



A Comparative-Critical Study of the Immateriality of the Soul from the Exegetic Views of Fakhr al-Razi and Allamah Tabatabaie

Ali Elah Bedashti* | Dawood Saemi ** | Faezeh Sadat Kheradmand ***

Received: 2022/4/9 | Correction: 2022/8/18 | Accepted: 2022/9/7 | Published: 2022/12/21

Abstract

Some thinkers believe that Fakhr al-Razi's silence regarding the immateriality of the soul shows that he considers it to be material; whereas, one can conclude the immateriality of the soul from his words and views. However, Fakhr al-Razi's explanation differs from that of other philosophers such as Allamah Tabatabaie. Thus, the present article compares the views of these two great exegetes of the Islamic world through a descriptive-analytic method, critiques their views, and raises the authoritative view. There are three views regarding the matter of the immateriality of the soul. Some consider it to be material. The second group has regarded it to be immaterial and the third group believes in two dimensions of the soul. In the action dimension, it depends on matter, and in the essence dimension, it is immaterial. What can be analyzed from the works of Fakhr al-Razi is the immateriality of the soul in both essence and action. In contrast, Allamah Tabatabaie presents the best view and proves through verses of the Quran and logical and rational arguments that the soul is essentially immaterial; however, in terms of actions, it needs matter because if it were immaterial in the action dimension, it cannot be joined with the physical body in this material world.



Keywords: immateriality, soul, spirit, exegesis, Fakhr al-Razi, Tabatabaie, commonality, difference.

* Prof. and academic staff member of the Department of Philosophy and Theology, University of Qom Qom, Iran | alibedashti@gmail.com

** Academic staff member, Ulum va Maaref-i Quran-i Karim University, Tehran, Iran | da.saemi@quran.ac.ir

*** Ph.D. candidate, Islamic Theology, University of Qom; Fourth Level seminary student, Comparative Exegesis (corresponding author), Qom, Iran | faezehskheradmand@gmail.com

Elah Bedashti, A; Saemi, D; Kheradmand, F. S. (2022) A Comparative-Critical Study of the Immateriality of the Soul from the Exegetic Views of Fakhr al-Razi and Allamah Tabatabaie. *Comparative Interpretation Research*, 8 (16) 171-199. Doi: 10.22091/PTT.2022.7485.2033.



مطالعه تطبیقی - انتقادی تجرد نفس از دیدگاه تفسیری فخر رازی و علامه طباطبایی

علی اله بداشتی* | داود صائمی** | فائزه سادات خردمند***

تاریخ دریافت: ۱۴۰۷/۰۱/۲۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۷/۰۵/۲۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۷/۰۶/۱۶ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۷/۰۹/۳۰

چکیده

برخی از اندیشمندان، بر این باورند که سکوت فخر رازی در موضوع تجرد نفس، نشان‌دهنده مادی دانستن آن است؛ در حالی که از اقوال و دیدگاه‌های وی، به مجرد بودن نفس می‌توان رسید ولی بیان فخر رازی با دیگر فیلسوفان مانند علامه طباطبایی متفاوت است. لذا نوشتار حاضر، با روش توصیفی-تحلیلی، دیدگاه‌های این دو مفسر بزرگ جهان اسلام را مقایسه نموده، آراء آن‌ها را به بوته نقد می‌کشد و نظر مرجع را مطرح می‌سازد. درباره مسأله تجرد نفس، سه نظر اصلی وجود دارد. برخی نفس را مادی دانسته‌اند. دسته دوم آن را امری مجرد از ماده قرار داده‌اند و گروه سوم، دو مقام برای نفس قائل شده‌اند که در مقام فعل، متعلق به ماده و در مقام ذات، مجرد از ماده است. آنچه از آثار فخر رازی تحلیل می‌شود، تجرد نفس هم در ذات و هم در فعل است. در مقابل، علامه طباطبایی بهترین نظریه را عرضه می‌کند و با آیات قرآن و استدلال‌ات منطقی و عقلی اثبات می‌نماید که نفس، ذاتاً مجرد از ماده است ولی از نظر فعل، محتاج به ماده؛ زیرا اگر در مقام فعل، مجرد از ماده باشد، نمی‌تواند در این جهان مادی با بدن جسمانی ممزوج شود.



واژگان کلیدی: تجرد، نفس، روح، تفسیر، فخر رازی، طباطبایی، اشتراک، افتراق.

* استاد تمام و عضو هیات علمی گروه آموزشی فلسفه و کلام دانشگاه قم | alibedashti@gmail.com

** عضو هیات علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم | da.saemi@quran.ac.ir

*** دانشجوی دکتری رشته کلام اسلامی دانشگاه قم و طلبه سطح چهار رشته تفسیر تطبیقی (نویسنده مسئول) | faezhskheradmand@gmail.com

□ بداشتی، علی اله؛ صائمی، داود؛ خردمند، فائزه سادات. (۱۴۰۱). مطالعه تطبیقی - انتقادی تجرد نفس از دیدگاه تفسیری فخر

رازی و علامه طباطبایی، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۸۰ (۱۶)، ۱۹۹-۱۷۱. Doi: 10.22091/PTT.2022.7485.2033

مقدمه

مسأله تجرد نفس، همیشه یکی از دغدغه‌های ذهنی بشر بوده که با استفاده از ابزارهای مختلف علمی و عقلی در پی حل آن بوده است. آراء بسیار زیاد و متفاوتی در موضوع تجرد نفس وجود دارد که علاوه بر متفکران اسلامی، دایره آن به جهان غرب هم کشیده شده است و از جنبه‌های متفاوتی اعم از: علوم روان‌شناسی، اخلاقی، تفسیر و علوم قرآنی، فلسفه، کلام و حتی پزشکی، به دنبال حقیقت وجودی نفس و بیان ویژگی‌های آن هستند. فیلسوفان بزرگی چون: سقراط، افلاطون، ارسطو، کندی، فارابی و ابن‌سینا، به این مسأله پرداخته و در آثار خود مطالب مفیدی را آورده‌اند تا مشکلات مربوط به تجرد نفس و رابطه آن با بدن مادی را برطرف نمایند. برخی به مادی بودن نفس قائلند زیرا اگر نفس، مادی نباشد توان همراهی با بدن مادی را در این دنیا ندارد و برخی نفس را مجرد از ماده دانسته ولی نتوانسته‌اند ارتباط نفس و بدن را توجیه نمایند.

این مباحث تا پیدایش اشاعره ادامه یافت و با ظهور متکلمان اشعری، شبهات و انتقادات بسیاری بر فلاسفه به خصوص حکمت مشاء وارد شد و سبب افول آن‌ها گردید. اغلب متکلمان اشعری از قرن سوم تا خواجه نصیرالدین طوسی با اختلاف در تفسیر، به جسمانیت نفس معتقد بودند (جوینی، ۱۴۱۶ ق، ص ۸۶؛ ایچی و جرجانی، ۱۳۲۵ ق، ج ۷، ص ۲۵۰؛ تهانوی، ۱۹۹۶ م، ج ۱، ص ۸۸۳-۸۸۴). عضدالدین ایچی در کتاب *مواقف*، به بیان نظریه‌های جسم‌انگارانه در باب نفس پرداخته و به رأی جمهور متکلمان اشاره نموده است. وی می‌گوید:

«ایشان هیکل محسوس و جسمانی را برگزیده‌اند و دلیلی بر اثبات این دیدگاه‌ها نیاورده و تنها اشاراتی در مورد آن صورت داده‌اند». (ایچی و جرجانی، ۱۳۲۵ ق، ج ۷، ص ۲۵۰)

همچنین تهانوی می‌گوید:

«ارواح نزد ما اجسام لطیف غیرمادی هستند؛ به خلاف عقیده فلاسفه که روح را یک موجود غیرمادی می‌دانند. پس او موجودی لطیف و نورانی و انحلال‌ناپذیر و درعین حال در تمام اعضا و جوارح بدن انسان‌ها جاری و ساری است و روح به ملاحظه ذاتش دارای هستی

است؛ زیرا او قادر است بدن و اعضای بدن را حرکت دهد». (تهانوی، م ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۸۸۳-۸۸۴)

در مقابل نظریه اشاعره، فلاسفه به‌ویژه فلسفه مشاء به غیرمادی بودن نفس معتقد بودند؛ به‌طوری که ابن‌سینا نفس را به‌حسب ذات، مجرد از ماده و به‌حسب فعل، محتاج ماده می‌داند؛ زیرا وقتی نفس به مرتبه کمال برسد دیگر نیازی به بدن و آلات آن ندارد و چه‌بسا بدن مزاحم و مانع او باشد». (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ق، ج ۳، ص ۲۵۹-۲۶۱)

بنابراین در اندیشه بیش‌تر متکلمان اشعری، فقط خداوند موجودی مجرد است و ماسوی الله جسم و جسمانی‌اند و وجه مشترک کلام اشاعره در نفی تجرد نفس است؛ به‌خلاف فلاسفه که به تجرد نفس قائلند.

از میان متکلمان برجسته اشعری مسلک، به فخر رازی می‌توان اشاره نمود. وی متکلم، مفسر و فیلسوف قرن ششم، از برجسته‌ترین متفکران تاریخ جهان اسلام است که نقش بسیار مفید و سازنده‌ای در فلسفی شدن کلام اشعری داشته است. وی در برخی از موضوعات، اختلاف جدی با فلاسفه اسلامی دارد و در اغلب موضوعات نفس‌شناسی، دیدگاه‌های دوسویه عرضه می‌دارد؛ گاهی به دیدگاه‌های متکلمان تکیه می‌کند و گاهی دیدگاه‌های فلاسفه را اولویت قرار می‌دهد.

بحث‌وجدل میان متکلمان و فلاسفه تا زمان ملاصدرا ادامه داشت و حتی فلسفه اشراق نیز نتوانست به این مجادله‌ها خاتمه دهد. با پیدایش حکمت متعالیه و نظریات بسیار راهگشا و دقیق صدرالمتالهین، سبب شد تا دوباره فلسفه به جایگاه اصلی خود بازگردد و اشراقیان و مشایبان نیز راهی نو به‌سوی فلسفه اسلامی بیابند. علامه طباطبایی یکی از بارزترین پیروان حکمت متعالیه بود که دیدگاه‌های ملاصدرا را با آیات قرآن تطبیق داد و توان مقابله با متکلمانی مانند فخر رازی را داشت. ایشان فیلسوف و مفسر بزرگ جهان معاصر اسلام بودند که بسیاری از مباحث مهم تجرد نفس را با تفسیر بی‌نظیر خود گره‌گشایی کردند.

به‌طور کلی پژوهش‌های بی‌شماری درباره موضوع تجرد نفس انجام گرفته است. پایان‌نامه‌ای با عنوان «مراتب تجرد نفس از دیدگاه فیلسوفان مسلمان با تأکید بر آراء علامه

طباطبایی و فخر رازی» نوشته شده و رویکرد فلسفی-کلامی دارد که با مقاله حاضر که دیدگاه تفسیری علامه و فخر رازی را نیز در نظر دارد متفاوت است. همچنین مقالاتی با عناوین «ادله تجرد نفس از دیدگاه فخر رازی»، «ادله قرآنی فخر رازی بر تمایز نفس از بدن و تجرد آن»، «علامه طباطبایی: تجرد نفس و رد ادله مخالفین» و «دلایل عقلی و نقلی تجرد نفس از منظر علامه طباطبایی» نیز نگاشته شده که در هیچ کدام از آنها دیدگاه‌های تفسیری دو اندیشه‌ور اسلامی به شکل تطبیقی همراه با نقد و تحلیل کار نشده است؛ بنابراین مقایسه دیدگاه‌های تفسیری فخر رازی و علامه طباطبایی درباره موضوع تجرد نفس کاری بدیع به شمار می‌آید.

این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، نرم‌افزارها و سایت‌های معتبر علمی و پژوهشی و تأکید بر منابع تفسیری و فلسفی، دیدگاه‌های تفسیری این دو مفسر بزرگ را در هفت محور مطرح می‌نماید. در محور اول، نفس از نظر لغوی و اصطلاحی معنا شده و در محور دوم، منظور از تجرد نفس بیان می‌گردد. در محور سوم، دیدگاه‌های تفسیری فخر رازی و در محور چهارم، دیدگاه‌های تفسیری علامه طباطبایی درباره تجرد نفس مطرح می‌شود و در نهایت در سه محور آخر، درباره نقاط اشتراک و افتراق، بحث و تحلیل انجام می‌گیرد.

مفهوم شناسی نفس

نفس کلمه‌ای عربی و از سه حرف اصلی "ن، ف، س" تشکیل یافته است. برخی از لغویان، دو معنا برای واژه نفس ذکر کرده‌اند. در معنای اول، نفس را همان روح گرفته‌اند که به واسطه آن جسد دارای حیات می‌شود؛ به طوری که هر انسانی حتی حضرت آدم دارای نفس است و فرقی در مذکر و مؤنث بودن نمی‌کند؛ بنابراین برای هر شیئی بعینه، نفسی وجود دارد. معنای دوم نفس، تنفس است که بر خروج نسیم از جوف دلالت دارد. (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۷، ص ۲۷۰)

نفس در لغت به معنای روح، قوه تمیز، خون، برادر، نزد، به اندازه دباغ که پوست را می‌پیراید، پنهان، جسد، انسان و حقیقت هر چیزی نیز به کار رفته است (ابن فارس، بی‌تا، ج ۶،

ص ۲۳۴). نفس به معنای خون است؛ زیرا وقتی خون به میزان فراوانی از بدن انسان خارج گردد، فاقد نفس می‌شود و نیز نفس به معنای روحی است که زندگی انسان به آن وابسته است و هم به معنای آن حقیقی است که عقل انسان به آن وابسته است و بدون آن عقل ضایع می‌گردد. (ابن فارس، بی تا، ج ۵، ص ۴۶۰)

نفس، جان و روح است؛ اما نَفَس یا دم، بادی است که از دهان در بدن داخل و خارج می‌شود و مانند غذای نفس و جان است که با قطع شدن آن، حیات زائل و باطل می‌شود. به گشایش در کارها و فرج نیز نَفَس گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۸۱۸). ابن منظور معنای اصلی نَفَس را تنفس در نظر گرفته زیرا نَفَس از نَفَس متولد می‌شود و وجود نَفَس وابسته به نَفَس است و سپس می‌نویسد:

«واژه نَفَس در کتاب‌های لغت، بیش تر به معنای ذات و حقیقت شیء آمده است. "قَتَلَ فُلَانٌ نَفْسَهُ" یعنی ذات و حقیقت خودش را هلاک کرد». (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۶، ص ۲۳۳-۲۳۵)

نفس در معنای روح، خون، انسان و خود هر چیزی است (الجوهری، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ص ۷۷۶). ماده نفس عبارت از: تشخیص از جهت ذات شیء و مراد از تشخیص نیز ترفع است. (مصطفوی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱۲، ص ۲۱۹)

نفس در فرهنگ‌های فارسی، جوهری است مستقل و قائم به ذات خود که تعلق تدبیری به بدن دارد و یا جوهری مستقل و نامیراست که در تصرف و تدبیر، به جوهر روحانی دیگری نیاز دارد که روحانیتش از نفس کم تر باشد و آن واسطه روح حیوانی است که آن هم واسطه دارد که قلب است (دهخدا، ۱۳۷۷ ش، ج ۴، ص ۲۲۶۳۱). برای نفس، معانی متعددی از قبیل تن، جسم، شخص، ذات، جان، خون، حقیقت هر شخص، روح و روان، وارد شده است. (معین، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۱۴۷)

نفس در اصطلاح فلاسفه دو گونه تعریف شده است: تعریفی که به نفس از منظر علاقه اش به جسم می‌نگرد و تعریف دیگر از حیث این که جوهری مستقل و قائم به ذات است. نفس در صورت اول، صورت جوهری برای جسم آلی است و بالتبع این دو جوهر (نفس و

جسم) صورت و هیولا برای جوهر مرکبی هستند که همان موجود زنده است و در حالت دوم هر کدام از نفس و جسم، جوهر مستقلی هستند (بدوی، ۱۹۸۴ م، ج ۲، ص ۵۰۶-۵۰۷). اغلب فلاسفه با تعریفی که ارسطو از نفس آورده تقریباً اتفاق نظر دارند (ابن سینا، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۳۷ ش، ج ۸، ص ۱۶)؛ اما الفاظشان در بیان مقصود متفاوت است. نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه است. (ارسطو، ۱۳۷۸ ش، ص ۴۱۲)

نفس در علم اخلاق، به عنوان جهت دهنده حرکت و اندیشه انسان شناخته می شود و بسیاری از کردارها و رفتارهای انسان، به پیروی از نفس او شکل می گیرد (منتظری، اخلاق در اسلام، ۱۳۸۷ ش، ص ۳۱۴)؛ بنابراین در اصطلاح فلاسفه، نفس همان روح است؛ اما در علم اخلاق، نفس همان نفسانیات است که به وجوه منفی وجود انسان اشاره دارد.

نفس در اصطلاح قرآن و علوم اسلامی، در معانی متفاوتی استفاده می شود. این واژه همراه با مشتقاتش در قرآن کریم، بیش از ۲۹۸ بار آمده است. گاهی نفس به معنای جان یا حیات حیوانی است؛ مانند *وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ* (آل عمران/۱۴۵)؛ در برخی آیات به معنای روان یا نفس انسانی است؛ نظیر *وَذَكَرْ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ* (انعام/۷۰)؛ گاهی نفس به معنای نفس حیوانی یا نفس تعالی نیافته است؛ مانند آیه *وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ* (یوسف/۵۳) و معانی متعدد دیگری که به دلیل اطاله کلام از ذکر آنها اجتناب شد.

پس از بیان معنای لغوی و اصطلاحی نفس، معانی مورد استفاده فخر رازی و علامه طباطبایی درباره نفس بیان می گردد:

فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶ ق)، علم النفس را همانند ارسطو و ابن سینا جزئی از علم طبیعیات می داند؛ زیرا نفس از نظر وی، با عنوان مبدأ افعال حیوانی در جسم مانند احساس، حرکت، تغذیه و رشد می باشد. تعریف وی از نفس، مانند تعریف ارسطو است و او نفس را به کمال اول برای جسم طبیعی آلی معرفی می کند. همچنین نفس را امری می داند که هر انسانی هنگام گفتن «من» به آن اشاره می کند. نفس انسانی در این اشاره به خوبی می داند که به

یک شیء واحد اشاره می‌شود نه به اشیاء متعدد. نفس انسانی علاوه بر واحد بودن، بینا، شنوا و دارای حواس است و در ذات خود، موصوف به فکر و تخیل می‌گردد که قادر به تدبیر بدن و اصلاح آن است (فخر رازی، ۲۰۰۹ م، ص ۴۸؛ همان، ۱۳۷۳ ش، ص ۲۶۹). نفس، قادر به آگاهی از ذات خویش است و این امری است که به وسیله «انایت» به خود اشاره می‌کند. (همان، ۱۹۷۶ م، ص ۱۲۳)

علامه طباطبایی با تأمل در موارد کاربرد نفس در قرآن کریم، سه معنا را منطبق بر سه مرحله برای نفس، لحاظ نموده‌اند:

۱. به معنای هر آنچه نفس به آن اضافه شده: واژه نفس به همان معنای مضاف‌الیه خود است یعنی به معنای کلمه‌ای که به آن اضافه شده است. از این رو در صورتی که به چیزی اضافه نشود، معنای مشخصی نخواهد داشت. نفس به این معنا برای تأکید لفظی به کار می‌رود و برای مثال گفته می‌شود: «جاءنی زیدٌ نفسه». نفس به این معنا به خدا نیز اطلاق می‌شود مانند آیه * كَتَبَ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ * (انعام/۱۲).

۲. به معنای شخص انسان: در مرحله بعد کاربرد نفس برای فقط شخص انسان است که گاهی حتی بدون اضافه شدن به انسان استفاده می‌شود؛ مانند آیه * هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ... * (اعراف/۱۸۹) که مقصود «من شخص انسانی واحد» است.

۳. به معنای روح انسان: در مرحله سوم، نفس به معنای روح انسان است. علامه دلیل این امر را این‌گونه بیان می‌کند که حیات و قدرت و علم که قوام انسان‌ها به آن‌هاست، قائم به نفس بوده، بدون آن تحقق نمی‌یابد. (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۴، ص ۲۳۶)

کاربرد معنای دوم و سوم نفس برای غیر انسان‌ها رایج نیست؛ بنابراین برای گیاه، نفس النبات گفته نمی‌شود یا برای موجوداتی نظیر فرشته و جن به کار نمی‌رود. پس معنای سوم همان معنایی است که با معنای روح یکسان است. علامه طباطبایی نیز مانند بسیاری از فیلسوفان، از واژه نفس برای اشاره به روح استفاده می‌کند. گاهی واژه نفس را به معنای روح می‌گیرد و گاهی این دو را به صورت عطف تفسیری به کار می‌برد (همان، ج ۲، ص ۱۱۳). او تصریح می‌کند که نفس، روح نیز نامیده می‌شود (همان، ج ۱۰، ص ۱۱۸)؛ بنابراین مقصود از

نفس، در این گونه کاربردها معنای سوم است. در این مقاله نیز معنای سوم نفس مورد نظر است.

به این نکته باید اشاره شود که میان نفس و روح حیوانی، روح نفسانی و روح بخاری تفاوت وجود دارد. برای بیان اختلاف آنها، ابتدا انواع روح تعریف می‌شود و سپس وجه تمایز آنها بیان می‌گردد:

۱. روح حیوانی: ماده آن هوا و محل رویش آن قلب است. این روح توسط رگ‌ها در بدن پراکنده می‌شود و افعال حیات، نبض و تنفس را انجام می‌دهد. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸ ش، ص ۳۳۵)

۲. روح نفسانی: ماده این روح، روح حیوانی است. محل رویش این روح دماغ است که خود دماغ، افعال فکر کردن، یادآوری و رؤیت را انجام می‌دهد. این افعال توسط دماغ در اعصاب پراکنده می‌شود و از آنجا به سایر اعضای بدن منتقل می‌گردد. این انتقال از اعصاب به اعضا، موجب ایجاد حس و حرکت می‌شود (همان).

۳. روح بخاری: در طبیعات قدیم، نوعی روح برای بدن انسان و حیوان قائل بودند که در کل بدن انسان و یا حیوان در جریان است. این روح به نوعی واسطه نفس با جسم است. بنا بر نظر طب قدیم، عناصر وقتی به حد بالایی از صفا و خلوص برسند، به خون تبدیل می‌شوند؛ به این ترتیب که وقتی عناصر اربعه درون غذا باهم مخلوط و ممتزج شده، سپس در معده پخته می‌شوند، صاف و پاک شده، به خون تبدیل می‌شوند. سپس در مرحله بعد وقتی خون به مراحل خلوص بیش‌تری رسید، روح بخاری از این خون صافی شده به وجود می‌آید. (انصاری شیرازی، ۱۳۸۵ ش، ج ۴، ص ۲۵۶)

با توجه به تعریفی که از روح حیوانی و نفسانی آوردیم، مشخص می‌شود که با نفس متفاوت است؛ زیرا طبق بیان علامه، نفس در معنای سوم فقط مختص روح انسان است و برای غیر انسان‌ها کاربرد ندارد. حتی روح نفسانی به دلیل این که ماده آن روح حیوانی است از نفس متمایز می‌شود.

روح بخاری نیز در انجام دادن افعال منسوب به آن صرفاً عمل واسطه‌گری میان نفس و بدن را انجام می‌دهد و هیچ‌گونه جنبه صدوری در وی وجود ندارد. این روح هر کاری را که انجام می‌دهد فقط به واسطه نفس است؛ بنابراین باید اولاً بین روح و نفس فرق قائل شد و ثانیاً جنبه صدوری افعال را به نفس نسبت داد نه به روح بخاری. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۳۷ ش، ج ۸، ص ۲۵۱)

از میان معانی یادشده، آنچه در این تحقیق استفاده می‌گردد نفس به معنای روح، حقیقت شیء و کنه و ذات آن است؛ زیرا از منظر فلاسفه، حقیقت و هویت انسان را گوهری به نام نفس تشکیل می‌دهد که باعث حرکت و ادراک، احساس و انفعالات نفسانی او می‌گردد.

مفهوم شناسی تجرد نفس

کلمه تجرد، اسم مفعول از تجرید و به معنای برهنه شدن است:

«التجرد: التعری و منه تجرد لاحرامه؛ تجرد کرد برای احرامش»؛ یعنی از لباس‌های دوخته‌شده برهنه شد. (طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۳، ص ۲۴)

مفهوم مجرد در اصطلاح فلاسفه، آن است که نه محل جوهری است، نه حال در جوهری و نه مرکب از این دو (جرجانی، بی‌تا، ص ۸۷)؛ اما این تعریف کامل و دقیق نیست؛ زیرا با این بیان، جوهر جسم از تجرد خارج می‌شود اما امور جسمانی مانند اعراض جسم خارج نمی‌شوند. تعریف کامل‌تر را میرداماد بیان می‌کند:

«مجرد، موجودی است که نه جسم باشد و نه لوازم جسم را داشته باشد. لوازم جسم عبارتند از: بودن در مکان، وضع، جهت، بعد، بودن در زمان و وقت، حد و امتداد داشتن؛ بنابراین تجرد نفس به این معناست که نفس، نه جسم است و نه لوازم جسم را دارد». (میرداماد، بی‌تا، ص ۱۶۷)

مجردات بر دو قسمند: نخست مجرداتی که ذاتاً و فعلاً مجردند مانند عقول و دیگر، مجرداتی که ذاتاً مجردند و نه فعلاً مانند نفوس انسانی و فلکی. (سجادی، ۱۳۷۹ ش، ج ۱، ص ۴۴۲)

تجرد نفس انسانی، جزء مهم‌ترین مسائلی است که فیلسوفان بزرگ مسلمان به آن

پرداخته‌اند و هر کدام به نوعی، تجرد نفس را ثابت کرده‌اند. شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا علاوه بر آوردن حدود ده دلیل در *المباحثات* و در «علم النفس» کتاب *شفاء*، پنج دلیل نیز در کتاب *الاشارات و التنبیها*، بر اثبات تجرد نفس آورده است (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ص ۲۶۳-۲۸۵). محمد غزالی در کتاب *مقاصد الفلاسفه*، یازده برهان بر اثبات مجرد بودن نفس انسانی از طریق تجرد قوه عقلانی آورده است (غزالی، ۱۳۶۳ ش، ص ۲۱۵-۲۲۰). محقق طوسی در کتاب *اخلاق ناصری* و همین‌طور در کتاب *تجرید الاعتقاد*، هفت دلیل بر اثبات تجرد نفس ذکر می‌کند و شارح فاضل آن، علامه حلی آن‌ها را شرح نموده است (طوسی، ۱۳۶۰ ش، ص ۵۳؛ طوسی، ۱۳۵۱ ش، ص ۲۵۴-۲۵۷). حکیم الهی ملاصدرا شیرازی در کتاب *اسفار اربعه*، یازده دلیل را به‌طور مشروح درباره تجرد نفس انسانی آورده و درباره آن‌ها بحث و بررسی کرده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۳۷ ش، ج ۸، ص ۲۶۰-۳۰۳)

بنا بر هر یک از اقوال درباره تجرد نفس، نوعی از معاد قابل تبیین است. اگر آن را مجرد صرف بدانیم فقط معاد روحانی قابل اثبات است؛ آن‌چنان‌که ابن سینا بر این نوع از معاد برهان اقامه کرده است (ابن سینا، ۱۳۹۵ ق، ص ۴۲۳)؛ اما اگر تجرد نفس را آن‌چنان‌که صدرالمثلهین اثبات کرده، تجردی برزخی یا مثالی بدانیم، نوعی از معاد جسمانی هم قابل اثبات است که نقل هم آن را تأیید می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۳۷ ش، ج ۳، ص ۴۸۶)

طبق مذهب علمای امامیه، خداوند برای ارواح انسان‌ها پس از مرگ «قالب‌هایی» مانند قالب دنیوی قرار می‌دهد که با آن در عالم برزخ متنعّم هستند هرچند بدن دنیوی آن‌ها در زیر خاک مدفون شده باشد. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۴۳۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۲۰۴)

از آیات قرآن نیز می‌توان تجرد نفس را استدلال نمود؛ برای نمونه در آیه «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ» (بقره / ۱۵۴)، موضوع بقای روح و زندگی برزخی انسان‌ها (زندگی پس از مرگ و قبل از رستاخیز)، به‌روشنی اثبات می‌شود و پاسخ صریحی است به کسانی که می‌گویند قرآن به مسأله بقای روح و زندگی برزخی اشاره‌ای نکرده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱، ص ۵۲۴)

منظور از «احیاء» این است که شهیدان نزد خدا زنده‌اند و روحشان از نعمت‌هایی که

خداوند روزی آنان کرده، بهره‌مند می‌شود و آرامش و سروری به آنان دست می‌دهد، همان‌طور که آتش هر صبح و شام بر ارواح آل فرعون فرود می‌آید و بر آنان درد و رنج وارد می‌سازد. (طبرسی، ۱۳۷۷ ش، ج ۱، ص ۹۲)

تجرد نفس از جمله موضوعاتی است که تقریباً در میان مفسران و فیلسوفان مسلمان امری قطعی و یقینی است. لذا بیان دیدگاه‌های علامه طباطبایی و فخر رازی در این قسمت بیان می‌گردد.

تجرد نفس از دیدگاه تفسیری فخر رازی

برای بیان دیدگاه فخر رازی درباره تجرد نفس، چند احتمال مطرح است:

۱. قائل به تجرد نفس نیست؛ زیرا در شرح *الاشارات و التنبيهات* ظاهراً با ابن سینا جدل می‌کند و برهان ابن سینا مبنی بر «برهان عدم توازی میان نفس و بدن» را دارای اشکال می‌داند. (فخر رازی، بی تا، ج ۲، ص ۵۷-۵۹)

۲. احتمال دوم، این که مدلول آیات قرآن کریم را تنها دال بر مغایرت نفس و بدن بداند و تجرد نفس را اثبات نکند. به بیانی دیگر، وی در احتمال دوم معتقد است، انسان فقط همین بدن مادی نیست بلکه جوهری دارد که اگرچه این جوهر مجرد نیست، با همین بدن مادی نیز فرق می‌کند. حال این جوهر می‌تواند تمام انسان یا جزء او باشد.

برخی از فخرشناسان، این برداشت را تأیید می‌کنند؛ مثلاً زرکان برداشت خود را از کتاب *المطالب العالیه* این گونه می‌نویسد:

«آنچه فخر رازی ارائه می‌دهد، آن قدر که دلالت می‌کند که انسان نفسی دارد که غیر از بدن ظاهر است، بر تجرد نفس دلالت نمی‌کند. در غیر این صورت می‌توانست ادعا کند که این ادله، تجرد نفس را اثبات می‌کند.» (الزرکان، ۱۳۸۳ ق، ص ۴۷۷)

۳. به پیروی از فلاسفه، به تجرد نفس قائل است.

عناوین فصولی که فخر رازی از ادله نقلی می‌آورد ظاهراً عبارت تجرد نفس را ندارد و مشخص نمی‌شود که او در این عناوین ادله تجرد نفس را آورده است یا فقط مغایرت نفس و بدن را مطرح کرده؛ اما از قرینه‌هایی در دیگر مطالب فخر می‌توان فهمید که مقصود او از

اثبات نفس، نفس مجرد است. برای نمونه، در فصل چهارم از کتاب *النفس و الروح*، با عنوان بحث از ماهیت جوهر نفس و در فصل ششم از مقاله دوم جزء هفتم *المطالب العالیه* با عنوان دلایل قوی معتبر در اثبات نفس، دلایلی را مبنی بر اثبات غیریت نفس از بدن می‌آورد و پس از دلیل هفتم می‌نویسد:

«پس این است شرح همه دلایل قوی در اثبات تجرد نفس».

بنابراین می‌توان فهمید که هرگاه فخر رازی از نفس بدون قرینه صحبت می‌کند، منظورش همان نفس مجرد مورد تأیید فیلسوفان است و منظور او از غیریت نفس از بدن، همان تجرد نفس است. (ذاکری، بی‌تا، ص ۱۹۰)

فخر رازی در کتاب *الاربعین* نیز به صراحت، نفس را مجرد از ماده دانسته، می‌نویسد:

«نفس جوهر مجرد است و همان‌طور که حکما گفته‌اند: نفس، جسم نورانی شفاف است که در بدن سریان دارد و زمانی که بدن فاسد شود، اجسام شفاف نورانی از بدن جدا می‌شوند؛ اگر از سعادت‌مندان باشد، به عالم افلاک و انوار می‌رود؛ ولی اگر از شقاوت‌مندان باشد، به پرتگاه‌ها و تاریکی‌ها خواهد رفت. (فخر رازی، ۲۰۰۹ م، ج ۲، ص ۵۵)

مفسران برای اثبات تجرد نفس، به آیات قرآن کریم تمسک می‌کنند؛ از جمله آیه *النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ* (غافر/۴۶)، اشاره دارد به انسان‌هایی که در این آیات از آن‌ها صحبت به میان آمده است که پس از مرگ این بدن، باقی‌اند، زنده‌اند و لذت و الم را درک می‌کنند. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۴، ص ۴۶)

فخر رازی در *مطالب العالیه*، استدلال کامل‌تری را بیان می‌کند و می‌نویسد:

«هر خبری که در بیان رسیدن اهل طاعت به خیرات و آسایش و رسیدن اهل معصیت به عذاب باشد، مبتنی است بر این که نفس غیر از بدن است و با مرگ بدن نمی‌میرد و پس از مرگ مدرک عاقل و دارای فهم باقی می‌ماند و به دلیل آیات و روایاتی که از رسیدن سعادت‌مندان به منازل نیکی‌ها و شقاوت‌مندان به درکات و مهلکات حکایت می‌کنند بیرون از شماره‌اند، دلایل نقلی غیریت نفس از بدن نیز بیرون از شماره است». (فخر رازی، ۱۴۰۷ ق،

ج ۷، ص ۱۳۴-۱۳۵)

مفسران به اقتضای آیه * وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ * ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ* (انعام / ۶۱-۶۲) بیان می‌کنند: انسان‌ها بعد از مرگ زنده‌اند که خداوند می‌تواند اعمال آنان را محاسبه کند؛ بنابراین انسان فقط روح است و حال آن‌که آن روح باقی است. پس واجب است انسان هم باقی باشد؛ درحالی‌که جسم او مرده است و این دلیل، از واضح‌ترین دلایل غیریت نفس با بدن است. (همان، ص ۱۳۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۱۶)

گویا فخر رازی، اولین کسی باشد که به آیه روح برای تجرد نفس استناد کرده است. وی در ذیل آیه می‌نویسد:

«خداوند عالم ارواح را از عالم اجساد و سپس امر را از عالم اجساد جدا می‌کند و این به معنای آن است که امر عاری از حجم و مقدار است؛ چنان‌که در آیه * وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا* (اسراء / ۸۵)، اذعان دارد که روح از عالم امر است. به عبارت دیگر، جوهر روح از عالم امر و فاقد از مقدار، حجم و مکان است.» (فخر رازی، ۲۰۰۹ م، ج ۵، ص ۴۶)

با این استدلال، مشخص می‌شود که فخر رازی دلالت آیه را بر تجرد نفس می‌داند؛ زیرا فقط جسم بودن را از آن بر نمی‌دارد، بلکه صفات جسم را نیز از آن رفع می‌کند و این همان تجرد است. استناد به آیه ۸۵ سوره اسراء، تفسیری خاص از آیه را می‌طلبد. فخر از آیه * أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ* (اعراف / ۵۴)، تفکیک عالم خلق (اجساد) از عالم امر (روحانیت) و از آیه * إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* (یس / ۸۲)، ماهیت عالم امر، یعنی مادی نبودن و تجرد آن را می‌فهماند. (جهرمی و سعیدی مهر، ۱۳۹۲ ش، ص ۲۰)

وی در تفسیر آیه * إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ* (اعراف / ۵۴) می‌گوید:

«أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ*، تقسیم ما سوی الله به عالم خلق و امر را می‌گوید. خلق همان تقدیر است؛ بنابراین هر چه جسم است، مقدار معین و محدودی دارد و از جهان خلق است و هر چه بدون مقدار و حجم است، مختص عالم امر و ارواح می‌باشد. همانا دلالت آیه این

است که ستارگان و افلاکی که در جهان آفرینش هستند، از عالم امر، ملکی (فرشته‌ای) مخصوص دارند».

وی برداشت خود را مطابق روایاتی می‌داند که بنا بر آن‌ها، ملائکه موقع غروب و طلوع، ماه و خورشید را حرکت می‌دهند؛ بنابراین فخر، اذعان می‌کند عالم خلق، مسخر خداست و عالم امر، در تدبیر خدا و استیلای روحانیت بر جسمانیات به تقدیر خداست. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲)

فخر رازی برای اثبات تجرد روح در تفسیر مراحل خلقت انسان در آیه *فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ* (حجر/۲۹)، تفاوت تسویه (شکل دادن اجزا و تعدیل مزاج) و دمیدن روح را مطرح می‌سازد. خداوند متعال دمیدن روح را به خود نسبت می‌دهد. این مطلب نشان می‌دهد که روح، جوهری شریف است و از جنس بدن مادی نیست (همان، ۲۰۰۹ م، ص ۴۶). او در ذیل این آیه در تفسیر کبیر همین استدلال را مطرح می‌کند:

«از آنجا که خدا نفخ روح را از تسویه اعضا تمیز می‌دهد و روح را به خودش اضافه می‌کند، آیه دال بر این است که جوهر روح، معنایی غیر از جوهر بدن دارد». (همان، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۱، ص ۴۰۴)

خداوند در آیات کریمه *وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْتَهَا* *فَأَلَّهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا* (شمس/۷ و ۸)، به وجود نفسی اذعان می‌کند که موصوف به ادراک (الهام) و تحریک (فجور و تقوا) است. به دلیل این که انسان، شیء واحدی است که موصوف به ادراک و تحریک است؛ چنان که بدن نمی‌تواند در آن واحد، موصوف به ادراک و تحریک باشد، جزئی از آن هم نمی‌تواند موصوف به همه ادراکات و تحریکات باشد. (همان، ۲۰۰۹ م، ص ۴۶-۴۷؛ همان، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۱، ص ۴۰۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۵، ص ۳۶۰)

همچنین از آیه شریفه *إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْقَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا* (دهر/۲) همین برداشت می‌شود. در این آیه انسان آزمایش می‌گردد و نسبت به تکالیف خود آزموده می‌شود. همچنین این انسان دارای سمع و بصر است. علم یقینی می‌گوید: این تکلیف برای کل بدن یا اجزای آن نیست بلکه از آن نفسی است که در آن

تصرف می‌کند و در کل بدن و همه اجزای آن حضور دارد. (فخر رازی، ۲۰۰۹ م، ص ۴۸؛ همان، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۱، ص ۴۰۴)

با تأمل در آیه *وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ* (حشر/ ۱۹)، اشاره می‌شود که هیچ فرد عاقلی خودش، خودش را از یاد نمی‌برد؛ بنابراین فراموشی در این بحث، فراموشی بدن و ماده محسوس نیست؛ بلکه فراموشی نفس انسان است که چیزی غیر از بدن مادی اوست. (خادم جهرمی و سعیدی مهر، ۱۳۹۲ ش، ص ۲۳)

فخر رازی نیز در این آیه، «انفسهم» را به معنای «خودشان» می‌گیرد و در تفسیر این آیه دو احتمال را بیان می‌کند:

حق خدا را فراموش کردند، پس خدا هم خودشان را از یادشان برد؛

۲. خدا سختی‌هایی از روز قیامت را به آن‌ها نشان داد که در آن سختی‌ها خودشان را

فراموش کردند. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۱، ص ۵۱۱)

وی در تفسیر آیه *وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ* (بقره/ ۳۰) معتقد است: لازمه این‌که انسان بر اساس این آیه کریمه خلیفه خدا باشد، این است که به جهان و آنچه در آن است دانا باشد تا بتواند در آن تصرف کند. پس خلیفه باید موصوف به آگاهی و فعل باشد. در آیه بعدی: *وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* (بقره/ ۳۱) نیز منظور از اسماء، حقایق است و علاوه بر این، دلالت دارد بر این‌که همان موجودی که خلیفه است باید به جهان غیب و ملکوت نیز علم داشته باشد. مجموع بدن یا عضوی از بدن جوهری نیست که مجموعه این صفات را بتواند حمل کند. پس جوهر انسان ذاتاً چیزی غیر از مجموع و هر یک از اعضای بدن است. (همان، ۲۰۰۹ م، ص ۴۹-۵۰)

تجرد نفس از دیدگاه تفسیری علامه طباطبایی

تجرد نفس به این معناست که نفس امری وراء بدن است و حکمی غیر از حکم بدن و سایر ترکیبات جسمانی را دارد. برای نفس نحوه‌ای از ارتباط با بدن مطرح است و تدبر نفس

به واسطه شعور و اراده و سایر صفات ادراکی است. تشخیص نفس به بدن نیست و با مرگ بدن نمی‌میرد و با انحلال بدن و از بین رفتن اجزا بدن فانی نمی‌شود. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۳)

علامه طباطبایی در *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، درباره تجرد نفس یا نفس مجرد از ماده استدلال کرده و از آن جانب‌داری نموده و به مناظره با منکران آن، یعنی ماده‌گرایان برخاسته و توجیه آن‌ها را ناموجه و بی‌اساس دانسته است. استدلال علامه بر خودآگاهی یا علم نفس به خود مبتنی است که از علم روان‌شناسی نیز می‌توان تأییدی برای آن یافت. این استدلال او از جهت مبانی، با استدلالی که در *تفسیر المیزان* بیان نموده مشترک است اما نحوه تقریر آن اندکی تفاوت دارد. در این استدلال علامه از چهار شیوه بهره برده که عبارتند از:

۱. از راه انتساب، یعنی انسان همه ادراکات خودش را به خود نسبت می‌دهد.
۲. از راه وحدت، به این معنا که هر کسی درمی‌یابد در همه زمان‌ها، گذشته و حال، شخصیت واحد و یگانه‌ای دارد.
۳. از راه عینیت، یعنی هر انسانی تشخیص می‌دهد که خود عین همانی است که بوده است.

۴. از راه ثبات، یعنی انسان می‌فهمد که هیچ‌گونه دگرگونی در او حاصل نشده است؛ بنابراین از روش‌های فوق به تبیین نظریه تجرد نفس می‌پردازد و به ایرادات مخالفان پاسخ می‌دهد. (همان، ۱۳۶۴ ش، ج ۲، ص ۱۲۶)

علامه در *بدایه الحکمه* نیز می‌نویسد:

«نفس ذاتاً مجرد است و فعلاً متعلق به آن است. نفوس انسانی عاقله مجرد از ماده و جوهرند؛ زیرا صورت برای نوع جوهری‌اند و صورت جوهری، جوهر است.» (همان، ۱۳۷۳ ش، ج ۱، ص ۷۶)

همان‌طور که بیان شد نظر علامه، مجرد بودن نفس است، ولی نوع بیان وی در تفسیر شریف *المیزان* متفاوت است. تدبر در بعضی آیات قرآن در این تفسیر، روشن می‌سازد که نفس آدمی موجودی است مجرد، ماورای بدن و احکامی غیر از احکام بدن و هر مرکب

جسمانی دیگر دارد؛ خلاصه موجودی است غیرمادی که نه طول دارد و نه عرض و نه در چهاردیواری بدن می‌گنجد؛ بلکه با بدن ارتباط و علقه‌ای دارد و یا به عبارتی با آن متحد است و بدن را به وسیله شعور، اراده و سایر صفات ادراکی، اداره می‌کند. (همان، ۱۳۷۸ ش، ج ۱، ص ۵۲۸)

علامه با عنایت به آیه *وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ* (سجده/ ۱۲)، معتقد است که انسان در آغاز به جز یک جسمی طبیعی نبود و از بدو پیدایشش، صورت‌هایی گوناگون به خود گرفت تا در آخر خدای تعالی همین موجود جسمانی و جامد و خمود را خلقتی دیگر کرد که در آن خلقت، انسان دارای شعور و اراده گشت. کارهایی می‌کند که کار جسم و ماده نیست، چون شعور و اراده و فکر و تصرف و تسخیر موجودات و تدبیر در امور عالم، به نقل دادن و دگرگون کردن و امثال آن از کارهایی که از اجسام و جسمانیات سر نمی‌زند نیازمند است. پس معلوم شد که روح، جسمانی نیست؛ زیرا موضوع و مصدر افعالی است که فعل جسم نیست. (همان، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۶، ص ۲۵۳)

همچنین در آیه *ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ* (سجده/ ۹-۱۱) در آیه قبل و ابتدای این آیه، سخن از خلقت بدنی و تسویه قامت انسان است که پس از استوای او نفخ روح در درون او توسط حق متعال انجام می‌شود. این نشئه جدیدی که بدن بعد از استوا دریافت می‌کند، جنبه روحانی و تجردی اوست (همان، ج ۱۶، ص ۲۵۱). اضافه روح به خدا، اضافه تشریفی است یعنی روح مفید و باارزش و شریف؛ از حیث این که اگرچه انسان از بعد مادی، از خاک و آب به وجود آمده، از جهت معنوی و روحی، روح خدا را حمل می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹ ش، ج ۱۳، ص ۱۰۸)

علامه طباطبایی در تفسیر آیه *فَأَلْيَوْمَ نُنجِيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ* (یونس: ۹۲) می‌گوید:

«تنجیه " به بدن فرعون، دلالت دارد؛ بنا بر این که فرعون غیر از بدن، چیز دیگری داشته که بدن بعد از نزول عذاب آن را از دست داده و آن چیزی که نامش " فرعون " بوده و

بدن، بدن او بوده، همان نفسی است که روح هم خوانده می‌شود و این نفس همان چیزی است که خدای تعالی در دم مرگ هر کس، آن را می‌گیرد؛ هم چنان که در آیات ذیل فرموده: *«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا»* (زمر / ۴۲)، *«قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ»* (سجده / ۱۱) و این نفس همان است که آدمی در طول عمرش از او به «من» و «این جانب» خبر می‌دهد و همین «من» است که انسانیت انسان به وسیله آن تحقق می‌یابد. همان است که درک می‌کند و اراده می‌نماید و افعال انسانی را به وسیله بدن و قوا و اعضای مادی آن انجام می‌دهد و بدن چیزی به جز آلت و ابزار کار نفس نیست؛ البته ابزار کار نفس در کارهای مادی او؛ و اما در کارهای معنوی، نفس بدون حاجت به بدن کارهای خود را انجام می‌دهد و از آنجا که نفس و بدن باهم متحللند، نام نفس را به بدن هم اطلاق می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰، ص ۱۱۸)

مفسران در ذیل همین آیه، روایتی از امام باقر (ع) نقل نموده‌اند که هیچ کس نیست بخوابد مگر آن که نفس او به آسمان عروج نماید و روح او در بدنش باقی ماند و بین آن دو رشته‌ای مانند شعاع خورشید موجود است. پس اگر خداوند، قبض ارواح را اذن دهد روح، نفس را اجابت می‌کند و اگر خدا در رد روح اذن دهد نفس، روح را اجابت می‌کند. (ثقفی تهرانی، ۱۳۸۳ ش، ج ۴، ص ۵۰۰)

علامه از آیه *«وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا»* (کهف / ۲۸)، غفلت از خویشتن را دلیلی بر تجرد نفس می‌داند؛ زیرا بی‌شک ما در خود، معنایی و حقیقتی می‌یابیم و مشاهده می‌کنیم که از آن معنا و حقیقت به «من» تعبیر می‌شود. باز بی‌شک هر انسانی در این درک و مشاهده، مثل ماست. من و تمامی انسان‌ها در این درک، حتی در یک لحظه از لحظات زندگی مساوی هستیم و شعورمان از آن غافل نیست. مادام که شعورمان کار می‌کند، متوجهیم که من منم و هرگز نشده که خودمان را از یاد ببریم (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۶، ص ۱۷۹). پس معلوم می‌شود نفس، غیر از بدن است؛ نه همه آن است و نه جزئی از اجزای آن و نه خاصیتی از خواص آن؛ نه آن خواصی که برای ما

محسوس است و نه آن خواصی که با استدلال به وجودش پی برده‌ایم و نه آن خواصی که برای ما هنوز درک نشده است؛ برای این که همه این نامبرده‌ها هر طوری که فرض کنید مادی است و حکم ماده این است که محکوم به تغییر و دگرگونی است و انقسام می‌پذیرد و مفروض ما این است که آن چیزی که در خود به نام «من» مشاهده می‌کنیم، هیچ‌یک از این احکام را نمی‌پذیرد، پس نفس به‌هیچ‌وجه مادی نیست. (همان، ج ۱، ص ۵۵۱)

نفس برخلاف همه مادیات که در حال تغییر و تبدیلمند، تغییری ندارد و از این رو، مادی نیست. هر کس که به خود مراجعه کند، درمی‌یابد که همیشه واحد بوده و بر حال خود باقی است و کم‌ترین تغییری در آن به وجود نیامده است. علامه از آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَهُ حَتَّىٰ يَخَيَّرَ مَا يَأْتُسِيهِمْ» (رعد / ۱۱)، عدم تغییر نفس را تفسیر می‌نماید و به تجرد نفس اشاره می‌کند. (همان، ج ۱، ص ۳۶۵)

از برخی سخنان علامه طباطبایی، دلیل دیگر را می‌توان برداشت کرد که عبارت است از این که انسان به خود علم دارد و این جز با اسناد به نفس ممکن نیست. به تعبیر دیگر، علم انسان به خود تنها از طریق نفس صورت می‌گیرد و اساساً قابل استناد به بدن نیست (نصیری، بی تا، ص ۱۵)؛ بنابراین از تمام مطالب یادشده، درمی‌یابیم که علامه هم در کتب فلسفی و هم در تفسیر المیزان، به تجرد ذاتی نفس از ماده قائل است ولی در مقام فعل، تعلق به ماده را می‌پذیرد.

وجوه اشتراک دیدگاه تفسیری دو اندیشه‌ور در مورد تجرد نفس

در بیان وجوه اشتراک این دو فیلسوف بزرگ باید گفت: هر دو به تجرد نفس قائل هستند ولی تفاوت در نحوه اثبات آن است. فخر رازی در آثار خود، از تجرد نفس با این عنوان، سخنی بیان نکرده بلکه در آثارش هرچه هست به غیریت نفس و بدن اشاره می‌کند. به همین دلیل است که برخی از متفکران، به اشتباه تصور می‌کنند که نظر فخر درباره تجرد نفس خنثی است و هیچ عقیده‌ای را در این باره بیان نمی‌کند و تنها درباره غیریت نفس از بدن نظریه دارد (الزركان، ۱۳۸۳ ق، ص ۴۷۷). با بررسی‌های انجام‌شده، مشخص شد منظور فخر از عدم این‌همانی نفس و بدن همان تجرد نفس است؛ منتها در آثار و آرائش، از ذکر این عنوان

خودداری نموده است. پس فخر رازی و علامه طباطبایی، هر دو به تجرد نفس قائلند و فخر رازی هر جا از غیریت نفس از بدن اذعان دارد یعنی تجرد نفس را مطرح می‌نماید. او نفس را جوهری مجرد می‌داند و مانند حکما، قائل است که نفس، جسم لطیف شفافی است که در بدن سریان دارد و زمانی که بدن فاسد گردد نفس از بدن جدا می‌شود؛ اگر اهل سعادت باشد، به عالم افلاک و انوار می‌رود ولی اگر از شقاوت‌مندان باشد، به پرتگاه‌های هلاکت می‌افتد. (فخر رازی، ۲۰۰۹ م، ج ۲، ص ۵۵)

در بیان وجوه اشتراک این دو مفسر می‌توان گفت که هر دو برای اثبات تجرد نفس، به آیاتی همچون: انعام/۶۱، اسراء/۸۵، سجده/۱۱-۱۲ و یونس/۹۲ استناد می‌کنند. تمامی آیاتی که در بیان رسیدن اهل طاعت به خیرات و اهل معصیت به عذاب است، بر غیریت نفس از بدن دلالت دارد که با مرگ، بدن نمی‌میرد و پس از مرگ، مدرک عاقل و دارای فهم باقی می‌ماند. (فخر رازی، ۱۴۰۷ ق، ج ۷، ص ۱۳۲؛ همان، ۲۰۰۹ م، ج ۵، ص ۴۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰، ص ۱۱۸)

وجوه افتراق دیدگاه تفسیری دو اندیشه‌ور در مورد تجرد نفس

از نظر فخر رازی، نفس مجرد از ماده است و با آیاتی که بیان شد، مشخص می‌گردد بر غیریت نفس از بدن تکیه دارد اما برای نفس، تفاوتی میان مقام فعل و ذات در نظر نمی‌گیرد؛ به عبارت دیگر، نفس را برای بدن مادی و در مقام انجام دادن افعال مادی، غیرمادی می‌داند؛ زیرا در آثارش تمایزی میان آن‌ها قائل نشده و فقط به جدا بودن نفس از بدن اشاره کرده است؛ بنابراین به نظر می‌رسد فخر رازی فقط به تجرد نفس قائل است و برای بدن جسمانی، نفسی مجرد و غیرمادی در نظر می‌گیرد. (فخر رازی، ۲۰۰۹ م، ج ۵، ص ۴۶)

اما علامه طباطبایی، به خوبی این مسأله را تبیین می‌نماید. از نظر وی، تجرد نفس به این معناست که نفس ذاتاً مجرد و فعلاً متعلق به ماده است. علامه در تمامی آثار خود همین بیان را از تجرد نفس بیان نموده، اما اصول و مبانی استدلال خود را در کتاب‌های مختلفش، به گونه‌ای متفاوت بیان کرده است. او در تدبری که در آیات قرآن در تفسیر *المیزان* دارد، نفس را موجودی غیرمادی می‌داند که طول و عرض ندارد و در بدن نمی‌تواند بگنجد. علامه با عنایت

به آیات سجده/۱۱-۱۲، یونس/۹۲، زمر/۴۲، کهف/۲۸ و... تجرد نفس را اثبات نموده است. از بیان و تفسیر آیاتش، معلوم می‌شود که نفس غیر از بدن است و برخلاف همه مادیات که متغیر و متبدلند، هیچ تغییری در آن راه ندارد. به گفته علامه، علم به خویشستن یکی از دلایل اثبات نفس است؛ زیرا علم انسان به خود تنها از طریق نفس انجام می‌گیرد و نمی‌توان آن را به بدن نسبت داد. (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰، ص ۱۱۸؛ همان، ج ۶، ص ۱۷۹)

بحث و تحلیل

از آنجایی که عبارات فخر رازی در برخی از نصوص، بر تجرد نفس دلالت می‌کند (فخر رازی، ۲۰۰۹ م، ج ۲، ص ۵۵؛ همان، ۱۴۰۷ ق، ج ۷، ص ۱۳۴-۱۳۵)، میان تجرد نفس در مقام ذات و فعل، هیچ‌گونه تمایزی قائل نشده است. وی در برخی از کتب خود، نفس را جوهری لطیف و غیر جسمانی و حتی اوصاف جسم را از آن مبرا می‌داند ولی میان نفسی که در کنار بدن مادی قرار می‌گیرد و نفسی که پس از جدایی از بدن وجود دارد، فرقی قائل نمی‌شود (همان، ۲۰۰۹ م، ج ۵، ص ۴۶). همچنین ادعا می‌کند: عالم خلق مسخر خداست و عالم امر در تدبیر خدا و استیلاي روحانیت بر جسمانیات به تقدیر خداست (همان، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲)؛ بنابراین از تحلیل ادعای وی فهمیده می‌شود که نفس را در هر حالت، مجرد از ماده می‌داند.

متأسفانه سکوت فخر رازی در مسأله تجرد نفس، نه تنها امثال زرکان را دچار سوء برداشت می‌کند، بلکه عدم توضیح فخر در بیان نوع تجرد نفس در مقام ذات و فعل، از مجرد بودن نفس، به‌طور کلی حکایت می‌کند؛ زیرا در میان تمام آثار فخر رازی، هیچ‌گونه مطلبی مبنی بر تمایز در این دو مقام نیست؛ حتی شاید بتوان گفت با ادعاهای عجیب و دور از ذهنی که فخر رازی مطرح می‌نماید، تقدیر خداوند را مسبب رابطه نفس در مقام فعل با بدن می‌شمارد که باطل بودن این ادعا کاملاً آشکار است و نیازی به آوردن برهان ندارد.

نکته اصلی و مهم مقاله در این است که نه تنها اثبات کرد فخر رازی به تجرد نفس قائل است بلکه با دلایل متقنی که علامه طباطبایی مطرح می‌نماید، نظر فخر رازی درباره تجرد

نفس چه در مقام ذات و چه در مقام فعل را نقد نموده و بیان علامه را در این خصوص به عنوان نظر مرجح بیان کرده است.

علامه در *بدایه الحکمه* مطرح می کند که نفس ذاتاً مجرد از ماده و فعلاً متعلق به ماده است. نفوس انسانی عاقله مجرد از ماده و جوهرند؛ زیرا صورت برای نوع جوهری اند و صورت جوهری، جوهر است (طباطبایی، ۱۳۷۳ ش، ج ۱، ص ۷۶). در تفسیر شریف المیزان نیز معتقد است که نفس موجودی است غیرمادی که نه طول دارد و نه عرض و نه در چهاردیواری بدن می گنجد؛ بلکه با بدن ارتباط و علقه‌ای دارد و یا به عبارتی با آن متحد است و به وسیله شعور، اراده و سایر صفات ادراکی، بدن را اداره می کند (همان، ۱۳۷۸ ش، ج ۱، ص ۵۲۸)؛ اما همین نفس است که افعال انسانی را به وسیله بدن و قوا و اعضای مادی آن انجام می دهد و بدن چیزی به جز آلت و ابزار کار نفس نیست. البته بدن، ابزار کار نفس در کارهای مادی است؛ اما در کارهای معنوی، نفس کارهای خود را بدون حاجت به بدن انجام می دهد (همان، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰، ص ۱۱۸)؛ بنابراین از تحلیل بیان علامه، مشخص می شود که نفس در مقام فعل، متعلق و نیازمند به ماده است. علامه با دلایل یادشده، اثبات می نماید، نه تنها نفس مجرد است بلکه میان تجرد آن در ذات و فعل، تفاوت وجود دارد. لذا با ادله متقن و معتبر، نظر فخر رازی تحلیل و نقد شد و به دلیل استواری کلام علامه طباطبایی، نظر ایشان به عنوان نظر مرجح پذیرفته می شود.

نتیجه

تجرد نفس، از جمله موضوعات مبنایی در بحث انسان‌شناسی است؛ زیرا اگر بتوان رابطه نفس و بدن را به طور دقیق بیان کرد، بسیاری از دغدغه‌های ذهنی بشر حل می شود. در این میان، مطالعه تطبیقی - انتقادی بین دیدگاه‌های فخر رازی و علامه طباطبایی درباره تجرد نفس بسیار دارای اهمیت است. از آنجایی که در آثار فخر رازی هیچ بیانی درباره تجرد نفس پیدا نمی شود، بسیاری از فیلسوفان، نظر وی را در این زمینه ختنی و مسکوت قلمداد کرده‌اند؛ در حالی که با مطالعه و تحلیل درباره رابطه نفس و بدن می توان دریافت که وی به تجرد نفس قائل است اما در بیان آن به دلایلی اهمال‌گویی کرده است. او نفس را جوهری نورانی می داند

که با فاسد شدن بدن، از آن جدا شده، مراتب ترقی و یا سقوط را طی می‌نماید؛ اما علامه طباطبایی، آشکارا به بیان تجرد نفس پرداخته و در ذیل آیات مربوطه به شکل دقیق، نفس را مجرد از ماده دانسته که با مرگ بدن نه تنها از بین نمی‌رود، بلکه به حیات خود ادامه خواهد داد. اگر نفس انسان در دنیا به ملکات رسیده باشد، در آخرت اهل سعادت است و اگر در دنیا به نعمات نائل شده باشد، در آخرت اهل شقاوت خواهد شد.

منابع

قرآن کریم.

آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ ق)، الاشارات و التنبیها، مع الشرح لنصیرالدین طوسی و شرح الشرح لقطب الدین رازی، تهران: بی جا.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۵ ق)، الشفاء: الطبیعیات، تحقیق جورج قنوتی و سعید زاند، القاهره: المكتبة العربیه.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ ش)، النفس فی کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.

ابن فارس، احمد بن فارس (بی تا)، مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، مصر: مکتبه المصطفی و اولاده.

ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ارسطو (۱۳۷۸ ش)، درباره نفس، ترجمه علیمراد داوودی، تهران: حکمت.

الجوهري، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۸ ق)، الصحاح، تحقیق: شهاب الدین ابوعمر، بیروت: دارالفکر.

انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۸۵ ش)، دروس شرح منظومه، قم: بوستان کتاب.

ایچی، عضدالدین و میر سید شریف جرجانی (۱۳۲۵ ق)، شرح المواقف، قم: الشریف رضی.

بدوی، عبدالرحمان (۱۹۸۴ م)، موسوعة الفلسفة، بیروت: موسسه عربیه الدراسات والنشر.

بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵ ش)، فرهنگ ابجدی، تهران: اسلامی.

تهانوی، محمد بن علی (۱۹۹۶ م)، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

ثقفی تهرانی، میرزا محمد (۱۳۸۳ ش)، تفسیر روان جاوید، قم: برهان.

جرجانی، علی بن محمد (بی تا)، التعریفات، تهران: ناصر خسرو.

جوینی، الملک (۱۴۱۶ ق)، الارشاد الی قواطع الادله فی اول الاعتقاد، تعلیق زکریا عمیراث، بیروت: دارالکتب العلمیه.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۷ ش)، سرح العیون فی شرح العیون، قم: بوستان کتاب.

خادم جهرمی حامد و محمد سعیدی مهر، «ادله تجرد نفس از دیدگاه فخر رازی» (پاییز و زمستان ۱۳۹۲ ش)، مجله پژوهش های معرفت شناختی، شماره ششم.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ ش)، لغت نامه دهخدا، زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.

ذاکری، مهدی، «ادله قرآنی فخر رازی بر تمایز نفس از بدن و تجرد آن» (بی تا)، مجله نقد و نظر، سال شانزدهم، شماره اول.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، مفردات الفاظ قرآن، بیروت: دارالقلم.
- الزکّان، محمد صالح (۱۳۸۳ ق)، فخرالدین رازی و آرائه الکلامیه و الفلسفیه، بیروت: دارالفکر.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۹ ش)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمان (۱۴۰۴ ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۳۷ ش)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعه، تهران: افست.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۸ ش)، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه: محمداقبر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴ ش)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۱ ش)، بدایه الحکمه، مترجم: علی شیروانی، قم: دارالعلم.
- طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا)، حیاہ ما بعد الموت، عراق: انتشارات العتبه الحسينیه المقدسه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷ ش)، تفسیر جوامع الجامع، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ ش)، مجمع البحرين، تحقیق احمد حسینی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۰ ش)، اخلاق ناصری، تهران: خوارزمی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۵۱ ش)، کشف المراد فی تجرید الاعتقاد، شرح علامه حلی، ترجمه ابوالحسن شعرانی، تهران: انتشارات اسلامی.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۳ ش)، مقاصد الفلاسفة، ترجمه محمد خزانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۲۰۰۹ م)، الاربعین فی اصول‌المدین، محمود عبدالعزیز محمود، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۷ ق)، المطالب‌العالیة، تصحیح سقا احمد حجازی، بیروت: دارالکتب العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۲۰۰۹ م)، النفس و الروح شرح قواهما، تحقیق، محمد صغیر حسن المعصومی، قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۷۶ م)، تفسیر کبیر، بی‌جا، دارالجامعات المصریة.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۵ ق)، شرح عیون الحکمه، تحقیق: احمد حجازی سقا، بی‌جا، مؤسسه الصادق.
- فخر رازی، محمد بن عمر (بی‌تا)، شرح الاشارات و التنبیہات، بی‌جا، مکتبه آیت‌الله مرعشی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق)، کتاب العین، قم: هجرت.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ ق)، تفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصدر.

- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ ش)، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- معین، محمد (۱۳۸۱ ش)، فرهنگ معین، تهران: انتشارات معین.
- مکارم شیرازی و همکاران، ناصر (۱۳۷۹ ش)، الأمل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۸۷ ش)، اخلاق در اسلام، تهران: سایه.
- میرداماد، محمدباقر (بی تا)، القبسات، تهران: دانشگاه تهران.
- نصیری، منصور، «نفس و بدن از دیدگاه علامه طباطبایی» (بی تا)، مجله نقد و نظر، سال پانزدهم، شماره سوم.

References

Holy Quran

- Al-Jowhari, I. (1418 AH/1997). *Al-Sihah*. Research by S. D. Abu Umar. Beirut: Dar al-fikr. [In Arabic].
- Alusi, M. (1415 AH/1995). *Ruh al-ma'ani fi tafsir al-Quran al-azim*. Beirut: Sar al-Kutub al-Ilmiyyah, Manshoorat Muhammad Ali Beydoon. [In Arabic].
- Al-Zarkan, M. S. (1383 SH/2003). *Fakhr al-Din Razi wa ira'ih al-kalamiyyah wa al-falsafiyah*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Ansari Shirazi, Y. (1385 SH/2005). *Duroos-i sharh Manzumah*. Qom: Bustan-i Ketab. [In Arabic].
- Aristotle (Arastoo). (1378 SH/1999). *Darbare-yi nafs*. (A. Davoodi, Trans.). Tehran: Hekmat. [In Persian].
- Avicenna (Ibn Sina). (1375 SH/1996). *Al-Nafs fi kitab al-Shifa'* [Book of healing: metaphysics]. Research by H. Hasanzadeh Amoli. Qom: Maktabat al-Aalaam al-Islami. [In Arabic].
- Avicenna (Ibn Sina). (1395 AH/2016). *Al-Shifa': al-tabii'iyat* [Book of healing: natural sciences]. Research by J. Qanawati & S. Zaid. Cairo: al-Maktabat al-Arabiyyah. [In Arabic].
- Avicenna (Ibn Sina). (1403 AH/1983). *Al-Isharat wa al-tanbihat* [Remarks and admonitions]. Commentary by N. D. Tusi & Q. D. Razi. Tehran: n.p. [In Arabic].
- Badvi, A. R. (1984). *Mowsu'at al-falsafeh*. Beirut: Muassasat Arabiyyah al-Derasaat wa al-Nashr. [In Arabic].
- Bastani, F. A. (1375 SH/1996). *Farhang-i abjadi*. Tehran: Islami. [In Persian].
- Dehkhoda, A. A. (1377 SH/1998). *Logatname-yi Dehkhoda*. Under the supervision of M. Moein & J. Shahidi, 2nd ed. Tehran: University of Tehran. [In Persian].
- Fakhr Razi, M. (1407 AH/1987). *Al-Matalib al-'aaliyah*. (S. A. Hijazi, Trans.). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (1415 AH/1995). *Sharh 'uyun al-hikmah*. Research by A. Hejazi Saqa. N.P.: Muassasat al-Sadeq. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (1976). *Tafsir Kabir*. N.P.: Dar al-Jameaat al-Misriyyah. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (2009). *Al-Arba'een fi usul al-din*. M. Abdul Aziz Mahmoud. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].

- Fakhr Razi, M. (2009). *Al-Nafs wa al-ruh sharh quwahuma*. Research by M. S. Hasan al-Masoumi. Cairo: Maktabat al-Thaqafat al-Diniyyah. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (n.d.). *Sharh al-Isharat wa al-tanbihat*. N.P.: Ayatollah Marashi Library. [In Arabic].
- Farahidi, K. (1409 AH/1989). *Kitab al-'ain*. Qom: Hejrat. [In Arabic].
- Fayd Kashani, M. (1415 AH/1995). *Tafsir al-Safi*. Tehran: Maktabat al-Sadr. [In Arabic].
- Ghazali, A. H. M. (1363 SH/1984). *Maqasid al-falasefah*. (M. Khazaeli, Trans.). Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian].
- Hasanzadeh, H. (1387 SH/2008). *Sharh al-'uyun fi sharh al-'Uyun*. Qom: Bustan-i Ketab. [In Arabic].
- Ibn Faris, A. (n.d.). *Maqayees al-lughah*. Research by M. Haroun. Egypt: Maktabat al-Mustafa and awladah. [In Arabic].
- Ibn Manzour, A. F. J. (1414 AH/1994). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Iji, A D. & Jorjani, M. S. S. (1325 AH/1907). *Sharh al-Mawaqef*. Qom: Al-Sharif al-Radi.
- Jorjani, A. (n.d.). *Al-Ta'rifat*. Tehran: Naser Khosro. [In Arabic].
- Juwayni, M. (1416 AH/1996). *Al-Irshad ila qawati' al-adillah fi awwal al-i'tiqad*. Annotations by Z. Amirat. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Khadem Jahromi, H., & Saeedi Mehr, M. (2016). Proofs for incorporeality of the soul as viewed by Fakhr-e Razi. *The Epistemological Research*, 2(6), 65-94. [In Persian].
- Makarem Shirazi, N. & Et. al. (1379 SH/2000). *Al-Amthaal fi tafsir ketabillah al-munzal*. Qom: Madrasat al-Imam Ali b. Abi Taleb. [In Arabic].
- Makarem Shirazi, N. (1374 SH/1996). *Tafsir Namunah*. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyyah. [In Persian].
- Mirdamad, M. B. (n.d.). *Al-Qabasat*. Tehran: University of Tehran. [In Arabic].
- Moein, M. (1381 SH/2002). *Farhang-i Moein*. Tehran: Moein Publications. [In Persian].
- Muntaziri, H. A. (1387 SH/2008). *Akhlaq dar Islam*. Tehran: Sayeh. [In Persian].
- Mustafavi, H. (1368 SH/1990). *Al-Tahqiq fi kalimaat al-Quran*. Tehran: Ilmi Farhangi Publications. [In Arabic].
- Nasiri, M. (2010). Allameh Tabatabai's soul and body theory. *Naqd va Nazar (A journal of philosophy and theology)*, 15(59), 151-178. [In Persian].
- Ragheb Isfahani, H. (1412 AH/1992). *Mofradat al-faz Quran*. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic].
- Sadr al-Din Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1337 SH/1959). *Al-Hikmat al-muta'aliyah fi al-asfar al-'aqliyat al-arba'a* [The transcendent philosophy of the four journeys of the intellect]. Tehran: Afast. [In Arabic].
- Sajjadi, J. (1379 SH/2000). *Farhang-i istelahaat-i falsafi-yi Mulla Sadra*. Tehran: Ministry of Islamic Culture and Guidance. [In Persian].
- Suyuti, J. D. A. (1404 AH/1984). *Al-Durr al-manthour fi tafsir al-ma'thour*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic].
- Tabari, A. J. M. (1412 AH/1992). *Jami' al-bayan fi tafsir al-Quran*. Beirut: Dar al-Marefah. [In Arabic].

- Tabarsi, F. (1372 SH/1994). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Quran*. Beirut: Naser Khosro. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1377 SH/1998/). *Tafsir Jawami' al-jami*. Tehran: University of Tehran & Qom Seminary Management. [In Arabic].
- Tabatabaie, M. H. (1364 SH/1985). *Usul-i falsafi va ravish-i realism* [The principles of philosophy and the method of realism]. Intro and footnotes by M. Mutahhari. Tehran: Sadra Publications. [In Persian].
- Tabatabaie, M. H. (1374 SH/1995). *Al-Mizan fi tafsir al-Quran*. Beirut: al-Aalami Printing Institute. [In Arabic].
- Tabatabaie, M. H. (1378 SH/1999). *Tarjume-yi tafsir al-Mizan*. (M. B. Mousavi Hamedani, Trans.). Qom: Daftar-i Intisharat-i Islami. [In Persian].
- Tabatabaie, M. H. (1391 SH/2012). *Bidayat al-hikmah*. (A. Shirwani, Trans.). Qom: Dar al-Ilm. [In Persian].
- Tabatabaie, M. H. (n.d.). *Hayat ma ba'd al-mawt*. Iraq: al-Atabat al-Husayniyyah al-Muqaddasah Publications. [In Arabic].
- Tahanavi, M. (1996). *Mowsu'at kashshaf istilahat al-funun wa al-'ulum*. Beirut: Maktabat Lubnan Nashiroon. [In Arabic].
- Thaqafi Tehrani, M. M. (1383 SH/2004). *Tafsir Ravan Javid*. Qom: Borhan. [In Persian].
- Turayhi, Fakhr al-Din (1375 SH/1996). *Majma' al-bahrain*. Research by A. Husayni. Tehran: Farhang-i Islami Publication Office. [In Arabic].
- Tusi, N. D. (1351 SH/1972). *Kashf al-murad fi tajrid al-i'tiqad*. Commentary by Allamah Hilli. (A. H. Sharani, Trans.). Tehran: Islamiyyah Publications. [In Persian].
- Tusi, N. D. (1360 SH/1981). *Akhlaq-i Naseri*. Tehran: Khwarazmi. [In Persian].
- Zakeri, M. (2011). Fakhr Razi's Quranic arguments for the soul's distinction from the body and its immateriality. *Naqd va Nazar (A journal of philosophy and theology)*, 16(61), 186-211. [In Persian].