

# مرگ و بقای نفس

## نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا

- محمد اسحاق عارفی<sup>۱</sup>  
□ کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی و پژوهشگر دانشگاه علوم اسلامی رضوی

### چکیده

ابن سینا از طریق رابطه علی و معلولی و نبود چنین رابطه‌ای بین نفس و بدن، بقای نفس پس از مرگ را به اثبات رسانده است. ملاصدرا از جهات گوناگون، دلیل او را در این باره ابطال نموده است. با این حال، می‌توان گفت، نظریه ابن سینا فی نفسه تأمل برانگیز است، تمام اشکالات ملاصدرا نیز قابل ملاحظه است. سهروردی رابطه نفس و بدن را یک امر اضافی و ضعیف‌ترین امر قلمداد کرده، می‌گوید: با مرگ و فساد بدن، تنها رابطه مزبور از بین می‌رود، اما خود نفس برای همیشه باقی است و هیچ‌گاه نابود نمی‌گردد. بر اساس نظریه ملاصدرا ذات و حقیقت نفس همان نشئه طبیعی و مادی آن است که با بدن متحد بوده و با مرگ و نابودی بدن نابود می‌گردد، اما نشئه تجرّد آن همواره باقی است. نه فساد بدن در فساد این نشئه تأثیر دارد و نه کلمه نفس بر آن اطلاق می‌شود. کلید واژگان: نفس، بدن، بقای نفس، مرگ، رابطه علت و معلول.

## طرح مسئله

اهمیت مسئله بقای نفس پس از مرگ تا آنجاست که تأثیر به سزایی در یکی از مهم‌ترین اصول ادیان آسمانی، اصل معاد و مسئله رستاخیز، دارد. این تأثیر به گونه‌ای است که هر یک از دو طرف نفی و اثبات آن، ممکن است اعتقاد به اصل مزبور را دگرگون کند؛ زیرا اگر بقای نفس پس از فنای بدن اثبات نشود یا عدم آن ثابت گردد، مسئله معاد با مشکل جدی مواجه شده و اساساً جایی برای بحث از آن باقی نخواهد ماند. این باور که بدون اثبات بقای نفس پس از مرگ می‌توان معاد را ثابت کرد، تصویری خام، نسنجیده و نامقبول است.

اثبات بقای نفس پس از فنای بدن، زمینه مناسبی را برای تبیین مسئله معاد فراهم کرده، نتیجه درخشانی نیز در پی دارد؛ زیرا اولاً با اثبات این مسئله ثابت می‌گردد که مرگ نقطه فنا و نابودی انسان نیست، بلکه واقعیت و هویت انسان، همان روح و روان اوست که بعد از مرگ نیز باقی می‌ماند. ثانیاً با اثبات این مسئله، وحدت دنیوی و اخروی انسان محفوظ می‌ماند و این همانی انسان در دو نشئه فراهم می‌گردد؛ چون نفس مجردی که فشرده‌ای از صفات انسان و سجایای اخلاقی و روحیات آدمی است، حقیقت و واقعیت او را تشکیل می‌دهد و اعتقاد به بقای آن، سبب می‌گردد که گفته شود انسان اخروی، همان انسان دنیوی است و تفاوتی میان آن دو وجود ندارد.

مسئله بقای نفس پس از مرگ با مسئله «درک حقیقت انسان» و مسئله «کیفیت رابطه نفس و بدن» ارتباط نزدیک دارد، بلکه اساساً بر این دو مبتنی است.

در مسئله نخست باید گفت: کسانی که انسان را در بُعد مادی خلاصه کرده‌اند، چاره‌ای ندارند جز اینکه مرگ را پایان و نهایت «هویت» انسان و بقای او را به عنوان یک موجود آگاه و فعال، دور از واقعیت بدانند؛ بنابراین، طبق این مبنا بحث از بقای نفس هیچ جایگاهی ندارد، اما در مقابل، کسانی که معتقدند انسان غیر از بُعد مادی و بدن عنصری، دارای ساحتی دیگر به نام نفس یا روح است که هویت هر فرد را تشکیل می‌دهد، می‌توانند این مسئله را مطرح کنند که آیا نفس مزبور، بعد از مرگ و فنای بدن همچنان باقی است یا با فساد بدن فاسد خواهد شد؟

درباره مسئله دوم، پرسشهای متعددی مطرح است. پاسخ به این پرسشها موضوع

این جستار را تشکیل می‌دهد. برخی از مهم‌ترین پرسشهای مزبور چنین است:

۱. کیفیت رابطهٔ نفس و بدن چگونه است؟ آیا این ارتباط به گونه‌ای است که با مرگ انسان و نابودی بدن، نفس نیز نابود می‌گردد، یا فساد بدن در فساد نفس تأثیری ندارد؟

۲. اگر نابودی بدن در نابودی نفس تأثیر دارد، آیا این تأثیر به گونه‌ای است که با فساد بدن، تمام مراتب نفس نیز فاسد می‌گردد یا فقط برخی از مراتب فاسد می‌شود؟  
در این جستار، پاسخ این پرسشها را بر اساس مبانی سه حکیم الهی؛ ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا، پی می‌گیریم تا معلوم گردد که آیا طبق مبانی هر یک از آنان، پاسخهای مناسب دست‌یافتنی است یا خیر؟

### بقای نفس پس از مرگ از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا بر این باور است که نفس انسانی بعد از مرگ باقی می‌ماند و فساد بدن موجب فساد نفس نمی‌گردد. وی برای اثبات این مدعا دلیلی را ذکر کرده و احتمالات متعدّد آن را یادآور شده است. عصارهٔ استدلال او چنین است که نفس در صورتی به وسیلهٔ مرگ و با فساد بدن نابود می‌گردد که رابطهٔ علی و معلولی بین نفس و بدن برقرار باشد، در حالی که چنین رابطه‌ای بین آنها نیست؛ بنابراین، فساد بدن هیچ گونه تأثیری در فساد نفس ندارد.

توضیح: نفس موجودی حادث است<sup>۱</sup> و با حدوث بدن پدید می‌آید؛ حال کیفیت ارتباط نفس با بدن در حال پیدایش و حدوث از سه صورت خارج نیست:

۱. معیت نفس با بدن؛
۲. تأخر نفس از بدن؛
۳. تقدّم نفس بر بدن.

۱. شایان یادآوری است که هم اصل حادث بودن نفس و هم کیفیت حدوث آن، محل بحث و گفت‌وگوست، ولی اکثر فلاسفهٔ مسلمان، مانند ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا و دیگران بر این باورند که نفس با حدوث بدن پدید می‌آید (ر.ک: ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۳۰۶-۳۰۸؛ همو، الاشارات و التنبیها، ۳/۳۵۹-۳۵۶؛ سهروردی، ۲/۲۰۱ و ۲۱۸؛ ۳/۲۶ و ۱۳۴؛ بغدادی، ۳۷۶-۳۷۹).

در صورت نخست، دو احتمال وجود دارد: نخست اینکه نفس و بدن با هم معیت ذاتی داشته باشند. این احتمال مردود است؛ زیرا معیت ماهوی و ذاتی تنها در متضایفان متصور است، در حالی که نفس و بدن از مقوله جوهرند و بین آن دو هیچ گاه رابطه تضایف برقرار نیست. احتمال دوم آن است که معیت آن دو یک امر عرضی باشد. در این صورت، هیچ کدام به دیگری نیازمند نیست؛ زیرا هر محتاجی در وجود، متأخر از محتاج الیه است؛ بنابراین، اقتضای معیت مزبور آن است که در صورت نابودی یکی از آن دو، صرفاً رابطه معیت بین آن دو منتفی گردد و به هیچ وجه مستلزم نابودی دیگری نیست؛ پس در فرض صحت این احتمال، فساد بدن مستلزم فساد نفس نخواهد بود.

صورت دوم آن است که بدن بر نفس مقدم باشد و علت آن به شمار رود. از آنجا که علت ممکن است یکی از علل چهارگانه باشد، صورت مزبور در چهار فرض ممکن بررسی می گردد:

فرض نخست آن است که بدن، علت فاعلی نفس باشد. این فرض از دو حال خارج نیست: یکی اینکه بدن از آن حیث که جسم و دارای صورت جسمیه است، علت فاعلی نفس باشد. بطلان این احتمال روشن است؛ زیرا لازمه آن، این است که هر جسمی بما آنه جسم فاعل نفس باشد؛ در حالی که چنین نیست و بسیاری از اجسام به یقین هیچ رابطه‌ای با نفس و ایجاد آن ندارد. حالت دوم آن است که قوه جسمیه و صورت نوعیه منطبع در بدن که غیر از صورت جسمیه آن است، علت نفس باشد. این احتمال نیز مردود است؛ زیرا اولاً صورت مادی منطبع در ماده، مقید به وضع خاص است و چنین چیزی ممکن نیست منشأ صدور مجردی باشد که فاقد وضع و مکان است. ثانیاً صورت مادی منطبع در بدن، به لحاظ وجودی از نفس ضعیف تر است؛ زیرا نفس مجرد، قائم به ذات خود است، در حالی که صورت مزبور، مادی و قائم به غیر است، بدیهی است که موجود ضعیف ممکن نیست علت موجود قوی باشد.

فرض دوم این است که بدن، علت قابلی نفس باشد. بطلان این احتمال نیز ناگفته پیداست؛ زیرا نفس، حدوثاً و بقائاً مجرد است و در ماده منطبع نیست تا به علت قابلی و ماده نیازمند باشد.

فرض سوم و چهارم آن است که بدن علتّ صوری یا غایی نفس باشد. روشن است که اگر چنین رابطه‌ای بین آن دو برقرار باشد، بهتر آن است که نفس را علتّ صوری یا غایی بدن بدانیم؛ زیرا نفس، موجودی مجردّ و اشرف، و بدن، موجودی مادّی و پست به شمار می‌رود. روشن است که هیچ‌گاه موجود اخس و پست نمی‌تواند غایت برای موجود اشرف باشد، بلکه همواره موجود عالی غایت برای موجود سافل است؛ بنابراین، بدن علتّ صوری یا غایی نفس نیز نمی‌تواند باشد؛ پس فرض تقدّم بدن بر نفس از هر لحاظ امکان‌پذیر نیست.

صورت سوم کیفیت ارتباط نفس با بدن از حیث پیدایش و حدوث، این است که نفس بر بدن مقدّم باشد. این تقدّم نیز دو فرض دارد: تقدّم زمانی و تقدّم ذاتی. باید گفت: هیچ‌یک از این دو فرض نیز امکان‌پذیر نیست. تقدّم زمانی نفس بر بدن ممکن نیست؛ زیرا در جای خودش ثابت شده است که نفس تنها با حدوث بدن می‌تواند حادث شود؛ بنابراین، ممکن نیست نفس بر بدن تقدّم زمانی داشته باشد.<sup>۱</sup>

۱. برای اثبات این مدّعا ادلّه مختلفی ذکر شده است. خلاصهٔ یکی از آن ادلّه را می‌توان این‌گونه بیان کرد: نفس ناطقه انسانی اگر قبل از بدن موجود باشد، از دو صورت بیرون نیست، یا به وجود واحد موجود است یا به وجود متعدّد. ولی باید گفت، هیچ‌کدام از این دو صورت امکان‌پذیر نیست. نفس واحد ممکن نیست؛ زیرا در این صورت با دو فرض روبه‌رو هستیم: نخست آنکه نفس واحد، پس از تعلّق به ابدان متعدّد، به وصف وحدت خود باقی بماند. لازمهٔ این فرض، آن است که همهٔ آدمیان در دانسته‌ها و ندانسته‌های خود یکسان باشند، لکن این امر بالوجدان باطل است. فرض دوم آن است که نفس واحد پس از تعلّق به ابدان متعدّد، متکثّر شود. بطلان این فرض نیز روشن است؛ زیرا طبق این فرض، نفس واحد به نفوس متعدّد منقسم می‌گردد، در حالی که انقسام از خواصّ ماده است و شیء مجرد به هیچ‌وجه انقسام‌پذیر و تجزیه‌شدنی نیست.

صورت دوم (یعنی نفس ناطقه قبل از تعلّق به بدن به وجود متعدّد موجود باشد) امکان‌پذیر نیست؛ زیرا در این فرض باید هر فردی از نفوس، از دیگری متمایز باشد و این، خود، به مابه‌الامتیاز منوط است و مابه‌الامتیاز در اینجا معقول نیست؛ چون مابه‌الامتیاز نفوس یا به ماهیت آنهاست، یا به لوازم ماهیت و یا به عوارض مفارق. دو احتمال نخست باطل است؛ چرا که همهٔ نفوس انسانی از نوع واحدند و در تمام ماهیت و لوازم آن مشترک‌اند. احتمال سوم نیز باطل است؛ زیرا حقوق یک عارض در زمانی خاص، نیازمند مخصّص است و مخصّص نیز همان استعداد است که در ماده نهفته است، در حالی که قبل از تعلّق به بدن پای ماده‌ای در کار نیست و نفس نیز به حسب فرض، مجرد است؛ پس وجود نفس قبل از بدن به هیچ‌وجه امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین، تقدّم زمانی نفس بر بدن امکان‌پذیر نخواهد بود (ر.ک: ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۳۰۸، ۳۰۶؛ بغدادی، ۳۷۱-۳۷۶؛ رازی، ۳۹۰/۲).

تقدّم ذاتی بدین معنا که نفس، علّت تامّه وجودی بدن باشد، نیز ممکن نیست؛ زیرا لازمه فرض علیّت نفس برای بدن آن است که فساد نفس، علّت فساد بدن باشد و فساد بدن، کاشف از فساد نفس؛ به تعبیر دیگر، لازمه فرض یادشده آن است که فساد بدن از هیچ وجه ممکن نباشد و معلول هیچ امری جز فساد نفس نباشد؛ در حالی که چنین نیست؛ زیرا گاه بدن از راه دیگری مانند به هم ریختن مزاج آن یا جدایی اعضای آن از یکدیگر، فاسد می‌گردد؛ بنابراین، فساد بدن تنها از راه فساد نفس به وقوع نمی‌پیوندد، بلکه از راه دیگری نیز تحقّق پذیر است. این واقعیت، حاکی از آن است که نمی‌توان نفس را علّت بدن دانست؛ پس تقدّم نفس بر بدن در هیچ فرضی ممکن نیست؛ در نتیجه، نفس در اصل هستی با بدن مادی هیچ گونه ارتباطی ندارد، بلکه هستی آن تنها مربوط به مبادی عالی‌ه‌ای است که هیچ‌گاه زوال‌پذیر و ابطال‌شدنی نیست (ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۲۱۶-۲۱۲).

### بررسی دیدگاه ابن سینا درباره بقای نفس پس از مرگ

پس از نقل دلیل ابن سینا بر بقای نفس پس از مرگ، باید دید که آیا این دلیل با مشکلی مواجه است یا خیر؟ در این بررسی، به دو مطلب می‌پردازیم: یکی بررسی اشکالات دیگران به کلام شیخ و دیگری، ارزیابی اصل کلام او با قطع نظر از اشکال دیگران.

صدرالمতألّهین از کسانی است که دلیل یادشده را به دقّت تحلیل کرده و از جهات گوناگون، آن را مورد مناقشه قرار داده است. او پنج اشکال به دلیل ابن سینا درباره بقای نفس پس از مرگ مطرح کرده است. حال هر یک از این اشکالات را بررسی می‌کنیم.

نخستین اشکال این است که می‌توان گفت: بدن، علّت مادی نفس است: «نختر أن البدن علّه مادّیه للنفس بما هی لها وجود نفسانی» (صدرالدین، الحکمی المتعالیه، ۳۸۳/۸). با تأمل در حقیقت نفس و رابطه آن با بدن، پذیرش این مدّعا آسان خواهد بود؛ زیرا نفس بودن نفس به آن است که در بدن تصرف کند و به تدبیر آن اشتغال یابد و با این تدبیر به کمالاتی نائل آید. این امر از ذاتیات نفس است و چنین نیست که

نفس، ذات و وجود مستقل داشته باشد و تعلقش به بدن بر ذات آن عارض گردد، بلکه ذات نفس و تعلق اضافی آن، هر دو، به وجود واحد موجود می‌شوند؛ بنابراین، به انتفای تعلق و اضافه آن به بدن که به وسیله مرگ پدید می‌آید، ذات و حقیقت نفس نیز منتفی می‌گردد. ایرادی که در دلیل حکما بر فرض علّت مادی بدن برای نفس وارد شده، تجرّد نفس است و اینکه موجود مجرد، فاقد علّت مادی است. باید گفت: این ایراد بی‌اساس است؛ زیرا نفس بما هی نفس مجرد نیست، بلکه در نشئه طبیعت، ذاتاً به ماده تعلق دارد و به لحاظ همین تعلق، می‌توان آن را موجود مادی به شمار آورد (همان).

ملاصدرا در جای دیگر نیز به این تصریح کرده، می‌گوید:

إنّ نفسیه النفس نحو وجودها و هذا النحو من الوجود غیر باق للنفوس بالحقیقه (همان، ۲۲۳/۵)؛ نفسیت نفس به همان وجود تعلقی و مادی آن بوده و بعد از فساد بدن باقی نخواهد ماند.

بر اساس آنچه گفته شد، نفس بما هی نفس پس از فساد بدن منعدم می‌گردد و دلیل یادشده، بقای نفس را پس از فساد بدن اثبات نمی‌کند (همان، ۳۸۴/۸).

پاسخ: به نظر می‌رسد این اشکال از جهات متعدّد قابل مناقشه است؛ زیرا اولاً اینکه بدن علّت مادی نفس است، تمام نیست؛ چرا که ماده علّت مادی برای مجموعه مرکب از ماده و صورت است، نه برای خصوص صورت؛ پس قول به اینکه بدن علّت مادی نفس است، بدین معناست که بدن با صورت دیگری ترکیب شده و یک نوع مرکب به نام نفس به وجود آمده است. حال آنکه مسلماً چنین چیزی پذیرفتنی نیست و ملاصدرا خود نیز چنین مطلبی را قبول ندارد؛ بنابراین، علّت بدن برای نفس که وی در پی اثبات آن است، ثابت نخواهد شد.

ثانیاً اشکال مزبور بنا بر مبنای مشائیان اسلامی از جمله شیخ الرئیس توجیه‌پذیر نیست؛ زیرا از نظر آنان نفس ذاتاً مجرد است و اساساً موجود مادی به شمار نمی‌آید تا به علّت مادی نیازمند باشد و بدن علّت مادی آن به شمار آید.

دومین اشکال ملاصدرا این است که نفس بر بدن تقدّم ذاتی دارد و علّت آن به شمار می‌آید: «إنّ تقدّمها علی البدن ذاتی» (همان، ۳۸۲).

این مدعا هر چند مستلزم آن است که فساد بدن جز با فساد نفس امکان‌پذیر نباشد، این ملازمه پذیرفتنی بوده و هیچ مشکلی را در پی نخواهد داشت؛ زیرا همان‌گونه که بدن بما هو بدن با نبود نفس، تحقق‌پذیر نیست، با وجود نفس قابل انعدام و نیستی نیز نخواهد بود (رک: همان)؛ پس نفس بر بدن تقدّم ذاتی داشته و وجود و عدم آن به وجود نفس وابسته است.

پاسخ: به نظر می‌رسد این اشکال نیز دفاع‌پذیر نباشد؛ زیرا این اشکال با آنچه در اشکال پیشین از سوی ملاصدرا بیان شده، سازگاری ندارد؛ زیرا در آنجا «بدن»، علّت مادیّ نفس در نظر گرفته شده است. از آنجا که بی‌تردید تمام اجزای علّت تامّه، اعم از علّت مادیّ، صوری، فاعلی و غایی، بر معلول خویش تقدّم ذاتی دارد؛ بنابراین، بدن چون علّت برای نفس به شمار آمده است، بی‌گمان تقدّم ذاتی بر نفس دارد. حال با پذیرش اینکه بدن، علّت مادیّ نفس است و بر آن تقدّم ذاتی دارد، چگونه معقول است که نفس نیز تقدّم ذاتی بر بدن داشته باشد؟! آیا معنا دارد که معلولی بر یکی از اجزای علّت خویش تقدّم ذاتی داشته باشد؟! آیا ممکن است نفس همزمان با تقدّم ذاتیش بر بدن، از بدن نیز تأخّر ذاتی داشته باشد؟!!

سومین اشکال ملاصدرا این است که حکما برای اثبات نفس، به این مطلب تمسّک جسته‌اند که وجود بدن مستعد، شرط حدوث نفس است و حدوث، امر زائد بر وجود نیست؛ از این رو، شرط حدوث نیز چیزی غیر از شرط وجود نخواهد بود؛ بنابراین، چون بدن، شرط وجود نفس است و با انتفای شرط مشروط نیز منتفی می‌گردد، پس با انعدام بدن، نفس نیز معدوم گردیده، تحقق خارجی نخواهد داشت. ملاصدرا این اشکال را چنین بیان می‌کند:

ولیس حدوث الوجود صفة زائدة علی الوجود عارضة له حتّی یکون شرطها غیر شرط الوجود، بل شرط الحدوث و شرط الوجود واحد، فإذا عدم الشرط عدم المشروط (همان، ۳۸۴).

در پاسخ باید گفت، ظاهراً این اشکال نیز مخدوش است؛ زیرا ممکن است بدن، شرط حدوث نفس باشد و بدون آن، حدوث نفس امکان‌پذیر نباشد، ولی در عین حال، بدن، شرط بقای نفس نباشد و به انتفای آن نفس منتفی نگردد.



توضیح پاسخ مذکور چنین است که مشروط بودن حدوث نفس به وجود بدن، به دو گونه متصور است، لکن هیچ یک از این دو در بقای نفس دخالت ندارد. صورت نخست آنکه بدن شرط اعدادی نفس است و حامل قوه و استعداد آن به شمار رود. در این فرض، هرچند بدن شرط حدوث نفس است و بدون آن حدوث نفس امکان پذیر نیست، در عین حال، مثبت مدعای ملاصدرا در اشکال مزبور نیست؛ زیرا اولاً فرض حاضر، طبق مبنایی که ابن سینا در پیش گرفته است، از اساس باطل است؛ چون از نظر وی نفس موجودی مجرد به شمار آمده و به هیچ عنوان شرط اعدادی و قوه و استعداد در آن فرض ندارد.

ثانیاً بر فرض که بپذیریم، بدن شرط اعدادی نفس است، باز هم ممکن نیست در بقای نفس دخیل باشد؛ زیرا در این فرض، بدن علت اعدادی برای نفس به شمار آمده و بدیهی است که هیچ معلولی در بقای خویش، به علت اعدادی نیاز ندارد. صدر المتألهین نیز خود به این مطلب تصریح کرده، می گوید:

ثُمَّ اعْلَمُ أَنَّ الْعِلَّةَ الْمَعْدَةَ عِلَّةٌ بِالْعَرَضِ عِنْدَ التَّحْقِيقِ، وَ لَيْسَتْ عَلَيْهَا كَعَلِّيَةِ الْمَوْجِبَةِ حَتَّى يَقْتَضِيَ زَوَالَهَا زَوَالَ الْمَعْلُولِ (همان، ۳۹۸)؛ پس بدان که علت معده، در حقیقت، علت بالعرض است و زوال آن هیچ گونه تأثیری در زوال معلول ندارد.

در نظر ملاصدرا نفس نسبت به بدن، مانند طفل نسبت به رحم مادر است؛ همان گونه که رحم مادر تنها شرط حدوث طفل است و در بقای آن هیچ تأثیری ندارد، بدن نیز فقط شرط حدوث نفس است و در بقای آن هیچ تأثیری ندارد. وی در این باره می گوید:

فَهِيَ بِالْحَقِيقَةِ جِسْمَانِيَّةُ الْحُدُوثِ وَ رُوحَانِيَّةُ الْبَقَاءِ وَ مِثَالُهَا كَمِثَالِ الطِّفْلِ وَ حَاجَتُهُ إِلَى الرَّحِمِ أَوَّلًا، ثُمَّ اسْتِغْنَاةُ أُخِيرًا لِتَبَدُّلِ الْوُجُودِ عَلَيْهِ (همان، ۳۹۳).

صورت دوم آن است که چون نفس ذاتاً مجرد است، بدن علت اعدادی و حامل قوه و استعداد آن به شمار نمی رود، ولی در عین حال، حدوث نفس به تحقق بدن مشروط بوده و بدون آن امکان پذیر نیست؛ زیرا ایجاد نفس از ناحیه فاعل مفیض، تنها برای این است که نفس مزبور در بدن تصرف کرده، تدبیر آن را به عهده گیرد و با این تدبیر و تصرف به کمالات ممکن خوش نایل آید. ابن سینا این فرض را

پذیرفته و حدوث نفس را بر اساس آن توجیه کرده است (ر.ک: ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ۲/۲۸۶؛ همو، المبدأ و المعاد، ۹۶)، لکن در این فرض نیز وجود بدن در بقای نفس، هیچ تأثیری ندارد؛ زیرا نفس در اثر تدبیر و تصرف بدن به کمالات خویش می‌رسد و می‌تواند مستقل از بدن، به حیات خویش ادامه دهد؛ در هر صورت، نتیجه آن است که انعدام بدن در بقای نفس هیچ‌گونه تأثیری ندارد.

چهارمین اشکال صدرالمتألهین این است که حکما، از جمله ابن سینا، تصریح کرده‌اند که نفس ذاتاً مجرد است و در وجود خود هیچ نیازی به بدن ندارد. این سخن خالی از اشکال نیست؛ زیرا اگر نفس ذاتاً مجرد باشد، مستلزم آن است که بدن به عنوان یک امر مادی، علت اعدادی حدوث موجود مجرد باشد و این، معقول نیست؛ زیرا وقتی سخن از استعداد و ماده برای حصول یک شیء به میان می‌آید، شیء مزبور باید یکی از احوال و عوارض مادی باشد؛ از این رو، استعداد ماده برای تحقق یک موجود مفارقی که ذاتاً با ماده و مادیات مباین است، بی‌معناست (صدرالدین، الحکمی المتعالیه، ۸/۳۸۴-۳۸۵).

در پاسخ می‌گوییم، با توجه به پاسخ اشکال پیشین، پاسخ این اشکال نیز آشکار گردید؛ زیرا مشروط بودن حدوث نفس به وجود بدن مادی، مستلزم این نیست که بدن، علت اعدادی نفس باشد، تا اینکه گفته شود: تجرّد ذاتی نفس با مشروط بودن حدوث آن به وجود بدن، ناسازگار است؛ چون همان‌گونه که گذشت، ابن سینا در عین حال که بدن را شرط حدوث نفس می‌داند، اساساً علت اعدادی بدن را برای حدوث نفس قبول ندارد، بلکه مراد وی از شرط بودن بدن برای حدوث نفس، این است که ایجاد نفس از ناحیه فاعل مفیض تنها برای تصرف نفس در بدن است تا به کمالات خویش نائل آید؛ پس بدون تحقق بدن، حدوث نفس امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین، در عین حال که نفس ذاتاً مجرد و منزّه از هرگونه قوه و استعداد است، حدوث آن به وجود بدن مشروط است (ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۳۱۴-۳۱۵).

در پایان، یادآوری می‌شود که اشکال مذکور بنا بر مبنای ملاصدرا وارد نیست؛ زیرا نفس در نزد وی جسمانیة الحدوث است و به عنوان یک صورت مادی و متعلق به ماده حادث می‌گردد؛ بنابراین، اگر بدن مادی شرط حدوث چنین صورتی باشد،

خالی از اشکال است.

پنجمین و آخرین اشکال ملاصدرا این است که بر اساس دلیل مزبور، پیوند نفس و بدن یک پیوند اتفاقی است، در حالی که چنین چیزی پذیرفتنی نیست؛ زیرا همه حکما، از جمله ابن سینا، آشکارا بیان کرده‌اند که نفس، صورت کمالیه بدن است؛ چرا که وی در تعریف نفس گفته است: «هی کمال اول لجسم طبعی آلی ذی حیات بالقوه» (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۲/۲۹۰-۲۹۱). روشن است که رابطه کمال اول شیء با خود شیء نمی‌تواند رابطه اتفاقی باشد، بلکه چیزی جز پیوند لزومی و علاقه ذاتی نیست؛ بنابراین، با انعدام بدن، صورت کمالیه آن (نفس) امکان بقاء ندارد و معدوم می‌گردد (صدرالدین، الحکمی المتعالیه، ۳۸۲/۸).

در پاسخ می‌گوییم، به نظر می‌رسد این اشکال نیز خدشه‌پذیر است؛ زیرا هر چند ابن سینا نفس را به «کمال اول جسم» تعریف کرده است و بدون تردید کمال اول یک شیء با خود شیء پیوند لزومی دارد (بدین معنا که با از بین رفتن شیء، کمال اول آن نیز از بین می‌رود)، می‌توان گفت: فساد بدن هیچ گونه تأثیری در فساد نفس ندارد.

در توضیح پاسخ مزبور می‌گوییم: نفس ناطقه انسانی، دارای دو امر است: یکی حقیقت و ذات آن و دیگری، وصف اضافی و حیثیت تعلق آن به بدن. بی‌گمان، با مرگ و نابودی بدن، وصف اضافی مزبور نابود می‌گردد و احدی آن را انکار نکرده است؛ زیرا صفت اضافی متقوم به دو طرف است و با نابودی یک طرف، بقای آن امکان‌پذیر نخواهد بود، اما محل بحث و گفت‌وگو، بقای حقیقت نفس است؛ بنابراین، می‌توان گفت: آنچه کمال اول جسم و بدن است و پیوند لزومی با بدن دارد، جهت دوم نفس است؛ یعنی وصف اضافی و حیثیت تعلق آن به بدن، نه حقیقت نفس؛ پس فساد بدن مستلزم فساد وصف اضافی است و هیچ گونه تأثیری در فساد و نابودی حقیقت نفس ندارد.

دلیل این مدعا این است که از نظر ابن سینا، تعریف نفس به «کمال اول جسم یا بدن» در واقع تنها تعریف وصف اضافی و حیثیت تعلق آن به بدن است، نه تعریف حقیقت نفس و اساساً نفس نیز نام همین موجود اضافی است که در حاق مفهوم آن، تعلق به جسم و تدبیر بدن لحاظ شده است؛ از این رو، در تعریف نفس از مفهوم

جسم یا بدن استفاده می‌شود؛ زیرا متعلق اضافه در حقیقت آن دخالت دارد و هر اضافه‌ای متقوم به دو طرف است.

برای روشن تر شدن بحث می‌توان از مثال «بنا» بهره جست. اگر بخواهیم بنا را تعریف کنیم، لزوماً باید مفهوم بنا و ساختمان را در تعریف آن به کار گیریم و بگوییم: بنا کسی است که بنا و ساختمان را می‌سازد؛ چون بنا یک مفهوم اضافی است و برای شناسایی آن، شناخت متعلق آن ضرورت دارد، اما همین بنا را اگر از جهت حقیقت و ذات آن (یعنی انسان) تعریف کنیم، نه تنها به استفاده از بنا و ساختمان نیازی ندارد، بلکه أخذ بنا در تعریف او امکان‌پذیر نیست؛ زیرا حقیقت او حیوان ناطق است؛ بنابراین، تعریف نفس به «کمال اول جسم» همانند تعریف بنا به «سازنده بنا و ساختمان» است. همان‌گون که این تعریف برای بنا بیانگر حقیقت آن نیست، تعریف نفس به «کمال اول جسم» نیز نمی‌تواند بیانگر حقیقت نفس باشد.

گواه سخن فوق این است که اگر با تعریف مزبور حقیقت نفس شناخته شود، باید هیچ مشکلی در تعیین مقوله نفس در جوهر بودن یا عرض بودن نباشد؛ زیرا با فرض شناسایی حقیقت و ماهیت یک شیء، شناسایی جنس آن به سهولت انجام می‌پذیرد؛ چرا که ثبوت جنس برای ماهیت نوعیه، بین و آشکار است، چون جنس، ذاتی نوع است و ثبوت ذاتی برای ذات، بی‌نیاز از دلیل است (ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۲۱)، ولی در عین حال، اختلاف در تعیین مقوله نفس و حقیقت آن به صورت آشکاری وجود دارد؛ پس تعریف مزبور برای نفس، تعریف حقیقت آن نیست، بلکه تعریف وصف اضافی و حیثیت تعلق آن به بدن است. با توجه به آنچه گذشت، به این نتیجه می‌رسیم که با مرگ و فساد بدن، تنها نسبت اضافی نفس به بدن و حیثیت تعلق آن به بدن و تدبیر آن از بین می‌رود، اما حقیقت نفس باقی است و فساد بدن تأثیری در آن ندارد.

مطلب دوم درباره این مسئله، این است که تاکنون روشن گردید که با اشکالات صدرالمتألهین، برهان شیخ الرئیس ابطال‌پذیر نیست. حال باید دید که این دلیل با قطع نظر از اشکالات یادشده قابل دفاع است یا خیر؟

به نظر می‌رسد دلیل ابن سینا بر بقای نفس مبتنی بر دیدگاه وی در باب رابطه نفس و

بدن و کیفیت پیوند این دو، در اصل پیدایش و طول حیات مشترک است.<sup>۱</sup> اگر کسی دیدگاه او را در آنجا بپذیرد، چاره‌ای ندارد جز اینکه برهان وی را در باب بقای نفس نیز بپذیرد، اما اگر دیدگاه وی در آنجا ابطال گردد، دلیل او در اینجا نیز دفاع‌پذیر نخواهد بود. ولی از آنجا که دیدگاه ابن سینا دربارهٔ رابطهٔ نفس و بدن با اشکالات متعدّد روبه‌رو بوده است،<sup>۲</sup> دلیل او در اینجا نیز خالی از اشکال نخواهد بود.

## بقای نفس پس از مرگ از دیدگاه سهروردی

شیخ اشراق معتقد است بعد از موت، نفس انسانی باقی است و فساد بدن در فساد آن هیچ تأثیری ندارد. وی برای اثبات این مدّعا دلیلی را یادآور شده است که می‌توان آن را در قالب یک قیاس استثنایی، چنین بیان کرد: اگر نفس بعد از مرگ و مفارقت از بدن، فاسد گردد و از بین برود، مستلزم تقوّم و وابستگی جوهر به ضعیف‌ترین اعراض است. در حالی که این لازم، باطل است و بالضروره بطلان ملزوم را در پی دارد؛ بنابراین، بقای نفس بعد از موت و عدم تأثیر فساد بدن در فساد آن، نتیجهٔ قطعی این دلیل خواهد بود. همان‌گونه که می‌بینیم، دلیل یادشده بر دو امر استوار است:

(الف) بطلان لازم؛

(ب) اثبات ملازمه.

بطلان لازم ناگفته پیداست؛ زیرا تقوّم جوهر به عرض به هیچ وجه ممکن نیست، بلکه همواره عرض متقوّم و وابسته به جوهر است.

اثبات ملازمه نیز بعد از اشاره به دو نکته آشکار می‌گردد. نخست اینکه در جای خودش به اثبات رسیده است که نفس جوهری است مستقل از بدن و علّت مفیض آن همواره باقی است؛ بنابراین، با موت انسان تنها حادثه‌ای که پدید می‌آید، از هم

۱. ابن سینا در باب رابطهٔ نفس و بدن معتقد است نفس به صورت موجودی مجرد پدید آمده و در اصل پیدایش به بدن نیاز ندارد، بلکه تعلق آن به بدن تنها برای تصرّف در بدن است تا از این راه به کمالات ممکن خویش نائل آید. وی رابطهٔ نفس و بدن را بعد از حدوث، رابطهٔ تدبیری دانسته و آن را یک امر اضافی و عرضی معرفی کرده است (ر.ک: الاشارات و التنبیها، ۲/۲۸۶ و ۲۵۹-۲۶۰ و ۳۵۶).

۲. نگارنده اشکالات دیدگاه ابن سینا را در باب رابطهٔ نفس و بدن، در مقاله‌ای با عنوان «رابطهٔ نفس و بدن در فلسفه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا» یادآور شده است.

گسیختگی پیوند نفس با بدن است و انقطاع رابطه آن دو.

نکته دوم این است که از یک سو، پیوند نفس با بدن، از سنخ پیوند شوقی و علاقه اضافی است و از ضعیف‌ترین اعراض به شمار می‌آید؛ چون اضافه، یکی از مقولات عرضی است و از دیگر مقولات هشت‌گانه عرضی، ضعیف‌تر می‌باشد. از سوی دیگر، نفس مزبور از مقوله جوهر است و از موجودات جوهری به شمار می‌رود.

با توجه به این دو نکته، به این نتیجه می‌رسیم که با مرگ آدمی، تنها پیوند اضافی که از ضعیف‌ترین اعراض است، نابود می‌گردد و از بین می‌رود؛ بنابراین، اگر با از بین رفتن پیوند مزبور، نفس نیز از بین می‌رود، بدین معناست که نفس در هستی و بقای خویش، به پیوند یادشده مقوم و وابسته است و این، چیزی جز وابستگی جوهر به ضعیف‌ترین عرض نیست و چون معلوم شد که نفس از مقوله جوهر است و پیوند مزبور نیز از ضعیف‌ترین مقولات عرضی است؛ بنابراین، بقای نفس بعد از موت بدن و عدم تأثیر آن در فساد نفس، نتیجه‌ای است که به صورت آشکار از این دلیل به دست می‌آید.

شیخ اشراق در آثار مختلف خود مطلب فوق را متذکر شده است. در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود. وی در *المشارع و المطارحات* چنین می‌گوید:

والنفس باقیة بعد البدن و من أقرب ما یحتجّ به: إنّ النفس جوهر غیر منطبع مباینٌ عن البدن، و علته الفیاضة باقیة، و لیس له مع البدن إلا علاقة شوقیة، و العلاقة إضاقیة، و من أضعف الأعراض الإضافة. فإذا بطل البدن یقطع تلك العلاقة، فلو بطلت النفس بطلان الإضافة لكان الجوهر یتقوم وجوده بأضعف الأعراض التي هی الإضافة، و هو محال (مجموعه مصنفات، ۱/۴۹۶).

همو در لوح چهارم از *الواحد عمادی* می‌نگارد:

میان او [نفس] و میان تن نیست الا علاقه شوقی، و آن اضافی است و اضافه ضعیف‌ترین اعراض است؛ زیرا که نقل کند آنچه بر دست راست توست بر دست چپ تو و تو در نفس خود متغیر نشوی. و اگر نفس باطل شدی به بطلان تن، بایستی که ضعیف‌ترین اعراض مقوم وجود جوهری بودی و این محال است. و چون که جوهر مفارق که علت اوست، دائم است و در محل نیست، باید که به بقای او باقی ماند (همان، ۳/۱۶۹).

و در پرتونامه می نویسد:

و چون نفس محل ندارد و جوهر مباین است اجسام را، از بطلان جوهر دیگر مباین، عدم او لازم نیاید. و فی الجمله به میان مرگ و زندگانی فرق کننده قطع علاقه است و علاقه عرضی است اضافی و از بطلان اضافات، بطلان جوهر لازم نیاید؛ پس به بقای علّت دائم ماند و استعداد بدن اگرچه مستدعی نفس است، واجب نگردد به بطلانش بطلان نفس را (همان، ۶۶/۳).

## بررسی دیدگاه سهروردی درباره بقای نفس پس از مرگ

در بررسی دیدگاه سهروردی در این باره، نکات زیر شایان یادآوری است:

۱. شیخ اشراق در اصل مدّعا (بقای نفس پس از مرگ) با ابن سینا هماهنگ است، ولی کیفیت استدلال آنان بر این مدّعا مختلف است؛ زیرا ابن سینا از طریق رابطه علّت و معلول و نبود چنین رابطه‌ای بین نفس و بدن، بقای آن را به اثبات رسانده است، در حالی که سهروردی از طریق رابطه شوقی و تأثیر نداشتن زوال این رابطه در زوال نفس، مدّعی خود را ثابت کرده است.

۲. همان گونه که ملاحظه می گردد، دلیل شیخ اشراق در این مسئله، یکی از آثار و پیامدهای دیدگاه وی درباره رابطه نفس و بدن و چگونگی پیوند آن دو می باشد. سهروردی چون در بحث از رابطه نفس و بدن به رابطه شوقی و علاقه اضافی معتقد بوده است، در مسئله مورد بحث، دلیل مزبور را به دست آورده و بقای نفس پس از مرگ را از آن استنتاج کرده است.

۳. صحت و سقم این دلیل شیخ اشراق به پذیرش و عدم پذیرش دیدگاه وی در باب رابطه نفس و بدن بستگی دارد. اگر دیدگاه او در بحث از رابطه نفس و بدن پذیرفته شد، دلیل او در این باب نیز پذیرفته می شود، اما اگر کسی دیدگاه او را در باب رابطه نفس و بدن مردود بداند، چاره‌ای ندارد جز اینکه دلیل او را در اینجا نیز مردود بداند. ولی با توجه به اینکه دیدگاه وی در باب رابطه نفس و بدن خالی از اشکال نیست،<sup>۱</sup> دلیل وی در مسئله مورد بحث نیز مخدوش خواهد بود.

۱. نگارنده اشکالات دیدگاه سهروردی در باب رابطه نفس و بدن را در مقاله «رابطه نفس و بدن در فلسفه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا» یادآور شده است.

## بقای نفس پس از مرگ از دیدگاه ملاصدرا

صدرالمতألّهین این بحث را بر اساس حکمت متعالیه خویش به صورت مستقل مورد بررسی قرار نداده است. وی هرچند یکی از فصول (الحکمی المتعالیه، ۳۸۰/۸) مباحث نفس را به این عنوان نام گذاری کرده است (إِنَّ النَّفْسَ لَا تَفْسُدُ بِفَسَادِ الْبَدَنِ)، ظاهر این عنوان بیانگر آن است که وی بقای نفس را پس از مرگ به اثبات می‌رساند، اما با رجوع به آن، روشن می‌شود که وی نه تنها در این فصل، بقای نفس را به اثبات نرسانده، بلکه دلیل کسانی را که به بقای نفس معتقدند، مورد مناقشه قرار داده و از جهات گوناگون آن را باطل دانسته است؛ بنابراین، از فصل یادشده نمی‌توان دیدگاه او را در این باب به دست آورد؛ زیرا ابطال دلیل یک مدعا بیانگر ابطال اصل آن مدعا و پذیرش مخالف آن نیست؛ چرا که ممکن است دلیلی که برای اثبات مدعا ذکر شده، باطل باشد، ولی اصل مدعا به وسیله دلیل دیگری پذیرفته شود. بنابراین، برای به دست آوردن دیدگاه ملاصدرا در این باره، چاره‌ای نیست جز رجوع به مباحث دیگر در آثار وی.

همان‌طور که در مقدمه گذشت، یکی از مباحث که ارتباط نزدیک با بحث حاضر دارد و از مبانی این بحث به شمار می‌رود، مسئله رابطه نفس و بدن است. بر اساس دیدگاه ملاصدرا درباره رابطه نفس و بدن، بقای نفس پس از مرگ به هیچ وجه امکان‌پذیر نیست؛ زیرا او پیوند اتحادی را یگانه پیوند ممکن بین نفس و بدن دانسته، معتقد است آن دو به وجود واحد موجودند و در خارج هر کدام عین دیگری است (الحکمی المتعالیه، ۲۸۶/۵). وی برای اثبات مدعای خویش هم از دلیل تجربی (همان، ۱۳۴/۸؛ ۱۵۷/۴؛ ۵۶/۹؛ ۵۸ و ۶۱) و هم از برهان عقلی (همان، ۲۸۶/۵ و ۲۹۰؛ ۳۴۵/۸) سود برده است.

طبق این مبنا نه تنها فساد هر یک از نفس و بدن مستلزم فساد دیگری است، بلکه فساد هر کدام مساوی با فساد دیگری نیز است؛ بنابراین، با توجه به مبنای مزبور، صدرالمتألّهین منطقاً چاره‌ای ندارد جز اینکه به زوال نفس پس از زوال بدن معتقد باشد.



کلام ملاصدرا در موارد دیگر نیز مؤید سخن فوق است. او دربارهٔ حقیقت نفس بر خلاف ابن سینا معتقد است حقیقت نفس جز عین تعلق آن به بدن، چیز دیگری نیست (همان، ۱۲-۱۱/۸ و ۳۸۳)؛ بنابراین، هنگامی که حقیقت نفس از نظر وی حقیقت تعلقی و اضافی است و با صرف نظر از بدن، وجود مستقلی ندارد، بقای این حقیقت پس از نابودی بدن به هیچ وجه امکان پذیر نیست. بنابراین، روشن می شود که وی بقای حقیقت نفس را پس از فساد بدن قبول ندارد.

با توجه به مطلب فوق، پرسشهای زیر مطرح است:

۱. معنای نابودی نفس چیست؟ آیا نابودی آن به معنای نابودی مطلق است که در هیچ مرتبه‌ای از مراتب هستی حضور ندارد یا اینکه نفس مراتب گوناگون دارد و با نابودی بدن تنها یکی از مراتب آن نابود می گردد؟

۲. اگر نابودی آن به معنای نابودی مطلق و در تمام مراتب هستی باشد، معاد انسان چگونه توجیه می شود و اگر تنها مرتبهٔ طبیعی و حیثیت تعلقی آن از بین می رود و مراتب دیگر آن باقی است، چرا صدرالمتألهین به صورت مطلق گفته است: با فساد بدن، ذات و حقیقت نفس فاسد می شود؟

در پاسخ پرسش نخست یادآور می شویم که ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری معتقد است نفس از نشئات و عوالم وجودی مختلف برخوردار است. از یک سو، وجودی در عالم طبیعت دارد که «عالم خلق» خوانده می شود و از سوی دیگر، دارای نشئهٔ تجرّد عقلانی است و در «عالم امر» حضور دارد. بدیهی است که مرتبهٔ تجرّد و عقلی آن به بدن و احوال مادی نیاز ندارد، بلکه تنها نشئهٔ طبیعی آن به ماده و استعداد مادی نیازمند است؛ بنابراین، زوال بدن و انعدام مزاج، به مرتبهٔ عقلی آن ضرری نمی رساند، بلکه صرفاً موجب انعدام و فساد مرتبهٔ تعلقی و طبیعی وجود نفس می گردد. وی در این باره می گوید:

إنّ للنفس الإنسانية مقامات و نشئات ذاتية، بعضها من عالم الأمر و التدبير... و بعضها من عالم الخلق و التصویر... فإذا ترقّت و تحوّلت و بعثت من عالم الخلق إلى عالم الأمر یصیر وجوده وجوداً مفارقاً عقلياً لا یحتاج حیثئذ إلى البدن و أحواله و استعداده (۳۹۲/۸-۳۹۳).

سخن ملاصدرا دربارهٔ رابطهٔ نفس و بدن نیز بیانگر مطلب یادشده است؛ زیرا وی در آنجا بارها تأکید کرده است که تنها جنبهٔ طبیعی و مادی نفس با بدن ارتباط دارد و با آن متحد است، اما جنبهٔ تجرّدی آن نه تنها با بدن متحد نیست، بلکه هیچ گاه از بدن نیز متأثر نخواهد بود (همان، ۴۶۱/۳؛ ۱۹۰/۵، ۲۸۹ و ۳۹۰؛ ۴۷/۶).

بنابراین، از دیدگاه صدرالمتهلین، نفس از مراتب مختلف و نشئات گوناگون برخوردار است و با نابودی بدن، تنها نشئهٔ طبیعی و وجود مادی آن نابود می‌گردد، اما نشئهٔ تجرّدی و عقلانی آن باقی می‌ماند.

با بیان یادشده، پاسخ پرسش دوم نیز تا حدی روشن گردید؛ زیرا فساد نفس به معنای نابودی مطلق و در تمام مراتب هستی نیست تا اینکه معاد انسان با مشکل مواجه شود، اما اینکه چرا صدرالمتهلین در موارد مختلف به صورت مطلق می‌گوید: با نابودی بدن، «ذات نفس» نابود می‌گردد، نه برخی از مراتب آن، بدین سبب است که وی همان‌گونه که گذشت - ذات و حقیقت نفس را تنها مرتبهٔ طبیعی و حیث اضافی و تعلّقی آن به بدن (همان، ۱۱۱/۸-۱۲) می‌داند و به مرتبهٔ تجرّدی آن، نفس اطلاق نمی‌کند.

### بررسی دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ بقای نفس پس از مرگ

در دیدگاه ملاصدرا نکات تأمل‌برانگیزی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. بر اساس دیدگاه ملاصدرا، ذات و حقیقت نفس، همان نشئهٔ طبیعی و حیثیت اضافهٔ آن به بدن است که با انعدام بدن منعدم می‌گردد.

۲. نفس پس از تجرّد، در عالم دیگر حضور دارد و نابودی بدن، هیچ‌گونه تأثیری در این مرتبه ندارد. این مرتبه، جزء مجردات عقلی به شمار می‌آید، نه ارتباطی با بدن دارد و نه اسم نفس بر آن اطلاق می‌گردد. معاد و رستخیز انسان نیز از همین طریق توجیه‌پذیر است.

۳. دربارهٔ حقیقت نفس ظاهراً ناسازگاریهایی در کلام ملاصدرا به چشم می‌خورد؛ زیرا او از یک سو، بر اتحاد ذات و حقیقت نفس با نشئهٔ طبیعی و حیثیت تعلّقی آن به بدن تأکید می‌کند و چنین نیست که نفس، ذات و وجود مستقل داشته

باشد و تعلق به بدن بر آن ذات عارض گردد، بلکه ذات نفس و تعلق آن به بدن به وجود واحد موجود می‌شوند.

إِنَّ نَفْسِيَّةَ النَّفْسِ أَى كَوْنَهَا بِحَيْثُ تَتَصَرَّفُ فِي الْبَدَنِ وَ تَسْتَكْمَلُ أَمْرَ ذَاتِيَّ وَ وَجُودَ حَقِيقِيَّ لَهَا... فَنَفْسِيَّةَ النَّفْسِ مَادَامَ وَجُودَهَا هَذَا الْوَجُودَ التَّدْبِيرِيَّ لَيْسَتْ بِأَمْرٍ زَائِدٍ فِي الْوَجُودِ عَلَيَّ وَ جُودِ النَّفْسِ (همان، ۳۸۳).

ملاصدرا در جایی دیگر با اشاره به این مطلب می‌گوید، تعلق نفس به بدن و تصرف آن در بدن، یک امر ذاتی و از مقومات آن به شمار می‌آید:  
 إِنَّ اقْتِرَانَ النَّفْسِ بِالْبَدَنِ وَ تَصَرَّفَهَا فِيهِ أَمْرٌ ذَاتِيٌّ لَهَا بِحَسَبِ وَجُودِهَا الشَّخْصِيَّ، فَهَذِهِ الْإِضَافَةُ النَّفْسِيَّةُ لَهَا إِلَى الْبَدَنِ مَقْوَمَةٌ لَهَا (همان، ۱۲).

از طرف دیگر، معتقد است نفس، ذاتاً و بقائاً به بدن و استعداد مادی وابسته نیست، بلکه تنها از جهت تعلق به بدن و تصرف در آن به بدن نیاز دارد؛ بنابراین، انعدام و نابودی بدن هیچ‌گاه به ذات نفس ضرری نمی‌زند: «فزوال استعداد البدن لا يضرها ذاتاً و بقاءاً، بل تعلقاً و تصرفاً» (صدرالدین، المجلد الرابع من الاسفار الاربعه، باب هفتم، فصل ششم، ۸۸، سطر ۳۲؛ همو، الحکمی المتعالیه، ۳۹۳/۸).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، برخی عبارات وی بیانگر این است که نفس ذاتاً به بدن وابسته است و با نابودی نفس نیز نابود می‌گردد؛ اما از برخی دیگر از عبارات او چنین به دست می‌آید که نفس ذاتاً به بدن نیازمند نیست و با زوال بدن هرگز زائل نمی‌گردد.

۴. همان‌سان که در بررسی دیدگاه شیخ رئیس گذشت، صدرالمتألهین کلام شیخ را به دقت، تحلیل و بررسی کرده و مخالفت شدید خود را در این باب با ابن سینا اعلام داشته است. ملاصدرا از جهات متعدد، کلام ابن سینا را باطل دانسته و بقای نفس را به شدت انکار کرده است.

۱. شایان ذکر است که در چاپ دار احیاء التراث العربی کتاب اسفار اربعه، در عبارت فوق واژه «یضرها» آمده است که به نظر می‌رسد این واژه نه با اصل بحث همخوانی دارد و نه با سیاق عبارت؛ از این رو، با تطبیق واژه یادشده با چاپ سنگی این کتاب، روشن شد که واژه مزبور «لا یضرها» ثبت شده است که هم با اصل بحث سازگاری دارد و هم با سیاق عبارت.

به نظر می‌رسد نزاع ملاصدرا با بوعلی در بحث حاضر، یک نزاع لفظی است؛ زیرا مقصود ابن سینا از بقای نفس پس از مرگ و نابودی بدن، بقای ذات نفس به عنوان یک جوهر مجرد عقلانی است و ملاصدرا نیز این امر را قبول داشته و بارها گفته است که مرتبه تجرد عقلانی نفس، نه متأثر از بدن است و نه با زوال بدن زائل می‌گردد. از طرف دیگر، مقصود ملاصدرا از عدم بقای نفس پس از فساد بدن، «نفس بما هی مدبّر للبدن» است؛ یعنی نفس پس از نابودی بدن، به عنوان مدبّر بدن و متصرف در آن، صلاحیت بقا را ندارد و ابن سینا نیز چنین سخنی را هیچ‌گاه انکار نکرده است؛ زیرا نه تنها ابن سینا، بلکه احدی نگفته است که پس از زوال بدن، نفس به عنوان مدبّر بدن عنصری باقی است و اساساً این سخن گفتنی نیست؛ چرا که با نابودی بدن، تدبیر آن موضوع و جایگاه خویش را از دست می‌دهد.

### نتیجه

ابن سینا و سهروردی آشکارا بیان کرده‌اند که نفس ناطقه انسانی پس از مرگ باقی است؛ زیرا نفس ناطقه در اصل پیدایش، به عنوان موجودی مجرد پدید آمده و سپس تعلق به بدن بر آن عارض گشته است؛ بنابراین، زوال بدن و نابودی مزاج، هیچ‌گونه تأثیری در زوال و نابودی آن ندارد.

صدرالمتألهین معتقد است که حدوث نفس جسمانی است و در اثر حرکت و استکمال به مرحله تجرد می‌رسد. از نظر وی، ذات و حقیقت نفس، همان حیثیت تعلق به بدن است و دوگانگی بین ذات نفس و تعلق آن به بدن وجود ندارد؛ پس این حقیقت، بعد از نابودی بدن صلاحیت بقا را ندارد، اما مرتبه تجردی آن نه ارتباطی با بدن دارد و نه اسم نفس بر آن اطلاق می‌شود و نه نابودی بدن تأثیری در نابودی آن دارد.

با توجه به آنچه از دیدگاه‌های ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا درباره نفس گفته شد، روشن می‌شود که هر سه حکیم مسلمان، به اینکه نفس ناطقه به عنوان یک موجود مجرد، پس از مرگ باقی است و انعدام بدن هیچ تأثیری در انعدام آن ندارد، اتفاق دارند.

## کتاب‌شناسی

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات مع الشرح لنصيرالدين طوسی و الشرح لقطب‌الدين رازی*، چاپ اول، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
- همو، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مکه گیل شعبه تهران، ۱۳۶۳ ش.
- همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، چاپ اول، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ ش.
- بغدادی، ابوالبرکات، *المعتبر*، چاپ دوم، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳.
- رازی، فخرالدين محمد بن عمر، *المباحث المشرقيه*، چاپ دوم، قم، مکتبه بیدار، ۱۴۱۱ ق.
- سهروردی، شهاب‌الدين يحيى، *مجموعه مصنفات شيخ اشراق*، ج ۱-۲، تصحيح و مقدمه هانری کرین، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
- همو، *مجموعه مصنفات شيخ اشراق*، ج ۳، مشتمل بر مجموعه آثار فارسی، تصحيح، تحشیه و مقدمه سيدحسين نصر، مقدمه و تحليل فرانسوی هانری کرین، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
- صدرالدين، محمد شیرازی، *الحکمی المتعالی فی الاسفار الاربعه*، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
- همو، *المجلد الرابع من الاسفار الاربعی فی سفر النفس*، چاپ سنگی، تهران، ۱۲۸۲؛ نسخه خطی: مشهد، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ج ۳-۴ الف ۴۸۲ ص ۱۸۱/۰۷.