

تقدم نفس بر بدن از دیدگاه ابن سینا، شیخ اشراق و صدر المتألهین

m.sharifi115@mailfa.com

محمدعلی شریفی / کارشناس ارشد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Fanaei.ir@ymail.com

محمد فنایی اشکوری / استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۹۶/۰۳/۱۱ پذیرش: ۹۶/۱۰/۲۵

چکیده

ابن سینا، شیخ اشراق و صدر المتألهین در باب نفس و نحوه تحقق آن دو بیان متفاوت دارند؛ در بیان نخست نفس را حادث و حدوث آن را همراه با بدن یا به عین حدوث بدن می‌دانند؛ اما بیان دیگری نیز دارند که صراحتاً یا تلویحاً وجود نفس را قبل از بدن می‌شمارند و به گونه‌ای سخن می‌گویند که قدم نفس از آن برداشت می‌شود. عدم نگاه جامع به مجموعه آموزه‌های آنها سبب خواهد شد که آنها را به تناقض‌گویی متهم کنیم؛ اما نگاه جامع به آموزه‌های آنها ما را به درکی عمیق‌تر از مسئله نفس و نحوه تحقق آن در عالم ماده می‌رساند. براین اساس عوالمی عقلی، مثالی و مادی برای نفس در نظر می‌گیریم و وجود نفس قبل از بدن را ناظر به عوالم مثال و عقل، و وجود مادی نفس را مختص عالم ماده خواهیم دانست.

کلیدواژه‌ها: نفس، بدن، تقدم، ابن سینا، شیخ اشراق، صدر المتألهین.

مقدمه

یکی از مسائلی که در علم‌النفس فلسفی معرکه آراست، مسئله تقدم نفس بر بدن می‌باشد. این مسئله به دنبال پاسخ به این پرسش است که آیا نفوس انسانی پیش از تعلق به بدن، در عوالم دیگری وجود داشته‌اند یا نه؟ پاسخ این مسئله هم ریشه در متون دینی دارد و هم ریشه در بحث حدوث (اعم از ذاتی و زمانی) و قدم زمانی نفس. اغلب متکلمان، محدثان و برخی حکما، با استناد به ظواهر کتاب و سنت، تقدم نفس بر بدن را پذیرفته‌اند؛ اما بسیاری از فلاسفه، با اثبات حدوث نفس، تقدم نفس بر بدن را مستلزم محالات فراوان شمرده‌اند. از جمله این فلاسفه/بن‌سینا، شیخ اشراق و صدرالمتألهین هستند. این سه فیلسوف هر کدام طبق مبانی فلسفی‌شان به نحوی به اثبات حدوث نفس پرداخته و در نتیجه تقدم نفوس را باطل دانسته‌اند؛ اما با این حال، در آثارشان اشاراتی به تقدم نفس بر بدن شده است که به نظر می‌رسد با دیدگاه حدوث نفس ناسازگار است.

از این رو صدرالمتألهین با اثبات چند اصل اساسی فلسفی مثل «اصالت وجود»، «تشکیک در وجود» و «حرکت جوهری»، نظریه منحصر به فردی را در باب «تقدم نفس بر بدن» پایه‌ریزی کرد و به نحوی بین خلقت نفس قبل از بدن و حدوث آن جمع کرد. وی برای نفس عوالم سه‌گانه عقلی، مثالی و مادی به تصویر کشید و معتقد شد این عوالم بر اساس نظام تشکیکی وجود، به صورت طولی تفاضلی بر هم مترتب‌اند؛ یعنی مرتبه بالایی نسبت به مرتبه مادون کامل‌تر است و علاوه بر کمالات خود، کمالات مرتبه مادون را نیز به نحو اعلا و اشرف داراست. بنابراین نفوس انسانی پیش از حدوث و تنزل در عالم ماده، عوالمی را پیش از این عالم پیموده‌اند که نسبت به این عالم از وجود کامل‌تری برخوردارند. در نتیجه، نفوس انسانی هستی‌ای فراماده‌ای دارند که نسبت به عالم ماده، هم جامعیت و برتریت دارند و هم تقدم رتبی. به اعتقاد وی، با این نوع نگاه به مسئله تقدم نفس بر بدن، می‌توان به نوعی حدوث و قدم نفس را با هم جمع کرد؛ به این معنا که منظور از حدوث نفس، حدوث نفسی و مادی نفوس باشد، و مراد از تقدم نفس، تقدم مرتبه عقلی و وجود برتر نفوس. همچنین وی معتقد شد آیات و روایاتی که در تقدم نفس ظهور دارند و عباراتی از ابن‌سینا و شیخ اشراق که حاکی از وجود نفس قبل از بدن هستند، با این نگاه توجیه می‌شوند. بحث حاضر را در دو مقام پی می‌گیریم: ۱. ادله حدوث نفس از دیدگاه حکمت اسلامی و ۲. بررسی تقدم نفس بر بدن از دیدگاه حکمت اسلامی.

۱. ادله حدوث نفس از دیدگاه حکمت اسلامی

به گفته مورخان فلسفه، افلاطون به قدم نفس معتقد بوده است و ارسطو به حدوث آن. غیر از قطب‌الدین شیرازی که پیرو نظر افلاطون است، همه فلاسفه مسلمان نظریه ارسطو را پذیرفته‌اند (فناپی اشکوری، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۱۱ و ۲۴۲)؛ با این تفاوت که برخی مانند ابن‌سینا و شیخ اشراق، حدوث نفس را روحانی و هم‌زمان با حدوث بدن می‌دانند؛ ولی برخی دیگر مانند صدرالمتألهین حدوث نفس را جسمانی و به عین حدوث بدن می‌دانند. به هر حال

تقدم نفس بر بدن از دیدگاه ابن سینا، شیخ اشراق و صدر المتألهین ❖ ۹

قائلان به حدوث که از جمله آنها ابن سینا، شیخ اشراق و صدر المتألهین هستند، طبق مبانی و نظام فلسفی شان، دلایل مختلفی برای اثبات حدوث نفس بیان کرده‌اند که در این مقام به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱-۱. امتناع اتصاف نفس به وحدت و کثرت

این دلیل را ابن سینا اقامه کرده و خلاصه‌اش این است که موجود بودن نفس پیش از بدن، مستلزم این است که نه واحد باشد نه کثیر؛ و از آنجاکه وحدت و کثرت با هم در تقابل‌اند، ممکن نیست موجودی نه واحد باشد نه کثیر. لذا ممکن نیست نفس پیش از بدن موجود باشد.

توضیح دلیل

اینکه اگر نفس پیش از بدن موجود باشد متعدد و کثیر نیست، به این دلیل است که:

مقدمه اول: اگر نفوس انسانی متکثر باشند، تکثرشان یا نوعی است، یا به سبب عوارض لازم است، و یا از عوارض مفارق برمی‌خیزد؛

مقدمه دوم: نفوس انسانی نمی‌توانند تکثر نوعی داشته باشند؛ زیرا از سویی چون متعلق به بدن نیستند مجرد تام خواهند بود و تفاوت مجرد غیر تام، مانند نفس، با مجرد تام، مانند عقل، فقط در تعلق داشتن یا نداشتن به بدن است؛ از سویی دیگر، حکما با ادله فراوانی ثابت کرده‌اند که هر نوعی از مجرد تام منحصر در یک فرد است. به عبارت دیگر، نفوس انسانی وحدت نوعی دارند؛

مقدمه سوم: تکثر نفوس به سبب عوارض لازم و مفارق نیز باطل است؛ زیرا عوارض لازم مایه اختلاف نیست، چون لازمه ذات، همیشه با ذات و در همه افراد حضور دارد؛ و لازمه عوارض مفارق مادی شدن نفس است؛ زیرا عروض عرض مفارق مشروط به وجود استعداد سابق است و استعداد نیازمند ماده است؛ در حالی که مجرد، عاری از استعداد و ماده است؛

نتیجه: در صورتی که نفس پیش از بدن موجود باشد، ممکن نیست متعدد و متکثر باشد؛

اما واحد نبودنش به این دلیل است که:

مقدمه اول: اگر نفس واحدی به بدن‌های متعدد تعلق داشته باشد، از دو حال خارج نیست: یا بر همان حال وحدت باقی می‌ماند، یا پس از تعلق به تعداد بدن‌ها تکثر می‌یابد؛

مقدمه دوم: هر دو فرض باطل است؛ زیرا طبق فرض اول لازم می‌آید که همه انسان‌ها در علم و جهل مشترک باشند. لازمه فرض دوم این است که نفس واحدی با تعلق به بدن‌های متعدد، به تعداد آنها، تقسیم شده باشد و چون این نوع تقسیم جز در امتدادهای مادی، مانند اجسام طبیعی ممکن نیست، باید نفس امتدادی مادی داشته باشد؛ در حالی که ثابت کرده‌اند نفس غیر مادی و مجرد است، و این تناقض است و محال؛

نتیجه: در صورتی که نفس پیش از بدن موجود باشد، ممکن نیست واحد باشد؛ چنان که ممکن نیست متعدد باشد. پس ممکن نیست نفس پیش از بدن موجود باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۹۸-۲۰۰).

۱-۲. ارواح بی‌اثر یا بدن‌های بی‌روح

این دلیل از آن شیخ/شراقی است و البته هم با مبانی/ابن‌سینا سازگاری دارد و هم بخشی از آن مورد تأیید صدرالمآلهین است. شیخ در این دلیل با اثبات تعطیل بودن نفوس در صورت وجود قبل از بدن، حدوث آنها را نتیجه می‌گیرد.

توضیح دلیل

مقدمه اول: اگر انوار مدبره (نفوس) پیش از بدن موجود باشند، یا پیش از ابدانی هستند که در آینده آفریده می‌شوند و یا به تعداد بدن‌ها هستند، به گونه‌ای که هیچ نفسی بدون بدن نمی‌ماند؛
مقدمه دوم: هر دو قسم تالی محال است؛ زیرا لازمه قسم اول این است که شماری از نفوس هیچ‌گاه به بدنی تعلق نگرفته باشند و این امر مستلزم تعطیل در وجود است و بر اساس مبانی فلسفی «تعطیل» امکان ندارد. به عبارت دیگر، وجود نفس، بما هی نفس، برای تدبیر بدن آفریده می‌شود و اگر هیچ‌گاه این تدبیر به فعلیت نرسد، درحالی که امکان تدبیر وجود دارد، لازم می‌آید که وجود نفس معطل و بی‌ثمر باقی بماند و تعطیل در وجود عقلاً ممتنع است. قسم دوم نیز باطل است؛ زیرا با توجه به اینکه بر اساس اصول فلسفی انواع طبیعی قدیم‌اند، لازم می‌آید که از ازل تاکنون همواره نفس انسان‌ها همراه با بدنشان باشد؛ زیرا طبق اصول فلسفی مذکور نمی‌توان هیچ زمانی را سراغ گرفت که نفسی باشد اما بدنی وجود نداشته باشد که با آن پیوند بخورد؛ بلکه ضرورتاً زمانی آمده است که تمام نفوس به ابدان تعلق پذیرفته‌اند؛ اما چون به ازای انسان‌هایی (بدن‌هایی) که در آینده به وجود می‌آیند، نفوسی وجود ندارد، لازم می‌آید مجموعه‌ای از ابدان بدون نفس بمانند، و این محال است.
نتیجه: نفوس انسانی نمی‌توانند پیش از ابدان موجود باشند (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۹۸).

۱-۳. ترجیح بلامرجه

این دلیل نیز از شیخ/شراقی است که هم با مبانی/ابن‌سینا سازگاری دارد و هم مورد تأیید صدرالمآلهین است. خلاصه استدلال این است که لازمه تعلق برخی نفوس مجرد قبل از بدن به برخی بدن‌ها، ترجیح بلامرجه است.

توضیح دلیل

مقدمه اول: اگر نفوس انسانی قبل از ابدان موجود باشند، تعلق برخی از نفوس به برخی از بدن‌ها یا بدون مرجه است و یا مرجهی دارد. توضیح آن که، نفس قبل از تعلق به بدن، از سنخ انوار و مجردات است و نسبت موجود مجرد با تمام موجودات مادی علی‌السویه است؛ در نتیجه تعلق هر یک از نفوس به بدنی خاص، محتاج مخصص و مرجه خواهد بود.

مقدمه دوم: هر دو صورت تالی باطل است؛ زیرا صورت اول، مستلزم ترجیح بلامرجه است، و ترجیح بلامرجه محال است؛ زیرا مفادش تحقق معلول بدون علت است که استحاله آن بدیهی است. صورت دوم نیز باطل است؛ زیرا تعلق نفس به برخی از بدن‌ها با فرض وجود مرجه، نیازمند حصول

تقدم نفس بر بدن از دیدگاه ابن سینا، شیخ اشراق و صدرالمتهلین ❖ ۱۱

شرایط و معدات است؛ یعنی این نفس خاص، باید استعداد و شرایط ویژه‌ای پیدا کند تا بتواند به بدن خاصی تعلق بگیرد؛ درحالی‌که استعداد و حدوث شرایط در مجردات محال است؛ به خاطر اینکه عالم انوار و مجردات عالم ثبات است و در آن، اثری از تغییر و تحول و حدوث و استعداد و نظایر آن، که از مختصات ماده‌اند، در میان نیست؛

نتیجه: نفوس انسانی نمی‌توانند پیش از بدن‌ها به وجود بیایند (همان، ج ۲، ص ۲۰۲).

۱-۴. نیازمندی نفس به آلات و قوا

این دلیل را صدرالمتهلین ذکر کرده است. او در این استدلال، با اثبات نیازمندی نفس به آلات و ابزار، نقص وجودی و در نهایت حدوث آن را نتیجه می‌گیرد.

توضیح دلیل

مقدمه اول: اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، مجرد خواهد بود؛ زیرا اگر مادی باشد، باید در بدن دیگری باشد و در این صورت، انتقالش به این بدن تناسخ خواهد بود؛

مقدمه دوم: اگر نفس مجرد باشد، لازمه‌اش آن است که ذاتاً جوهری کامل باشد؛ بدین معنا که از آغاز پیدایش خود، تمام کمالات خود را دارا بوده و نیازی به استكمال نداشته باشد. در غیر این صورت مجرد در خصوص آن کمال، بالقوه خواهد بود؛ درحالی‌که قوه از شئون ماده است؛

مقدمه سوم: اگر نفس جوهری کامل باشد نیازمند ابزار و قوا نخواهد بود؛ درحالی‌که این معنا در مورد نفس صادق نیست؛ زیرا بالوجدان نفس نیازمند قوا و آلاتی است که با وساطت آنها، ادراکات و تحریکاتی را که ابتدا فاقد آن است، دارا شود و از این رهگذر به کمالاتی دست یابد؛

نتیجه: پس نیازمندی نفس ناطقه به قوا و آلات ادراکی و تحریکی، که پاره‌ای از قوای نباتی و پاره‌ای دیگر از قوای حیوانی‌اند، نقص وجودی آن را آشکار می‌سازد. پس به این نتیجه می‌رسیم که نفس، جوهری قدیم نیست (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۰-۳۳۱).

۱-۵. بررسی ادله

آنچه ذکر شد، برخی از ادله قائلان به حدوث نفس و عدم تقدم آن بر بدن بود؛ اما قائلان به تقدم نفس بر بدن با طرح اشکال‌هایی، ادله مذکور را ناکافی دانسته و تقدم نفس را با کمک برخی آیات و روایات به اثبات رسانده‌اند. در ادامه به اختصار، به بیان برخی از آن اشکال‌ها می‌پردازیم:

اشکال اول: حدوث نفس پیش از بدن با کامل بودن آن به سبب تجردش، ملازمه‌ای ندارد؛ زیرا این ملازمه بر مبنای برهان قوه و فعل است که می‌گوید: «هر چیزی برای مجرد امکان داشته باشد، بالفعل در آن وجود دارد»، و این برهان پذیرفتنی نیست؛

اشکال دوم: اینکه نوع مجرد منحصر در فرد است و اگر نفس قبل از بدن وجود داشته باشد، باید یک فرد داشته باشد، باطل است؛ زیرا در این صورت جنس مجرد نیز باید منحصر در یک نوع باشد؛ مثلاً عقل که

جنس است، باید منحصر در یک نوع باشد، و هر اشکالی که بر نفس در صورت وجود قبل از بدن وارد است، بر عقل نیز وارد است؛

اشکال سوم: اینکه اگر نفس قبل از بدن باشد، لازمه‌اش تعطیل در وجود است، باطل است؛ زیرا تعطیل به این معناست که موجود نه کاری انجام دهد و نه از موجود دیگر تأثیر بپذیرد؛ حال آنکه نفس در مقام فعل فی‌الجمله متعلق به ماده است، نه بالجمله. براین اساس همه کارهای نفس به وسیله بدن انجام نمی‌شود. مثلاً علم به خود و در تعقل، به ماده نیاز ندارد. بنابراین آنچه محال است، تعطیل مطلق است نه تعطیل محدود؛ و نفس، تعطیل مطلق نیست؛ اشکال چهارم: بیشتر استدلال‌های یادشده بر عدم تقدم نفس بر بدن، بر پایه استحاله تناسخ استوارند؛ درحالی که هیچ دلیل عقلی‌ای بر استحاله تناسخ وجود ندارد (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۹-۳۵۹).

نکته‌ای که در بیشتر این اشکال‌ها وجود دارد این است که غالباً مبانی هستند؛ یعنی نوعاً بر مبانی جدید، غیر از مبانی مشهور بین حکما و فلاسفه، از جمله *ابن‌سینا*، *شیخ اشراقی* و *صدرالمتألهین* استوار شده‌اند؛ لذا بررسی این اشکال‌ها فراغت و مجالی وسیع‌تر می‌طلبد.

۲. تقدم نفس بر بدن از دیدگاه حکمت اسلامی

تقدم نفس بر بدن بیشتر از نگاه به متون دینی سرچشمه گرفته است؛ زیرا ظاهر بلکه صریح برخی متون دینی نشان می‌دهد که نفس قبل از بدن در عوالم بالا موجود بوده و پس از آن به بدن تعلق گرفته است. این مسئله بیشتر با نظریه قدم نفس سازگاری ظاهری دارد؛ اما *صدرالمتألهین* و اغلب پیروانش به نحوه‌ای از وجود نفس قبل از بدن قائل شده‌اند که بر اساس اصول و مبانی‌شان با نظریه حدوث نفس سازگار است، و از آن به وجود نفس در علل و مبادی خود تعبیر می‌کنند.

علاوه بر *صدرالمتألهین* که به هستی عقلی نفس قبل از بدن تصریح دارد، عبارات و اشاراتی از *ابن‌سینا* و *شیخ اشراقی* نیز وجود دارند که هرچند در نگاه ابتدایی، با حدوث نفس ناسازگاری ظاهری دارند، اما به نظر می‌رسد می‌توان این ناسازگاری را با تفسیری که *صدرالمتألهین* از تقدم نفس کرده است، از میان برد. در این مقام پس از توضیح دو اصطلاح «تقدم نفسی نفوس بر ابدان» و «تقدم عقلی نفوس بر ابدان»، به بررسی جداگانه دیدگاه‌های *ابن‌سینا*، *شیخ اشراقی* و *صدرالمتألهین* در این زمینه می‌پردازیم.

الف) تقدم نفسی نفوس بر ابدان: این اصطلاح بدین معناست که نفوس انسانی با هویت جزئی و شخصی، و به عبارت دیگر با همین هویت متکثر فعلی که مدبر بدن‌ها هستند، قبل از خلقت و حدوث بدن‌ها موجودند و هنگام حدوث بدن‌ها به آنها تعلق گرفته‌اند. این نحوه از تقدم نفس محل نزاع فلاسفه، متکلمان و محدثان واقع شده است؛ به‌گونه‌ای که اغلب فلاسفه از جمله *ابن‌سینا*، *شیخ اشراقی* و *صدرالمتألهین*، به دلایلی که ذکر شد، این نحوه تقدم نفس را محال دانسته‌اند؛ اما بسیاری از متکلمان و محدثان و برخی حکما به پیروی از ظاهر آیات و روایات، این نحو تقدم نفس را جایز شمرده‌اند؛

تقدم نفس بر بدن از دیدگاه ابن سینا، شیخ اشراق و صدرالمتألهین ❖ ۱۳

ب) تقدم عقلی نفوس بر ابدان: این اصطلاح نیز بدین معناست که نفس پیش از هیبوط و تنزل به عالم ماده، با هویت عقلی و جمعی، در عالم مجردات موجود است و هنگام حدوث بدن، از آن مرتبه کلی و عقلی تنزل یافته، به صورت جزئی و شخصی به ابدان تعلق گرفته است. البته باید توجه داشت که مراد از تنزل، تجافی از مرتبه نیست، به این معنا که هنگام هیبوط نفس مرتبه عقل خالی از حقیقت نفس باشد.

این نوع نگاه به حقیقت نفس، مستلزم پذیرفتن مقدماتی از جمله «مراتب نفس» و «تشکیک در وجود» است. بر اساس مقدمه اول، نفس علاوه بر مرتبه مادی و طبیعی مراتب فرامادی، یعنی مراتب مثالی و عقلی نیز خواهد داشت، و طبق مقدمه دوم، مرتبه مافوق نفس، وجود شدید و برتر مرتبه مادون آن است. به عبارت دیگر، مرتبه بالای نفس، علاوه بر کمالات خود واجد کمالات مرتبه مادون به نحو برتر است؛ به گونه‌ای که می‌توان از راه حمل حقیقه و رقیقه این مراتب نفس را بر هم‌دیگر حمل کرد. با این نوع نگاه به نفس، نفس پیشینه‌ای فراطبیعی و عقلی، قبل از طبیعت خواهد داشت.

به نظر می‌رسد این نوع نگاه به وجود پیشین نفس، از ابتکارات صدرالمتألهین است. او کوشیده با این نگاه، از سویی بین قائلان به قدم نفس و قائلان به حدوث نفس و از سوی دیگر بین آیات و روایات بسیاری که ظهور، بلکه صراحت در تقدم نفس بر بدن دارند، جمع کند. وی با ترسیم عوالم، عقلی، مثالی و مادی برای نفس، آیات و روایات و دیدگاه معتقدان به تقدم نفس را حمل به مرتبه عقلی نفس می‌کند و منظور قائلان به حدوث نفس را که معتقد به استحاله تقدم نفس بر بدن هستند، تقدم جزئی و نفسی نفوس می‌داند. صدرالمتألهین برای اثبات مدعای خود اقوالی از فلاسفه از جمله ابن‌سینا و شیخ اشراق را ذکر می‌کند که در سخنان آنان اشارات و حکایاتی به هیبوط و نزول نفس به عالم ماده وجود دارد. در ادامه، دیدگاه ابن‌سه فیلسوف را در زمینه تقدم نفس بر بدن بررسی می‌کنیم.

۲-۱. دیدگاه ابن‌سینا

با اینکه ابن‌سینا تقدم نفس بر بدن را طبق مبانی فلسفی خود محال می‌داند، اما در برخی رساله‌های عرفانی خود نظیر *سلامان و ابسال*، *رساله الطیر*، *حی بن یقظان* و *قصیده عینییه*، تعبیراتی دال بر وجود نفس قبل از حدوث بدن دارد. این عبارات و اشارات، شارحان را بر این داشته تا تفسیرهای متفاوتی از دیدگاه ابن‌سینا در زمینه تقدم نفس بر بدن داشته باشند:

۱. عده‌ای در اصل اینکه برخی از این رساله‌ها از ابن‌سینا باشد، تشکیک کرده‌اند و دلیلشان این است که مثلاً نظم موجود در *قصیده عینییه*، نسبت به دیگر قصاید او، بسیار بالاتر و برتر است. اگر هم این رسائل از ابن‌سینا باشند، زبانشان رمزی است، و می‌توان تفسیر دیگری از آنها نمود که با مبانی او سازگار باشد؛ یا اینکه آنچه در رساله‌های عرفانی آمده از بازگشت/ابن‌سینا از دیدگاه اولش حکایت دارد؛ یعنی وی با روی آوردن به گرایش‌های عرفانی، از مدعای اولیه‌اش صرف‌نظر کرده و به دیدگاه *فلاطون* که قدم نفس بود، روی آورده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۴)؛

۲. شماری معتقدند آنچه از *ابن‌سینا* در این رساله‌ها ذکر شده، اشاره به تجرد نفس دارد. مثلاً تشبیه نفس انسانی (در *قصیده عینییه و رساله الطیر*) به کبوتری که از بالا آمده و در دام بدن محبوس شده، حاکی از مقام فوق مادی نفس است که عبارت از مقام تجرد باشد؛ (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۸۶-۲۸۷)؛

۳. عده‌ای دیگر معتقدند این آثار از اعتقاد *ابن‌سینا* به مرتبه عقلی نفس حکایت دارند؛ یعنی تشبیه نفس به کبوتر هبوط کرده و اسیر شده در دام بدن، به وجود نفوس انسان‌ها در مرتبه عقلی و جمعی اشاره دارد که هنگام حدوث بدن، این نفوس از مرتبه عقلی و کلی به مرتبه نفسی و جزئی نزول کرده‌اند. در نتیجه بین این دو دیدگاه *ابن‌سینا* منافاتی وجود ندارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۵۶-۳۵۸).

برای نمونه عباراتی از *رساله الطیر و قصیده عینییه* را به عنوان شاهد ذکر می‌کنیم. *ابن‌سینا* در بخشی از *رساله الطیر* می‌نویسد:

... گروهی از صیادان به صحرا آمدند و دام گسترده‌ای و بندها نهادند و دانه‌ها پاشیدند و خود در میان گیاهان پنهان شدند. من در میان گروه پرندگان بودم که ما را دیدند و صفیرزان به سوی خویش خواندند. فرا روی ما خوردنی‌های فراوانی بود و یارانی آشنا. تردیدی در دل خویش راه ندادیم. شتابان به سویشان پریدیم که ناگاه خود را در میان دام‌ها دیدیم؛ حلقه‌ها بر حلق‌هایمان گره خورده و بندها بر بال‌هایمان بسته و رشته‌های دام پاهایمان را خسته؛ یک‌باره به جنبش آمدیم اما بهره ما رنج و دشواری بود و شکست و خواری؛ ناچار دل بر مرگ نهادیم و تن به نابودی در دادیم. هر یک از ما در فکر خویش بود نه در اندیشه همدلی با یاران پیش؛ روزگاری دراز در آن بودیم که به رهایی جویم، اما نرم‌نرمک به بند و دام خو کردیم و در قفس‌ها آرمیدیم (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۱۹۹-۲۰۰).

همچنین ایشان مطلع *قصیده عینییه* را با این ابیات آغاز می‌کند:

هبطت الیک من المحل الأرفع	ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن کل مقلة عارف،	وهی التی سفرت ولم تتبرقع
وصلت علی کره الیک، وربما	کرهت فراقک، وهی ذات تفجع
أنفت وما أنست، فلما واصلت	ألفت مجاوره الخراب البلقع
وأظنها نسیت عهدا بالحمی	ومنازلا بفراقها لم تقنع
فلأی شیء اهبطت من شامخ	سام الی قعر الحضيض الاوضع؟

(ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ق، ص ۱-۲)

کبوتری گران قدر و والا، از جایگاهی بلند، به سوی تو فرود آمد. با آنکه پرده از رخ برافکنده بود و حجابی بر چهره نداشت، از دیده عارفان مستور بود، ناخشنود به تو پیوست؛ اما درحالی‌که ناله‌ای زار سر می‌دهد، جدایی از تو را ناخوش دارد. سر باز زد و انس گرفت و چون فرا رسید، به آن ویرانه تهی انس گرفت. آنچنان که آن پیمان وفا را که در سر منزل معشوقه بسته بود، از

تقدم نفس بر بدن از دیدگاه ابن سینا، شیخ اشراق و صدرالمتهلین ♦ ۱۵

یاد برده است و دیار یار را که به فراق آن خرسند نمی‌شد به فراموشی سپرده است... برای چه این کبوتر زیبا از سرمنزله ارجمند و عالی خویش بدین دیار پستی و فرومایگی فرود آمده است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۵۸-۳۶۹).

خلاصه آنچه در رساله‌های بالا آمده، این است که *ابن‌سینا* نفس انسانی را به کبوتری تشبیه کرده است که از آشیانه خود فرود آمده و در قفس بدن، زندانی شده و این حاکی از تقدم نفس بر بدن است؛ درحالی‌که این دیدگاه با دیدگاه قبلی او که نفس را حادث با حدوث بدن می‌داند، ناسازگار است.

به نظر می‌رسد از بین تفاسیر مطرح‌شده، تفسیر سوم از قوت بیشتری برخوردار است؛ زیرا ظاهر کبوتران به‌دام‌افتاده در *رساله الطیر* و کبوتر هبوط کرده در *قصیده عینیّه* به نفس ناطقه انسانی قبل از تعلق به بدن اشاره دارد. در تأیید این تفسیر، می‌توان شواهدی را از آثار حکما یافت. از جمله:

۱. صدرالمتهلین در *اسفار* پس از اثبات تقدم عقلی نفس بر بدن، در تأیید دیدگاه خود به این رساله‌های *ابن‌سینا* تمسک می‌کند؛ (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۵۷-۲۵۸)؛

۲. حکیم سبزواری در *اسرار الحکم* با شرح *قصیده عینیّه*، بر این باور است که *ابن‌سینا* در این قصیده با تعابیر ادبی به وجود عقلانی نفس قبل از بدن اشاره کرده است؛ زیرا منظور از «ورقاء»، به گفته اهل معنا، نفس ناطقه انسانی است که از محل ارفع (عالم عقل)، به عالم طبیعت هبوط کرده است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۵۸-۳۷۴)؛

۳. برخی معتقدند *ابن‌سینا* بر این باور است که از طرفی، خروج نفس از قوه به فعلیت و طی کردن مراتب کمال، نیازمند عاملی خارجی به نام «عقل فعال» است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۷-۲۰۰). به عبارت دیگر، آنچه نفس انسانی را از قوه به فعل می‌رساند و مراتب عقل را از «عقل هیولانی» به «عقل بالملکه»، سپس به «عقل بالفعل» و در نهایت به «عقل بالمستفاد» ارتقا می‌دهد، افاضات عقل فعال است. از سوی دیگر، عقل انسانی هنگام استکمال و صعود، خود را به مرتبه عقل فعال می‌رساند و با آن متحد می‌شود؛ در نتیجه طبق این دیدگاه می‌توان گفت: *ابن‌سینا* حقیقت نفس انسانی را به نوعی از عالم بالا می‌داند. (مازندرانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۴؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۷۴).

در نتیجه وجه جمع دو دیدگاه *ابن‌سینا* که در یکی به‌صراحت وجود نفس قبل از بدن را نفی می‌کرد و در دیگری به نوعی وجود نفس قبل از بدن را می‌پذیرفت، این است که بگوییم آنچه در دیدگاه اول نفی شده است، وجود جزئی، متکثر و نفسی نفوس است؛ اما دیدگاه دوم، به وجود جمعی و هستی عقلی نفوس اشاره دارد. این دو دیدگاه در واقع حاکی از دو نشئه و مرتبه از نفس انسانی است. بنابراین تنافی‌ای که در نگاه ابتدایی به نظر می‌رسید، برطرف می‌شود.

۲-۲. بررسی دیدگاه شیخ اشراق

شیخ اشراق نیز همانند *ابن‌سینا* صراحتاً تقدم نفس بر بدن را محال دانسته و برای استحاله آن، افزون بر براهین

عقلی، به آیات و روایات نیز تمسک کرده است (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۴، ص ۵۳-۵۴). وی در عبارتی، حتی هبوط و نزول نفس از عالم بالا را که حکمایی همچون افلاطون و افلوپین (در اتولوجیا) مطرح ساخته‌اند، محال دانسته است (همان، ج ۲، ص ۲۰۲).

شیخ اشراقی هرچند به صراحت تقدم نفس بر بدن را نفی می‌کند، اما بنا به گفته شارحان، دیدگاهش درباره حدوث نفس با نظریه وی درباره مُثُل افلاطونی و عالم انوار، اگر نگوییم ناسازگار است، جای تأمل بسیار دارد؛ زیرا از سویی شیخ اشراقی می‌گوید: نفوس قبل از پیدایش بدن وجودی ندارند، و از سوی دیگر، بنا به گفته صدرالمتألهین، در مجموعه اصول حکمت اشراقی، عناصری وجود دارند که توجه به آنها و التزام به لوازشان، چاره‌ای جز پذیرش وجود بسیط و وحدانی نفس در عالم عقول، قبل از تعلق به بدن باقی نمی‌گذارد. توضیح این عناصر بدین قرار است: هریک از انواع طبیعی موجود در این عالم از جمله نوع انسانی، دارای یک رب‌النوع یا مثال عقلانی است که هم کمالات افراد آن نوع را به نحو بساطت و وحدت داراست، و هم تدبیر امور آنها را بر عهده گرفته و کمالاتشان را به آنها افزوده می‌کند؛ از این‌روی نفوس حادث انسانی هرچند مجردند، لیکن چون تعلق به ماده دارند، باید رب‌النوع داشته باشند، و باید از شیخ اشراقی پرسید که آیا رب‌النوع نفوس عقلی از عقول است یا نفسی از نفوس؟ هر کدام باشد دارای محذور است. اگر رب‌النوع، عقل و به طور خاص عقل فعال باشد، چنان‌که در موارد متعددی خود او تصریح دارد به اینکه نفس ما از جانب این عقل است (همان، ج ۴، ص ۱۱۸)، این مشکل را در پی دارد که نفس انسانی و عقل مجرد از حیث ذات و فعل با هم همسانی ندارند و از یک نوع نیستند؛ و اگر رب‌النوع نفوس، نفس دیگری باشد، به تسلسل می‌انجامد.

نور حقیقتی واحد و ذومراتب است. از این‌رو اختلاف مراتب نور یعنی نورالانوار، انوار قاهر و انوار مدبر، به کمال و نقص است (همان، ج ۲، ص ۱۶۸). در نتیجه طبق دیدگاه ایشان، انوار مدبر یا نفوس، مرتبه ناقص و ضعیف انوار قاهرند؛ به گونه‌ای که نسبت آنها به نور قاهر همانند نسبت شعاع نور آفتاب به خورشید است (همان، ج ۴، ص ۸۸ و ۱۱۸). با توجه به این مبنای شیخ اشراقی، لازم می‌آید که نور قاهر، کمال وجودی و نوری همان نفوس یا انوار مدبر باشد؛ بدین معنا که نفوس ناقص متکثر، به نحو بسیط و کامل در آن نور قاهر محقق باشند؛ زیرا نور قاهر مشتمل بر تمام مراتب انوار مدبر، به نحو اتم و اکمل است؛ آن‌گونه که مقتضای رابطه هر مرتبه شددی نسبت به مرتبه ضعیف می‌باشد (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۳۹).

با توجه به اصول یادشده، صدرالمتألهین در این باره در *اسفار* می‌نویسد:

تعجب از شیخ اشراق است که معتقد است برای هر نوع جسمانی، نور مدبر [رب‌النوع] است در عالم مجردات؛ نفوس انسانی نیز نور مدبر عقلی دارند؛ و در عین حال او معتقد است نفوس در مقایسه با نور مجرد، نورهای ضعیف‌تری هستند و نسبت آن نفوس به نور مجرد، نسبت اشعه به نور خورشید است. تمام نورها از یک سنخ هستند و نوعشان واحد بسیط است، و اختلافشان به کمال و نقص می‌باشد. پس وقتی نسبت نفوس به مبدء عقلی‌شان، این‌گونه باشد، لازمه‌اش این است که وجود آن

تقدم نفس بر بدن از دیدگاه ابن سینا، شیخ اشراق و صدر المتألهین ♦ ۱۷

مبدء عقلی (رب النوع)، وجود تام این نفوس، و نور آنها، نور کامل این نفوس باشد [عجب از شیخ اشراق است که در عین پذیرفتن این مبانی؛ ولی در عین حال منکر وجود نفس قبل از بدن است] (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۷۱).

علاوه بر آنچه گفته شد، در برخی رساله‌ها و آثار شیخ اشراق از جمله ترجمه رساله الطیر ابن سینا، قصه الغریبه الغریبه، هیاکل النور، عقل سرخ و رساله الابرج، حکایات و اشاراتی وجود دارند که از تقدم نفس بر بدن حاکی اند؛ به گونه‌ای که با دیدگاه قبلی ایشان که به حدوث نفس تصریح دارد، سازگار نیست. در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

شیخ اشراق در قصه الغریبه الغریبه، دنیای مجردات و انوار را «شرق»، و عالم خاکی را «غرب» می‌داند. او با این نگاه معتقد است، نفس آدمی که ریشه در شرق و عالم انوار دارد به زندان جهان خاکی گرفتار شده و به دلیل جدایی از اصل خویش، غم فراق و غربت او را فرا می‌گیرد. در نهایت قصه را این‌گونه به پایان می‌برد:

من در این قصه بودم که ناگاه حالم دگرگون شد و از آسمان سقوط کردم و در مغاک فرو افتادم. در میان مردمی بی‌ایمان که در دیار مغرب زندانی بودند؛ اما با من هنوز لذتی باقی بود که یاری شرح آن نداشتم، ضجه زدم و زاری کردم؛ از این جدایی حسرت بر جای ماند. آن آسایش و آسودگی خوابی بود که به سرعت گذشت؛ باشد که خدا ما را از اسارت و زندان طبیعت نجات بخشد (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۹۷).

ایشان در هیاکل النور نیز نفس انسانی را حقیقتی ملکوتی می‌داند که به واسطه بدن خاکی، زندانی شده و پس از کسب فضایل و کمالات، دوباره به حقیقت اولیه‌اش بازمی‌گردد (همان، ج ۳، ص ۱۰۷).

شیخ اشراق در رساله الابرج درباره رجعت نفس به جایگاه خود با تأویل بسیار زیبایی از آیات شریفه و حدیثی از رسول اکرم ﷺ جایگاه واقعی نفس را به گونه‌ای عرفانی بیان می‌کند و می‌نویسد:

بدانید ای برادران تجرید... فایده تجرید سرعت بازگشت به وطن اصلی و اتصال به عالم بالاست. معنای کلام معصوم ﷺ که می‌فرماید: «حب وطن از ایمان است»، اشاره دارد به همین مطلب. و معنای کلام خداوند که می‌فرماید: «ای نفس مطمئنه، خشنود و خداپسند به سوی پروردگارت بازگرد»، اشاره دارد به اینکه رجوع و بازگشت، سابقه حضور را در پی دارد؛ مثلاً به کسی که مصر را ندیده نمی‌گویند به مصر برگرد. پس تو باید معنای وطن را بفهمی و بدانی که منظور از وطن، دمشق و بغداد نیست؛ زیرا آن دو از وطن دنیوی است و شارع مقدس در این باره فرموده: «حُب دنیا، سرمنشأ تمام خطاهاست». پس وقتی معنای وطن را شناختی، خارج شو از «سرزمینی که اهل آن ظالم‌اند» (همان، ج ۳، ص ۶۲).

آنچه از شیخ اشراق درباره تقدم نفس بر بدن ذکر کردیم، حاکی از این است که ایشان به نوعی به وجود نفس در مراتب عالیه و قبل از بدن معتقد است، و با عباراتی که از شارحان و از خود ایشان نقل کردیم، همین احتمال قوت می‌یابد. با بررسی همه آثار و مبانی شیخ اشراق می‌توان به این نتیجه رسید که هیچ تنافی‌ای بین دو دیدگاه ایشان

وجود ندارد؛ زیرا آنجا که به‌صراحت از محال بودن تقدم نفس بر بدن سخن می‌گوید، منظورش تقدم نفسی نفس است؛ و در آثاری که به وجود نفس قبل از بدن اشاره دارد، مرادش تقدم عقلی و وجود برتر نفس است و با توجه به ذومراتب بودن نفس در نظام نوری شیخ/اشراقی، این دو مرتبه از نفس، قابل جمع است.

۲-۳. بررسی دیدگاه صدرالمتهین

صدرالمتهین از جمله فلاسفه‌ای است که مسئله تقدم نفس بر بدن را به صورت مبسوط و مستدل بیان کرده است. وی با اثبات چند اصل اساسی فلسفی همچون «اصالت وجود»، «تشکیک در وجود» و «حرکت جوهری»، نظریه منحصر به فردی را در باب «تقدم نفس بر بدن» پایه‌ریزی کرده است. از آنجاکه این اصول در جای خود ثابت شده‌اند، ما در اینجا اثبات آنها را مفروغ‌عنه گرفته، از آنها به عنوان پایه مباحث آتی استفاده خواهیم کرد. اکنون برای اینکه تصویری دقیق از دیدگاه وی در این زمینه داشته باشیم، ابتدا چند مقدمه را که مبتنی بر اصول فلسفی مذکور است، یادآور می‌شویم.

۳-۲-۱. انحای وجود برای یک ماهیت

صدرالمتهین معتقد است که بر اساس نظام تشکیکی وجود، هر ماهیت نوعیه‌ای، علاوه بر وجود خاصش، دارای وجود یا وجودات جمعی هم هست (صدرالمتهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۶۰). وجود جمعی وجودی است که اولاً وحدت و بساطت دارد؛ ثانیاً نسبت به وجود خاص و مادون، اعلا و اشرف است. به عبارت دیگر، وجود جمعی، وجود اعلا و اشرف وجود خاص و مادون است. بنابراین منظور از وجود جمعی، واقعیتی است که در مرتبه خاصی از مراتب تشکیکی وجود قرار دارد که در عین وحدت و بساطت، به اصطلاح در عین اجمال، علاوه بر کمالات خود، کمالات مرتبه مادون را نیز به نحو اعلا و اشرف داراست؛ به‌گونه‌ای که می‌توان این مراتب را به نحو لابلشروط یا به حمل حقیقه و رقیقه، بر همدیگر حمل کرد. به همین سبب، وجود جمعی را «وجود اجمالی» نیز می‌گویند. لذا موجود بودن ماهیات با وجود جمعی مستلزم کثرت و تفصیل نیست، بلکه جایز است ماهیات بسیاری با یک وجود جمعی موجود باشند. براین اساس هر ماهیتی با انحائی از وجود قابل تحقق است، هم با وجود خاص خود و هم با هر وجود دیگری که کامل‌تر از وجود خاص ماهیت باشد؛ زیرا به اعتقاد صدرالمتهین هر وجود کامل‌تری از وجود خاص ماهیت نیز حقیقتاً وجود ماهیت است، ولی به نحو وجود برتر (صدرالمتهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۳).

بنابراین بر اساس دیدگاه صدرالمتهین، اولاً هر ماهیتی با انحایی از وجود تحقق‌پذیر است، هم وجود خاص و هم وجود کامل‌تر از وجود خاص؛ ثانیاً بنا بر نظریه تشکیک در وجود، حقیقت خارجی وجود، حقیقت واحد ذومراتبی است، به‌گونه‌ای که حقایق وجودی سلسله‌ای متفاضل تشکیل می‌دهند؛ یعنی در سلسله تشکیکی وجود، هر حقیقت وجودی‌ای از مادون خود کامل‌تر و از مافوق خود ناقص‌تر است (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۷۰). پس با این نگاه می‌توان گفت همه حقایق وجودی که بر مبنای تشکیک فوق مرتبه خاصی جای دارند، وجود برتر ماهیت

تقدم نفس بر بدن از دیدگاه ابن سینا، شیخ اشراق و صدرالمتألهین ♦ ۱۹

مرتبه مادون هستند و با توجه به اینکه عوالم و نشئات وجود، متشکل از چهار مرحله تفاضلی طبیعت، مثال، عقل و اله هستند، بنابراین هر ماهیتی که در عالم طبیعت جای دارد، وجودی برتر در عالم مثال دارد و هر ماهیتی که در عالم مثال است، وجودی برتر در عالم عقول و مجردات دارد و هر ماهیتی که در عالم عقول یافت می‌شود، وجودی برتر در عالم الوهی دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۱۴؛ نیز ر.ک: همان، ج ۳، ص ۳۴۳-۳۴۴).

۳-۲-۲. مراتب نفس

با توجه به آنچه گذشت، هریک از موجودات عالم طبیعت، علاوه بر مراتب و عوالمی که بعد از طبیعت، با حرکت جوهری اشتدادی می‌پیماید، مراتب و عوالمی نیز قبل از طبیعت دارد که هنگام هبوط و نزول پیموده است. از جمله این موجودات، نفس انسانی است که یک چهره در عالم طبیعت، و چهره‌هایی دیگر در عوالم بالا دارد. بنابراین می‌توان گفت نفس انسانی مراتبی قبل از عالم طبیعت دارد که بر اساس فیض خداوند، از آن عوالم به عالم طبیعت تنزل یافته است؛ این مرحله را اصطلاحاً «قوس نزول» می‌گویند. همچنین مراتبی بعد از طبیعت دارد که بر اثر فیض خداوند و حرکت جوهری اشتدادی، همین مراتب را از مرتبه طبیعت و انتهای قوس نزول به طرف مراتب عالی‌تر می‌پیماید که اصطلاحاً این مرحله را «قوس صعود» می‌نامند. بنابراین نفس انسانی به اعتبار قوس صعود، بعد از طبیعت است و به اعتبار قوس نزول، قبل از طبیعت. البته باید توجه کرد که هرچند عوالمی که در قوس صعود می‌گذرد، به یک معنا منطبق بر قوس نزول است؛ ولی در واقع غیر از آن می‌باشد، نه عین آن؛ زیرا مستلزم تکرار در تجلی است.

به هر حال، صدرالمتألهین در تبیین مراتب نفس معتقد است نفس انسانی همچون دیگر موجودات امکانی مرتبه وجودی ثابتی ندارد، بلکه دارای مراتب و مراحل وجودی متفاوتی است که از هر مرتبه آن، ماهیت خاصی انتزاع می‌شود و این مراحل را می‌توان به سه مرحله کلی تقسیم کرد:

۱. مرحله قبل از عالم طبیعت و قبل از تعلق به بدن؛

۲. مرحله طبیعت و تعلق به بدن؛

۳. مرحله پس از عالم طبیعت و مفارقت از بدن.

وی در توضیح این مراحل سه‌گانه می‌گوید: بر اساس تشکیک در وجود، هر واقعیتی که علت فاعلی شیء باشد وجود برتر آن خواهد بود. از آنجاکه عقل فعال، علت فاعلی نفوس انسانی است، پس وجود برتر نفوس به شمار می‌آید. بنابراین نفس انسانی در مرحله نخست و قبل از تعلق به بدن در مرتبه علت تامه وجودی و فاعلی (عقل فعال) خود که از سنخ عقول مفارق است، به نحو بسیط و کامل‌تر موجود است. این وجود همان هستی عقل فعال است که مبدأ فاعلی نفوس جزئی و حاوی کمالات وجودی آنهاست (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۱۱). البته باید توجه کرد که منظور از وجود نفس در مرتبه علت فاعلی (عقل فعال)، وجود آن به نحو بالقوه در علت مبدأ قابلی‌اش

۲۰ ♦ معرفت‌فلسفی، سال پانزدهم، شماره سوم، پیاپی ۵۹، بهار ۱۳۹۷

نیست؛ زیرا عقل فعال مبدأ فاعلی و مفیضه نفوس است نه مبدأ قابل، و وجود یک شیء در مبدأ فاعلی خود، کامل‌ترین نحوه وجود آن شیء است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۶۷).

بنابراین نفس در عالم عقول با عقل فعال متحد بوده، وجودش خالی از هر گونه تکثر یا تعلق به ماده است؛ اما تحقق آن به عنوان نفس و جوهر تدبیرکننده بدن، منوط به حصول استعداد خاصی در ماده بدن است. وقتی شرایط مادی لازم فراهم آید و بدن استعداد تامی برای پذیرش نفوس پیدا کند، نفوس جزئی در عالم طبیعت حادث می‌شوند و این مرحله دوم تحقق نفس، یعنی مرحله وجود آن در عالم طبیعت است. نفس در عالم طبیعت به وصف کثرت و متعلق به ماده، حادث می‌شود و به عنوان یک جوهر جسمانی عمل می‌کند و از طریق افعال ادراکی و تحریکی خود استکمال می‌یابد و پس از استکمال نفس در عالم طبیعت، مرحله سوم وجود نفس آغاز می‌شود و در پی جدایی از بدن، به عنوان جوهری مفارق باقی می‌ماند؛ زیرا علت تامه آن که عقل مفارق باشد، موجودی ابدی است؛ در نتیجه نفس نیز ابدی خواهد بود (همان، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۶).

۳-۲-۳. هبوط نفس

صدرالمتألهین پس از اثبات نشئه عقلانی نفس که قبل از تعلق به بدن در عالم مجردات موجود است، می‌گوید این نفس برای تعلق گرفتن به بدن دنیوی به عالم طبیعت هبوط کرده است. وی در پاسخ به این پرسش که چرا نفس یا عقلی که در مراتب عالییه و به وجود عقلی موجود بوده، به مرتبه پایین هبوط کرده است، گاهی هبوط نفس را از اسراری دانسته که تنها خداوند و راسخان در علم از آن آگاه‌اند و به این ترتیب از پاسخ دادن طفره رفته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۶۰-۳۶۶؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۲۰) و گاهی پاسخ‌های مفصلی ارائه کرده است. در اینجا به ذکر دو پاسخ او بسنده می‌کنیم:

پاسخ اول: سر هبوط نفس و تنزل نفس به عالم طبیعت و ماده با آنکه به اعتبار کینونت عقلانی، به وجودی عقلی محقق بود، این است که اولاً برای نفس سنخی از کمالات وجود دارد که بدون هبوط و تنزل به عالم طبیعت و تعلق به بدن مادی و تدبیر آن، محقق نمی‌شود؛ زیرا نفس در عالم عقل از طرفی تمام و کامل نیست و از طرف دیگر، به دلیل تجرد محض و فقدان ماده، امکان ترقی و کسب کمالات بیشتر را ندارد؛ ناگزیر با هبوط به عالم طبیعت مجدد می‌کوشد کمالات مفقوده را در عالمی تحصیل کند که عقلاً امکان تحول و استعداد استکمال را دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۵۳)؛ ثانیاً جامعیت وجودی آدمی و برتری یافتن او بر ملائکه و فرشتگان در گرو این هبوط است؛ زیرا نفس با هبوط و صعود دوباره، به جمیع مراتب و درجات وجودی دست می‌یابد. به عبارت دیگر، نفس از این راه می‌تواند جامع جمیع اسمای الهی شود، و علاوه بر اسمای تنزیهی، به اسمای تشبیهی نیز دست یابد. بدیهی است که در این صورت، نه تنها هبوط آدمی لغو و عبث نیست، بلکه تنها راه رسیدن به مقامات و مراتب بالای وجودی و معنوی است (آشتیانی، ۱۳۶۹، ص ۱۹۰؛ مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۰۷)؛

پاسخ دوم: ایجاد مخلوق یا صدور فیض یا تجلی، گونه‌ای خودنمایی و خوداظهاری برای حضرت حق به شمار

تقدم نفس بر بدن از دیدگاه ابن سینا، شیخ اشراق و صدرالمتألهین ♦ ۲۱

می‌رود. از آنجاکه همه موجودات، شئون و جلوات حضرت حق و آیات و نشانه‌های او هستند و کمالات او را بروز می‌دهند و مستقلاً از خود چیزی ندارند، جلوه‌گری هر موجودی، جلوه‌گری حق تعالی در مرتبه آن موجود است؛ خوداظهاری هر موجودی، در حقیقت، اظهار کمالات حق تعالی است. حق تعالی می‌خواهد و کمالات او اقتضا می‌کنند که جلوه‌گری کند و صفات خود را تا جای ممکن بروز و ظهور دهد و جلوه‌های او نیز تا جای ممکن باید جلوه کنند و از اجمال به تفصیل درآیند تا حق به همه صور ممکن، بازنمایی و در هر صورتی مشاهده شود. هدف او نیز در این تجلی، ذات اقدسش است و جلوه‌های میانی (مبادی عالیه) و نازل، همگی مقصود بالتبع هستند. البته در جلوه‌ها نیز هر کدام که پایین‌تر است نسبت به جلوه برتر، وجود و ظهور تبعی دارد و به همین دلیل همه مخلوقات، طفیل وجود انسان کامل‌اند (سعیدی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۰).

با توجه به مقدمات یادشده و مقدمات دیگری که مبنای فکری و فلسفی ملاصدراست، می‌توان این نتیجه را گرفت که بر پایه مقدمه اول (انحاء وجود برای ماهیت)، هریک از اشیای عالم طبیعت، نحوه وجودی برتر در عوالم بالا دارد که فاقد حدود و نقایص مادی بوده، حاکی از برتری انحاء وجودی‌شان در عوالم مزبور است. به عبارت دیگر، بر اساس تشکیک در وجود، موجودات عالم ذومراتب‌اند؛ به گونه‌ای که مراتب مافوق در طول مراتب مادون قرار گرفته، نسبت به مراتب مادون خود فاعلیت دارند و وجود برتر آن به شمار می‌روند. پس با این توضیح، می‌توان گفت: از جمله موجودات عالم، نفوس انسانی هستند که علاوه بر وجود خاص و مادی‌شان دارای وجودی برتر، بسیط و اجمالی‌اند که به نوعی علت فاعلی نفوس مادی به شمار می‌آیند و این وجود برتر نفوس، در اصطلاح فلاسفه، عقل فعال است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۶۱-۴۶۵). پس عقل فعال، وجود برتر عقلی همه نفوس خواهد بود.

بر پایه مقدمه دوم (مراتب نفس)، نفوس انسانی مراتبی دارند که برخی از آنها قبل از طبیعت‌اند و برخی پس از طبیعت. البته باید توجه داشت که در عالم مجردات، پیش و پس زمانی راه ندارد و مجردات به لحاظ رتبه و ذات قبل از طبیعت‌اند نه در زمان. بنابراین نفس انسانی قبل از طبیعت دارای مراتب مثالی، عقلی و الهی است. به عبارت دیگر، هر نفسی وجودهای برتر عقلی متعددی مترتبی دارد که درباره هریک - به حکم اتحاد حقیقت و رقیقت و با حمل حقیقت و رقیقت - می‌توان گفت این همان نفس است به نحو برتر.

بر پایه مقدمه سوم (هبوط نفس)، نفس از عالم عقل به بدن‌ها نزول و هبوط کرده است. به عبارت دیگر نفس همان عقل فعال است که در بدن‌ها سقوط و هبوط کرده است. البته مقصود از نزول و هبوط، جابه‌جایی و به اصطلاح تجافی نیست؛ بلکه همان صدور نفس از عقل فعال است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۴۴۳). به عبارت دیگر، نفس همان عقل فعال منبسط و مفصل است و عقل فعال همان نفس بسیط و مجمل.

پس بر پایه این نگاه می‌توان ادعا کرد که نفس پیش از بدن وجود داشته است؛ اما نه به وجود جزئی و شخصی و نفسی، بلکه به وجود عقلی یا به تعبیر صدرالمتألهین، به هستی عقلی. هستی عقلی یعنی وجود نفس در

ضمن علل و مبادی عالیه و در عوالم برتر. البته باید توجه داشت که مقصود ایشان از هستی عقلی نفس، اثبات قدم نفس نیست؛ به این معنا که نفس انسانی موجود مجرد عقلی تام و قدیم است، مانند دیگر عقول؛ با این تفاوت که بر خلاف آنها، به محض حدوث بدن با آن معیت می‌یابد و به تدبیر آن و تصرف در آن می‌پردازد؛ چنان‌که به *افلاطون* نسبت داده‌اند؛ زیرا در این تصویر، وجود نفس پیش از بدن که ضرورتاً مجرد عقلی تام و بی‌نیاز از بدن است، با وجود آن در حال ارتباط با بدن که ضرورتاً غیر تام است یکی فرض شده‌اند؛ درحالی‌که این دو امر متنافی‌اند و در یک واقعیت جمع‌شدنی نیستند.

همچنین نباید گمان کرد که مراد *صدرالمتألهین* از هستی عقلی نفس این است که نفس درحالی‌که مجردی غیر تام است، قدیم بوده، پیش از حدوث بدن موجود است؛ زیرا حتی به نظر فیلسوفان پیشین نیز این امر مستلزم تعطیل است و محال. همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم مراد از هستی عقلی نفس، وجود برتر نفس است که با هویتی کامل‌تر و به صورت اجمال در مرتبه‌ای قبل از عالم طبیعت موجود است. به اعتقاد وی با اینکه بین وجود برتر و عقلی نفوس که مقدم بر بدن‌اند با وجود خاص دنیوی آنها مغایرت وجود دارد، اما از باب حقیقت و رقیقت، نوعی اتحاد و این همانی میان این دو واقعیت برقرار است (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۳۹-۲۴۰).

بنابراین این دیدگاه *صدرالمتألهین* با دیدگاه حدوث نفس ایشان، هیچ منافاتی ندارد، و مدعای خود را مبنی بر اینکه نفس حادث است، آن هم حدوثی جسمانی، نقض نکرده است؛ زیرا بر اساس دیدگاه حدوث نفس که وجود نفس قبل از بدن را نفی می‌کرد، وجود تکثری، جزئی و وجود خاص نفس منظور است؛ یعنی نفس با همین هویت شخصی و دنیوی و به نحو تکثر قبل از بدن موجود باشد. همان‌طور که گفتیم، این نحوه تقدم نفس نه فقط از دیدگاه *صدرالمتألهین* بلکه از دیدگاه اغلب حکمایی که به حدوث نفس قائل‌اند محال است؛ اما آنچه از ایشان در اینجا بیان کردیم که حاکی از وجود نفس قبل از بدن است، منظور وجود برتر و وجود جمعی و عقلی آن است که در مرتبه عقل فعال و مفارقات به نحو وجود بسیط، مجمل و عقلانی موجود است. این نحوه وجود نفس، ویژگی‌هایی دارد که آن را از نفس دنیوی متمایز می‌کند (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۴۴۳-۴۴۷)؛ از جمله اینکه:

۱. وجودی ثابت و لایتغیر دارد؛

۲. به بدن تعلق ندارد؛

۳. با عقل فعال متحد است و هنگام تعلق به بدن، با بدن متحد می‌شود؛

۴. دارای وجودی واحد است که هنگام نزول و هبوط به عالم طبیعت تکثر مادی می‌یابد.

صدرالمتألهین معتقد است که با این نوع نگاه به جایگاه نفس و نحوه تقدم آن بر بدن بسیاری از آیات و روایاتی

که صراحتاً یا تلویحاً ناظر به تقدم نفس بر بدن هستند، توجیه می‌شوند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۱۳۱).

نتیجه‌گیری

با بررسی دیدگاه ابن سینا، شیخ اشراق و صدرالمتهین درباره حدوث و قدم نفس، دانستیم که از دیدگاه این فیلسوفان، نفس انسانی حادث است و اگر قدیم باشد مستلزم محالات و محذورات فراوان است؛ از جمله اینکه یا به تناقض می‌انجامد یا مستلزم تعطیلی نفوس می‌گردد.

سپس به این نتیجه رسیدیم که هرچند فلاسفه مذکور صراحتاً تقدم نفس بر بدن را نفی کرده‌اند، اما با این حال، در موضعی به صراحت یا به‌اشارت وجود نفس قبل از بدن را پذیرفته‌اند؛ لذا برای رفع این تنافی و جمع این دو دیدگاه به‌ظاهر متنافی ایشان، همان تفسیر صدرالمتهین را بیان کردیم که مراد از عدم تقدم نفس بر بدن، وجود خاص و نفسی نفوس است؛ اما منظور از تقدم نفس، وجود برتر و عقلی نفوس است و این دو وجود (وجود جزئی و وجود عقلی) دو مرتبه از مراتب نفس به شمار می‌آیند و بین مراتب یک چیز، تنافی وجود ندارد. پس با این نگاه، نفوس انسانی قبل از تعلق به بدن پیشینه‌ای عقلی دارند که به نحو وجود کامل‌تر و جمعی موجودند. به اعتقاد صدرالمتهین حتی با این تفسیر آیات و روایاتی که ظهور در تقدم نفس بر بدن دارند توجیه می‌شوند.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۶۹، *شرح بر رساله زادالمسافر*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الشفاء، الطبیعیات، النفس*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن‌سینا، ۱۳۸۵، *الانوارات و التنبیهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، البلاغه.
- ابن‌سینا، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ‌گیل شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، ۱۳۷۱، *احوال النفس*، حقیقه و قدم له احمد فؤاد الاهوانی، دار بیلیون.
- ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، *عشر قصائد و اشعار*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، نجفی.
- ابن‌سینا، ۱۳۸۳، *اسرارالحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- سعیدی، احمد، ۱۳۹۱، «هستی عقلی نفس از منظر عقل و نقل»، *معرفت فلسفی*، ش ۳۸، ص ۷۵-۱۰۴.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۹۶، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و تحقیق هانری کربن، تهران، انجمن اسلامی فلسفه ایران.
- صدرالمنازهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- صدرالمنازهین، ۱۳۸۳، *شرح اصول کافی*، تعلیقات ملاعلی نوری و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمنازهین، بی‌تا، *حاشیه بر حکمت الاشراق*، چ سنگی.
- صدرالمنازهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۱، *درآمدی بر حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- مازندرانی، ملاصالح، بی‌تا، *حکمت بوعلی سینا*، تصحیح و اهتمام ح - ف - ش.
- فناپی اشکوری، محمد، ۱۳۹۱، *درآمدی بر تاریخ فلسفه عرب*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *علم النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ☞
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، *شرح الاسفار اربعه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞