

پیدایش نفس از نگاه فیلسوفان مشاء، صدر المتألهین و استاد فیاضی

یحیی نورمحمدی نجفآبادی*

محمد رضا نورمحمدی نجفآبادی**

چکیده

دیدگاه‌های بسیاری در حدوث یا قدم و همچنین جسمانیة الحدوث یا روحانیة الحدوث بودن نفس مطرح شده است. مشائیان نفس را جوهری مجرد می‌دانند که با حدوث بدن حادث شده و در عین حال مستقل از بدن است و ترکیبش با بدن، ترکیبی انضمامی است و براین اساس، با بدن ارتباطی تدبیری و تأثیر و تأثر متقابل دارند؛ اما به اعتقاد صدر المتألهین حدوث نفس به صورت مجرد نیست، بلکه ماده در ذات و جوهریت خود اشتداد می‌یابد. این روند چنان پیش می‌رود که نفس از نظر ویژگی‌های فیزیولوژیک، علاوه بر مراتب نباتی و مجرد مثالی، یعنی مرتبه حیوانی، به جای می‌رسد که شایستگی نفس ناطقه شدن را پیدا می‌کند و به حسب آن مرتبه، مجرد عقلانی می‌یابد. استاد فیاضی، حدوث نفس را پیش از بدن و به صورت مجرد می‌داند. نفس در جهت استکمال خود، بر بدن مسلط شده، آن را در اختیار و تحت ولایت خود می‌گیرد. علاقه و محبتی که میان نفس و بدن برقرار می‌شود، سبب تأثیر و تأثر میان آنها می‌گردد. ایشان به دلیل ناکارآمدی عقل در این مسئله، برای اثبات و تبیین دیدگاه خود، بیشتر بر ظهورات نقل تکیه می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: نفس، حدوث، قدیم، مجرد، مادی، مشاء، حکمت متعالیه، استاد فیاضی.

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

normohamadi2531@anjomedu.ir

** استادیار دانشگاه علوم پزشکی شهرکرد.

دریافت: ۹۲/۶/۱۱ پذیرش: ۹۳/۱/۲۵

مقدمه

یکی از مسائلی که جزو مسائل اولیه و بنیادین در نظریات علم‌النفس به‌شمار می‌آید، موضوع تکون و نحوه پیدایش نفس است. آیا نفس قدیم است یا حادث؟ اگر قدیم است، قدیم ذاتی است یا زمانی؟ در صورت حدوث، آیا پیش از بدن حادث شده یا اینکه همزمان با حدوث بدن، او نیز حادث شده است؟ آیا جسمانیة‌الحدوث والتصرف است، یا روحانیة‌الحدوث؟

بحث در این باره از چند جهت اهمیت دارد: اول اینکه آیا نفوس قبل از تعلق به بدن، واجد نحوه‌ای از وجود در عالم عقول و مفارقات و یا حتی مادیات هستند یا خیر؟ دوم اینکه حل مسئله چگونگی ارتباط نفس با بدن، ارتباطی وثیق و تنگاتنگ با چگونگی نگاه به نحوه پیدایش و تکون نفس دارد؛ به‌گونه‌ای که بر اساس برخی دیدگاه‌ها در اینجا، حل مسئله ارتباط نفس با بدن بسیار سخت و ناممکن می‌شود؛ برخلاف برخی دیدگاه‌ها که مسئله را آسان‌تر حل می‌کنند.

به نظر می‌رسد نفس انسانی دارای درجه و مقام معلومی از نظر هویت نیست و برخلاف سایر موجودات طبیعی و نفسی و عقلی که هر کدام دارای درجه و مقامی معلوم‌اند، نفس درجه معینی در وجود ندارد، بلکه از مقامات و درجات متفاوتی برخوردار است و نشئات سابق و لاحقی را داراست؛ علاوه بر اینکه در هر مقام و عالمی صورت‌های متعددی دارد. با توجه به این مطالب، مسئله از دقت و عمق و پیچیدگی بسیاری برخوردار است و درک حقیقت آن بسیار سخت و فهم هویت آن بسیار دشوار است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۸۳). به همین سبب، اختلاف بسیاری میان اندیشمندان گذشته در این باره پدید آمده و هر کدام با تکیه بر ادله‌ای، نظریه‌ای متفاوت ارائه کرده و حاصل آن طرح دیدگاه‌های پرشماری درباره این مسئله شده است.

نظریات زیر را درباره قدیم یا حادث بودن نفس، می‌توان یافت:

۱. دیدگاهی که از ظاهر سخنان افلاطون به دست می‌آید: نفس مطلقاً (ذاتاً و زماناً) به قدم

عقل کلی فعال، قدیم است؛

۲. نفس قدیم است، اما نه قدیم ذاتی و زمانی، بلکه به معنای حدوث نفس پیش از بدن. در

این دیدگاه حدوث نفس به صورت هویات جزئیة دانسته شده است. فهم مشائیان از کلام

افلاطون همین است. البته صدرالمتألهین این استنباط از کلام افلاطون را قبول ندارد، یا آن را به سبب محدودراتی تأویل می‌کند؛

۳. بعضی از قایلان به تناسخ معتقدند نفس قدیم زمانی است؛ بدین صورت که از ابتدای زمان همواره وجود داشته است و هیچ‌گاه مستهلک نمی‌شود؛ بلکه همواره از بدنی به بدن دیگر که آماده پذیرش نفس شده است منتقل می‌شود؛ از این رو نفس در بدن‌های متعدد در حال تردد است و هرگز منفصل از بدن نیست و تا ابد از تعلق به بدن رهایی نمی‌یابد. در واقع تدبیر بدن و تعلق و وابستگی به آن جزو شئون نفس است؛

۴. نفس حادث است، اما با حدوث بدن نه به حدوث آن؛ بدین معنا که هم‌زمان با حدوث بدن و پیدایش پذیرش نفس در آن، نفس نیز حادث می‌شود و به آن تعلق می‌یابد. پیروان این دیدگاه، حدوث نفس پیش از بدن را محال می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۲۳۸؛ ابن‌سینا، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۷۶؛ همو، ۱۴۰۶ق، ص ۴۰۸). بیشتر حکمای مشائی پیش از صدرالمتألهین و برخی از متکلمان چنین دیدگاهی داشته‌اند؛

۵. برخی از حکما و متکلمان قایل به حدوث نفس‌اند؛ اما برای تصحیح عالم ذر و میثاق بر این عقیده‌اند که نفس چند سالی (مثلاً دو هزار سال) پیش از بدن حادث شده است؛

۶. بر اساس نسبتی که به محی‌الدین بن عربی داده شده، او بر این نظر است که نفوس انسان‌های کامل، ازلی و قدیم‌اند، و هنگام آفرینش بدن به آن تعلق می‌گیرند؛ اما نفوس سایر انسان‌ها با حدوث بدن، حادث می‌شوند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۵۳). در واقع با تقسیمی که میان نفوس انسانی ارائه می‌دهد، دیدگاه قدم نفس (البته نه قدیم ذاتی) را درباره نفوس انسان‌های کامل می‌پذیرد و دیدگاه مشائین را بر نفوس معمولی منطبق می‌کند؛

۷. نظریه صدرالمتألهین: نفس حادث است، به واسطه حدوث بدن نه با حدوث آن. یعنی نفس به همان حدوث بدن حادث می‌شود و حدوثی غیر از حدوث بدن، پیش یا پس از آن ندارد. بر اساس این دیدگاه، نفس دارای وحدت جمعیه و شئون عدیده ذاتی است؛ زیرا اگرچه نفس در مرتبه طبع خود حادث است، به جهت کینونت سابقه قدیم عقل، نفس نیز قدیم است.

بنابراین نفس دارای درجات و شئون پرشماری است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۹۳؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵؛ همو، ۱۳۶۰، ب، ص ۶۸۷)؛

۸. دیدگاه فیلسوف معاصر استاد فیاضی: نفوس همه انسان‌ها، نه برخی از آنها، پیش از آفرینش بدن‌ها آفریده شده‌اند و پس از آمادگی بدن، به آن تعلق پیدا می‌کنند. تعلق نفس به بدن به معنای انطباق در بدن نیست، بلکه بدین معناست که نفس بدن را در اختیار می‌گیرد و به تدبیر آن می‌پردازد و از آن کار می‌کشد. نفس با تعلق به بدن، به نوعی از کمالات دست می‌یابد که از طریقی غیر از تعلق به بدن، به آنها دست نمی‌یافت (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۳-۴۲۳).

علاوه بر مسئله حدوث و قدم نفس، مسئله دیگری نیز در بحث پیدایش نفس وجود دارد که اختلاف فیلسوفان را به همراه داشته است، و آن عبارت است از مسئله روحانیه الحدوث یا جسمانیه الحدوث بودن نفس.

متکلمان و طباعیه و دهریه قایل به تجسم نفس شده‌اند و معتقدند نفس هم حدوثاً و هم بقاءً جسمانی است. البته ایشان در خصوص ماهیت این حقیقت جسمانی، یک‌رأی نیستند. شماری از ایشان نفس را روح بخاری و جسم لطیفی می‌دانند که همانند آب در گل و آتش در زغال، در بدن انسان جاری است. گروهی دیگر بر این نظرند که نفس همان خون است. برخی نیز آن را اجرام بسیط می‌دانند. در این‌باره نظریات دیگری نیز از ایشان مطرح شده است.

مشائیان قایل‌اند که نفس هم حدوثاً و هم بقاءً روحانی و مجرد است. به اعتقاد ایشان، اگرچه نفس در انجام افعال خود نیازمند بدن و ابزار و آلات مادی است، ذاتاً مجرد و تهی از ویژگی و صفات ماده و جسم است.

گروهی نیز معتقدند نفس روحانیه الحدوث و جسمانیه البقاست. ایشان می‌گویند: نور اسپهبدی (جوهر مجرد نفس) در ابتدای امر، روحانی و طاهر بوده است؛ لیکن به این سبب که در صیصیه (عالم اجسام و بدن) سکونت یافت و به لوث (پوشش) صفات نباتی و حیوانی متلوث شد، جسمانی گشت؛ به این معنا که تعلقش به اجسام طبیعت و لوازم آن شدت گرفت، نه آنکه مبدل به جسم گشته باشد و یا اینکه همانند منطبعات (صور نباتی و جمادی)، جسمانی شده باشد؛

پیدایش نفس از نگاه فیلسوفان مشاء، صدرالمتألهین و استاد فیاضی □ ۷۵

برخی از عرفا و همچنین صدرالمتألهین در حکمت متعالیه معتقدند که نفس حدوثاً جسمانی است، اما در بقا روحانی می‌شود (سبزواری، بی‌تا، ص ۳۰۳).
از میان نظریات و دیدگاه‌هایی که به‌طور اجمالی بیان شد، آنچه از اهمیت و مقبولیت فلسفی بیشتری برخوردار است، دیدگاه مشائیان و نظریه صدرالمتألهین است که در ادامه به تفصیل و تبیین هر یک از آنها می‌پردازیم. همچنین نظریه استاد فیاضی را مطرح و مبانی آن را بررسی خواهیم کرد.

پیدایش نفس در حکمت مشاء

ارسطو و حکمای مشائی و پیروان آنها مانند فیلسوفان مشائی مسلمان از قبیل ابن‌سینا، برخلاف افلاطون که معتقد به قدم نفس بود، قایل به حدوث نفس شده‌اند. به عقیده ایشان، اگر نفس حادث نباشد، دیگر نیازی به بدن نخواهد داشت و به آن تعلق نمی‌گیرد.
مشائیان بر این عقیده‌اند که نفس با حدوث بدن حادث می‌شود نه به حدوث آن؛ یعنی از آغاز امر به صورت مجرد حادث می‌شود. در *الهیات شفا* آمده: «از اموری که شکی در آن نداریم، این است که عقول بسیط و مفارق وجود دارند که با حدوث بدن‌های مردمان حادث می‌شوند» (ابن‌سینا، ۱۴۰۶ق، ص ۴۰۸؛ همو، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۷۶). ابن‌سینا در پایان نمط ششم کتاب *اشارات* نظر مشائیان را چنین بیان می‌کند: «ترتیب وجود جواهر عقلی در نفس ناطقه متوقف می‌شود و همین نفس ناطقه است که برای استکمال خود به آلات بدنی نیازمند است» (ابن‌سینا، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۲۳۸)؛ و در واقع تعلق نفس به بدن را به جهت استکمال آن می‌داند نه به سبب ذات؛ در نتیجه در ذات خود مجرد از ماده و بی‌نیاز از بدن و جسم است.
صدرالمتألهین نیز به این نکته اشاره دارد و در *اسفار* می‌گوید: «نزد شیخ، نفس انسانی در اول فطرت از ماده مجرد است» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۰۸). و نیز در جای دیگر می‌گوید: «نزد شیخ نفس انسانی از اول فطرت در هنگام حدوثش در ماه چهارم جنین موجودی مجرد عقلی است» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۲۵).

حکمای مشاء در برابر نظریه افلاطونیان مبنی بر قدم نفس، براهین و استدلال‌هایی آورده‌اند تا حادث بودن نفس را اثبات کنند. محورهای این استدلال‌ها عبارت‌اند از: استحالة تناسخ، برهان قوه و فعل، انحصار نوع مجرد در فرد، لزوم تعطیل، ترکیب در مبدأ مجرد، تحقق قوه و استعداد در نوع مجرد، تضييع نفس، تشخیص نفوس به ابدان، استحالة ترجیح بلا مرجح و حدوث شرایط و معدات در مجردات. در ادامه به چند نمونه از این براهین اشاره می‌کنیم.

۱. اگر نفس ناطقه قدیم باشد، پیش از تعلق به بدن، یا به صورت واحد وجود داشته است و یا به گونه متکثر و متعدد. در صورت اول نیز یا هنگام تعلق به بدن، کثرت می‌یابد یا خیر؛ حال آنکه هر سه اینها باطل‌اند؛ زیرا اگر واحد باشد و در هنگام تعلق به بدن، کثرت نیابد، مستلزم آن است که یک نفس واحد به تمام بدن‌ها تعلق یابد و این خلاف وجدان است. هر کس به علم حضوری در خود می‌یابد که غیر از دیگری است. آیا اگر کسی به چیزی علم یافت، همه انسان‌ها نیز به آن عالم شده‌اند؟ اگر نفس واحد باشد، هنگامی که عالم به چیزی می‌شود، باید همه انسان‌ها به آن چیز عالم شوند.

اما اگر در هنگام تعلق به بدن، نفس واحد، کثیر شود، مستلزم آن است که موجود مجرد بسیط غیرقابل انقسام و تجزیه، انقسام و کثرت بپذیرد؛ ولی اگر نفس پیش از تعلق به بدن، کثیر باشد، باید میان نفوس متکثر تمایز وجود داشته باشد. تمایز نیز یا به ذات است و یا به لوازم ذات و یا به عوارض ذات. تمایز در ذات و لوازم ذات امکان ندارد؛ زیرا همه آنها از یک نوع واحدند؛ لذا ذاتیاتشان یکی است. تمایزشان در عوارض هم نمی‌تواند باشد؛ زیرا عوارض تنها در موجوداتی امکان دارد که دارای ماده و استعداد و قوه باشند؛ درحالی‌که پیش از تعلق به بدن، نفس نه ماده‌ای دارد و نه با چیزی مادی همراه است. بنابراین هر سه شیء تالی باطل است و از آنجاکه فرض دیگری وجود ندارد، پس مقدم که نظریه قدم نفس بود نیز باطل است. لذا نفس قدیم نیست، بلکه حادث است (صدرالمألهین، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۷۸؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۹۱-۳۹۲؛ بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۳۷۱؛ مصباح، ۱۳۸۰، قسمت ۲، ص ۲۳۸).

دیدگاه شیخ اشراق نیز در مسئله حدوث نفس به نظر حکمای مشائی نزدیک و در بسیاری از

موارد با آن یکسان است. او نیز نفس را جوهر مجردی می‌داند که هم‌زمان با تعلق به بدن، از سوی عقول مجرد افاضه شده است. وی ادله‌ای را در کتاب *حکمة الاشراق* بر حدوث نفس بیان کرده است. البته اشکالاتی نیز بر حدوث روحانی نفس آورده است (سهروردی، ۱۳۵۶، ج ۲، ص ۲۰۱) که به یکی از ادله او اشاره می‌کنیم:

۲. قدیم دانستن نفس مستلزم اعتقاد به تنزل مقام و ضایع شدن نفس است؛ زیرا چنانچه نفس پیش از تعلق به بدن موجود بوده باشد، پس باید عالم به عالم غیب و حقایق عالیه بوده باشد؛ چراکه هیچ پرده و مانعی میان نفس و آنها نیست. حال اگر به بدن تعلق یابد موانع و حجاب‌ها، مانع از علم نفس به آن حقایق عالیه می‌شود و این به معنای تنزل مقام نفس است (سهروردی، ۱۳۵۶، ج ۲، ص ۲۰۱؛ شیرازی، بی‌تا، ص ۴۴۵).

صدرالمتألهین در کتاب *اسفار*، پس از بیان ادله و اشکالات شیخ اشراق، آنها را نقد می‌کند. سپس خود او چند استدلال برای اثبات حدوث نفس می‌آورد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۷۳-۳۷۷):

۳. اگر نفوس انسان‌ها بر بدن‌ها تقدم داشته باشند، هنگام تعلق به بدن‌ها، یا هیچ مرجح خاصی برای نفوس در تعلق به بدن خاص وجود ندارد که مستلزم ترجیح بلامرجح است، و یا اینکه ترجیحی وجود دارد که مستلزم وجود معدّات و شرایط در عالم مجردات است. هم ترجیح بلامرجح محال است و هم وجود معدّات و شرایط در عالم مجردات. بنابراین تقدم نفوس بر بدن‌ها نیز محال است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۵۲؛ هروی، ۱۳۵۸، ص ۱۱۹).

البته صدرالمتألهین تفسیر ویژه‌ای از نحوه وجود نفوس پیش از تعلق به ابدان ارائه می‌کند و با این کار اختلاف ظاهری میان دو نظریه افلاطون و ارسطو را برطرف می‌سازد و وجه جمعی برای این دو نظریه متخالف پیشنهاد می‌کند؛ به گونه‌ای که حقیقت و اصل مدّعی هر دو نظریه محفوظ بماند و در عین حال ناسازگاری ظاهری آنها مرتفع شود. او نسبت دادن اعتقاد به قدم و ازلیت نفس با همین تعینات این جهانی به افلاطون را افترا و ناروا می‌داند و نظریه افلاطون را چنین تفسیر و تأویل می‌کند که مراد از تقدم نفس بر بدن، وجود جمعی نفوس در عالم مفارقات و نشئه

عقلیه سابق بر نشئه تعلقیه است و روایاتِ حاکی از تقدم ارواح بر ابدان را نیز بیانگر همین معنا می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۶۷-۳۷۴؛ مصباح، ۱۳۸۰، ق ۲، ص ۲۲۵).

توجیه دیگری نیز برای نظریه قدیم بودن نفوس و حل تعارض آن با نظریه حدوث نفس وجود دارد؛ به این بیان که نفس مجرد است و به عالم مجردات تعلق دارد. عالمی که به تقدم دهری بر عالم طبیعت و ماده مقدم است، ولی نسبت آن با آنات زمان یکسان است؛ چراکه موجود مجرد، فراتر از زمان و محیط بر آن است و گذشته و آینده زمان، نزد او حاضر است. بنابراین نفس مجرد، به لحاظ تجردش، بر بدن مادی محیط است و پس از حصول استعداد خاص در بدن، در واقع بدن است که در زمانی خاص، با نفس ارتباط ویژه‌ای می‌یابد و به آن تعلق می‌پذیرد. لذا نفس، پیش از پیدایش بدن، از باب تقدم عالم مجرد بر طبیعت، بر بدن تقدم دارد. در این صورت می‌توان به مدلول روایات، بدون نیاز به هیچ‌گونه تکلف و تأویلی اذعان کرد و در عین حال به نحوی قول به قدم نفس و حدوث آن را جمع نمود (مصباح، ۱۳۸۰، ق ۲، ص ۲۲۹).

صدرالمتألهین به‌رغم عبارات صریحی که از ابن‌سینا درباره حدوث روحانی نفس یافت می‌شود، معتقد است از بعضی عبارات ابن‌سینا استفاده می‌شود که وی حدوث نفس را جسمانی می‌داند. از جمله عبارت ابن‌سینا در کتاب *شفا* است که در باب خواص افعال و انفعالات انسان می‌گوید:

انسان تصرفی در امور جزئیة دارد و تصرفی در امور کلیه (عقل عملی و نظری)...

عقل عملی در افعال خود نیازمند به بدن و قوای بدنی است، ولی عقل نظری نیاز

کمی به بدن و قوایش دارد؛ لکن پیوسته و از همه وجوه چنین نیست، بلکه گاه به

ذات خود از آن بی‌نیاز می‌شود... و نفس جوهری منفرد بوده و استعداد دارد که به

نوعی از استکمال به ذات خود و به مافوق خود استکمال یابد (ابن‌سینا، ۱۴۰۶ق،

ج ۱، ص ۳۴۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۸۳ و ۸۴).

صدرالمتألهین پس از نقل اجمالی این عبارت می‌گوید:

از این مطالب ثابت شد که نفس، آن‌گونه که ادعا کردیم، به انتقال جوهری از حالی

به حال دیگر منتقل می‌گردد، و همچنین از این کلام شیخ که گفت: «نفس نیازمند به

پیدایش نفس از نگاه فیلسوفان مشاء، صدرالمتألهین و استاد فیاضی □ ۷۹

بدن است، لکن نه دائماً و از هر وجهی بلکه گاهی بذاته مستغنی می‌شود»، استفاده می‌شود که نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست. با اینکه شیخ قائل به این استحالۀ جوهری نبوده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۸۵ و ۸۶).

نقد و بررسی

دیدگاه مشائیان دربارهٔ حدوث تجردی نفس، کانون انتقادات و اشکالاتی بوده است که از آن جمله‌اند:

اولاً صدرالمتألهین روحانیة الحقیقه و عقلیه بودن نفس را با تعلق به بدن و انفعالات بدنی نفس همانند صحت و مرض و لذت و درد جسمانی، متناقض می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۸۵). به عقیده وی همان‌گونه که وجود باری تعالی رأس نقطهٔ مخروط وجود است و نسبت تساوی به همهٔ نقاط قاعده دارد، موجودات ماورای طبیعت و غیرزمانی نیز نسبت به کل عالم طبیعت، نسبت تساوی دارند. لذا چگونه ممکن است یک وجود الهی عقلانی در زمان خاص به جسم تعلق یابد و در آن سکنا گزینند. این امر محال و تجافی از علت و تجافی از مرتبه است. علاوه بر این، مشکل اتحاد حقیقی میان نفس و بدن و ارتباط و پیوستگی طبیعی بین آنها، همچنان به حال خود باقی است و این پرسش مطرح است که چگونه ممکن است بین دو سنخ موجود (مادی و غیرمادی) وحدت یا اتحاد و ترکیب و سرانجام ارتباط و تعامل طبیعی ایجاد شود؟ از این رو نمی‌توان گفت که نفس از ابتدا، موجودی مجرد بوده و از عالم ملکوت آمده و به بدن تعلق یافته است؛

ثانیاً اشکال مشائین بر نظریهٔ قدم نفس مبنی بر استلزام کثرت نفوس پیش از ابدان با داشتن تمایز، به گونه‌ای متوجه خود آنها نیز هست؛ چراکه حدوث نفوس هنگام حدوث ابدان نیز در صورت کثرت، نیازمند وجه تمایز است تا کثرت عددی نفوس درست شود؛ اما به عقیدهٔ خود مشائین بساطت و تجرد نفس از ماده با تکثر عددی آن منافات دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۸۵). علاوه بر اینکه خود حدوث به منزلهٔ یک فعلیت، بنا بر مبانی مشائین، نیازمند مادهٔ قبلی

است تا قوه پذیرش فعلیت حادث شده را داشته باشد؛ درحالی که مجردات، بنا بر مبانی فیلسوفان، خالی از هرگونه قوه و ماده‌اند.

البته می‌توان گفت که تمایز نفوس به وجود آنهاست؛ یعنی هر یک از نفوس انسانی، به‌رغم اینکه در ذاتیات و لوازم ذات با هم مشترک‌اند، در تشخیص و حصه‌ای که از وجود دارند، از یکدیگر متمایزند. علاوه بر اینکه اعتقاد به قوه، منافاتی با بساطت ندارد؛ چراکه قوه یک مفهوم ثانی فلسفی است و تعدد چنین مفاهیمی در شیء واحد، مستلزم ترکیب آن نیست و با وجود بسیط قابل جمع است؛

ثالثاً نقدهایی بر براهینی که مشائیان برای اثبات حدوث نفس آورده‌اند وارد است:

۱. ایشان تعلق نداشتن نفس به بدنی پیش از این بدن را از راه استحاله تناسخ اثبات کرده‌اند؛ درحالی که هیچ برهان متقن عقلی‌ای بر استحاله تناسخ وجود ندارد و ادله نقلی نیز تناسخ به معنای تردد ابدی ارواح در ابدان طبیعی را به‌گونه‌ای که معاد را انکار کند، ابطال می‌کنند. لذا هیچ دلیلی عقلی و نقلی‌ای وجود ندارد که استحاله تعلق نفس به بدن دیگری پیش از تعلق به این بدن طبیعی را اثبات کند. علاوه بر اینکه تعلق و بازگشت دوباره نفس در قیامت به بدن، نوعی تناسخ است و این با استحاله هرگونه تناسخ سازگار نیست؛

۲. یکی دیگر از نکات محوری‌ای که مشائیان بر روی آن تکیه دارند، برهان قوه و فعل است که نقد آن تا حدودی گذشت؛

۳. نیاز به ابزار و آلات داشتن نفس در مقام فعل و عمل نیز منافاتی با وجود پیش از بدن داشتن نفس ندارد؛ زیرا می‌توان گفت نیاز مذکور از لوازم وجود تعلق یافته به بدن نفس است نه از ذاتیات نفس. در نتیجه مادام که نفس به بدن تعلق نیافته است، چنین نیازی ندارد، اما در هنگام تعلق به بدن، به جهت تعلق به آن و نشئه جدیدی که یافته است، در افعال و اموری که مربوط به این نشئه و مرتبه وجود است، نیازمند به بدن و ابزار و آلات است. لذا پیش از تعلق به بدن، ویژگی مزبور در نفس نیست؛ همان‌گونه که پس از قطع تعلق به بدن نیز بخش درخور توجهی از آن نیاز در همه نفوس رفع می‌شود. با توجه به سخن گذشته می‌توان معطل ماندن نفس در صورت

ص ۲۳۵). برخی از عرفا نیز بر همین نظر و عقیده‌اند. از کلام قیصری در شرح *فصوص‌الحکم* چنین استفاده می‌شود که نفس انسانی حدودش جسمانی و بقایش روحانی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۷). بلکه از برخی سخنان ابن‌عربی نیز استفاده می‌شود که او نیز بر همین نظر و عقیده است؛ آنجا که می‌گوید: «بعضی مردمان می‌گویند که تولد ارواح، در اصل وجودشان از مزاج و صورت است و...» (ابن‌عربی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۲، ج ۱، ۳۲۲).

صدرالمتألهین بر اساس مبانی خود در حکمت متعالیه، دیدگاهش را چنین تبیین می‌کند: نفس به وسیله حرکت جوهری ماده تکون‌یافته است و هرچند خاصیت و اثر ماده نیست، کمال جوهری ماده است. بنابراین مبدأ پیدایش نفس، ماده جسمانی است و بر اساس حرکت جوهری، ماده بدنی این استعداد را دارد که در دامان خود موجودی بیرواند که مراحل وجودی را از ضعف به کمال ببیماید و از طوری به طور دیگر در انتقال باشد و کمالات متعاقبه جوهری خود را از مبدأ فعال دریافت کند. نخستین این کمالات، صورت معدنیه است که حافظ ترکیب و مفید مزاج است. دوم صورت نباتیه و سپس جوهر حیوانی است و به همین شکل اشتداد در وجود صوری جوهری واقع می‌شود تا آنکه مجرد شود، و از ماده، ذاتاً و سپس ادراً و تدبیراً و فعلاً و تأثیراً ارتفاع یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۲۰ و ۳۱۹؛ ج ۳، ص ۴۶۱؛ ج ۴، ص ۸۹؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵). بنابراین ماده جسمانی در ذات و جوهر خود تکامل می‌یابد و دارای درجه‌ای از وجود می‌شود که به حسب آن درجه، غیرمادی و غیرجسمانی است و آثار و خواص نفس، از قبیل اندیشه، اراده و حالات دیگر، مربوط به آن درجه از وجود است. لذا استعداد و آمادگی بدنی و حرکت در جوهر از شرایط وجود نفس است و نفس در ضمن جوهر بودن با بدن وابستگی عمیق، بنیادین و در اصل هستی دارد که معنای جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن نفس هم همین است.

صدرالمتألهین در اواخر فصل چهارم جواهر و اعراض اسفار می‌گوید:

از اموری که دانستن آن واجب است: اینکه قوام نفس انسانی در اول تکونش مفارق از بدن نیست (تا روحانیة‌الحدوث باشد) بلکه استعداد دارد که به سبب ادراک

پیدایش نفس از نگاه فیلسوفان مشاء، صدرالمتألهین و استاد فیاضی □ ۸۳

عقلیات و تصفیه از کدورات (یعنی به علم و عمل) موجود مجرد قائم به ذات خود شود و استغنا از محل و مفارقت از مواد داشته باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۲۵۹).

او نفس را تا پیش از چهار ماهگی (مرحله نطفه، مضغه، علقه و...) دارای وجود جمادی می‌داند. پس از چهار ماهگی، بر خلاف نظر مشائین، نفس انسانی را نباتی می‌داند که فقط دارای رشد و نمو است، و هنگام تولد واجد نفس حیوانی و قدرت احساس می‌شود. بیشتر نفوس انسانی در همین مرحله تا آخر عمر باقی می‌مانند، اما شمار کمی از انسان‌ها، در همین دنیا به مرحله عقلی و نفس ناطقه نیز بار می‌یابند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۲۹).

وی سبب پی بردن به چنین دیدگاهی را یکی از آیات قرآن می‌داند و می‌گوید:

وقتی در قرآن تدبر می‌کردم، آیه ۱۴ سوره مؤمن را به دقت مطالعه کردم. متوجه شدم خداوند متعال پس از بیان مراحل پیدایش مادی انسان (نطفه، علقه، مضغه، عظام و لحم و تکمیل بدن) می‌فرماید: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا﴾؛ یعنی همین مادهٔ بدنی را آفرینش دیگری کرده به فعلیتی جدید درآوردیم. پس ارتباط روح و جسم بنیادین و در آغاز پیدایش و اصل هستی بوده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۲۸؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۱۲۸).

در استدلال به آیه یادشده، کلمه «انشأناه» مورد توجه قرار گرفته است. کاربرد «انشاء» در چیزی است که مسبوق به عدم باشد؛ در نتیجه اولاً تا پیش از کامل شدن بدن، نفس به وجود نیامده است؛ ثانیاً با توجه به بازگشت ضمیر «انشأناه» به بدن، استفاده می‌شود که بدن است که نشئه‌ای جدید یافته که پیش از این نداشته است.

در ضمن سخنان صدرالمتألهین از سه نشئه و عالم برای نفس سخن به میان آمده است:

۱. نشئه عقلی: نفس در عالم عقول به صورت مجرد از ماده و مادیات، و منزّه از تعلق به بدن، به وجودی بسیط و وحدانی موجود است و این وجود، همان هستی عقل فعال است که مبدأ فاعلی نفوس جزئی و حاوی همه کمالات وجودی آنهاست. البته شمار کمی از نفوس انسانی نیز در سیر صعودی خود، پس از طی مرحله طبیعی و مثالی، به مرحله عقلانی می‌رسند و موجودی عقلی می‌شوند؛

۲. نشئه طبیعی: نفس در عالم طبیعت، به وصف کثرت و متعلق به ماده، حادث می‌شود که از دو جهت متکثر است: الف) تکثر افرادی: در عالم طبیعت متناظر با هر بدن مستعد، یک نفس جزئی حادث می‌شود و همخوان با تعدد ابدان، نفوس، متعدد و متکثرند؛ ب) تکثر ابعاضی: هریک از نفوس جزئی، علاوه بر اینکه در کنار نفوس متعدد دیگر قرار دارد، به تبع اعضای بدنی که به آن تعلق پذیرفته و نیز آلات تدبیری گوناگون خود، به نحوه‌ای دیگر از تکثر متصف است؛ ۳. نشئه مثالی: نفس دارای تجرد مثالی نیز هست که هرچند جسم و جسمانی نیست، برخی احکام ماده بر آن جریان دارد و این مرتبه از وجود، میان عالم عقول و طبیعت است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۶۰؛ همو، ۱۳۶۰، ب، ص ۲۲۶؛ مصباح، ۱۳۸۰، ق ۲، ص ۳۳۱).

صدرالمتألهین برای اثبات حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس این‌گونه برهان اقامه کرده است: هر موجودی که مجرد از ماده و عوارض آن باشد، هیچ عارض قریبی به آن ملحق نمی‌شود؛ زیرا جهت تجدد و حرکت و استعداد، بازگشت می‌کنند به امری که در حد ذات خویش قوه صرف و عاری از فعلیت و متحصّل به وجود صوری است که موجب قوام و فعلیت اویند و این امر نیست مگر هیولای جرمانی که نزد عرفا «هباء و سنحه» نامیده می‌شود. پس فرض تجرد نفس از ماده (قبل از نیل به اعلا درجات کمال، با علم به اینکه نفس قبل از رسیدن به بالاترین درجات کمال، محمل عروض عوارض قریب است) مستلزم اقتران و تعلق اوست به ماده؛ زیرا لحوق عوارض بدون وجود ماده ممکن نیست و فرض اقتران نفس به ماده، خلاف فرض تجرد اوست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶؛ همو، ۱۳۶۰، ب، ص ۲۲۲). سپس وی با استفاده از مبانی خود در اصالت وجود و تشکیک آن و نیز نظریه حرکت جوهری، اثبات می‌کند که نفس یک حقیقت و وجود واحد دارای مراتبی است که از مرتبه مادی و جسمانی آغاز می‌شود و پس از طی مراتب نباتی و حیوانی، واجد کمالات مرتبه عقلانی و انسانی می‌شود، و درحالی‌که از یک سوی در عالم ماده و طبیعت قرار دارد، از سوی دیگر در ملکوت و لاهوت می‌باشد. همه این مراتب، درجات وجود یک موجودند. او از همین طریق، رابطه نفس و بدن را به بهترین وجه تا زمان خودش توجیه و تبیین می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ب، ص ۲۶۲؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۳).

بنابراین می‌توان گفت عمده‌ترین دلیل صدرالمتألهین برای اثبات مدعای خویش، حرکت و اشتداد جوهری وجود است که البته همان‌گونه که تبیین شد، به صورت تکاملی و اشتدادی است نه تجافی؛ یعنی در هر مرتبه‌ای نفس، در عین حال که کمالات مراتب پایین‌تر را داراست، واجد کمالات مرتبه بالاتر نیز می‌شود. در واقع یک وجود ذومراتب است که در هر مرتبه‌ای علاوه بر کمالات قبل، به یک سنخ کمالات بالاتر دست می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۴۵).

برخی می‌پندارند زمانی که ماده بدن در اشتداد و حرکت و تغییر جوهری خود، به مرحله‌ای می‌رسد که تجرد می‌یابد، ماده تبدیل به وجود برتر و مجرد می‌شود؛ پس باید از وجود ماده کاسته شود و در مجردات موجودی تحقق یابد. صدرالمتألهین در پاسخ این پندار می‌گوید موجود مادی و وجود مجرد، دو حقیقت متباین نیستند؛ بلکه بالو پایین یک حقیقت‌اند. موجود مجرد صدرنشین است و موجود مادی در ذیل جای دارد. بر این اساس دگرگونی و حرکت از ماده آغاز می‌شود تا به مرحله‌ای برسد که تجرد نفسانی پیدا کند. آری، چنانچه این سیر به گونه تجافی می‌بود، قطعاً باید از ماده کاسته می‌شد؛ لکن سیر به گونه تکامل و اشتداد وجود است نه تجافی. همچنین صدرالمتألهین نگاه این‌سینا به حیثیت نفس را نقد می‌کند و معتقد است: نفسیت نفس و تعلق و تصرف او در بدن، امری عارضی که بر جوهر نفس عارض و به آن ضمیمه شده باشد نیست؛ بلکه نفس دارای وجودی واحد است که مفهوم اضافی نفس از آن انتزاع می‌شود. به تعبیر دیگر، حقیقت نفس حقیقتی تعلقی و اضافی است و مفهوم اضافه مزبور از سنخ عرض اضافه مقولی نیست. لذا نفس، دارای ذاتی مستقل که معروض اضافه خاص، به منزله یک عرض، واقع شده باشد، نیست. در نتیجه، حقیقت نفس، حقیقتی تعلقی است و تصرف در بدن امری ذاتی برای آن است نه آنکه تعلق و اضافه بر آن عارض شده باشد. البته مراد از این «ذاتی»، نه ذاتی باب ایساغوجی، بلکه ذاتی باب برهان است. بنابراین نمی‌توان برای آن، ذاتی صرف نظر از اضافه مزبور در نظر گرفت؛ ذاتی که خالی از جنبه «نفسانیت» و (تعلق به جسم) باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۱۳ و ۱۴؛ مصباح، ۱۳۸۰، ق ۱، ص ۶۳).

نقد و بررسی

نظریه صدرالمتألهین از قوت و برتری‌هایی نسبت به نظریات فیلسوفان پیش از خود برخوردار است؛ به‌ویژه اینکه با یافته‌های جدید علوم زیستی و فیزیولوژیک نیز همخوانی و تطابق درخور توجهی دارد؛ اما نقدهایی نیز به آن وارد شده است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. حرکت واحد، یک وجود سیال واحد است که هیچ مقطعی از آن را نمی‌توان به‌منزله مرز مشخصی میان قبل و بعد در نظر گرفت؛ اما در مورد حرکت جوهری نفس، صدرالمتألهین خود چنین اظهار می‌دارد که نفس، در یک مرحله، در مرز میان مادیت و مجرد قرار دارد. این دقیقاً به معنای مرزبندی میان دو مرحله است؛ به‌گونه‌ای که وحدت حرکت را منتفی می‌سازد؛ زیرا در حرکت واحد، بودن مرز مشخص بی‌معناست. بنابراین حدود نفس در یک مقطع مشخص و پیوند یافتن آن با ماده نشانه آن است که در ماده مزبور، سنخ کمال جدیدی حادث شده است، نه آنکه همان ماده، در مراتب حرکت تکاملی خود، به این مرتبه از کمال دست یافته باشد (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۲۱۶). در پاسخ می‌توان گفت: همچنان‌که از مبانی صدرالمتألهین به دست می‌آید، سیر حرکت جوهری نفس، از نوع تکاملی و لبس فوق لبس است؛ یعنی نفس در هر مقطع، دارای کمالات و حدودی است و در مقطع بعد حدی از این حدود شکسته می‌شود و نفس در عین حال که کمالات سابق خود را داراست به کمال و حدی بالاتر دست می‌یابد. بنابراین در مسیر حرکت جوهری نفس، هیچ مرز حقیقی عینی (که حرکت را به دو نیمه که هر یک دارای ابتدا و انتها باشند و عملاً تبدیل به دو حرکت شوند) نیست؛ بلکه در مرتبه‌ای از حرکت، نوع و سنخ کمالات با کمالات سابق متفاوت می‌شود، و این با حرکت تکاملی و اشتدادی واحد، منافاتی ندارد؛

۲. در حکمت متعالیه، بر این مطلب اصرار شده که هر موجودی دارای فعلیتی واحد است. اقتضای این سخن این است که مرتبه طبیعی وجود انسان، یعنی بدن و قوای طبیعی آن نیز یکی از مراتب نفس به‌شمار آیند؛ مرتبه‌ای پایین‌تر از مرتبه حس، خیال و عقل. این نظریه پذیرفتنی نیست؛ زیرا پذیرفتن اینکه بدن نیز یکی از مراتب نفس باشد به علل مختلف، دشوار است: اولاً بدن می‌تواند به‌گونه مستقل از نفس، به وجود خود ادامه دهد؛ همانند وجود بدن پس از

مفارقت نفس از آن و یا جدا شدن بعضی از اعضای بدن تحت شرایط خاصی از آن، که در هر دو صورت همان بدنی که در حال حیات است، پس از مرگ نیز وجود دارد؛ درحالی که مراتب نفس دارای وجود شخصی منحاز از نفس نیستند.

ثانیاً بدن خود از سلول‌ها و حیوانات بی شماری تشکیل شده که هر کدام وجود مستقل و دارای صورت طبیعی خود هستند و حتی می توان آنها را از بدن جدا ساخت و زنده نگاه داشت؛ درحالی که اگر نفس و بدن اتحاد وجودی می داشتند، این امر ممکن نبود. بنابراین بدن یک حقیقت واحد نیست تا با وجود نفس متحد شود (مصباح، ۱۳۸۰، ق ۱، ص ۳۵۶ و ۳۵۷).

این اشکال نیز درخور تأمل و نظر است؛ زیرا اولاً صدرالمتألهین چنین ادعا نمی کند که بدن و اعضا و جوارح، مرتبه‌ای از نفس است؛ بلکه ادعای وی این است که بعضی نشئات نفس متوقف بر بدن است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۴۷)، و در واقع بدن بستری است برای پیدایش نخستین و پایین ترین مراتب جسمانی نفس؛ و همان گونه که در تعریف نفس گفته شد، نفس کمال بدن است نه خود بدن (همان، ص ۷). بنابراین، بدن مرتبه‌ای از نفس نیست، بلکه نشئه و مرتبه ابتدایی و مادی نفس در کنار بدن و به حدوث او حادث می شود (همان، ص ۳۸۹)، و از طریق تصرف در بدن، استکمال یافته، سرانجام به کمالات مجرد خود می رسد و پس از آنکه تمام بهره و استفاده خود را از بدن بُرد، آهسته آهسته قطع تعلق و عُلقه از بدن می کند تا اینکه در هنگام مرگ، همه این علقه و ارتباط قطع، و بدن به لاشه و جسدی جامد تبدیل شود و مراتب مادی و جسمانی نفس نیز منعدم شده، تنها مراتب مجرد یافته نفس باقی می ماند؛

ثانیاً می پذیریم که بدن از سلول‌های بسیاری تشکیل شده است؛ لیکن حیات همه آنها در گرو مراحل بالاتر نفس است که اگر این نفس از کار بایستد، سلول‌ها نیز دیگر نمی توانند به حیات خود ادامه دهند. لذا تداوم حیات سلول‌ها نشان دهنده تداوم ارتباط با مراتب نفس است؛ ولو از بدن جدا شوند و تحت شرایطی با ابزار و وسایل ویژه نگهداری شوند؛

۳. به نظر صدرالمتألهین در حکمت متعالیه، پس از مرگ و متلاشی شدن بدن، نفس نیز بما هی نفس، منعدم می شود و از طریق فنا در صور برزخی یا عقلی، نحوه وجود دیگری می یابد.

حال اگر مقصود این باشد که نفس، پس از مرگ، هویت جزئی و معین خود را از دست می‌دهد و با موجودات برزخی یا عقلی متحد می‌شود و وجود تعلق آن کاملاً مبدل می‌گردد، این دیدگاه با ظواهر بلکه نصوص برخی آیات قرآن و روایات سازگار نیست؛ چراکه لازمه آن محال بودن بازگشت نفس جزئی به بدن است؛ چراکه اساساً پس از مرگ اثری از نفس جزئی در میان نیست، و این با آیاتی که اشاره به بازگشت بعضی نفوس به ابدان در گذشته دارند و همچنین با اعتقاد شیعه به مسئله رجعت سازگاری ندارد؛ اما اگر مقصود این باشد که پس از مرگ، نفس هویت شخصی را از دست نمی‌دهند، دیگر جایی برای ادعای فناى نفس و اتحاد آن با صور برزخی یا عقول باقی نمی‌ماند. علاوه بر این، اگر بپذیریم که پس از مفارقت از بدن، هویت شخصی نفوس محفوظ است و با انحفاظ آن، رجوع دوباره به بدن امکان دارد، چرا این مطلب را قبل از تعلق نفس به بدن نپذیریم؟ باید پذیرفت که وجود نفوس قبل از تعلق به بدن، به صورت متکثر و با حفظ هویت شخصی، در عالمی ورای عالم طبیعت، ممکن است؛ و این مطلبی است که صدرالمتألهین از پذیرش آن استیحاş می‌ورزد و آن را محال می‌داند (مصباح، ۱۳۸۰، ق ۲، ص ۳۵۰-۳۵۲).

در پاسخ به این اشکال نیز می‌گوییم انعدام نفس پس از جدا شدن از بدن به معنای نابود شدن مرتبه‌ای از نفس است که وجودی تعلق به بدن دارد (و در حقیقت واسطه تعلق و ارتباط و تصرف مراتب بالاتر و مجرد نفس در بدن است). بنابراین پس از قطع ارتباط و تعلق مراتب مجرد نفس از بدن، دیگر جایی برای مراتب تعلقی نفس، که تعلق به بدن با حقیقت آنها آمیخته است، باقی نمی‌ماند و خودبه‌خود معدوم می‌شوند؛ و آنچه باقی می‌ماند، مراتبی از نفس است که در سیر حرکت جوهری به تجرد رسیده است.

گفتنی است که فنا یا اتحاد این مرتبه از نفس با موجودات برزخی یا عقلی، به معنای نابودی هویت جزئی و معین آنها نیست، بلکه به معنای هم‌سنخ و رتبه شدن با آن موجودات است؛ یعنی نفس از نوع و سنخ و مرتبه موجودات برزخی یا عقلی می‌شود، و البته میان آنها نسبت حقیقه و رقیقه برقرار است؛

۴. چگونه نفس پس از مرگ و منعدم شدن مراتب تعلق خود به بدن، دوباره به آن تعلق

می‌گیرد؟ ارتباط مجدد آنها در قیامت چگونه توجیه می‌شود؟ فرض بر این است که نفس همه بهره خود را از بدن برده و به استكمال مطلوب خود دست یافته است. در نتیجه دیگر وجهی برای تعلق به بدن باقی نمی‌ماند. چنانچه با نبود مقتضی، باز نفس بتواند به بدن تعلق یابد و در آن تصرف نماید، پیش از تعلق اولیه به بدن نیز باید این امر ممکن باشد؛ بدین صورت که نفس، پیش از حدوث بدن، به صورت مجرد وجود داشته باشد و هنگام حدوث بدن، مرتبه تعلقی نفوس نیز حادث شود و به بدن تعلق گیرد.

علاوه بر مسئله قیامت که صدرالمتألهین با برخی توجیهاات و تأویلات در حکمت متعالیه، از آن در می‌گذرد، مسئله رجعت نیز توجیه پذیر نیست؛ چراکه در رجعت، سخن از بازگشت دوباره نفوس ناقصه به بدن‌ها نیست، بلکه نفوس کامل‌ترین انسان‌ها نیز باز می‌گردند و دوباره کار تدبیر بدن را از سر می‌گیرند.

توجیه رجعت به این نحو که نفوسی که قرار است در رجعت بازگردند، هنگام مرگ، به‌طور کامل از بدن‌ها منقطع نمی‌شوند بلکه یک نحو ارتباط بسیار ضعیف میان آنها باقی می‌ماند و هنگام رجعت این ارتباط دوباره قوی می‌شود و رجعت صورت می‌گیرد، پذیرفتنی نیست؛ زیرا اولاً این ادعایی بی‌دلیل، و اثباتش حقیقتاً سخت و مئونه‌بردار است؛ ثانیاً قضایایی مانند زنده شدن عزیر علیه السلام و مرکبش پس از متلاشی شدن بدن‌های آنها، و یا زنده شدن پرنندگان در داستان حضرت ابراهیم علیه السلام، یا دمیدن در مجسمه‌های گلی توسط حضرت عیسی علیه السلام و زنده شدن آنها و... با توجیه فوق قابل حل نیستند. البته این اشکال، علاوه بر صدرالمتألهین، بر دیگر کسانی که حدوث روحانی نفس پیش از بدن را محال می‌دانند نیز وارد است.

۵. آیه ۱۴ سوره «مؤمنون» که مورد استناد صدرالمتألهین قرار گرفته بود نیز نمی‌تواند دلیلی نقلی برای نظریه او باشد؛ زیرا ضمیر «انشأناه» به انسان باز می‌گردد، نه به بدن. لذا آیه شریفه بدین معناست: ما انسان را به آفرینشی جدید که پیش از این نداشت، آفریدیم؛ یعنی انسانی را که مرکب از روح و بدن است، به آفرینشی بی‌سابقه آفریدیم. البته احتمالات دیگری نیز وجود دارند، لکن از نظر ادبی صحیح نیستند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۲۶۰؛ طباطبائی، ۱۳۶۲، ج ۸، ذیل آیه؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۱-۲۴۴).

پیدایش نفس در نگاه استاد فیاضی

به نظر استاد فیاضی، هریک از انسان و حیوان دارای دو نفس‌اند: یک نفس مجرد که همان حقیقت انسان و حیوان است و ادراک و شعور و اختیار و انقطاع و رها ساختن بدن و نیز ارتباط مجدد با بدن در قیامت، به همین نفس اختصاص دارد؛ دیگری نفس مادی یا نباتی است که صورت نوعی بدن و منطبع در آن است. همه نفوس مجرد انسانی و حیوانی، پیش از بدن و به صورت روحانی حادث شده‌اند و پس از حصول پذیرش در بدن، برای اکتساب برخی کمالات، به آن تعلق می‌یابند و به امر تدبیر و تصرف در آن مشغول می‌شوند. لذا نفس مجرد انسان و حیوان، حدوداً و بقائاً مجرد است (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۲ و ۲۴۴-۲۴۶ و ۳۷۳).

وی همه براهینی را که فیلسوفان در رد و ابطال حدوث نفس پیش از بدن ارائه کرده‌اند، ناتمام و مخدوش می‌داند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۱-۳۶۴) و معتقد است مسئله حدوث نفس، از تیررس عقل به دور است و عقل انسان نمی‌تواند درک درست و کاملی از آن داشته باشد؛ لذا هیچ برهان و استدلال عقلی تامی برای حدوث روحانی یا جسمانی نفس، و نیز مسئله معاد جسمانی و تعلق دوباره نفس مجرد به جسم عنصری، نمی‌توان ارائه کرد. در نتیجه باید سراغ نقل رفت و از آن برای حل این مسئله کمک گرفت (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۴).

به نظر ایشان برخلاف براهینی که فلاسفه اسلامی در محال بودن حدوث نفس پیش از بدن اقامه کرده‌اند، ظهورات تمام آیات و روایاتی که بر عالم ذر و وجود داشتن ارواح انسان‌ها پیش از بدن دلالت دارند، تام و بدون تردیدند. لذا دلیلی ندارد که ما دست از این همه ظهورات نقلی برداریم و آنها را تأویل کنیم و به خلاف آنها معتقد شویم.

البته ایشان هم در ابطال دیدگاه مخالفان حدوث پیشینی و روحانی نفس، و هم برای اثبات دیدگاه خود در نفوس متعدد (مجرد و نباتی) انسان، و نیز حدوث روحانی و پیش از بدن نفس، علاوه بر آیات و روایات بسیاری که به آنها استناد می‌کند، به برخی مبانی فلسفی خویش نیز متوسل می‌شود؛ از جمله پذیرش حرکت در مجردات، جایز بودن برخی از اقسام ترجیح بلامرجح، جواز صدور معلول‌های متعدد و متفاوت از علت واحد مختار به جهت انگیزه‌های

مختلف، انکار وجوب بالغیر و بالقیاس معلول نسبت به علت تامه، عدم استحاله تناسخ مُلکی، تداخل وجود و... .

وی معتقد است که دیدگاه صدرالمتألهین مستلزم آن است که نفس مادی و مجرد به یک وجود واحد موجود شوند؛ درحالی که ادله تجرد نفس و اصول بدیهی عقل، آن را نمی پذیرند و مستلزم تناقض می دانند.

استاد فیاضی برخلاف صدرالمتألهین، معتقد است که نفوس انسان ها از همان آغاز تفاوت نوعی دارند و همه آنها افراد یک نوع واحد نیستند. علاوه بر نفوس، بدن های انسانی نیز متفاوت اند. خداوند سبحان، متناسب با هر نفسی، بدنی آفریده است که با همان نفسی که از پیش برای آن آفریده شده، تناسب دارد. خداوند متعال بر اساس علم پیشین خود از آینده نفوس، برخی از نفوس را از سجّین و با خمیرمایه وجودی بد آفریده است و متناسب با آن نفوس، بدن هایی می آفریند و آن نفوس به آن بدن ها تعلق می یابند. همچنین برخی نفوس را از علیین می آفریند و متناسب با آنها، بدنی آفریده می شود و به آن تعلق می یابند. البته هیچ یک از نفوس، مجبور نیستند و در همه آنها فطرت الهی وجود دارد و با اختیاری که دارند می توانند به مقتضای فطرت الهی عمل کنند و حتی نفوس بد می توانند بر قوای بدشان غالب شوند و آنها را دفع نموده، عقل و فطرت الهی را در خودشان حاکم گردانند، یا به حاکمیت آنها شدت بخشند. در نتیجه، اگرچه برخی نفوس، پیش از تعلق به بدن دارای شقاوت اند و به بدنی متناسب با شقاوتشان تعلق یافته اند، اما می توانند با اختیار خود، بر این شقاوت فائق آیند و با حاکم نمودن عقل و فطرت الهی، در جمع سعادت مندان وارد گردند.

ایشان در تبیین کیفیت ارتباط نفس با بدن، به دیدگاه ابن سینا و سهروردی متمایل می شود؛ با این تفاوت که ابن سینا حس، خیال و وهم را مادی و منطبع در بدن می داند، اما استاد فیاضی معتقد است آنها مجردند و پیش از بدن همراه با نفس بوده اند. هنگام تعلق نفس به بدن، یک نحو تعلق و دلبستگی عمیق، ویژه و بی مانند میان نفس و بدن پدید می آید و همین امر سبب پیدایش تأثیر و تأثر میان نفس و بدن می شود؛ یعنی اگرچه نفس و بدن دو موجود هستند، به واسطه تعلق،

حالت و وضعیتی که یکی از طرفین تعلق پیدا می‌کند، بر دیگری نیز اثر می‌گذارد؛ همانند دل‌بستگی‌ای که دو دوست یا مادر و فرزند به هم دارند. اگر یکی از آنها ناراحت شود، دیگری نیز ناراحت می‌شود. اگر بچه‌ای در جایی دور از مادر رنجیده شود، مادرش به‌رغم بی‌خبری، دل‌آشوب و مضطرب و متأثر می‌شود.

بدن در خدمت نفس و مسخر و قائم به اوست و نفس نیز داخل در بدن و سبب حیات اوست؛ به‌گونه‌ای که با قطع تعلق نفس از بدن، بدن فرسوده می‌شود و کم‌کم از بین می‌رود. همین امر منشأ تعلق و دل‌بستگی و تأثیر و تأثر میان نفس و بدن شده است.

این نکته در دیدگاه‌های استاد فیاضی قابل توجه است که ایشان، اگرچه حرکت جوهری را می‌پذیرند، اما آن را به‌معنای مجرد شدن ماده یا عقل شدن مثال نمی‌دانند، بلکه هر یک از ماده و مثال و عقل، در همان گستره خودشان دارای حرکت جوهری هستند و از نوعی به نوعی بالاتر تبدیل می‌شوند. بنابراین، موجودات مثالی هیچ‌گاه موجود عقلی نمی‌شوند، اگرچه در سیر حرکت جوهری‌شان می‌توانند به جایی برسند که کار تعقل را انجام دهند. خود عقول نیز دارای مراتبی هستند و انواع مختلفی را تشکیل می‌دهند. برخی نفوس انسانی از ابتدا داخل در عقول هستند، اما اکثر نفوس انسانی از عالم مثال‌اند و در همان عالم مثال حرکت دارند و تنها می‌توانند به جایی برسند که تعقل کنند، لکن موجود عقلی نمی‌شوند. البته برخی از نفوس نیز هیچ حرکتی در برزخ ندارند و همانند مدهوشی به خواب رفته‌اند.

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد دیدگاه استاد فیاضی، به‌رغم برتری‌هایی که در برخی از موارد، به‌ویژه هماهنگی‌اش با نقل، نسبت به دیگر دیدگاه‌ها دارد، کاستی‌هایی نیز دارد:

۱. نقدهایی که بر برخی براهین امتناع حدود پیشین نفس وارد کرده‌اند، کاملاً مبتنی بر مبانی خودشان است که بعضاً خدشه‌پذیر نیز هستند؛ مثلاً نقد استحاله تقدم نفس بر بدن به دلیل استلزام ترجیح بدون مرجح، مبتنی بر جواز برخی اقسام ترجیح بلامرجح و وجود ترجیح ذاتی در

نفوس و متفاوت بودن انواع نفوس است؛ درحالی که تمامی اینها از مبانی استادند و مورد قبول طرف مقابل نیستند. لذا این گونه نقدها، در واقع اختلاف مبناست و کسی که این مبانی را قبول ندارد، براهین استحاله قدم نفس را تمام می‌داند. در نتیجه با تکیه بر برهان عقلی، ظهورات نقلی را تأویل می‌کند. علاوه بر اینکه برخی از مبانی استاد مانند: جواز ترجیح بلا مرجح، پذیرفتنی نیستند. ۲. تعقل نمودن نفوسی که از انواع مثالی هستند، نیاز به تبیین بیشتری دارد. چگونه می‌شود موجود مثالی، ادراک عقلی داشته باشد؟ اگر دیدگاه صدرالمتألهین را در کیفیت تعقل بپذیریم، چنین چیزی ممکن نیست؛ چراکه ادراک عقلی و تعقل، متوقف بر اتحاد نفس با عقل است و این اتحاد هنگامی حاصل می‌شود که خود نفس نیز وجودی عقلی بیابد. لذا نفس مثالی نمی‌تواند تعقل و ادراک عقلی داشته باشد.

۳. به نظر می‌رسد که کیفیت ارتباط نفس و بدن، چیزی فراتر از ارتباط دو دوست یا مادر و فرزند باشد. این مسئله در نظریه صدرالمتألهین بسیار عمیق‌تر حل شده و با یافته‌های علمی امروز نیز سازگارتر است. البته اشکال استاد فیاضی هم همینجاست که چگونه یک چیز با مرتبه‌اش، هم تغایر وجودی دارد که موجب کثرت و دوتایی می‌شود، و هم وحدت و عینیت و یکپارچگی؟ آیا این تناقض نیست؟ نفس و بدن دو موجود مستقل غیرهمسرخ می‌باشند که به جهت استکمال، در مقطعی خاص به هم تعلق یافته‌اند. لذا این دو با هم ارتباط و پیوند تکوینی دارند، اگرچه اتحاد ندارند. به تعبیر دیگر، نفس و بدن به یک وجود موجود نیستند، بلکه دو موجود مرتبط با هم هستند.

شاید بتوان دیدگاه استاد فیاضی را با تکیه بر حرکت جوهری و تشکیک، به گونه‌ای تبیین کرد که این مسئله نیز بهتر حل شود: ماده در سیر حرکت جوهری خود تا مرز مراتب مجرد پیش می‌رود و حاصل آن جسدی می‌شود که نفس نباتی، صورت منطبع در آن است. از آن طرف نیز نفس مجرد که شرایط تعلق به بدن را دارد، پس از حاصل شدن بدن مستعد برای تعلق به نفس و سپردن سرپرستی خود به نفس و نیز حاصل شدن شرایط و معادلات برای ایجاد تعلق میان بدن و نفس، به بدن تعلق می‌گیرد و در نتیجه، میان این دو موجود که هر یک دارای مرتبه‌ای متفاوت از

مرتبه وجودی موجود دیگر است، اتصال و تعلق خاص برقرار می‌شود و وجود بالاتر، با در اختیار گرفتن وجود پایین‌تر و تسلط بر آن، آن را به تصرف و تدبیر خویش درمی‌آورد. حاصل این اتصال و تعلق، مجموعه‌ای از دو موجود ناهمسان می‌شود که یکی داخل در دیگری است (بدن داخل در نفس است) و به سبب اتصال و تعلق و باهم بودن، میان آنها تأثیر و تأثر برقرار است. همانند شناگر ماهری که توان شنا کردن را دارد، اما آبی که بتواند در آن شنا نماید فراهم نیست. پس از اینکه آب مهیا شد، شناگر وارد آن می‌شود و میان این دو رابطه‌ای خاص برقرار می‌شود.

بنابراین، ارتباط میان نفس و بدن، ارتباطی وجودی و از نوع ارتباط دو موجود غیرمرتبه با یکدیگر می‌باشد. یکی از این موجودها در صدر قرار دارد و موجود مرتبه زیرین خود را تحت تصرف و تدبیر درآورده و با به‌کارگیری آن، استکمال می‌یابد. موجود مرتبه زیرین نیز اگرچه با حرکت جوهری خود به مرز تجرد رسیده، اما بقايش در این مرتبه و استمرار حیات نباتی‌اش، موهون اتصال و تعلق به مرتبه بالاتر است. لازم به ذکر است، نفس بدون تعلق به بدن نیز حرکت و استکمال دارد، اما حرکتی کند و کم‌شتاب. با تعلق نفس به بدن، علاوه بر اینکه حرکت آن شدیدتر می‌گردد، گونه‌های جدیدی از حرکت و کسب کمال را نیز برخوردار می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله به سه دیدگاه دربارهٔ پیدایش نفس پرداخته شد:

۱. *ابن‌سینا* و پیروان مشائی او نفس را جوهری مجرد می‌دانستند که با حدوث بدن حادث می‌گردد و در عین حال مستقل از بدن است، لکن با بدن ارتباطی تدبیری و تأثیر و تأثر متقابل دارد. نفس از طریق همین ارتباط استکمال می‌یابد.

۲. *صدرالمتألهین* پیدایش نفس را جدای از پیدایش بدن نمی‌داند، بلکه هر دوی آنها را حادث به یک حدوث می‌داند؛ یعنی ماده در ذات و جوهریت خود اشتداد پیدا می‌کند و در سیر حرکت جوهری خود آنچنان پیش می‌رود که از نظر خصوصیات فیزیکی، مراتب نباتی و حیوانی را پشت سر می‌گذارد و به جایی می‌رسد که شایستگی نفس ناطقه شدن را پیدا می‌کند. در واقع

پیدایش نفس از نگاه فیلسوفان مشاء، صدرالمتألهین و استاد فیاضی □ ۹۵

میان نفس و بدن، ارتباطی حقیقی و ترکیبی طبیعی اتحادی برقرار است؛ ارتباط دو مرتبه از یک وجود با یکدیگر.

۳. استاد فیاضی پیدایش نفس را مستقل از پیدایش بدن و حتی پیش از پیدایش بدن می‌داند. ایشان با تکیه بر برخی مبانی فلسفی خود از قبیل حرکت در مجردات، عدم استحاله تناسخ ملک، تداخل وجود و...، پیدایش نفس را به صورت مجرد و روحانی می‌داند که پس از حصول پذیرش در بدن، برای اکتساب برخی کمالات، به بدن تعلق می‌یابد و بر امر تدبیر و تصرف در آن مشغول می‌شود.

به نظر نگارندگان هر سه دیدگاه از اشکالات و ابهاماتی برخوردارند و از این رو قابل نقد و مناقشه می‌باشند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۱۳ق، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق سلیمان دینا، بیروت، مؤسسة النعمان.
- ، ۱۳۸۲، *الحاشیه علی الالهیات*، شرح و تعلیقه صدرالمآلهین، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۴۰۶ق، *الهیات شفا*، تحقیق عبدالحلیم منتصر، قم، منشورات آیه الله المرعشی النجفی.
- ، ۱۴۲۹ق، *تعلیقات*، مقدمه حسن عبید، دمشق، تکوین.
- ابن عربی، محیی الدین، ۱۴۱۵ق، *الفتوحات المکیه*، بی جا، بی نا.
- بغدادی، ابوالبرکات، ۱۳۷۳، *المعتبر*، ج دوم، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۲، *شرح العیون فی شرح العیون*، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- سبزواری، مآهادی، بی تا، *تعلیقات سبزواری بر غررالفرائد (شرح منظومه)*، قم، مصطفوی.
- سهروردی، شهاب الدین، بی تا، *شرح حکمة الاشراق*، شرح قطب الدین شیرازی، قم، بیدار.
- ، ۱۳۵۶، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و تحقیق هانری کربن، تهران، انجمن اسلامی فلسفه ایران.
- صدرالمآلهین، ۱۳۷۹، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج دوم، قم، مکتبه المصطفوی.
- ، ۱۳۶۰ الف، *اسرار الآیات*، تقدیم و تحقیق محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۶۰ ب، *الشواهد الربوبیه*، تعلیقه مآهادی سبزواری، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، ج دوم، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
- ، ۱۳۶۱، *رساله العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، ج دوم، تهران، مولی.
- ، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۸ق، *مجمع البیان*، تصحیح و تعلیق سیدهاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی، ج دوم، بیروت، دارالمعرفه.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیه*، ج دوم، قم، بیدار.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *علم النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- قیصری، داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تقدیم و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، *شرح جلد هشتم اسفار*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- هروی، نظام الدین محمدبن، ۱۳۵۸، *انواریه*، تقدیم و متن انتقادی حسین ضیائی و دیگران، تهران، امیرکبیر.