یابیم و هر چه تحرک در مکان داشته باشد،

مادی است.

۳- ما خود را محدود به حسب کمیت می‌یابیم؛ چنان‌که خود را کوچک‌تر از دیگری در اشغال یک مکان می‌یابیم، درحالی‌که مجرد، از پذیرش و عروض کمیت ابا دارد.

۴- ما ذات خود را محل حوادث و اعراضی نظیر حسن و سرور می‌یابیم، درحالی‌که مجرد فاقد این ویژگی است.

۵- ذات انسان معروض نقص و کمال در علم قرار می‌گیرد که منجر به تغییر می‌شود و در مجردات تغییر نیست.

۶- انسان در حین خواب برای عوام و موت ارادی برای خواص، خودش و وجودش را در عین خارج بودن از بدن، در حالی می‌یابد که در حرکت و فعالیت است و عوارض مختلفی بر او عارض می‌شوند (مروارید، ۱۴۱۸: ۳۸).

ایشان با نظر به آموزه‌های نقلی، به مادیت روح رسیده‌اند و البته آن ماده را آب دانسته‌اند؛ چه این‌که اصل همه موجودات اعم از دنیوی و اخروی، از آب است (مروارید، ۱۴۱۸: ۲۱۱؛ و بیابانی، ۱۳۹۰: ۱۹)؛ لذا روح انسانی نیز از همین ماده لطیف است:

«فان الروح بهذا المعنى على ما يظهر من الروايات جزء من المادة اللطيفة التي خلق منها كل شيء من العليين و السجين و الدنيا و الاخرة و الجنة و النار و ما فيها و سميت تلك المادة في الروايات المباركة بالماء» (مروارید، ۱۴۱۸: ۳۷). این ماده فی ذاته فاقد کمالات نوریه و حیات است و با وجدان انوار معنویه صاحب کمالات می‌شود (همان).

در ادامه در صدد بیان این نکته هستند که روح غیر از بدن است و دارای اصالت و استقلال از ماده است و اگرچه مادی است و الطف از بدن است چنان‌که دیده نشود و لمس نشود (تهرانی، بی‌تا: ۳۷)، در عین حال، ماده و روح، هر دو محتاج و متکی به خداوند هستند (همان: ۲۵).

ترکیب میان این دو ماده یعنی ماده کثیفه بدن و ماده لطیفه روح نیز ترکیبی صناعی انضمامی و نه اتحادی است (بیابانی، ۱۳۹۰: ۴۷)؛ چه این که بر خلاف اتحاد ماده و صورت فلسفی، تداخل و ترکیب بین ماده و روح وجود ندارد و در واقع، به دلیل تمایز کیفی بدن با روح مادی لطیف، ترکیب انضمامی دال بر این است که روح به بدن تعلق و احاطه دارد، نه آن که با آن در آمیخته باشد؛ لذا گاه ترکیب انضمامی نیز نفی شده و تعبیر مالکیت و واجدیت روح نسبت به بدن به کار رفته است (اصفهانی، بی تا: ۱۰۸-۱۰۷).

البته تقدم ارواح بر ابدان بنا بر آموزه‌های نقلی تبیین شده است که ابتدا ارواح در عالم اظله و اشباح در هواء بوده‌اند (مروارید، ۱۴۱۸: ۲۱۸) و سپس با بدن ذری در عالم ذر وجود داشته‌اند تا در این عالم، جمع روح و بدن و ترکیب انضمامی آن‌ها شکل گیرد (بیابانی، ۱۳۹۰: ۴۳-۴۷).

#### ۴. نقد و بررسی

در نقد و بررسی دیدگاه مکتب تفکیک، فارغ از ادوار تاریخی و تغییرات بحثی و گفتمانی که بر اندیشمندان آن رفته است؛ بر مسئله و مدعای ایشان متمرکز می‌شویم؛ چنان که در ابتدا اشاره کردیم رویکرد ایجابی مکتب تفکیک در اثبات مدعایش در این مقاله مورد توجه و مسئله اصلی بحث است. بنابراین رویکرد سلبی و اشکالات ایشان به رویکرد فلسفی را به مجال دیگری وامی‌نهیم. اما به لحاظ تدقیق مدعای این مکتب در باب کیفیت روح، مواردی ذکر خواهد شد.

در ابتدا برخی از متکلمان متقدم، ادعای این گزاره را داشته‌اند:

##### ۱. تنها خداوند مجرد است و جز او همه چیز جسم و جسمانی است.

چنان که جرجانی در شرح *المواقف* اشاره کرده است که جمهور متکلمان با تجرد نفوس و عقول، بنا به نفی مطلق مجردات، مخالفند (جرجانی، ۱۳۲۵: ۲۴۷/۷). ادله‌ای نظیر آنچه در صورت اطلاق وصف تجرد بر خالق و مخلوق، موجب تشابه خالق و مخلوق خواهد شد، این مطلب را یاری کرده است.



مکتب تفکیک نیز با طرح تباین خالق و مخلوق، این ادعا و دلیل را همراهی کرده‌اند. علاوه بر این که برخی از ادله نقلی را نیز شاهد آورده‌اند که هر آنچه دارای ترکیب و تغییر و مثل است، دارای جسم است و جسمانی است و خداوند چون فاقد این هاست، تنها مجرد عالم است (میلانی، ۱۳۸۲: ۱۹۲)؛ و این که منشأ دیدگاه فلاسفه در تجرد روح، بحث صدور و سنخیت علت و معلول و قاعده الواحد در تبیین صادر اول بوده است که از اساس دارای مشکل و منجر به توالد خداوند است (همان: ۱۹۸).

این گزاره، گذشته از آن که به لحاظ فلسفی با پاسخ‌هایی روبه‌رو بوده است که اطلاق مفاهیم مشترك عموماً و مفهوم مجرد خصوصاً، بر خالق و مخلوق، منجر به تشابه مصداقی و رتبی نمی‌شود و در حقیقت دچار اشکال خلط مفهوم و مصداق و اشکالات عقلی دیگری است (علامه طباطبایی، ۱۴۰۶: ۱۲)، به لحاظ نقلی نیز موارد نقضی را در مقابل خود دارد؛ مانند مفهوم شیئیت که اطلاق آن بر خالق و مخلوق با رعایت دو حد تعطیل و تشبیه، جایز دانسته شده است:

«يجوز انه يقال لله انه شيء؟ قال (ابوجعفر الثاني) نعم يخرج من الحدین: حد التعطیل و حد التشبیه» (کلینی، ۱۴۱۷: ۲-۱/۵۰).

همچنین موارد دیگری در آیات وجود دارند نظیر «احسن الخالقین» و «احکم الحاکمین» و... که به شکل «افعل» تفضیل بر خداوند اطلاق شده، حاکی از آن است که صفات کمالی مشترکاً و البته بالذات و به نحو اصالت بر خداوند و به شکل تبعی بر مخلوقات قابل اطلاق هستند:

«ظاهر جمله «لله الاسماء الحسنی» و همچنین جمله «له الاسماء الحسنی» این است که معانی این اسماء را خدای تعالی به نحو اصالت داراست و دیگران به تبع او دارند...؛ از جمله ادله بر این معنا یعنی بر این که اسماء و اوصافی که هم بر خدا اطلاق می‌شود و هم بر غیر او مشترك معنوی هستند، اسمائی است که به صیغه افعال تفضیل وارد شده‌اند مانند اعلی و اکرم؛ چه صیغه افعال تفضیل به ظاهرش بر این دلالت دارد که مفضل و مفضل علیه هر دو در اصل معنی شریکند و همچنین اسمائی که به نحو اضافه وارد شده‌اند مانند خیر الحاکمین و خیر الرازقین و احسن الخالقین؛ چه

این گونه اسماء نیز ظهور در اشتراك دارند» (علامه طباطبایی، ۱۳۷۰: ۵۳۴/۸).

اما مهم ترین چالش این گزاره - بر مبنای روش نقلی - گزارش گزاره های دینی از موجودات مجردی غیر از خداوند است؛ چنان که آیاتی دال بر تجرد فرشتگان وجود دارد؛ مثلاً در برخی عبارات، از رفت و آمد و پر کردن شرق و غرب از وجود اسرافیل یا جبرائیل سخن رفته است، در حالی که قابل مشاهده نیستند و تراحمی با امور مادی دیگر ندارند و لذا این فرشتگان از اجسام مادی نیستند (همو، ۱۳۸۱: ۱۹۴ و ۱۹۹). همچنین روایاتی که دال بر موجودی نظیر روح القدس هستند که از عالم ملکوت و از سنخ مجردات دانسته شده است؛ چنان که در حدیثی از امام صادق علیه السلام در باب پرسش از روح آمده است:

«قال: خلق اعظم من جبرائیل و میکائیل، کان مع رسول الله و هو مع الائمة و هو من الملكوت» (کلینی، ۱۴۱۷: ۲-۱۵۷/۱)؛ تعبیر «هو من الملكوت» و این که در واقع از عالم ماده و ناسوت نیست، گویای مادی نبودن آن است.

همچنین دست کم اصحاب مکتب تفکیک به اذعان خود، عقل و علم را از انوار مجرد دانسته اند که فاقد ترکیب و تجزیه اند:

«بالتأمل فی ما ذکرنا یظهر فی الجملة ان المجرّد عن المادّة و لواحقها فی المخلوقات هو نور العلم و العقل بما لهما من الكمالات النوریة، بلا ترکیب و تجزوء فی ذاتهما» (مروارید، ۱۴۱۸: ۳۷).

بنابراین چاره ای جز کاهش ادعا و رسیدن به گزاره های دیگر نیست. لذا می توان این ادعا را بیان کرد:

## ۲. غیر از خداوند، مجرداتی نظیر علم و عقل وجود دارند؛ اما روح، مادی است.

در گزاره دوم، نسبت به وجود مجردات غیر از خداوند، تواضع بیشتری وجود دارد؛ اما این پرسش جدی را در مقابل خود دارد که اگر انواری مجرد، غیر از خداوند وجود دارند، چه اشکالی دارد که روح را نیز مانند آن ها مجرد بدانیم؟ آیا در اینجا مشکل اطلاق وصف تجرد بر خالق و مخلوق و تشابه بین آن دو وجود ندارد؟

در باب بخش دوم گزاره که روح را مادی می‌داند، این مفهوم می‌تواند به معنی این‌همانی نفس و بدن با دو قرائت قدیم و جدید باشد:

۲/۱. روح مادی است به این معنی که چیزی جز همین هیكل محسوس و مشهود مادی نیست. مانند سید مرتضی و شیخ طوسی که انسان را همین هیكل محسوس و مشهود می‌دانند.  
۲/۲. روح مادی است به معنی فیزیکی‌لیم نوین که قائل به این‌همانی نفس و بدن است که حقیقت دیگری غیر از بدن برای انسان قائل نیست.

البته اگرچه به نحوی هر دو تقریر، در یگانه‌انگاری مشترک و همسو هستند، تمایزاتی نیز دارند؛ چه این‌که فیزیکی‌لیم نوین، گذشته از تقریرات متفاوتی که در این‌همانی نوعی یا مصداقی و شبه‌پدیدار و حذف‌گرایی دارد، معنای خاصی در مادی‌انگاری و بیشتر متأثر از دیدگاه‌های نوین فیزیولوژی مغز و این‌همانی روح با مغز و سلول‌های عصبی در فلسفه ذهن دارد (صباحی و همتی مقدم، ۱۳۹۱: ۳۰۲) که متمایز از مفهوم موردنظر قدما مبتنی بر علم طبیعی و ظاهر بدن و کل اجزای آن است. اما بزرگان مکتب تفکیک، از هر دو معنا تحاشی دارند و به شدت تأکید دارند که این‌همانی نفس و بدن را باور ندارند و به نقد تحویل‌انگاری نفس و حالات نفسانی به بدن و سلول‌های مغزی می‌پردازند، هویت مستقل روح را اثبات می‌کنند (قزوینی خراسانی، ۱۳۸۷: ۹۸)؛ و بر ترکیب انسان، از دو واقعیت بدن و روح تأکید دارند (تهرانی، بی‌تا: ۲۵)؛ البته مشخص نیست که چرا در عین تلاش بر فاصله گرفتن از فیزیکی‌لیم نوین، به سخنان آنان در اثبات مادیت روح، استناد می‌شود (قزوینی خراسانی، ۱۳۸۷: ۱۱۴).

بدین‌سان، اگرچه مکتب تفکیک، روح را مادی می‌داند، می‌کوشد خود را به نوعی به دوئالیسم نزدیک کند و سخن از روح به عنوان ماده لطیف می‌کند تا از نظرگاه وحدت‌گرایانه فیزیکی‌لیم جدا شود؛ لذا در گزاره دوم، اگرچه سخن از مادی‌انگاری روح است، به معنی گزینش دیدگاه سید مرتضی و شیخ طوسی و یا فیزیکی‌لیم جدید نیست؛ اگرچه بنا بر مادی دانستن روح، به‌ویژه در مباحث معاد، مانند متکلمان متقدم،

از سوی برخی از فلاسفه به نوعی دیگر از مونیزم متهم هستند؛ چنان‌که ملاصدرا در *الشواهد الربوبیه* بیان می‌کند که جمهور متکلمان، تنها معاد جسمانی را قبول دارند: «... فذهب جمهور المتکلمین و عامة الفقها الی انه {معاد} جسمانی فقط، بناء علی ان الروح جرم لطیف سار فی البدن» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۲۶۹).

نظر به مباحث طرح‌شده، معنای گزارهٔ دوم نیازمند تدقیقی مجدد است:

### ۳. روح انسان که متمایز از بدن است، حقیقتی مادی از جنس مادهٔ لطیف و مظلم الذات است.

ابتدا باید چگونگی اثبات ادعای مادی بودن روح بررسی شود. بیشتر استدلال مکتب تفکیک بر روی ادلهٔ نقلی است؛ چه این‌که برخی از اصحاب مکتب تفکیک، در کنار نقد ادلهٔ عقلی فلاسفه در تجرد نفس، گاه با همان ادله، به نفی فیزیکی‌الیزم پرداخته‌اند و بر براهینی مانند ثبات هویت و خلع بدن و خودآگاهی تمسک کرده‌اند (تهرانی، بی‌تا: ۳۲-۳۳؛ و قزوینی خراسانی، ۱۳۸۷: ۱۱۴).

دلایل عقلی نیز که در اثبات مادیت روح ذکر کرده‌اند و پیشتر ذکرشان گذشت، دلایل چندان محکمی نیستند؛ چه این‌که ادراک مکان و کمیت و تغییر برای انسان می‌تواند به اعتبار بدن برای انسان باشد و بالعرض به روح و حقیقت انسان نسبت داده شود. یا در باب عروض و تغییر حالات نفسانی و نقص و کمال علم نیز چیزی است که خود، مورد ادعا و قبول برخی از فلاسفه مانند ملاصدرا است که حرکت جوهری نفس را قبول دارد، بی‌آن‌که تلازم آن با جرمیت نفس را بپذیرد:

«... اما قول قدما که نفس متحرک است به خاطر آن‌که محرک مباشر است، سخن صحیحی است که دارای برهان است و البته از این مطلب، جسمانیت نفس لازم نمی‌آید؛ چه این‌که حرکات فی ذاته و اشتدادی نفس، به وسیلهٔ برهان اثبات شد و تصریحاً و تلویحاً اشاره شد که نفس دارای تغییرات جوهری و تحولات ذاتی از مرتبهٔ حسی تا مرتبهٔ عقلی است؛ چنان‌که در اوایل حدوث و تکوینش متحد با محسوسات و حس است و سپس به مرحلهٔ تخیل و اتحاد با خیال می‌رسد تا هنگامی که به مرتبه‌ای می‌رسد که معقولات را نزد خود حاضر

می‌یابد و به عقلی مجرد صیوروت می‌یابد که منزّه از جسم و جسمانیات است»  
(صدرالمآلهین، ۱۳۸۳: ۲۴۵/۸).

حاج ملاهادی سبزواری نیز در تعلیقات خود بر اسفار از تمایز این دیدگاه صدرایی با دیدگاه قدما سخن می‌گوید که قدما تنها قائل به حرکت در اعراض نفس بوده‌اند (همان)؛ اما صدرا به صراحت بیان می‌کند که نفس انسانی در جوهرش، دائم التحول و التجدد است:

«... فظهر ان للنفس الانسانية تطورات و شئوناً ذاتية و استکمالات جوهرية و هي دائمة التحول من حال الى حال و من راجع الى ذاته يجد ان له في كل وقت و آن شأناً من الشئون المتجددة» (همان: ۲۴۷).

این مطالب حکمت متعالیه برخی از معاصران را بر آن داشته است که تلازم تغییر با ماده داشتن را منفصل کنند و به نقد مبنای آن پردازند. پذیرش این انفکاک، مستلزم پذیرش قوه و استعداد در نفس مجرد و امکان تغییر در عین تجرّد است (فیاضی، ۱۳۹۳: ۲۶۳). از جمله موانع عقلی این مطلب، ملازمت ماده با قوه و استعداد است؛ و سیر بحث را تا براهین اثبات ماده اولی می‌برد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳: ۱۰۹/۵-۱۱۰).

بنا بر این برهان، جسم دارای دو حیثیت است: یکی حیثیتی که با آن دارای فعلیت است و دارای وجود اتصالی و صورت متعین عینی است؛ و دیگری حیثیتی بالقوه که با آن، فصل و وصل و حرکت و حرارت را قبول می‌کند. لذا جسم دارای دو حیثیت واقعی و مرکب از آنهاست که یکی ماده و دیگری صورت است. اما بر این برهان اشکال شده است که این برهان توان اثبات هیولای اولی را به عنوان حقیقت و جوهری خارجی ندارد. در این مطلب از نقد معاصران نو صدرایی مدد گرفته شده است؛ چنان‌که برخی بر حیثیت اعتباری و نه حقیقی این مفاهیم در اضافه به مقسم سخن گفته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲۵۷/۲).

برخی نظیر استاد مطهری نیز اشاره می‌کنند که قوه و فعل از مفاهیم معقول‌ثانی فلسفی و اجزای تحلیلی و نه خارجی اشیاء هستند (مطهری، ۱۳۶۴: ۱۸-۱۷/۴).

با الهام از این مباحث، نتیجه گرفته شده است که قوه داشتن، مستلزم ماده داشتن نیست و می توان برای مجردات نیز به قوه و استعداد و در نتیجه، حرکت قائل شد:

«پس تا اینجا این قاعده که «هرچه قوه دارد، ماده دارد و هیولی دارد و مرکب است»، «نفی شد و حداقل اثبات نشد و عکس نقیض آن عبارت است از «هرچه ماده ندارد و مرکب نیست و بسیط است، قوه و قابلیت ندارد»، باطل شد، بلکه ممکن است که یک موجود بسیط نیز قابلیت و استعداد حرکت و تکامل را داشته باشد؛ پس برهان بر نفی حرکت در مجردات، باطل و حرکت در مجردات و موجودات بسیط بلامانع شد» (معلمی، ۱۳۸۹: ۱۱۰).

از این رو، در اینجا ابتدای بحث در کیفیت حالات نفسانی و نوع تغییرات مادی و معنوی است؛ لذا نمی شود به راحتی از تغییرات نفس بر مادیت آن حکم راند و یا دست کم این نتیجه یک نتیجه معارض در مقابل خود دارد که باید از سد آن بگذرد. اما ادله نقلی در این باب، با چالش اجماعی ای که بر اثبات مادیت روح دلالت دارند، روبه رو هستند؛ چه این که در کنار برخی از ادله مبنی بر این که روح از ریح است یا جسم رقیق است، ادله دیگری وجود دارد مبنی بر این که آفرینش روح را خلقتی دیگر است: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون/۱۴) که از مراتب قبلی نطفه، علقه و مضغه با «ثم» که دلالت بر تراخی دارد، جدا می شود و با فعل انشاء و ایجاد، تمایز خود را با مادیت حفظ می کند. همچنین ستایش و تبارک الهی پس از آن، احتمالاً به دلیل اضافه شدن یک ماده مظلّم الذات فاقد کمالات نمی تواند باشد، چنان که تفکیکیان معتقدند:

«ان المراد من النفس الانسان حقیقته و ذاته المعبر عنها بلفظ انا و الظل الحادث الكائن... فهی علی ما عرفها صاحب الشریعة بالتذکر شیء بالغیر، مظلّم الذات...» (اصفهانى، ۱۳۸۵: ۴۷؛ و مروارید، ۱۴۱۸: ۲۱۳).

یا در نهج البلاغه آمده است:

«ان هذه القلوب اوعیه فخیرها اوعاها» (نهج البلاغه، ۱۳۹۲: ۴۷۰) و «کل وعاء یضیق بما جعل فیہ الا وعاء العلم فانه یتسع به» (همان: ۴۸۰)؛ بدین سان از طریق علم،

به مادی نبودن قلب و نفس اشاره شده است.

همچنین مواردی نظیر آیه *﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾* (اسراء/۸۵) که احتمال دلالت بر تجرّد را دارند؛ چنان‌که برخی چون علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان* در اثبات تجرّد روح و این‌که روح از عالم امر است، از این آیه استفاده کرده‌اند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۰: ۴۹۵/۱)؛ چه این‌که کاربرد واژه امر در برابر عالم خلق در قرآن و دارا بودن ویژگی‌هایی نظیر دفعی بودن در مقابل تدریجی بودن ماده، بر این دلالت دارد که عالم امر، عالم مجردات است و لذا اگر روح از عالم امر باشد، هم‌سنخ آن عالم خواهد بود.

البته به این استدلال، اشکال شده است که «الروح» در اینجا به روح انسانی اشاره ندارد، بلکه منظور، خلقی اعظم از جبرائیل و میکائیل است. در تبیین این مسئله گرچه می‌توان به نظر کسانی چون علامه مجلسی اشاره کرد که تفسیر «الروح» در این آیه به روح انسانی را، با وجود محمل‌های دیگر جایز دانسته‌اند: «یمكن حمل الجزء علی الروح الانسانی و ان كان ظاهره الملك او خلق اعظم منه» (مجلسی، ۱۳۷۴: ۴۲/۶۱).

با این حال، به نظر می‌رسد صحت استدلال علامه مبتنی بر تبیین درست مصداق واژه «الروح» در آیه مورد نظر است؛ در حالی‌که روایات ذیل آیه، تبیین‌کننده مخلوقی اعظم از ملائکه در این باب هستند (همان). اما نظری به «روایات روح القدس» می‌رساند که به فرض این تفسیر که مراد اینجا «الروح» باشد، با پیوند به آیه *﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾* که ذیل آن نیز آمده و «الروح» مراد است (مجلسی، ۱۳۷۴: ۴۲/۶۱)، درمی‌یابیم که اگر الروح از ملکوت و مجرد است و روح انسانی از نفخه اوست، باز هم می‌توان از تجرّد روح بر مبنای این آیه سخن گفت.

تنوع گزاره‌های نقلی له و علیه مادیت روح و وجود احتمال خلاف مادیت، مانع از اثبات قطعی گزاره ۳ است؛ و شاید از این رو، شیخ صدوق در عین آن‌که روح را مادی نمی‌داند، به تجرّد تصریح نمی‌کند و اگرچه خلقت روح را متمایز از بدن و دیگرگونه می‌داند و به نحوی امر را در ابهام و تردید نگاه می‌دارد.

همچنین علامه مجلسی با نقل گزاره‌های نقلی مختلف و ذکر آراء نحله‌های متعدد، بیان می‌کند که دلایل عقلی محکمی بر تجرّد و مادیت روح اقامه نشده است و ظاهر آیات و روایات نیز اگرچه بر تجسم و مادیت روح و نفس دلالت دارد، قابل تأویل هستند و برخی نیز بر تجرّد روح - گرچه به شکل غیرصریح - دلالت دارند؛ و لذا حکم به تکفیر قائلان به تجرّد، چیزی جز افراط نیست؛ چه این‌که از بزرگان علمای امامیه بر این اعتقاد بوده‌اند و از آن طرف، جزم بر تجرّد نیز در مقابل ادله نقلی دیگر تفریط است. سپس می‌رسد بدان‌جا که:

«فالامر مردد بین ان یکون جسماً لطیفاً نورانیاً ملکوتياً داخلأ فی البدن... او یکون مجردا يتعلق بعد قطع تعلقه عن جسده الاصلی بجسد مثالی...» (همان: ۱۰۴).

بدین‌سان به نظر می‌رسد که دست‌کم دلایل نقلی در اثبات این گزاره، قطعیت لازم را ندارند. از این رو، دیدگاه مکتب تفکیک نمی‌تواند به راحتی با تمسک به برخی از ادله نقلی، نظریه رقیب را به عنوان تعارض قطعی با نصوص، از میدان به در کند. البته دلالت احتمالی نقلیات برای هر دو نظریه رقیب، گویای آن است که هر کدام پس از برداشت خود از این آموزه‌ها، باید به تفسیر و توجیه سایر نمونه‌های ناسازگار پرداخته و با مرجحات عقلی نظر خود را تثبیت کنند؛ چنان‌که هم صدرای پس از ذکر ادله نقلی متناسب با نظرش در کنار ادله عقلی به تفسیر و تأویل روایات مورد توجه نظریه ماده لطیف پرداخته است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۳۱۸/۸)؛ و هم برخی از تفکیکیان با پذیرش احتمال نظر مقابل، و متین دانستن نظر علامه مجلسی، به ادله عقلی اثبات مادیت نفس توجه کرده‌اند (مروارید، ۱۴۱۸: ۳۸).

در گام دوم، به فرض اجماع بر مادیت، معنای مادی بودن و کیفیت آن به تبیین نیازمند است؛ چه این‌که برخی مانند طبرسی در مجمع‌البیان دیدگاه جمهور متکلمان را جسم رقیق هوایی دانسته‌اند (طبرسی، ۱۴۲۵: ۲۸۸)؛ و برخی مانند علامه مجلسی تعبیر جسم لطیف نورانی ملکوتی را به کار برده‌اند (مجلسی، ۱۳۷۴: ۱۰۴) و دیگران ماده لطیف از جنس آب و یا طینت را به کار گرفته‌اند.



در کیفیت ادعایی نظریه تفکیک، دو ویژگی لطیف و مظلم الذات بودن بسیار اهمیت دارند. ویژگی اول، یعنی لطیف بودن نیازمند تدقیق معنایی است:

۱.۳. روح مادی، لطیف به معنی ملکوتی و نورانی است. چنان‌که در تعبیر علامه مجلسی در برداشت از روایات آمده است.

۲.۳. روح مادی، لطیف به معنی جسم رقیق هوایی یا جسم آبی باشد که نوعی ماده‌الطف از سایر مواد عنصری باشد.

از نظرگاه این مکتب، روح و ماده‌اللطیف، فقدان محض و مظلم الذات است که «ان المراد من النفس الانسان حقیقه و ذاته المعبر عنها بلفظ انا و الظل الحادث الكائن... فهی علی ما عرفها صاحب الشریعة بالتذکر شیء بالغير، مظلم الذات...» (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۴۷؛ و مروارید، ۱۴۱۸: ۲۱۳)؛ پس نمی‌تواند معنای گزاره ۱،۳ مراد باشد؛ و اگر معنای ۲،۳ در کار باشد، بازگشتی به نظریات فیزیکیالیزم قدیم، به‌ویژه با تبیین فلاسفه یونانی پیشاسقراطی مانند طالس ملطی و آناکسیمندر خواهد بود که روح انسانی را در تناسب با کائنات، از جنس آب یا هوا می‌دانسته‌اند.

علاوه بر این‌ها در گزاره دوم نیز تبیین دقیق و یکدستی وجود ندارد؛ چه این‌که در ابتدا تبیین می‌شود که بر اساس روایات وارده که «خدای تعالی ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید، سپس آن‌ها را در هوا ساکن کرد. پس روح‌هایی که در آنجا با هم آشنایی داشتند در اینجا ائتلاف دارند و آن‌هایی که در آنجا از هم نفرت داشتند در اینجا نیز با هم ائتلاف دارند» (مجلسی، ۱۳۷۴: ۱۳۲/۵۸)، ارواح در خلقت دو هزار سال پیش از ابدان در حالت هوایی معلق بوده‌اند (بیابانی، ۱۳۹۰: ۳۲) یا در عالم اظله و اشباح بوده‌اند و ظل هوا فاقد نور است که به روح اطلاق شده است (مروارید، ۱۴۱۸: ۲۱۸ و ۲۶۷)؛ سپس برخی از تفکیکیان، در تبیینی دیگر، بنا به خلق همه عالم از آب، به حقیقت آبی روح مادی حکم کرده‌اند (مروارید، ۱۴۱۸: ۳۷؛ و بیابانی، ۱۳۹۰: ۱۹)؛ چه این‌که حقیقت همه موجودات دنیوی و اخروی از آب است. از اینجا می‌توان به این گزاره دست یافت:

۱/۲/۳. روح از آب است؛ چنان که حقیقت تمام موجودات دنیوی و اخروی از آب است. اما بلافاصله خود این گزاره موجب کلیه در تعارض با روایات آفرینش نخستین انوار پیامبر و ائمه علیهم السلام، نقض می شود و تخصیص می خورد (مروراید، ۱۴۱۸: ۲۲) و به صراحت تبیین می شود که:

«خلقت مشیت، عقل و علم و نور پیامبر از آب نبوده است» (همان: ۲۸).

پس گزاره اخیر تبدیل می شود به این که:

۱/۱/۲/۳. همه موجودات عالم از آب هستند، به جز مشیت و عقل و علم و نور پیامبر صلی الله علیه و آله.

چه این که دارای دو سنخ هستند که یکی از سنخ آب و مظلّم الذات و دیگری از سنخ نور و طبق گزاره های قبلی، مجرد هستند. این گزاره آشکارا به دسته بندی در موجودات عالم، یعنی مجردات و مادیات نظر دارد؛ و این که به دلیل مجرد دانستن ارواح نوریّه پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام، ارواح انسانی نیز به دو قسم مجرد و مادی تقسیم می شوند. این گزاره مؤید گزاره ۲ خواهد بود.

در باب ارواح انسان های دیگر نیز در کنار مرحله هوایی و مرحله آبی، مرحله خاکی نیز اضافه شده است؛ چه این که گزاره های متعددی از آیات قرآنی به حقیقت خاکی انسان اشاره دارند:

﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ (فاطر/۱۱)؛

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ﴾ (غافر/۶۷).

در تبیین این مطلب، برخی از اصحاب مکتب تفکیک، به تبدیل جوهر آبی به خاک نظر داده اند (مروراید، ۱۴۱۸: ۶۶)؛ و این که این حقیقت خاکی در دنیای دیگر خلق شده، سپس در صلب ها و رحم ها قرار گرفته است (همان: ۶۸)؛ نه این که منظور، تغذیه انسان از گیاه و میوه برآمده از خاک دنیوی باشد تا از طریق بدن انسان به نطفه تبدیل شوند.

ایشان این مطلب را بدون تبیین دانسته اند که چگونه جوهر واحدی به دو قسمت با ویژگی های مختلف روح و بدن تقسیم شده است (همان: ۶۵)؛ و علاوه بر این،

مشخص نیست در پایان کار، ارواح انسان‌های دیگر، به شکل هم‌عرض، از عناصر مادی هوا، آب و خاک هستند و یا تغییرات تدریجی و تبدیلی مشخصی دارند؟ همه این گزاره‌ها نیازمند شفافیت هستند؛ به‌ویژه آن‌که برخی از صاحب‌نظران تفکیکی هرگونه تغییر و تبدیل در حقیقت و هویت انسان را متنفی دانسته‌اند؛ چه این‌که بر هویت و وحدت ثابت روح استدلال کرده‌اند (تهرانی، بی‌تا: ۳۳).

در باب ویژگی مظلم الذات بودن نیز در ابتدا، شمول ادعای آن محل تأمل است. بنا به تصریح تفکیکیان، مظلم الذات بودن، ارواح انبیا و ائمه علیهم‌السلام را نیز در بر می‌گیرد<sup>۱</sup> (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۵۶ و ۵۸)؛ درحالی‌که گزاره‌های روایی، مبنی بر خلقت ارواح نوریه ائمه علیهم‌السلام این کلیت را برنمی‌تابد:

«ان الله خلقنا من نور عظمته...» (مجلسی، ۱۳۷۴: ۴۵/۶۱)؛ و چنان‌که دیدیم، این مطلب مورد اعتراف برخی از اصحاب مکتب تفکیک نیز بود.

نکته مهم دیگر آن است که چگونه آب، حیات‌بخش است و از دیگر سو فقدان محض و مظلم الذات؟ در حقیقت، پای یک ناسازگاری وصفی در میان است که چگونه روح که از جنس آب حیات‌بخش است، خود، فاقد هرگونه حیات ذاتی و بلکه مظلم الذات و فقدان محض است. برای رفع این ناسازگاری، گزاره ۴ مطرح شده است.

#### ۴. روح انسان، ماده لطیف مظلم الذاتی است که کمالات خود را به واسطه انوار

مجرده علم و عقل، کسب می‌کند.

گزاره چهارم، هم‌نیازمند توضیح و اثبات است و هم با چالش‌هایی روبه‌رو است. گذشته از اثبات معنای خاصی که مکتب تفکیک از علم و عقل می‌کند، جای تبیین ارتباط این انوار مجرد با بدن و روح می‌ماند؛ چه این‌که یکی از چالش‌های نظریه تجرد

۱. البته علاوه بر مادی و مظلم الذات دانستن ارواح انبیا و ائمه علیهم‌السلام، مواردی خلاف آن در بیانات میرزا مهدی اصفهانی نیز وجود دارد که ارواح آن‌ها را حقایق نورانیه مجرده مانند نور عقل و علم می‌داند (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۷۷) که جدای از وجود ناسازگاری، بنا بر این تعبیر دوم، بحث تنافی آن با تباین خالق و مخلوق پیش می‌آید.

روح و دیدگاه دوئالیزم، کیفیت ارتباط و تعامل نفس و بدن است. حال اگر چه پذیرش اصالت و واقعیت دو جوهر مستقل بدن مادی و ماده لطیف از سوی مکتب تفکیک، این مشکل را ندارد، مشکل به سمت دیگری نقل مکان می‌کند؛ چه این که انوار مجرد چگونه با روح به عنوان ماده‌ای لطیف، ارتباط و تعامل دارند؟ و اساساً چگونه ماده مظلم الذات که فقدان محض است، قابلیت ادراک و پذیرش انوار و حقایق مجرد را دارد؟ بدیهی است تا روح خودآگاهی نداشته باشد، دیگر آگاهی، به معنی ادراک انوار مجرد و معنوی نیز نخواهد داشت. از این رو، تأکید بر جدایی عقل و علم از روح انسان و بالغیر دانستن کمالات و جودی نفس، به هدف حفظ فقر ذاتی انسان، در جهت توجه به انوار الهی و حقیقت ربوبی، معضلات دوگانه‌انگاری فلسفی را حل نمی‌کند، بلکه خود نیز باید با این معضل دست و پنجه نرم کند.

### نتیجه‌گیری

در پایان درمی‌یابیم که ادعای مکتب تفکیک در مادیت روح و نفس انسانی، بنا بر ادله عقلی و نقلی برای حفظ تباین خالق و مخلوق و به هدف تبیین فقر ذاتی نفس انسان، به اثبات قطعی تن نمی‌دهد؛ چراکه ادله نقلی، به قطعیت، این دیدگاه را یاری نمی‌کنند و یا دست‌کم به شکل کامل نظریه رقیب را حذف نمی‌کنند. علاوه بر این که ادعای عدم تجرد مخلوقات از سوی خود این مکتب، به وجود انوار و ارواح مجرد نقض می‌شود؛ چنان‌که می‌شود ارواحی نورانی و مجرد وجود داشته باشند. اگر چنین است که اطلاق لفظ تجرد بر مخلوقات و مجرد دانستن ارواح، اشکالی جدی و نافی گزاره‌های دینی است، این مکتب دچار نوعی ناسازگاری درونی و خودبراندازی می‌شود؛ و اگر این‌ها مشکلی ندارد، دست‌کم از این زاویه نمی‌توان نظر رقیب را نقد و از میدان به در کرد. این خود گویای آن است که این مکتب می‌تواند به جای رویکرد سلبی محض، با همدلی بیشتری دیدگاه‌های رقیب را در آغوش بگیرد و یکسره به طعن و نقدشان ننشیند؛ گو این‌که گاه در عمل، از برخی دلایل و نتایج آنان، به نفع خود مدد می‌جوید.

در باب ارواح مادی نیز یکدستی و همگونی مشاهده نمی‌شود؛ چه این که سه عنصر هوا، آب و خاک تبیین‌های مختلفی را پیش روی نظرگاه این مکتب قرار می‌دهد و بازخوانی مجددی می‌طلبد؛ به‌ویژه که دو صفت اصلی لطیف به معنی ماده لطیف عنصری و مظلم الذات بودن، چندان قابل اثبات نیستند. علاوه بر این‌ها معضلات تبیین چگونگی ارتباط انوار مجرد با نفوس و ارواح مادی، به قوت خود باقی است.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (۱۳۹۲)، گردآوری: سید رضی، ترجمه: محمد دشتی، انتشارات امام همام، قم.
۳. اصفهانی، میرزا مهدی (۱۳۸۵)، ابواب الهدی، بوستان کتاب، قم.
۴. — (بی تا)، تقریرات، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، مشهد، ش ۱۲۴۸۰.
۵. انصاری، محمدباقر (۱۳۹۳)، نفس و بدن در الهیات تطبیقی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
۶. بحرانی، میثم بن علی بن میثم (بی تا)، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق: سیداحمد حسینی، کتابخانه آیت الله مرعشی (ره)، قم.
۷. بیابانی اسکویی، محمد (۱۳۹۰)، انسان و معاد، انتشارات نبأ، تهران.
۸. تهرانی، جواد (بی تا)، فلسفه بشری و فلسفه اسلامی، انتشارات کتابخانه بزرگ اسلامی، تهران.
۹. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۲۵)، شرح المواقف، تصحیح: محمد بدرالدین نعمانی، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، قاهره.
۱۰. حلّی، حسن (۱۴۲۷)، کشف المراد، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، مؤسسة النشر الاسلامی، قم.
۱۱. حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن (۱۴۱۴)، المسلك فی اصول الدین، تحقیق: رضا استادی، آستان قدس رضوی، مشهد.
۱۲. شریف مرتضی (۱۴۱۴ق)، شرح جمل العلم و العمل، تصحیح: شیخ یعقوب الجعفری المراغی، دار الاسوة للطباعة و النشر.
۱۳. شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۷)، الملل والنحل، به کوشش محمد بن فتح الله بدران، افست قم.
۱۴. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۶۱)، اعتقادات، انتشارات زنان مسلمان، تهران.
۱۵. شیخ مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳)، المسائل السروية، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، قم.

۱۶. صبحی، علی؛ احمدرضا همتی مقدم (۱۳۹۱)، نظریه‌های مادی‌انگارانۀ ذهن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۷. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیة، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، مؤسسه مطبوعات دینی، قم.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، مؤسسه دار الفکر الاسلامی، قم.
۱۹. طبرسی، حسن (۱۴۲۵)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
۲۰. علامه طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۰)، المیزان، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، بنیاد فکری علامه طباطبایی، قم.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، رسائل توحیدی، ترجمه: علی شیروانی، انتشارات الزهراء، تهران.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۶)، بداية الحکمة، دار المعرفة الاسلامی، قم.
۲۳. غزالی، محمد (۱۳۹۰)، کیمیای سعادت، مؤسسه انتشارات نگاه، تهران.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷)، احیاء علوم الدین، تحقیق: عبدالله الخالدي، شركة دار الارقم بن ابی الارقم، بیروت.
۲۵. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۹)، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، تحقیق: محمد المعتصم بالله البغدادي، الطبعة الثانية، منشورات ذوی القربی، قم.
۲۶. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۳)، علم النفس فلسفی، تحقیق: محمدتقی یوسفی، انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره)، قم.
۲۷. قزوینی خراسانی، مجتبی (۱۳۸۷)، بیان الفرقان، نشر حدیث امروز، قزوین.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۷)، اصول کافی، انتشارات الامیرة، بیروت.
۲۹. مجلسی، محمد باقر (۱۳۷۴)، بحار الانوار، دار الکتب الاسلامیة، تهران.
۳۰. مروارید، حسنعلی (۱۴۱۸)، تشبیهات حول المبدأ و المعاد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، مشهد.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸)، آموزش فلسفه، نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات

اسلامی، قم.

۳۲. مطهری، مرتضی (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا، قم.

۳۳. معلمی، حسن (۱۳۸۹)، «نفس انسان متغیری ثابت و مجردی سیال»، مجله فلسفه

دین، سال هفتم، شماره هفتم، ص ۱۱۸-۱۰۱.

۳۴. میلانی، حسن (۱۳۸۲)، فراتر از عرفان، انتشارات عهد، تهران.