

بررسی و نقد دو راه حل صدر المتألهین در تطابق نظریه جسمانی بودن حدوث نفس انسانی با متون دینی

hosein.saadat540@gmail.com

dr.r.akbarian@gmil.com

حسین سعادت / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس

رضا اکبریان / استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

پذیرش: ۹۸/۱۰/۲۲

دریافت: ۹۸/۰۲/۱۹

چکیده

از مهم‌ترین دغدغه‌های صدر المتألهین ایجاد هماهنگی میان فلسفه و شریعت است. جمله «تباً لفلسفة تکون قوانینها غیر مطابقته للکتاب و السنة» او، برای همه متعلمین حکمت متعالیه آشناست. با این حال صدر المتألهین در مسئله حدوث نفس، خود راهی غیر از ظواهر برخی متون دینی (که ظهور در حدوث نفس پیش از بدن دارند) را برگزیده و قائل به حدوث جسمانی نفس شده است. صدر المتألهین که خود متفطن به تعارض نظریه خود با ظواهر این دسته از متون دینی است، برای برون‌رفت از این تعارض و ایجاد هماهنگی میان نظریه خود با متون دینی، دو وجه جمع ارائه می‌دهد. یک راه حل او تمایز نهادن میان نفس و روح و همچنین نفوس کاملین و غیر کاملین بوده و راه حل دیگرش قائل شدن به کینونت عقلی برای نفس است. در این مقاله در پی آن هستیم که با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد انتقادی، به بررسی و نقد راه‌حل‌های صدر المتألهین پرداخته، عدم توفیق وی را در این مسئله روشن کنیم.

کلیدواژه‌ها: حدوث، قدم، نفس، بدن، کینونت عقلی، روح، جسمانیة‌الحدوث.

طرح مسئله

مسئله نفس و مباحث پیرامون آن، گذشته از آنکه از مسائل مهم فلسفه است، از آن جهت که محل تلاقی فلسفه و شریعت نیز می‌باشد اهمیت ویژه و بسزایی دارد. مسئله حدوث و قدم نفس از غوامض مسائل علم‌النفس فلسفی است و آرای متفکران در این زمینه بسیار متفاوت و مشتت است؛ تا جایی که به گفته برخی محققان تا ۳۶ قول در این مسئله احصا شده است (املی، ۱۳۷۴، ص ۳۴۲)؛ اما آنچه عمده فلاسفه پیش از صدرالمتألهین بر آن هستند قول به حدوث روحانی نفس است (با تفاسیر مختلف از حدوث و کیفیت آن). در این میان صدرالمتألهین با ابداع نظریه حدوث جسمانی نفس، نظریه جدیدی را درباره نحوه حدوث نفس پیش رو می‌نهد که طبق آن نفس صورت برخاسته از بدن و حادث به حدوث بدن می‌باشد؛ اما با نگاهی به متون دینی درمی‌یابیم که ظواهر روایات بسیاری بر آن دلالت دارند که نفوس انسانی پیش از ابدان خلق شده‌اند. می‌توان گفت بیشتر روایات دال بر تقدم خلقت نفس بر بدن، روایاتی ست که در تفسیر آیه میثاق «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲) وارد شده است. در اینجا تنها به ذکر یک روایت که در تفسیر آیه میثاق وارد شده بسنده می‌کنیم:

عَنْ صَالِحِ بْنِ سَهْلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّ رَجُلًا جَاءَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) وَهُوَ مَعَ أَصْحَابِهِ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَنَا وَاللَّهِ أُحِبُّكَ وَآتَوَلَاكَ فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) كَذَبْتَ قَالَ بَلَىٰ وَاللَّهِ إِنِّي أُحِبُّكَ وَآتَوَلَاكَ فَكَرَّرَ ثَلَاثًا فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) كَذَبْتَ مَا أَنْتَ كَمَا قُلْتَ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِالْفَىٰ عَامٍ ثُمَّ عَرَضَ عَلَيْنَا الْمُحِبُّ لَنَا فَوَاللَّهِ مَا رَأَيْتُ رُوْحَكَ فِيمَنْ عَرَضَ فَأَيْنَ كُنْتَ فَسَكَتَ الرَّجُلُ عِنْدَ ذَلِكَ وَ لَمْ يَرِجِعْهُ (كليني، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۳۸).

بی تردید از میان روایات دال بر تقدم خلقت نفس بر بدن، روایات وارده در تفسیر آیه میثاق به لحاظ کثرت و دلالت از محکم‌ترین ادله نقلی در این باب به‌شمار می‌آیند؛ به‌گونه‌ای که علامه طباطبائی می‌گوید بعید نیست که ادعای تواتر معنوی در این روایات شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۲۹). همچنین علامه امینی در کتاب *المقاصد العلیة فی المطالب السنیة* ۷۳ روایت را درباره عالم ذر نقل می‌کند و پس از بررسی سند چهل روایت از احادیث یادشده، اکثر آنها را در اعلا درجه صحت دانسته، انکار مضمون این روایات را جرئت بر خداوند و امامان معصوم علیهم‌السلام می‌داند (ر.ک: امینی، ۱۳۹۱، ص ۲۸۶).

البته توجه به این نکته ضروری است که در اعتماد به اخبار عالم ذر و اینکه مؤدای این اخبار چیست، در میان اندیشوران اختلاف است. برای مثال شیخ مفید علاوه بر آنکه این اخبار را در زمره اخبار آحاد دانسته، از پذیرش مضمون این اخبار نیز ابا دارد و آنها را به معنای دیگری حمل کرده است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸)؛ اما آنچه در این میان اهمیت دارد آن است که صدرالمتألهین این دسته از روایات را پذیرفته و به ظهور آنها بر تقدم نفوس بر ابدان اعتراف دارد: «و الروایات فی هذا الباب من طریق أصحابنا لا تحصی کثرة حتی أن کینونة الأرواح قبل الأجساد کأنها کانت من ضروریات مذهب الإمامیة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۹).

اما از دیدگاه صدرالمتألهین، نفس در آغاز پیدایش جسمانی است. براین اساس نفس انسانی در ابتدای وجود خویش وضعیتی مشابه با وضعیت صور نوعیه منطبع در ماده دارد و همسان با این صور، نیازمند «مادهٔ ما»^۱ی است که در سایه تعلق به آن تشخیص یابد. بنابراین نفس حدوثاً نیازمند بدن و متعلق به آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۲۶).

از دیدگاه صدرالمتألهین نفس به عین حدوث بدن حادث می‌شود. نفس صورتی است که از طریق حرکت جوهری اشتدادی به نحو لبس بعداللبس در ماده پدید می‌آید و موجب افزایش اوصاف ذاتی آن می‌شود. بنابراین نفس طی حرکت جوهری اشتدادی از صورت موجود در ماده تکون می‌یابد و از آن برآمده است؛ یعنی در ضمن امتداد سیال واحدی، به آن صورت متصل است و از این رو ادامه وجود آن است. حاصل آنکه نفس از وجود صورت تکون یافته، با اینکه نفس مجرد است و صورت مادی و جسمانی، یعنی بر اثر حرکت جوهری اشتدادی صورت عنصری به صورت معدنی و سپس به نفسی نباتی و سپس به نفس مجرد تبدیل می‌شود. چنان که بر اثر همین حرکت جسم عنصری به جسمی معدنی و سپس به جسمی نباتی و سپس بدنی انسانی تبدیل می‌شود؛ پس همراه با تکامل تدریجی جسم عنصر و تبدیل شدن آن به بدنی انسانی، صورت عنصری نیز به تدریج تکامل می‌یابد و همزمان به نفسی مجرد تبدیل می‌شود. صدرالمتألهین از این نظریه با تعبیر «النفس جسمانية الحدوث» یاد می‌کند (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۹۳-۲۹۶).

روشن است که آنچه صدرالمتألهین در مورد حدوث نفس بیان می‌دارد با آنچه متون دینی بر آن دلالت دارند متعارض است؛ چراکه از دید صدرالمتألهین نفس صورت برخاسته از ماده است و تا ماده و بدنی در کار نباشد، نفس نمی‌تواند موجود شود؛ اما براساس متون دینی نفوس انسانی قبل از خلقت ابدان آنها موجود بوده‌اند. حال این پرسش مطرح می‌شود که صدرالمتألهین که دغدغه هماهنگی فلسفه خود با متون دینی را دارد، چه راه‌حلی برای برون‌رفت از این تعارض پیش می‌نهد؟ گفتنی است با احصایی که نگارندگان انجام داده‌اند، محققانی که پیش از این، به مسئله تطابق و یا عدم تطابق نظریه صدرالمتألهین با متون دینی پرداخته‌اند، راه‌حل وی را برای ایجاد تطابق راهگشا دانسته‌اند (ر.ک: غفاری، ۱۳۹۱؛ همچنین، ر.ک: معلمی، ۱۳۹۵). لذا نوآوری نگارندگان در نقد این راه‌حل‌ها و نشان دادن عدم توانایی راه‌حل صدرالمتألهین برای ایجاد تطابق میان نظریه خود با متون دینی است.

۱. راه‌حل‌های صدرالمتألهین برای برون‌رفت از تعارض

۱-۱. تمایز میان روح و نفس و نیز نفوس کملین و غیرکملین

عدم سازگاری نظریه حدوث جسمانی نفس با ظواهر کتاب و سنت از زمان خود صدرالمتألهین مورد بحث بوده و حکمای معاصر وی نیز این نقد را بر نظریه‌اش وارد ساخته‌اند. از جمله این منتقدان ملاشمس گلانی است که از حکمای معاصر صدرالمتألهین بوده و در نامه‌ای که به وی نوشته، بر او اشکال می‌کند که ظاهر حدیث نبوی که بر اساس آن ارواح چهار هزار سال قبل از اجساد آفریده شده‌اند (خلق الله الارواح قبل الاجساد باربعة الالاف عام) و همچنین روایت نبوی «كنت نبياً وأدم بين الماء والطين» و همچنین سخنان برخی اکابر عرفا، بر خلاف نظریه اوست (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۱۱۹).

صدرالمتألهین در پاسخ ملاشمس متذکر می‌شود که مراد از ارواح در این روایات نفوس نیست؛ چراکه مقام روح غیر از مقام نفس است و هریک از افراد بشر نفسی دارد که حادث به حدوث بدن است، و روحی انسانی که در عالم امر بوده و سرّی از اسرار الهی و نوری از انوار اوست، که البته این روح انسانی تنها مختص انبیا و عارفان کامل است.

صدرا در ادامه می‌گوید: از زمان آدم^ع تا زمان پیامبر اکرم^ص نفوس آدمی مترقی در کمال بوده‌اند. از همین رو نفوس، اول در مقام حس و نفس‌اند؛ سپس به مقام قلب ترقی می‌کنند و سپس به مقام روح، و بعد از مقام روح، مقام عنایت می‌باشد که این مقام مختص پیامبر اسلام^ص و خواص امت اوست. اول کسی که به مقام روح نائل شد و باب توحید حقیقی را فتح نمود، حضرت ابراهیم^ع است. از این رو ابراهیم^ع و آن دسته از ذریه او که تابع او باشند دارای مقام روح‌اند. صدرا براساس این مقدمات نتیجه می‌گیرد که معنای خلقت ارواح قبل از خلقت اجساد، خلقت ارواح کامل (ابراهیم^ع و ذریه او) قبل از اجساد موجود در زمان پیامبر اسلام^ص است؛ چراکه مدت زمان فاصله بین حضرت ابراهیم^ع تا زمان پیامبر^ص قریب به هفتاد هزار سال است.

همچنین در سخن پیامبر^ص که می‌فرماید: «کنت نبیاً وأدم بین الماء والطين» مراد مقام عنایت و محبوبیت پیامبر^ص نزد خداوند است که سابق بر جمیع امور عقلیه و نفسیه و حسیه است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۱۱۹-۱۲۲).

۱-۱-۱. نقد و بررسی

حاصل پاسخ صدرالمآلهین این است که روح غیر از نفس است و روایات مذکور ناظر به خلقت روح است نه نفس. دیگر آنکه این روایات ناظر به تمام ارواح نیز نیست و تنها به ارواح کم‌لین اشاره دارد و مراد از ابدان نیز، نه ابدان طبیعی خود آن ارواح، بلکه ابدان موجود در زمان پیامبر^ص می‌باشد. به تعبیر دیگر منظور این روایات این نیست که خداوند ارواح تمام انسان‌ها را قبل از ابدان آنها آفریده است؛ بلکه مراد آن است که ارواح که درجه‌ای از درجات کمالی نفس‌اند، قبل از ابدان موجود در زمان پیامبر اسلام^ص خلق و محقق شده‌اند.

آنچه در تحلیل سخن صدرالمآلهین درباره تمایز روح و نفس به نظر می‌رسد، این است که خود صدرالمآلهین در دیگر آثار خود به این تمایزها چندان پایبند نبوده و میان نفس و روح تفاوتی نگذاشته و هر دو (نفس و روح) را مدبر بدن می‌داند؛ یعنی گاه از نفس به عنوان مدبر بدن یاد می‌کند و گاه از روح به عنوان مدبر بدن (غفاری، ۱۳۹۲، ص ۳۲۷). علاوه بر اینکه در تمایز نهادن میان روح و نفس باید این پرسش‌ها روشن شود که آیا نفس و روح دو حقیقت هستند یا یک حقیقت؟ و اگر دو حقیقت هستند، کاملاً جدا و منفک از یکدیگرند یا مرتبط با یکدیگرند؟ یا آنکه دو مرتبه یک وجود، و حقیقت متعالی و دانی یک وجود واحد هستند؟ (معلمی، ۱۳۹۵، ص ۷۶). علامه طباطبائی معتقد است روح همان نفس انسانی است؛ منتها بدون تعلق به بدن (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۵۴). از آنجاکه همه ما در درک حضوری خود، یک هویت واحد از خود درک می‌کنیم نه بیشتر، از این رو چه‌بسا بتوان گفت روح جنبه ملکوتی انسان و جنبه یلی‌الربی و به جنبه صدور و تجلی و فیضان از حق ناظر است و وقتی جنبه ملکی آن مورد ملاحظه گیرد، همان نفس انسانی است که تدریجاً موجود می‌شود و تدریجاً رشد می‌کند و اشتداد وجود پیدا می‌کند (معلمی، ۱۳۹۵، ص ۸۳).

اما اشکال اینجاست که اگر بخواهیم بگوییم روح همان جنبه ملکوتی نفس است بدون تعلق به بدن، باز با این پرسش روبه‌رویم که نحوه وجود روح پیش از بدن چگونه است؟ آیا ارواح به نحو وجود جمعی پیش از بدن موجود هستند یا به وجودهای منحاز و متمایز؟ توضیح بیشتر در این زمینه در نقد پاسخ بعدی صدرالمآلهین خواهد آمد.

نکته دیگر آنکه صدرالمتألهین در این پاسخ براساس روایات تقدم چهار هزار ساله خلقت ارواح بر ابدان، معتقد است که مراد از ارواح در این روایات، ارواح حضرت ابراهیم^ع و ذریه اوست که به لحاظ مدت زمانی تقدم چهار هزار ساله با ابدان موجود در زمان پیامبر اکرم^ص دارند؛ اما این مطلب علاوه بر آنکه شاهدی عقلی و یا نقلی ندارد، با سه اشکال روبه‌روست: اشکال اول آن است که ظاهر روایات دال بر آن است که ارواح تمامی انسان‌ها پیش از ابدان خلق شده‌اند، نه ارواح دسته خاصی از انسان‌ها؛

ثانیاً در روایات متعددی، از تقدم دو هزار ساله خلقت ارواح بر ابدان خبر داده شده که این روایات با این تفسیر صدرالمتألهین قابل تبیین نیستند؛

اشکال سوم نیز آن است که این تفسیر با دیگر سخنان صدرا در دیگر کتب وی همخوانی ندارد. برای مثال وی در تالیق خود بر حکمة الاشرق می‌گوید اینکه در برخی روایات به تقدم دوهزار ساله ارواح و در برخی به تقدم چهارهزار ساله ارواح اشاره شده، این اختلاف در مدت تقدم، اشاره به اختلاف نفوس دارد؛ چراکه اختلاف نفوس به گونه‌ای است که درجات آن در شمارش و حصر نمی‌آید و این اختلاف درجات نفوس همچون اختلافات حاصله از فصل و جنس و عوارض خارجی نیست؛ بلکه به حسب قلت و کثرت وسایط است. برخی نفوس هستند که بین آنها و بین وجود خداوند وسایط بسیاری وجود دارد و برخی نفوس وسایط کمتری دارند و برخی نیز بین آنها و بین خداوند واسطه‌ای در کار نیست و جز خدا و برگزیدگان خدا کسی به تعداد این وسایط علم ندارد. صدرالمتألهین روایت «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة» را نیز اشاره به همین مطلب می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۲۷۲). روشن است که صدرا در این عبارت تقدم را به معنای تقدم رتبی گرفته نه به معنای تقدم زمانی؛ اما در پاسخ خود به ملاشمسا تقدم را به معنای تقدم زمانی گرفته است.

حاصل آنکه این پاسخ صدرالمتألهین در تمایز نهادن میان روح و نفس، و همچنین اختصاص دادن مقام روح به عده‌ای خاص، در نظام فلسفی ایشان چندان تبیین و روشن نشده و با ابهاماتی روبه‌روست. علاوه بر اینکه خود صدرا در آثار دیگر خود در جمع میان نظریه خود و متون دینی راه دیگری را برگزیده است. از این رو این راه حل را نمی‌توان پاسخ واقعی و نهایی صدرا به این اشکال دانست. البته صدرا در پایان پاسخی که به ملاشمسا می‌دهد، خود متذکر می‌شود که این جواب را از روی عجله و در اوضاع ناسامانی نوشته است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۱۲۲).

۲-۱. کینونت عقلی نفس

وجه‌الجمع اصلی صدرالمتألهین برای برون‌رفت از تعارض عقل و نقل در مسئله حدوث نفس، بحث کینونت عقلی نفس و مراحل و اکوان وجودی نفس است. از دیدگاه صدرالمتألهین می‌توان نحوه‌ای از وجود را برای نفس قبل از بدن در نظر گرفت، بدون آنکه محذورات عقلی قدم نفس لازم آید. این نحوه از وجود که از آن به کینونت نفس قبل از بدن تعبیر می‌شود، وجود نفس بما هی نفس و به عنوان نفس از آن جهت که مدبر بدن می‌باشد نیست؛ بلکه مقصود وجود عقلانی نفس در سلسله علل خود است. توضیح آنکه از آنجا که نفس معلول علت‌های قوی‌تر و والاتر از خود بوده و هر معلولی قبل از آنکه تعیین خاص به خود بگیرد، در علت خود تحقق دارد و علت حد وجودی تام و

کامل معلول است، پس چنین معلولی می‌تواند در پرتو علت خود موجود باشد؛ البته نه به وجود منحاز و متعین با تعینات شخصی (چراکه در آن صورت محذورات عقلی قدم نفس از قبیل تناسخ و تعطیل و... لازم می‌آید) (غفاری، ۱۳۹۱، ص ۱۵۰-۱۵۱). وی در *تسرح اصول کافی* می‌گوید:

واما قوله تعالى وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم... وقول النبي ﷺ كنت نبياً و آدم بين الماء والطين و... فلا يوجب شيء منها أن يكون للأرواح وجود قبل الأبدان بهذا النحو من الوجود بل المراد منها، وجودها فى عالم التقدير أو وجود اصولها ومعادنها ومنابعها (صدرالمتألهين، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۹۲).

از دیدگاه صدرنا نفس در همه احوال خود ماهیت ثابتی ندارد، بلکه به موازات استکمال وجودی خود ماهیات گوناگونی می‌یابد و با آنکه وحدت شخصی و وجود آن محفوظ است، مراتب وجودی مختلفی را سپری می‌کند. این مراحل را می‌توان به سه مرحله کلی تقسیم کرد: الف) مرحله قبل از عالم طبیعت؛ ب) مرحله طبیعت (مرحله تعلق به بدن)؛ ج) مرحله پس از عالم طبیعت (مفارقت از بدن).

نفوس در مرحله اول و پیش از تعلق به ابدان، در مرحله علت وجودی خود که از سنخ عقول مفارقت است به نحو کامل‌تر وجود دارند؛ چراکه هر معلولی در مرتبه علت تامه خود حضور دارد. البته باید توجه داشت در این مرحله نفوس به وصف وحدت و بساطت و تجرد محقق‌اند و در این مرحله، کثرت نفوس جایگاهی ندارد (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۸۱). عبارت *صدرالمتألهین در اسفار* در این باب چنین است:

واما الراسخون فى العلم... فعندهم ان للنفس شؤوناً وأطواراً كثيرة ولها مع بساطتها اكون وجودية بعضها قبل الطبيعية وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة و رأوا أن النفوس الانسانية موجودة قبل الأبدان بحسب كمال علتها وسببها والسبب الكامل يلزم المسبب معها، فالنفس موجودة مع سببها... (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳).

مرحله وجودی نفس در عالم قبل از طبیعت که تقدم ذاتی و رتبی بر وجود نفس در عالم طبیعت دارد، خود دارای چندین مرتبه یا مقام است که *صدرالمتألهین* به تفصیل درباره این مقامات و مراتب در آثار خود سخن گفته، اما در *اسرارالآیات* به طور اجمال این مقامات را برشمرده است:

اخذ ارواحهم من ظهور آبائهم العقلية، فهذا مقام عقلی تفصیلی لافراد الناس بعد وجود اعیانهم فى علم الله على وجه بسيط عقلی و قال اشارة الى مقام آخر بعد المقامين المذكورين: «يا آدم اسكناتن و زوجك الجنة و كلاً منها رعداً حيث شئتما» فهذه أيضاً نشأة سابقة للانسان على النشأة الدنياوية (صدرالمتألهين، ۱۳۶۰، ص ۱۸۶).

با ملاحظه این عبارت می‌توان دریافت که صدرنا سه نشئه و مرتبه وجودی برای انسان قبل از نشئه دنیایی قائل است:

۱. مقام بسیط عقلی یا مقام اجمالی عقلی، در این مقام نفس به صورت عین ثابت در علم حق موجود است (موجود به وجود حق است و وجود مستقل ندارد)؛

۲. مقام تفصیلی عقلی: که در این مقام، اخذ میثاق بر ربوبیت صورت می‌گیرد؛

۳. مقام صور مثالی: که این عالم اشباح و مقام جنت مثالی است که آدم و حوا پیش از هیبوط در عالم طبیعت در آنجا اقامت داشتند (اشئوس، ۱۳۸۱، ص ۴۳).

نکته مهم آنکه صدرالمتألهین در تشریح نحوه وجود نفس در عقل مفارق پیش از تعلق به بدن به مطلب دقیقی اشاره می‌کند و آن اینکه نباید گمان شود این نحوه از وجود، مشابه وجودی است که به نحو بالقوه برای یک شیء در علت و مبدأ قابلی خود در نظر می‌گیریم. مثلاً وقتی خاک را در نظر می‌گیریم، ممکن است بگوییم گیاهان فراوانی به صورت بالقوه در آن وجود دارند، ولی وجود نفوس غیرممتاهی در عقل مفارق از این سنخ نیست؛ چراکه عقل مزبور مبدأ فاعلی نفوس و هیولای اولی، مبدأ قابلی صور است و بین وجود شیء در مبدأ فاعلی خود با وجود آن در مبدأ قابلی اش تفاوت بسیاری هست. وجود یک شیء در فاعل و علت مفیضة خویش، کامل‌ترین نحوه وجود آن شیء است و حتی در مقایسه با وجود فی‌نفسه آن شیء از کمال بیشتری برخوردار است؛ اما وجود شیء در علت قابلی خود، وجودی بالقوه است که از حیث عدم فعلیت مشابه عدم است و به عدم نزدیک‌تر است تا به وجود:

وایاک ان تتوهم... ان وجود النفوس فی المبدأ العقلی وجود شیء فی شیء بالقوة کوجود الصور الغير المتناهية فی المبدأ القابلی اعنی الهیولی الاولی و ذلک لان وجود شیء فی الفاعل لیس کوجوده فی القابل، فان وجوده فی الفاعل أشدّ تحصیلاً وأتمّ فعلیة من وجوده عند نفسه... ووجود النفوس عند مبادئها العقلی... وجود شریف مسبوط غیر متجز ولا متفرق (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۶۸).

براین اساس برای هر شیء سه نحوه وجود می‌توان در نظر گرفت: ۱. وجود فی‌نفسه آن با لحاظ ماهیت خاصش؛ ۲. وجود شیء در علت فاعلی اش؛ ۳. وجود شیء در علت مادی اش (این قسم سوم مختص مادیات است). نحوه دوم وجود کامل‌ترین و نحوه سوم ناقص‌ترین انحای وجود شیء است.

با توجه به این مطلب، مراد از وجود نفوس در عقل مجرد همان نحوه وجودی است که شیء به صورت اتم و اکمل در علت و مبدأ فاعلی خویش دارد؛ وجودی که بسیط و مجرد بوده، قابل تجزیه و تفرق نیست (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۱۶-۳۱۷). آنچه صدرالمتألهین تحت عنوان کینونت عقلی نفس یا وجود نفس در مبادی عقلی از آن یاد می‌کند، تعبیری دیگر از بحث تطابق و تناظر عوالم است. تطابق عوالم به این معناست که هرچه در عوالم پایین موجود است در عوالم بالاتر به نحو کامل‌تر وجود دارد و موجودات عوالم پایین مثال و شبی از موجودات عالم بالا هستند. این نظریه را صدرالمتألهین در بسیاری از کتب خود بررسی کرده است: «العوالم متطابقة فما وجد من الصفات الکمالیة فی الادنی یكون فی الاعلی علی وجه أعلى وأرفع وأبسط وأشرف» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ص ۲۶۰). همچنین در تعالیه بر حکمة الاشرافی می‌گوید: «هر آنچه در این عالم از انواع محصله موجود باشد، صورتی نیز در عالم عقلی اعلا دارد. پس برای هر حقیقتی از حقایق محصله، اطوار متعددی موجود است: برخی از آن اطوار عقلی و برخی حسی و برخی الهی و برخی مادی است» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۲۸۷).

۱-۲-۱. مبانی نظری کینونت عقلی نفس

برای درک و فهم نظریه تطابق عوالم و نیز کینونت عقلی نفس، توجه به اصولی که این نظریه بر آن مبتنی شده است، ضروری می‌نماید. در حقیقت این نظریه بر «بساطت وجود»، «تشکیک در وجود» و «وجود رابط معلول» مبتنی است. البته این بدان معنا نیست که لازم باشد برای تصدیق نظریه تطابق عوالم و همچنین وجود عقلی نفس به هر سه اصل

مذکور اعتقاد داشته باشیم؛ چه آنکه اعتقاد و دقت در هریک از این سه اصل، نظریه مذکور را نتیجه می‌دهد؛ به‌ویژه دو اصل تشکیک در وجود و وجود رابط معلول بیش از همه در درک و فهم تطابق عوالم و کینونت عقلی نفس مؤثرند (ر.ک: رودگر و گرجیان، ۱۳۹۳، ص ۱۶۱-۱۸۴). از همین رو صدرالمتألهین، فهم حقیقت معنای علیت و معلولیت را از جمله مبادی تصویری مسئله کینونت نفس پیش از بدن می‌داند: «فإذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن وعلمت معنى السببية والمسببية وأن السبب الذاتي وتام السبب وغايتها، حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب کمال وجودها وغنائها» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۷؛ همو، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۲۷۱).

از دیدگاه صدرا معلول وجودی رابط بوده و حیثیت آن، حیثیت ایجاد علت و حیثیت صدور از آن است. در حقیقت وجود معلول، وجودی است عین ایجاد علت و عین ارتباط با آن؛ پس صرف ایجاد است و لاغیر و تنها، شأن علت است (عبودیت، ۱۳۸۳، ص ۲۱۳-۲۱۴). به تعبیر دیگر در اندیشه صدرالمتألهین معلول همان وابستگی و قیام و ربط به علت است، نه شیئی که عین وابستگی و قیام و ربط به علت باشد. معلول همان نفس صدور از علت است، نه شیئی که عین صدور از علت است یا شیئی که صادر از علت است (همان، ص ۲۲۲).

براین اساس روشن است که نفس انسانی، به عنوان معلولی از معالیل موجود در عالم، نزد مبادی و علل عالیه خود موجود است. اما اصل دیگر که در بحث تطابق عوالم و کینونت عقلی نفس باید بدان توجه داشت، «تشکیک در وجود» است.

به اقتضای تشکیک در وجود هریک از ماهیات نوعیه علاوه بر وجود خاص، وجودهای دیگری دارند که وجود همان ماهیت هستند؛ اما به نحو اعلی و اشرف. براین اساس هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، واجد همه کمالات مرتبه مادون است. به علاوه کمالات دیگری و به تعبیر دقیق‌تر همه آن کمالات به نحو اعلا و اشرف در مرتبه مافوق موجود است. بنابراین اگر وجود خاص ماهیتی در مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی وجود جای داشت، همه مراتب مافوق آن، وجود جمعی این ماهیت هستند و کمالات آن ماهیت را به نحو اعلا و اشرف دارند. مثلاً اگر وجود خاص ماهیتی در مرتبه‌ای هست که فوق آن ده مرتبه دیگر هست، در این صورت برای این ماهیت یازده وجود در طول هم داریم که به ترتیب هریک از موجود قبلی کامل‌تر است. یکی همان وجود خاص آن ماهیت است و ده تای دیگر مراتب مافوق آن هستند که هریک وجود جمعی این ماهیت‌اند. برای مثال نبات ماهیتی است که حد تامش «جوهر سه بعدی نامی» است و فرد خاص این ماهیت، درخت خارجی است. حال ماهیت حیوان که حد تامش «جوهر سه بعدی نامی حساس متحرک بالاراده» است هم سه کمال جوهری نبات را دارد و هم حس و حرکت و اراده را دارد. پس وجود خاص یک حیوان، وجود جمعی نبات نیز هست. در مرحله بالاتر وجود خاص انسان نیز وجود جمعی نبات (نه فرد نبات) هم هست؛ چراکه علاوه بر تمامی کمالات پیشین کمال تفکر را نیز داراست. همچنین وجود جواهر عالم مثال هم وجود جمعی نبات‌اند و همچنین وجود هریک از عقول در عالم مجردات تام نیز وجود جمعی نبات‌اند و سرانجام به بالاترین مرتبه تشکیکی در مراتب وجود می‌رسیم که مرتبه واجب بالذات است. پس واجب‌الوجود بالذات نیز وجود جمعی نبات است که به آن «وجود الهی نبات» می‌گویند. از این رو همه ماهیات متعلق به مادیات، هم وجود مادی دارند و هم وجود مثالی، هم وجود عقلی و هم وجود الهی (عبودیت، ۱۳۸۳، ص ۵۸۵۶).

براین اساس این عوالم به نحو حمل حقیقه و رقیقه بر یکدیگر قابل حمل اند و تمام این عوالم متطابق هستند؛ اما آنچه باید بدان توجه داشت این است که همان گونه که گفته شد، این وجود در عوالم بالاتر، به نحو وجود جمعی است، نه وجود خاص (همان).

پس روشن شد که نفوس انسانی وجودی در عالم عقل دارند و وجودی در عالم حس، و آنچه در عالم حس و طبیعت است تنزل یافته آن حقیقت عقلی است. سر این هبوط و تنزل از عالم عقل به عالم حس، و تعلق و تصرف در ابدان آن است که اگرچه نفوس در عالم عقل هیچ گونه حجابی ندارند و از کمال عقلی نوعی خود ممنوع نیستند و در صفای کامل بوده‌اند، اما با این حال بسیاری از خیرات وجود داشته که نفوس جز از طریق تصرف در ابدان قادر به تحصیل آن نبوده‌اند. از همین رو به عالم طبیعت هبوط کرده و متعلق به ابدان شده‌اند تا از این طریق، سایر کمالات خود را تحصیل کنند. از دیدگاه صدرالمتألهین آیات «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» و «فَلَنَّا أَهْبَطُوهَا مِنْهَا جَمِيعًا فَمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى» و همچنین روایت «الناس معادن الذهب والفضه» به همین هبوط نفس اشاره دارند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ص ۲۷۸-۲۷۹). همچنین صدرالمتألهین معتقد است که در میان اقوال حکما و فلاسفه پیشین نیز اشاراتی به این هبوط نفس شده است؛ از جمله قصه سلمان و ایسال و داستان پرنده محصور در قفس که در کتاب *کلیله و دمنه* آمده و حکایت *حی بن یقظان* (از *ابن سینا*) و همچنین قصیده *عینیه ابن سینا* همگی به این اشاره دارند که نفس وجودی قبل از بدن داشته است (همان، ص ۲۷۹-۲۸۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۵۳).

صدرالمتألهین پس از تبیین نظریه کینونت عقلی نفس و تنزل آن از عالم عقول به عالم طبیعت به دفع یک اشکال مقدر می‌پردازد و آن اینکه تنزل نفس از عالم عقول به عالم طبیعت، و تبدل وجود عقلانی آن به وجود طبیعی، مستلزم انقلاب حقیقت یا ماهیت نفس است؛ زیرا براساس آن نفس، ماهیت عقلانی و مجرد خود را از دست می‌دهد و ماهیتی تعلقی و مادی می‌یابد. صدرالمتألهین در پاسخ توضیح می‌دهد که محل بحث از مصادیق انقلاب حقیقت نیست؛ چراکه انقلاب حقیقت تنها سه صورت دارد:

(الف) اینکه ماهیت من حیث هی هی با حفظ حدود مفهومی و ذاتی خود به ماهیتی دیگر تبدیل شود؛ مثلاً ماهیت مثلث تبدیل به مربع شود؛

(ب) اینکه ماهیتی به لحاظ وجود و نه مفهوم، به ماهیت دیگر تبدیل شود، بدون آنکه اصل مشترکی در میان باشد. مانند تبدیل یک حیوان خارجی به یک گیاه، بدون آنکه ماده ثانوی مشترکی بین این دو ماهیت در میان باشد؛ (ج) اینکه یک حقیقت بسیط به حقیقت بسیط دیگر در نشئه واحدی منقلب گردد.

اما تحولات وجودی نفس در قوس نزول در هیچ‌یک از اقسام انقلاب حقیقت داخل نیست و لذا وجهی برای امتناع نظریه وجود عقلی نفس و تنزل آن به عالم طبیعت وجود ندارد (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۱۸-۳۲۰؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۶۸؛ همو، ۱۳۹۲، ص ۲۸۷).

نکته دیگری که در این بحث باید بدان توجه داشت این است که صدرالمتألهین گاه در تبیین کیفیت وجود نفس پیش از بدن، به نظریه مثل افلاطونی نیز تمسک می‌جوید. برای مثال در *اسفار* چنین می‌گوید: «بل المراد ان لها کینونة اخرى لمبادی وجودها فی عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية، وهی المثل الالهية التي أثبتها افلاطون...» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۲). همچنین در تالیقی که بر *حکمة الاشراف* دارد از اینکه شیخ

اشرافی هرگونه از انحای وجود نفس قبل از بدن را انکار کرده، اظهار شگفتی می‌کند و می‌گوید: چگونه وجود نفوس قبل از ابدان را منکر است، حال آنکه خود قائل است که برای هر نوع جسمانی نور مدبری در عالم مفارقات، و برای نفوس بشری نور مدبری عقلی وجود دارد و معتقد است که نفوس در مقایسه با آن نور مفارق انوار ضعیفی هستند و نور ناقص معلول، هیچ شأنی ندارد که آن نور تام علی فاقد آن باشد؛ چراکه براساس این مبنا وجود آن عقل تمام وجود آن نفوس می‌باشد و نورش کمال انوار نفوس است (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۲۸۹). همچنین در تفسیر آیه ۲۲ سوره «بقره»، به مناسبتی به بحث درباره «عهد الست» می‌پردازد و می‌گوید:

قول المحققان من اصل التوحید، هو ان الخطاب بقوله «الست بریکم؟» فی اخذ الميثاق، كان لحقیقة الانسان الموجودة فی العالم الالهی والصنع الربوبی، فان لكل نوع طبیعی حقیقة عقلیة و صورة مفارقة و مثلاً نورياً فی عالم الحقائق العقلیة والمثل الالهیة، هی صورة ما فی علم الله عند الحكماء الربانین والوفاء الاقدمین وهم كانوا یسمونها برباب الانواع زعماً عنهم ان کلاً منها ملک موکل باذن الله یحفظ باقی أشخاص ذلك النوع الذی هو صورتها عندالله فی عالم الصور المفارقة والمثل التوریة العقلیة (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۴۳).

دقت در عبارات یادشده بیانگر آن است که به اعتقاد صدرالمتألهین، مُثُل نحوه‌ای از وجود نفوس انسانی پیش از عالم دنیاست و مقصود از مُثُل نیز همان مفارقات عقلی‌اند که جمیع کمالات نوع خود را واجدند و تمام افراد طبیعی آن نوع، به نحو وجود جمعی و بسیط، در مرتبه آنها موجودند (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۲۶).

البته باید توجه داشت که مُثُل و وجود جمعی اگرچه از جهاتی شباهت به یکدیگر دارند، اما بین آنها تفاوت‌هایی وجود دارد که باید به آنها توجه داشت تا از خلط بین آنها جلوگیری شود. از جمله این تفاوت‌ها عبارت است از اینکه: وجود جمعی، به هر مرتبه‌ای که به لحاظ وجودی، قوی‌تر از مرتبه پایین‌تر باشد، قابل تطبیق است. وجود درخت، وجود جمعی برای ماهیت سنگ است. هرچند هر دو، وجودات جسمانی‌اند، اما مثال افلاطونی صرفاً به تبیین تحقق فرد عقلی برای ماهیت دارای فرد جسمانی می‌پردازد و افراد دیگر از قبیل فرد مثالی و غیر آن را دربرنمی‌گیرد.

تفاوت دیگر آنکه نظریه وجود جمعی، بر حضرت الوهی و مقام حق تعالی نیز صدق می‌کند، ولی نظریه مُثُل چنین شمولی ندارد؛ چراکه نظریه وجود جمعی، مبتنی بر تشکیک در وجود است؛ لذا تمام مراتب وجود اعم از مرتبه مثال و عقل و اعلی‌المراتب، وجود جمعی برای مرتبه مادون خود خواهند بود؛ ولی نظریه مُثُل افلاطونی، از آنجاکه مبتنی بر تشکیک در ماهیت است، فقط در امور دارای ماهیت قابل صدق است و از آنجاکه خداوند دارای ماهیت نیست، پس نمی‌تواند فرد برای ماهیت دارای فرد جسمانی به‌شمار آید (ر.ک: غفاری قره‌باغ و واعظی، ۱۳۹۲، ص ۸۲-۸۳).

حاصل آنکه از دیدگاه صدرالمتألهین برای وجود نفس پیش از بدن، دو تفسیر وجود دارد که یک تفسیر مستلزم محذورات عقلی و تفسیر دیگر خالی از آن محذورات است؛ تفسیری که مستلزم محذورات عقلی است آن است که نفس را بما هی نفس و با تعینات خاص خود، پیش از بدن موجود بدانیم. این تفسیر به اعتقاد صدرا مستلزم تناسخ و تعطیل و... است؛ اما تفسیر صحیح از قدم نفوس آن است که بگوییم نفس قبل از عالم طبیعت در یک نشئه عقلی دارای وجود بسیط و مجرد می‌باشد. براساس این تفسیر هم به وجود نفس پیش از بدن معتقد شده‌ایم و در نتیجه از ظاهر متون دینی دست نکشیده‌ایم و هم گرفتار محذورات عقلی قدم نفس نمی‌شویم؛ چراکه آن محذورات در صورتی پیش می‌آید که نفوس به ماهی نفوس و به عنوان مدبر بدن و به صورت متکثر پیش از بدن موجود باشند.

۲-۱. نقد و بررسی

آنچه در بررسی وجه‌الجمع صدرالمتألهین به عنوان نظریه کینونت عقلی نفس برای تطابق نظریه حدوث جسمانی نفس با متون دینی به نظر می‌رسد، این است که این تفسیر از قدم نفس اگرچه فی‌نفسه مطلب درستی است و هرکس تشکیک طولی وجود را تصدیق کند، باید بپذیرد که عالم عقول و مجردات (با هر تعدادی از عقول طولی که فرض شود) در سلسله علی موجودات طبیعی قرار دارد و حتی ممکن است در کنار عقول طولی، عقول عرضی یا همان مثل افلاطونی را نیز بپذیریم و قائل شویم که هریک از انواع طبیعی دارای یک رب‌النوع است که واجد تمام کمالات آن نوع می‌باشد، اما با تمام این احوال به نظر می‌رسد این تفسیر صدرالمتألهین از قدم نفس هم در تطبیق نظریه او با متون دینی ناکارآمد است و هم اینکه این تفسیر از قدم نفس، ربط چندانی با مسئله حدوث و قدم نفس ندارد؛ زیرا:

۱. احکام یادشده اختصاص به نفوس ندارد؛ بلکه درباره هر معلولی نسبت به علل وجودی خود جاری است. براین اساس کمالات اجسام و مادیات نیز در مراتب عالی وجود، به نحو اتم و اکمل موجود است؛ اما آیا این واقعیت را می‌توان به معنای قدم اجسام گرفت؟ در حقیقت نزاع اصلی حدوث و قدم نفس بر سر این نحوه از وجود نیست؛ زیرا غالب حکما، حتی کسانی که به صورت آشکار از حدوث نفس جانب‌داری می‌کنند، منکر این نحوه از وجود نفس در عالم عقول نیستند. در حقیقت در مسئله حدوث و قدم نفس و یا به تعبیر دیگر، وجود نفس پیش از بدن، نزاع اصلی بر سر این است که آیا نفس ناطقه، «بما هی نفس» و با وجود معلولی خود، نه با وجودی که در مرتبه علتش دارد، پیش از تعلق به بدن موجود است یا نه؟ بنابراین به نظر می‌رسد این تفسیر صدرالمتألهین از قدم نفس خروج از محل نزاع باشد (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۳).

۲. ظاهر اخبار و روایات دلالت بر آن دارد که نفوس انسانی به صورت متکثر و متمایز قبل از ابدان خلق شده‌اند. مثلاً براساس روایات وارده ذیل آیه میثاق و وجود عالم ذر، نفوس انسانی، هریک به صورت جزئی و معین موجود بوده‌اند و از آنها اخذ میثاق صورت گرفته است؛ همچنان که روایاتی چون «الارواح جنود مجنده فما تآلف منها اتلف و ما تناکر منها اختلف» حکایتگر جریان روابطی خاص بین نفوس، قبل از تعلق به ابدان است و این معنا با وجود جمعی عقلانی سازگار نیست؛ چراکه «تعارف» و «تناکر» ارواح، مستلزم نوعی کثرت واقعی است که با ادعای وجود وحدانی و جمعی این ارواح همخوانی ندارد (همان، ص ۲۲۶). مسئله اساسی در اینجا این است که نفس به چه نحوی و با چه کیفیتی بر بدن تقدم داشته؟ آیا به نحو جزئی و مشخص و یا به نحو کلی و اجمالی؟ آنچه ظاهر روایات بر آن دلالت دارد وجود جزئی و متعین هر یک از نفوس پیش از بدن است؛ چنان که خود صدرا نیز بر این ظهور اعتراف دارد: «... و کذا أثبت فی شریعتنا الحقة لافراد البشر کینونة جزئیه متمیزة سابقة علی هذا الوجود الطبیعی» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۵)؛ اما آنچه از وجود عقلی نفس و حضور نفس نزد مبادی و علل عالیه خود، فهمیده می‌شود یک وجود کلی و واحد و بسیط است. البته صدرالمتألهین در برخی عبارات خود کوشیده برای وجود نفوس پیش از بدن، نحوه‌ای از تکثر را اعتبار کند. وی در تعالیق خود بر حکمة‌الاشراق چنین می‌گوید:

اسباب تکثر منحصر در شدت و ضعف و عوارض غریب نمی‌باشد؛ بلکه سبب دیگری نیز می‌توان برای تکثر نفوس قبل از ابدان در نظر گرفت و آن اختلاف جهات فاعلی و معانی عقلی و نسبت‌های معنوی و شئون وجودی است؛ چراکه وجود شئون غیرمتناهی‌ای دارد، بدون آنکه لازم آید مندرج در معنای کلی ذاتی نوعی و یا جنسی باشد، و تشخصات اشبای وجودی از همین قبیل می‌باشد؛ پس همچنان‌که تشخص هر هویت شخصی به گونه‌ای خاصی از وجود می‌باشد (نه به عوارض مشخصه) به همین وزن نفوس نیز از یکدیگر تمیز و تشخیص می‌یابند. از همین‌رو تمیز و تشخص نفوس به خود هویات ناشئه از جهات فاعلی وجودی می‌باشد و البته این مطلب منافاتی با اشتراک همه نفوس یا عدد کثیری از نفوس (چه به نحو متناهی و یا غیرمتناهی) در یک ماهیت نوعیه ندارد؛ چراکه ماهیت غیر از وجود است و اتفاق و اشتراک در ماهیت منافاتی با اختلاف در تشخص وجودی ندارد. به عنوان مثال هر یک از اجزای زمان، تعیینی خاص و مرتبه متعین و ذاتی، در ترتیب زمانی دارد که هیچ جزء دیگری از اجزای زمان در آن هویت با آن مشارکت ندارد، اما در عین حال همه آن اجزا در ماهیت نوعیه خود که کم متصل غیرقار باشد اشتراک دارند، تمایز نفوس قبل از بدن نیز به همین شکل است حال چه قائل به اتحاد نوعی نفوس باشیم و چه نباشیم (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۲۷۶-۲۷۷).

اما باید گفت که این وجود متشخص نفس پیش از بدن، که صدرا از آن سخن می‌گوید، اگر متحقق به همان وجود جمعی، و وجودی است که در مبادی عقلی و علل عالیه خود وجود دارد، در این صورت، این تشخص و تعیین تک‌تک نفوس، با وجود جمعی سازگاری ندارد؛ همچنان‌که خود صدرالمتألهین در عبارات خود هر جا که از وجود نفوس نزد مبادی و علل عقلی، سخن به میان می‌آورد، یادآور می‌سازد که این نحوه از وجود به نحو اجمالی و بسیط و غیرمتفرق است و تکثر نفوس در عالم طبیعت صورت گرفته است: «و کذلک النفوس... کانت فی عالم العقل شیئاً واحداً جوهرأً مبسوطاً متحدأً عقلياً فتکثرت و تنزلت فی هذا العالم» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۶۸) و نیز می‌گوید: «وجود النفوس عند مبدئها العقلی و أیها المقدس وجود شریف مبسوط غیر متجزیء ولا متفرق» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۲۸۷).

اما اگر مراد صدرالمتألهین از عبارت پیش‌گفته این باشد که نفوس به نحو وجود معلولی و بما هی نفس، به نحو متکثر و متشخص در عالم مفارقات و عقول موجود بوده‌اند، در این صورت باید از نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس دست بکشید؛ چراکه براساس نظریه حدوث جسمانی نفس، نفوس تک‌تک افراد بشری برخاسته از بدن و اشتداد یافته همان بدن است و تا بدنی نباشد که بر اثر حرکت جوهری اشتدادی به مرحله نفس برسد، ما نفس بما هی نفس و به صورت متشخص و متفرد نخواهیم داشت. از همین‌رو اعتقاد به وجود نفوس بما هی نفس به صورت مشخص و متکثر پیش از وجود ابدان، با نظریه حدوث جسمانی نفس ناسازگار است.

البته برخی محققان خواسته‌اند که بین جزئیت و کلیت نفوس پیش از بدن جمع کرده و به نحوی نفوس موجود پیش از ابدان راه هم جزئی و هم کلی بدانند؛ به این بیان که: براساس مبانی فلسفی صدرا وقتی نفوس وجود عندالعله داشته باشند، اگرچه وجود آنها با توجه به بساطت علت خود بسیط است، و با وجود این، وقتی فاعل آنها عالم و آگاه است، از آنجاکه معلول نزد علتش حاضر است و به تعبیر دقیق‌تر، وجود برتر و شدید معلول نزد علتش می‌باشد، آن علت می‌تواند معلولش را به نحو

جزئی و فردی نیز ملاحظه کند. پس ملاحظه جمعی عقلی نفوس یا ملاحظه فردی و شخصی آنها به نوع لحاظ فاعل عالم و آگاه آن نفوس بستگی دارد؛ بخصوص که مسبب الاسباب این نفوس واجب بالذات است که اعلم هستی است، پس او می‌تواند نفوس را به نحو جزئی و فردی نیز ملاحظه کند (خسروی فارسانی و رحیم‌پور، ۱۳۹۴، ص ۶۶).

اما اشکالی که به این بیان وارد است، این است که آنچه در این مسئله باید به آن توجه داشت، نه نحوه لحاظ و اعتبار فاعل و علت آگاه، بلکه وجود فی‌نفسه نفس است که آیا نفس بما هی نفس و به عنوان یک وجود فی‌نفسه، آیا به نحو جزئی پیش از بدن موجود بوده یا به نحو کلی و عقلی؟

اینکه علت و فاعل نفس از آن حیث که آگاه است و می‌تواند نفوس را جداگانه و به صورت جزئی لحاظ کند یک بحث است و اینکه نفس، فی‌نفسه به نحو جزئی وجود داشته باشد بحثی دیگر است. به تعبیر دیگر همان‌گونه که قبلاً گفته شد محل نزاع قائلان به حدوث و قدم نفس، این نحوه از وجود عقلانی نفس نیست، بلکه محل نزاع در این است که آیا نفس ناطقه بما هی نفس و با وجود معلولی خود، نه با وجودی که در مرتبه علت خود دارد، پیش از بدن موجود است یا خیر؟

البته همچنان که گذشت، صدرالمتألهین به نحوی قائل به کثرت نفوس پیش از تعلق به ابدان است؛ اما آنچه اهمیت دارد این است که آیا این نحوه از کثرتی که صدرالمتألهین آن را تبیین می‌کند، همان نحوه کثرتی است که در روایات از آن سخن گفته شده یا خیر؟ ظاهر بسیاری از روایات حاکی از کثرت افرادی و عددی نفوس در عالم پیش از ابدان است، اما صدرالمتألهین از پذیرش این نحوه کثرت در عالم عقول ابا دارد و کثرت نفوس را به لحاظ جهات و حیثیات عقلی متعدد می‌داند؛ حیثیاتی که به کمال و نقصان و شدت و ضعف بازمی‌گردد:

ان تلك الحقيقة الانسانية الموجودة قبل هذه الاكوان الترابية في عالم الحضرة الربوبية كانت ذات جهات وحیثیات عقلية تضاعفت عليها من تضاعيف الاشراقات النورية الواجبية وتضاعيف النقصان الامكانية، و كثرة الازدواجات الحاصلة بين جهات النور والظلمة والوجوب والامكان، والكمال والنقصان (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۴۴).

براین اساس صدرالمتألهین کثرتی را می‌پذیرد که منافی با وحدت نفوس نباشد. علت امتناع پذیرش کثرت عددی نفوس در عالم پیش از ابدان در دیدگاه صدرالمتألهین این است که وی معتقد است کثرت عددی نفوس مجرده ممتنع است؛ چه آنکه اگر نفوس ناطقه قبل از تعلق به بدن متکثر و متعدد باشند در این صورت لازم است هر فردی از نفوس، از افراد دیگر متمایز باشد؛ چراکه تعدد فرع بر تمایز است و تمایز نیز منوط بر وجود «ماهه الامتیاز» است و در اینجا جای این پرسش است که مابه‌الامتیاز نفوس متعدد، پیش از تعلق آنها به بدن چیست؟ سه احتمال وجود دارد:

۱. مابه‌الامتیاز نفوس، ماهیت آنها باشد؛

۲. مابه‌الامتیاز از لوازم ماهیت آنها باشد؛

۳. تمایز نفوس به عوارض خارجی (غیرلازم) باشد.

اما احتمال اول و دوم باطل است؛ چراکه همه افراد نفوس انسانی، متحدالنوع‌اند و در ماهیت با یکدیگر اشتراک دارند و افراد نوع واحد ممکن نیست در ذاتیات یا لوازم ذات با یکدیگر تفاوت داشته باشند. احتمال سوم نیز مستلزم وجود ماده است؛ زیرا لحوق یک عارض در زمانی خاص، نیازمند مخصص است و مخصص نیز همان استعدادی است که در ماده

نهفته است. حال آنکه قبل از تعلق نفس به بدن، ماده‌ای در کار نیست و نفس نیز خود مجرد می‌باشد؛ از همین رو کثرت عددی نفوس پیش از تعلق به بدن ممتنع است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۴؛ مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۸-۲۳۹). البته در نقد این استدلال می‌توان چنین گفت که می‌توان فرض تکثر نفوس قبل از تعلق به ابدان را پذیرفت، اما وحدت نوعی نفس انسانی را نپذیرفت؛ چراکه دلیل متقنی بر وحدت نوعی انسان‌ها وجود ندارد. چه بسا انسان جنس بوده و هریک از افراد، نوع خاصی برای انسان باشند. آیا محال است که انسان بودن، جنس و نوع متوسط باشد، نه نوع اخیر؟ در حقیقت در میان احتمالات سه گانه مابه‌الامتیاز، احتمال اول را می‌پذیریم که مابه‌الامتیاز نفوس، ماهیت آنها باشد. حتی اگر از این اشکال نیز صرف‌نظر کنیم و تکثر نوعی نفوس انسانی را نپذیریم و قائل به وحدت نوعی نفوس ناطقه انسانی شویم، می‌توان منشأ کثرت را عوارض مفارق دانست و اگر اشکال شود که این فرض نیز ملازم با مادی شدن نفس است؛ چراکه عرضی مفارق زمانی عارض می‌شود که در معروض استعداد سابق باشد و استعداد ماده‌ای نیاز دارد که حامل آن باشد، و نفس مجرد نه استعداد دارد و نه ماده، در پاسخ می‌گوییم این اشکال بر فرض صحت، درباره تکثر نوعی جنس مجرد که با عروض فصول مختلف، بر جنس مجرد حاصل می‌شود نیز جاری است؛ زیرا فصل عرضی مفارق جنس است و جنس مجرد استعداد پذیرشان را ندارد؛ ثانیاً عرضی مفارق دو قسم است: عارض الوجود و عارض الماهیه، و اشکال مزبور بر قسم عارض الوجود جاری است؛ درحالی‌که تکثر افراد به تکثر وجودات است و وجود برای ماهیت عارض الماهیه است (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۳-۳۳۴). به عبارت دیگر براساس مبانی حکمت صدرایی تشخیص افراد به وجود است نه به امور ماهوی (اعم از ذات، ذاتیات یا عوارض غیر ذاتی). بنابراین با عروض وجود شخصی بر ماهیت، فردی از آن ماهیت محقق می‌شود که از دیگر افراد متمایز است. ماهیت امری است که از نحوه وجود اعتبار می‌شود و تا وجودی نباشد، ماهیتی در کار نیست. بنابراین تمایز افراد یک نوع به خود وجود است و براین اساس تکثر و تمایز نفوس به راحتی توجیه می‌شود (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۵۹-۲۶۰). به تعبیر خود صدرالمتألهین: «... وهکذا الامر فی المميزات الشخصية لافراد النوع الواحد اذا الشخص عندنا بنحو الوجود و الوجود متقدم علی الماهیه فی العین نحواً آخر من التقدم» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۸). براین اساس پذیرش کثرت عددی و افرادی نفوس، پیش از بدن هیچ محذور عقلی در پی ندارد.

نتیجه‌گیری

روشن شد که آنچه از برخی روایات به دست می‌آید آن است که نفوس تک‌تک افراد انسانی قبل از خلقت ابدان آنها موجود بوده و در عالم دیگری که در ادبیات دینی به عالم ذر معروف است، حیات داشته و با یکدیگر تعاملاتی داشته‌اند؛ برخی از حقایق بر آنها عرضه شده و برخی ارواح آن حقایق را پذیرفته و برخی نیز انکار کرده‌اند. اما از دیدگاه صدرالمتألهین وجود ارواح و نفوس پیش از بدن به معنای وجود عقلی است که خصیصه این وجود عقلی، جمعی بودن و بساطت و وحدت و عدم تفرقه در آن است. روشن است که این نحوه از وجود با فردیت و تکثر نفوس که ظاهر روایات است، سازگار نیست. ازاین‌رو ظاهراً تلاش صدرالمتألهین در جهت هماهنگی نظریه حدوث جسمانی با این دسته از متون دینی ناکام و ناتمام است. از همین رو اعتقاد توأمان به روایات عالم ذر و حدوث جسمانی نفس جمع ناشدنی است.

منابع.....

- اشتوس، یانیس، ۱۳۸۱، «مسئله کینونت نفوس قبل از ابدان در فلسفه ملاصدرا»، *خردنامه صدرا*، ش ۲۸، ص ۳۹-۴۵.
- امینی، عبدالحسین، ۱۳۹۱، *المقاصد العلیة فی المطالب السنیة*، قم، دارالتفسیر.
- آملی، محمدتقی، ۱۳۷۴، *درالفوائد*، قم، مؤسسه دارالتفسیر.
- خسروی فارسانی، محمد و فروغ السادات رحیم‌پور، ۱۳۹۴، «معناشناسی کینونت عقلی جمعی نفس و تبیین آن در فلسفه صدر المتألهین شیرازی»، *اندیشه دینی شیراز*، ش ۵۷، ص ۷۲-۵۳.
- رودگر، نرجس و محمدمهدی گرجیان، ۱۳۹۳، «مبانی تطابق عوالم»، *آیین حکمت*، ش ۲۲، ص ۱۶۱-۱۸۴.
- صدر المتألهین، ۱۳۶۰، *اسرار الایات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۶۴، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، تحقیق محمد خواجوی، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۶۶، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۹۲، *التعلیقات علی شرح حکمة الاثرساق*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۳، «تطابق عوالم»، *معرفت فلسفی*، ش ۳، ص ۸۵-۵۵.
- _____، ۱۳۹۰، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- غفاری قره‌باغ، سیداحمد و احمد واعظی، ۱۳۹۲، «مقایسه نظریه مثال افلاطونی و نظریه وجود جمعی از دیدگاه صدر المتألهین»، *معرفت فلسفی*، ش ۴۱، ص ۶۳-۸۴.
- غفاری، ابوالحسن، ۱۳۹۱، *حدوث جسمانی نفس*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____، ۱۳۹۲، «تحلیل انتقادی اشکالات ملاشمسا گیلانی و ملامحمدصادق اردستانی از نظریه ملاصدرا درباره نفس»، *دز: نفس و بدن در فلسفه ثناء و حکمت متعالی (۱)*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *علم النفس فلسفی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، *شرح جلد هشتم اسفار اربعه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع.
- معلمی، حسن، ۱۳۹۵، *نفس و روح در فلسفه اسلامی و آیات و روایات*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *تصحیح الاعتقادات الامامیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.