

مقایسه تطبیقی اندیشه ابن عربی و صدر المتألهین در باب حدوث و قدم نفس

m.miri57@ut.ac.ir

محمد میری / استادیار دانشگاه تهران

پذیرش: ۹۶/۳/۱۹

دریافت: ۹۵/۸/۲۵

چکیده

صدر المتألهین بر آن است که نفس، از جهت کینونت عقلی خود در نشئات پیشین، به نحو عقلی موجود بوده است و در عین حال، از آن جهت که نفس مدبر بدن است و در نحوه وجود خود، تعلق ذاتی به بدن دارد، جسمانیة الحدوث است. او بین این دو نظریه به ظاهر متهاافت، به خوبی جمع کرده است. اگرچه این نگاه صدرایی در حوزه فلسفی، کاملاً ابتکاری است، اما در آثار عارفانی همچون ابن عربی نیز به وضوح رد پای این نظریه به چشم می‌خورد؛ به این معنا که ابن عربی نیز از سویی بر وجود نفس در نشئات سابق بر دنیا تأکید دارد و از سوی دیگر، بر حدوث جسمانی نفس در نشئه دنیا اصرار می‌ورزد.

کلیدواژه‌ها: حدوث نفس، قدم نفس، نشئات سابق نفس، جسمانیة الحدوث.

مقدمه

می‌توان گفت که اندیشه ابن‌عربی و نیز صدرالمتألهین در باب حدوث و قدم نفس، اجمالاً از سه بخش اصلی تشکیل شده است:

۱. وجود نفس در نشئات سابق بر دنیا: نفس قبل از وجود در این دنیا، معدوم محض نبوده است؛ بلکه برای خود در مراتب و مبادی عالی، همچون عوالم عقلی و الوهی، دارای کینونت‌هایی بوده است؛ هرچند نفس، از آن جهت که نفس است، با آمدن به دنیا حادث می‌شود؛

۲. وجود نفس در نشئات سابق دنیوی: نفس انسانی، ابتداءً ساکن و به نحو بریده از گذشته خود، به صورت تجردی خلق نمی‌شود، بلکه نفس، پیش از این، در مراتب و مواطن و نشئات سابق خود، در مراتب طبیعی دنیوی، دارای انحای وجودی‌ای همچون عنصری، نباتی، معدنی و حیوانی بوده است. در مقابل، حکمای مشائی بر این گمان‌اند که نفس انسانی، به طور دفعی و بدون حالت سابقه و به صورت مجرد از ماده خلق می‌شود؛

۳. نتیجه منطقی بریده نبودن نفس از مراتب پیشین خود در عالم دنیا، آن است که کیفیت حدوث نفس در این دنیا به نحو جسمانی باشد - و نه روحانی، آن‌گونه که مشائین گفته‌اند - به این معنا که نفس، مولود ماده‌ای است که به واسطه حرکت جوهری به سوی کمال خود، و در مسیر وجود انسانی، متولد می‌شود. سه مؤلفه یادشده، بنیادهای اساسی نظریه ابن‌عربی و صدرالمتألهین درباره حدوث و قدم نفس را تشکیل می‌دهند؛ به این معنا که حذف هر کدام از این سه مؤلفه مهم، مساوی با چشم‌پوشی از بخشی از اندیشه آن دو به مسئله خواهد بود. بنابراین برای مقایسه تطبیقی نظریه ابن‌عربی و صدرالمتألهین، باید نگاه هر کدام از آن دو را به سه مؤلفه یادشده، جداگانه بررسی کنیم.

گفتنی است که اگرچه به لحاظ ترتیب منطقی و تاریخی، حق آن است که در مقام مقایسه، ابتدا نظریه ابن‌عربی را بررسی کنیم و سپس به نگاه صدرالمتألهین پردازیم، ولی به دو دلیل، ناچار از برعکس کردن این ترتیب هستیم:

الف) عبارات صدرالمتألهین در مقایسه با کلمات ابن‌عربی، منسجم‌ترند و در قالبی فنی‌تر و روان‌تر بیان شده‌اند و از این حیث، می‌توان عبارات صدرالمتألهین را پلی برای فهم بهتر کلمات ابن‌عربی در این باب قرار داد؛

ب) ذهن محققان در علوم عقلی با مبانی صدرایی آشنایی بیشتری دارد و به همین سبب، معمولاً فهم کلمات صدرالمتألهین آسان‌تر است.

۱. نگاه صدرالمتألهین به کینونت نفس در نشئات سابق

از نظر صدرالمتألهین، نفس در عالم مفارقات عقلیه - که موطنی سابق بر عالم دنیاست - با علت و سبب خویش، به وجود عقلی موجود است؛ زیرا علت و سبب وجود نفس، موجودی تامّ و کامل الذات است و هیچ معلولی، از علت تامه خود که هم تامّ در وجود و هم تامّ در افاضه و ایجاد است، منفک نخواهد بود.

بنابراین نفس قبل از حدوث بدن، به وجود علت و سبب خود موجود بوده است. به عبارت دیگر، علت و سبب آن، حقیقت نفس را داشته و دارد؛ چون علت، حقیقت معلول را به نحو اشرف و اکمل با خود دارد.

وَأَمَّا الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ الْجَامِعُونَ بَيْنَ النَّظَرِ وَالْبُرْهَانِ وَبَيْنَ الْكَشْفِ وَالْوُجُودِ فَعِنْدَهُمْ أَنَّ لِلنَّفْسِ شُؤناً وَاطواراً كَثيرةً وَلِهَا مَعَ بَساطتها أَكوانٌ وَجوديةٌ بَعْضها قَبْلَ الطَّبِيعَةِ وَبَعْضها مَعَ الطَّبِيعَةِ وَبَعْضها بَعْدَ الطَّبِيعَةِ وَرَأوا أَنَّ النُّفُوسَ الْانسانيةَ مَوْجُودَةٌ قَبْلَ الْأَبْدانِ بِحَسَبِ كَمالِ عِلَّتِها وَسَببِها وَالسَّببِ الْكاملِ يَلْزِمُ الْمَسبَبَ مَعها فَالنَّفْسُ مَوْجُودَةٌ مَعَ سَببِها لِأَنَّ سَببِها كَمالِ الذَّاتِ تامَّ الْإِفاذَةِ وَماهو كَذلِكَ لا يَنْفَكُ عَنْهُ مَسبَبُهُ (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۵-۳۴۶).

صدرالمتألهین معتقد است که مبدأ عقلی که همه نفوس انسانی از آن متشکی و صادر می شوند، دارای قوا و جهات و حیثیات نامتناهی است؛ به گونه ای که هر تعدادی از نفوس از آن صادر شود، باز هم آن مبدأ عقلی توان و قوه این را دارد که نفوس نامتناهی دیگری را در عالم ماده ایجاد کند. وی همچنین به این نکته اشاره می کند که وجود نفوس در عالم عقل، تابع ضوابط و اقتضائات خاص آن مرتبه است؛ به این معنا که نفوس نامتناهی در عالم عقلی، با وصف کثرت عددی و با ترتیب وضعی و زمانی و مانند آن موجود نیستند.

بنابراین نفوس در کینونت عقلی خود، به وجود بسیط و واحد مبدأ عقلی شان موجود بوده اند. این نفوس در عالم عقل، شیء واحد و یک جوهر عقلی بسیط و به نحو متحد با هم هستند و کثرت عددی آنها پس از تنزل به عالم دنیا خواهد بود. البته این مسئله، امر غریبی نیست؛ چرا که همه موجودات در این دنیا انحاء و اطوار مختلفی از وجود را در عالم اله و عالم عقل و مثال، پشت سر گذاشته اند و به عبارت دیگر همه موجودات و از جمله انسان ها، در فضای سابق الهی، بر وجهی مقدس و عقلی موجود بوده اند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۷۱ و ۳۷۲ و ص ۳۶۷-۳۶۹).

از این رو صدرالمتألهین بر این مطلب تأکید دارد که مبدأ عقلی نفوس، به وجود جمعی خود، جامع همه وجودات و انوار نفوس است؛ به گونه ای که تمام ارواح در آن موطن، به نحو اتحاد با هم و به وجود مبدأ عقلی شان موجودند.

وجود ذلك المبدأ العقلي هو تمام وجودات هذه النفوس ونوره كمال هذه الأنوار. وحاصل هذا البحث، أن وجود النفوس مجردة عن تعلقات الأبدان في عالم المفارقات عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقلي الفعالي (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۷۲).

صدرالمتألهين پس از رد نظریه قدم نفوس انسانی و اثبات حدوث آن، به این مطلب اشاره دارد که سخن از کینونت عقلی نفوس انسانی قبل از ابدان، بحثی بسیار دشوار است که هر کسی گنجایش ادراک آن را ندارد؛ بلکه تنها شماری اندک که دارای ذوق برتر عرفانی هستند، توانایی دستیابی به تحقیق در این دست مباحث را خواهند داشت.

أقول بقي الكلام [بعد اثبات حدوث النفوس] في أن هذه النفوس المتعينة بهذه التعينات الحادثة الجوهرية هل لها كينونة أخرى عقلية قبل وجود البدن... أم ليس لها قبل البدن نحو من الوجود أصلاً فهذه مسألة يحتاج تحقيقها إلى استئناف بحث على نمط آخر وليس كل أحد مما يتسع ذوقه لإدراك هذا المشرب بل يشمئز عنه أكثر الطبائع اشمئزاز المزكوم لرائحة الورد (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۷ و ۳۳۸، همچنين ر.ک: ص ۳۶۸).

۱-۱. فرق‌گذاری صدرالمتألهين میان نحوه وجود نفس در عالم دنیا و در عالم عقل

صدرالمتألهين در عین اعتقاد به وجود نفس در نشئات سابق بر نشئه دنیا به حدوث جسمانی آن نیز تأکید می‌کند. شاید در نگاه ابتدایی این‌گونه به نظر برسد که دو گزاره «نفس، پیش از حدوث در دنیا، در نشئات سابق موجود بوده است» و «نفس، در نشئه دنیا حادث می‌شود»، متناقض‌اند و لذا نمی‌توان به هر دوی آنها اعتقاد داشت؛ ولی صدرالمتألهين - همان‌طور که می‌دانیم - بین این دو نظریه، هیچ تهافتی نمی‌بیند. نگارنده در مقاله‌ای با عنوان «هستی عقلی نفس و حدوث جسمانی آن در اندیشه صدرالمتألهين» (میری، ۱۳۹۳) این مسئله را بررسی کرده است. نکته اصلی در رفع این تناقض، آن است که صدرالمتألهين میان نحوه وجود نفس در عالم دنیا با نحوه وجود نفس در نشئه و مرتبه عقلی، تفاوتی اساسی قائل است. این تفاوت اساسی موجب می‌شود که «نفس» در هر کدام از دو گزاره یادشده، به اعتبار و جهتی خاص، موضوع قضیه قرار گرفته باشد و همین اختلاف اعتبار، برای رفع تناقض کافی است.

برای توضیح بیشتر مسئله، باید به تفاوت دو نحوه وجود نفس در عالم عقل و عالم دنیا اشاره کنیم. از نظر صدرالمتألهين نحوه وجود نفس در دنیا، نحوه وجود تعلقی است؛ به گونه‌ای که علاقه نفس به بدن،

در ذات نفس، مأخوذ است. او در این نظریه مهم خود، کاملاً در مقابل مشائین قرار می‌گیرد و می‌نویسد: حکمای مشائی بر این باورند که نفس، یک حقیقت مجرد عقلی است که تعلق به بدن، خارج از ذات و ذاتیات آن و امری عارض بر آن به‌شمار می‌رود. در نگاه آنان تعلق نفس به بدن از قبیل تعلق و رابطه‌ای است که بنا با بنای خود و یا کشتی‌بان با کشتی خود دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۴۵ و ۱۴۶؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۸).

یعنی همان‌طور که اضافه به کشتی مثلاً جزء ذات و ذاتیات زید کشتی‌بان نیست، بلکه زید نیز در ذات خود مانند دیگر انسان‌ها حیوان ناطق است و تعلق به کشتی یک امر عارضی بر اوست و فقط چون نوعی علاقه تدبیری به کشتی دارد به او ناخدا گفته می‌شود، نفس نیز در ذات خود یک موجود مجرد عقلی است و تعلق به بدن به‌هیچ‌وجه ذاتی آن نیست؛ بلکه اضافه تدبیری به بدن بیش از یک امر عارضی بر آن نیست و اسم «نفس» هم وضع شده است برای اشاره به همین وجود اضافی؛ یعنی به آن حقیقت جوهری نفسانی به این لحاظ که تدبیر بدن بر او عارض شده است، «نفس» گفته می‌شود.

صدرالمتألهین در برابر این نگاه مشائی، به شدت با نظریه عارضی بودن تعلق نفس به بدن مخالفت می‌کند و می‌گوید: نفسیت نفس مانند وصف «بنا بودن» یا وصف «ناخدا بودن» برای زید و یا عمرو نیست که خارج از ذات آنها و عارض بر آن دو باشد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱). او بر این باور است که همان‌طور که وجود فی‌نفسه عرض، عین ارتباط با جوهری است که موضوع آن است، و وجود فی‌نفسه «صورت» عین ارتباط با ماده‌ای است که محل آن است، وجود فی‌نفسه «نفس» نیز عین ارتباط با بدن است؛ به گونه‌ای که ممکن نیست نفس موجود باشد، ولی با بدن ارتباط نداشته باشد (ر.ک: همان، ص ۱۳ و ۱۲ و ۳۸۳).

بنابراین به گفته صدرالمتألهین این نحوه وجود تعلقی برای نفس - که از آن جهت که صورت است، متوقف است بر بدنی که ماده آن قرار بگیرد - ذاتی نفس است و از آنجا که ماده و صورت با هم رابطه اتحادی و تلازمی دارند، وجود و عدم نفس، مانند هر صورت دیگری متوقف بر وجود و عدم ماده‌اش - یعنی بدن - خواهد بود (ر.ک: همان، ج ۵، ص ۲۸۹ و ۲۹۰؛ ج ۳، ص ۳۳۰ و ۳۳۱).

بنابراین باید میان وجود مفارقی و تجردی نفس در عوالم بالاتر و وجود تعلقی آن در این عالم فرق گذاشت و طبیعتاً نحوه وجود عقلی نفس، مقدم بر بدن و بر عالم دنیا، و مجرد از ماده و بدن خواهد بود و در

مقابل، نحوه وجود تعلقی و تدبیری نفس، مشروط به بدن و حصول استعداد و وجود شرایطی است که ظرف حصول و وجود آنها، عالم جسم و جسمانیات است و لذا نفس، به این اعتبار دوم، جسمانیة الحدوث است. به این ترتیب می توان نتیجه گرفت که نفس در حکمت متعالیه، به اعتباری قدیم، و به اعتباری دیگر، حادث است. به عبارت دیگر، نفس از آن حیث که نفس مدبر است و در نحوه وجود خود، تعلق ذاتی به بدن دارد، جسمانیة الحدوث است و در عین حال، به لحاظ کینونت عقلی خود، قدیم است.

«والحق أن النفوس الإنسانية بما هي نفوس، حادثه بحدوث البدن؛ وبما هي في علم الله، من حيث حقيقتها الروحانية، قديمة بقدم علمه تعالى» (صدرالمتألهين، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶. همچنين ر.ک: همو، ۱۳۷۵، ص ۱۶۹؛ همو، بی تا، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۲ و ۳۷۵).

و به این صورت است که به تعبیر محقق سبزواری، صدرالمتألهين در موارد متعددی از آثار خود، بین دو نظریه قدیم بودن نفس - به اعتبار نحوه وجود عقلی آن - و حدوث آن - به اعتبار نحوه وجود تعلقی اش - جمع می کند؛ به گونه ای که این مسئله، کاملاً با ضوابط حکمی تطابق دارد و تردیدناپذیر است (سبزواری، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۳۶۳).

البته باید توجه داشت که صدرالمتألهين خود را مبدع و مبتکر این نظریه نمی داند، بلکه وی تأکید دارد که عارفان راسخ در علم که میان برهان و وجدان جمع کرده اند نیز کینونت عقلی نفس در نشأت پیشین را قبول داشته اند و در عین حال وجود آن در نشئه دنیا را حادث و متوقف بر بدن می دانند.

وأما الراسخون في العلم الجامعون بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان فعندهم إن للنفس شؤوناً وأطواراً كثيرة ولها مع بساطتها أكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة ورأوا أن النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب كمال علتها وسببها... لكن تصرفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص وشروط معينة ومعلوم أن النفس حادثه عند تمام استعداد البدن... فإذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن... حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها وغنائها والذي يتوقف على البدن هو بعض نشأتها ويكون استعداد البدن شرطاً لوجود هذه النشأة الدنية والطبيعة الكونية وهي جهة فقرها وحاجتها وإمكانها ونقصها لا جهة وجوبها وغنائها وتامها (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۷ و ۳۴۸).

۲. نگاه ابن عربی به کینونت نفس در نشئات سابق طولی

در نگاه عارفان نیز دنیا نخستین موطن و جودی نفس انسانی نیست، بلکه نفس انسان و همچنین همه موجودات دیگر، قبل از ورود به این دنیا، نشئات متعددی را پشت سر می‌گذارد.

دیدگاه ابن عربی در باب نشئات سابق نفس را می‌توان از دو منظر بررسی کرد:

۱. نفس هم مانند دیگر موجودات، مشمول این قاعده کلی عرفانی قرار می‌گیرد که هر آنچه در این دنیا ظهور دارد، تنزل یافته حقایق عوالم بالاتر است و قبلاً در آن عوالم بوده و سپس به عالم دنیا تنزل یافته است؛

۲. انسان برای خود، برخی احکام اختصاصی در عوالم سابق بر این عالم دارد؛ مانند آن که قبل از وجود یافتن در عالم دنیا در موطن «میثاق» بوده است و قبل از تنزل به دنیا «مراتب استیداعیه» را پشت سر گذاشته و «معراج ترکیب» را پیموده است.

در ادامه، نگاه ابن عربی به هر کدام از موارد یادشده را بررسی می‌کنیم.

۲-۱. وجود اشیا - اعم از نفس و غیر آن - در نشئات سابق

ابن عربی معتقد است همه موجودات و از جمله آنها نفس ناطقه، از عوالم بالاتر به عالم دنیا تنزل یافته‌اند. او در اثبات این مدعای خود به آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) اشاره می‌کند (ر.ک: ابن عربی، بی تا ج ۲، ص ۲۸۱).

بنابراین نفس انسانی - مانند همه موجودات دیگر - مظهري است تنزل یافته از حقایق موجود در عوالم بالاتر و از این جهت می‌توان نشئات سابق نفس را بررسی کرد؛ چراکه نفس پیش از ظهور در عالم دنیا، حقیقتی در عالم مثال داشته و قبل از آن کینونتی در عالم عقل داشته و قبل از آن در عالم اعیان ثابت موجود بوده است. البته باید توجه داشت که عالم مثال، عالم عقل و عالم اعیان ثابت، سه مرتبه کلی از نشئات سابق نفس‌اند و هر کدام از این سه مرتبه، خود دارای نشئات هستند.

فلنا صورة فی الكرسي وصورة فی العرش وصورة فی الهيولى وصورة فی الطبيعة وصورة فی النفس وصورة فی العقل وهو المعبر عنهما باللوح والقلم وصورة فی العماء... وكل ذلك معلوم مرئى مبصر لله تعالى وهو الذى يتوجه عليه خطاب الله إذا أراد إيجاد مجموعنا فى الدنيا بكن فنبادر و نجيب إلى الخروج من حضرة العدم إلى حضرة الوجود فينصبغ بالوجود

(ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۲۳. همچنین، ر.ک: قونوی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۴ و ۱۰۵؛ فناری، ۱۳۶۳، ص ۶۲۹-۶۳۲).

همچنین ابن عربی رباعی بسیار مشهوری دارد که مضمون آن کاملاً همسو با مطلوب ما در این بحث است:
کنا حروفا عالیات لم نقل متعلقات فی ذری اعلی القلل...
محقق فناری در شرح این شعر می نویسد:

مراد ابن عربی از حروف عالیات، همان اعیان ثابتة انسانی است که در نشئۀ متقدم - یعنی تعیین ثانی و حضرت علمیه قرار دارند؛ و اما مراد او از اینکه گفت: ما در نوک بالاترین قله‌ها - فی ذری اعلی القلل - بوده‌ایم، ممکن است منظور وی از «قله‌ها»، افلاک و آسمان‌ها باشد و منظور از «بالاترین قله‌ها»، عرش بوده باشد؛ و یا ممکن است منظور محیی‌الدین، از «القلل» تعینات و موجودات جسمانی و منظور از «اعلی القلل» موجودات مجرد عقلی و روحانی و منظور از نوک آنها، اسمای حق متعال بوده باشد (فناری، ۱۳۸۶، ص ۴۷).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، محقق فناری در این عبارت، با استفاده از رباعی مشهور ابن عربی به مواظبت و نشئات پرشماری از اطوار پیشین که انسان در آنها قبل از این دنیا بوده است، اشاره دارد. به‌ترتیب روشن شد که ابن عربی بر این باور است که انسان نیز مانند دیگر موجودات عالم، دارای عین ثابتی در عالم علم الهی است و پس از آن، با تنزل در عوالم پایین‌تری همچون عالم عقل و عرش و کرسی و افلاک و... به عالم دنیا پا می‌گذارد.

۲-۲. وجود نفس، در «مراتب استیداعیه» و «معراج ترکیب»

تقریباً سخن مشترک همه عرفا این است که انسان از نزد خداوند سبحان و از مراتب عالی هستی همبوط کرده و در این دنیا دچار حجاب بُعد و قیودات دست‌وپاگیر شده است. او باید خود را از همه این قیودات برهاند تا دوباره بتواند به حق تعالی نزدیک و واصل شود؛ اما دلیل ابتلای انسان به قیودات و حجب، بر اثر تنزل به عالم دنیا آن است که هر انسانی برای پایین آمدن از عالم الوهی - که موطن اعیان ثابتۀ است - به طرف عالم دنیا، باید عوالم متعددی را که در این مسیر قرار دارند پشت سر بگذارد و معلوم است که هر کدام از این عوالم، بر حسب فاصله‌ای که از حق تعالی دارد و به حسب اقتضائات خاص خودش، دارای تراکیب و قیوداتی خاص است که انسان هم هنگام عبور از این عوالم، به آن تراکیب و قیودات آلوده می‌شود.

ابن عربی با اصطلاحاتی همچون «مراتب استیداعیه» و «معراج ترکیب» به نشئات سابق نفس اشاره دارد. او در مقدمه رساله العجالة می نویسد: «وقطع بهم الأقطار والأدوار، رسوم مراتب الاستیداع والاستقرار، المنبئة علیها فی أشرف الأنباء» (ابن عربی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۳۵)؛ یعنی خداوند سبحان انسانها را از گونه‌ها، مراتب و دوره‌های مختلف هستی، که همان مراتب استیداع و استقرار باشند، عبور داده است که در شریف‌ترین خبرها - یعنی قرآن (انعام: ۹۸) - به این مراتب و اطوار اشاره شده است.

بنا بر این حقیقت، انسان که از هر کدام از مراتب استیداعیه به اطوار پایین‌تر در عالم دنیا تنزل می‌کند، با تنزل یافتن به هر مرتبه رنگ و قیدی از آن مرتبه را با خود به ودیعت می‌گیرد. به عبارت دیگر، ظهور انسان در عالم دنیا مستلزم تطور او به اطوار مختلفی است که این تطورات، همراه با تقیداتی خواهند بود و بسا توجه به همین تقیدات است که به تنزل انسان از عالم الوهی به پایین‌ترین مرتبه مادی، «معراج ترکیب» می‌گویند؛ چون این تطور و تنزل، همراه با تقیید و ترکیب است (برای توضیح بیشتر درباره معراج ترکیب و مراتب استیداعیه و وجه تسمیه آنها به این اسم، ر.ک: قونوی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۵ و ۱۰۷؛ فناری، ۱۳۶۳، ص ۵۰۰ و ۶۳۱ و ۶۳۵؛ ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۸؛ ابن ترکیه، ۱۳۶۰، ص ۲۰۳؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۷۸ و ۶۷۴ و ۵۱۵).

همه موجودات در این دنیا، تنزل یافته از عوالم بالاتر هستند و به عبارت دیگر، حاصل و به دست آمده از تراکیب واقع در حقایق و مبادی عالیه موجود در عوالم بالاترند؛ اما ابن عربی انسان را «خاتم تراکیب» معرفی می‌کند و این نیست مگر به سبب آنکه انسان، در آخر مراتب تنزلات هستی قرار داشته است (ر.ک: قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۴؛ پارسا، ۱۳۶۶، ص ۹)، و لذا معراج ترکیب، با او به نهایت و خاتمه خود می‌رسد.

ثم اعلم ان خاتم التراکیب، أخص أنواع الحيوان وهو الإنسان الذي هو أبعد الأشياء عن حضرة الوحدة في الصورة، وأقرب الأشياء إليها في المعنى. وكل فرد من أفراد عالم تام صغير بالجنة كبير بالمعنى (ابن عربی، ۱۴۲۵ق، الشجرة النعمانية، ص ۶۸).

۲-۳. میثاق

یکی دیگر از مواردی که ابن عربی در آن سخن از نشئات سابق نفس به میان آورده است، مبحث میثاق و فطرت الهی است. وی حدیث «الارواح جنود مجنودة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۸۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۶۵) را مربوط به موطن میثاق می‌داند (ر.ک: ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۰).

ابن عربی بر آن است که ایمان انسانی که به سن بلوغ نرسیده و یا حتی شیرخوار است تنها از باب تبعیت از پدر و مادرش نیست، بلکه از آنجاکه این فرزند هم قبل از آمدن به دنیا، میثاق الهی را پشت سر گذاشته است، پس ایمان برایش بالاصاله ثابت می‌شود نه بالتبع. بر همین اساس است که هر انسانی اصالتاً در عبودیت خود طهارت دارد، مگر آنکه پس از رشد یافتن، از اصل فطری خود اعراض کرده باشد؛ چون خلق هر انسانی بر پایه اقرار و میثاق پیشین وی، بر عبودیت است (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۶۷۰). مسئله دیگری که در بررسی میثاق الهی از نگاه ابن عربی قابل طرح است، تعداد موثیق است. قونوی می‌گوید:

عارفی را دیدم که قبل از میثاق الست شش میثاق دیگر را در خاطر داشت. وقتی که این مسئله را با استاد خود، ابن عربی در میان گذاشتم. شیخ محیی‌الدین به من گفت: شاید مراد وی، کلیات موثیق بوده است؛ وگرنه تعداد موثیق قبل از میثاق الست بیشتر از اینهاست (ر.ک: فناری، ۱۳۶۳، ص ۶۳۷).

۲-۴. فرق‌گذاری ابن عربی میان دو نحوه وجود نفس در عالم دنیا و عالم عقل

ابن عربی نیز - چنان‌که خواهد آمد - معتقد به حدوث جسمانی نفس است و در عین حال چنان‌که گذشت، از نشئات پیشین نفس نیز سخن می‌گوید. چگونگی جمع صحیح میان این دو قول، به نحو فنی و به گونه‌ای که مطابق با ضوابط و قواعد باشد، قبلاً در جمع میان دو قول مشابه صدرالگذشت. ابن عربی و پیروان وی نیز قرن‌ها قبل از صدرالمتألهین به همان ترتیب بین این دو قول خود جمع می‌کنند. برای مثال، محقق فرغانی با تأکید بر تفاوت‌گذاری میان نحوه وجود نفس در این عالم و نحوه وجود مفارقی آن در عوالم پیشین، به راحتی اعتقاد به وجود نفس در نشئات سابق را با حدوث آن در این نشئه جمع می‌کند:

به حکم نصّ حدیث «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفی ألف عام» آن‌گاه که هنوز از مرکب و بنیة روح و نفس ناطقه که تن و مزاج است نام و نشان نبود، نسبت ظهور روح در عالم اجسام به جهت تدبیر در حضرت لوح‌المحفوظ ثابت بود بر مقتضای «اكتب علمی فی خلقی الی یوم القيامة» و آنجا قیام روح و نسبت ظهور او در عالم اجسام پیش از تعیین و تحقق عالم اجسام هم به خودش بود؛ زیرا هر روحی دو نسبت دارد: یکی ثبوت و تعیین در عالم ارواح،

مقایسه تطبیقی اندیشه ابن عربی و صدرالمتألهین در باب حدوث و قدم نفس □ ۳۹

و دوم نسبت تدبیری صورتی جسمانی، ... ظهور آن نسبت تدبیری، به صورت اکمال و استکمال و ظهور اثرش به صورت فعل و انفعال، بر تعیین مزاجی انسانی موقوف بود (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۲؛ ر.ک: فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۹۴).

روشن است که فرغانی در عبارت یادشده می‌خواهد بحث نحوه وجود نفس در نشأت سابق بر دنیا را از بحث نحوه وجود تدبیری آن در دنیا جدا کند تا قدیم بودن آن به لحاظ اول، با حادث بودن آن به اعتبار دوم خلط نشود.

محقق جنیدی نیز به این نکته کلیدی و مهم تصریح می‌کند که: متعلق حدوث، تعیین این‌سویی و نحوه وجود دنیایی نفس است (نحوه وجود تدبیری آن به گونه‌ای که در بدن عنصری حادث شود و به مزاج جسمانی تعلق گیرد) وگرنه نفس پیش از حادث شدن با این تعیین خاص، در نشأت سابق موجود بوده است (ر.ک: جنیدی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۲۲ و ۶۷۴).

به همین دلیل است که ابن عربی انسان را «قدیم حادث» (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۲۱ و ۲۲؛ همو، ۲۰۰۶، ص ۱۱۱) و «حادث ازلی» می‌داند؛ یعنی از جهت وجودش در دنیا، به حدوث آن و از جهت وجودش در نشأت سابق، به قدیم بودن آن معتقد است.

قال الشيخ - رضی الله عنه - : «فهو الإنسان الحادث الأزلی، والنشء الدائم الأبدی (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۵۰).

قال العبد - أیده الله به - : أما حدوثه فهو من جهة صورته العنصرية خاصة فإن له صوراً علوية فيما فوق العنصریات فقدمه، علمية ونورية، نفسية وروحية، عقلية ونفسية، ومثالية وطبيعية، عرشية وملكية، فالعلمية أزلية قائمة بقیام العلم ودائمة بدوام العالم الحق المشاهد الناظر بهذا الإنسان (جنیدی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۷۴؛ نیز، ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۵۳).

ابن عربی از سویی سرمنشأ ارواح انسانی را روح مضاف به حق تعالی - در آیه «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹) - می‌داند و از سوی دیگر بر این امر نیز تصریح می‌کند که متعلق حدوث، اصل وجود ارواح نیست، بلکه آنچه حادث می‌شود، همان علاقه تدبیری به بدن است. این درست همان سخنی است که صدرالمتألهین در نظام حکمت متعالیه خود به تبیین فیلسوفانه آن پرداخت.

ولهذا المعنى سميت حقيقة الإنسان لطيفة لأنها ظهرت بالنفخ عند تسوية البدن للتدبير من الروح المضاف إلى الله في قوله فإذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي وهو النفس الإلهي وقد

مضی بابه فهو سر إلهی لطیف ینسب إلی الله علی الإجمال من غیر تکییف فلما ظهر عینه بالنفخ عند التسویة وكان ظهوره عن وجود لا عن عدم فما حدث إلا إضافة التولية إلیه بتدبیر هذا البدن مثل ظهور الحرف عن نفس المتکلم (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۵۰۳).

۳. نگاه صدرالمتألهین به کینونت نفس در نشئات سابق دنیوی

انسان به سبب امتیازات و یژه‌ای که حق تعالی به او عنایت کرده است و از آنجا که کامل‌ترین نوع طبیعی در دنیا به‌شمار می‌رود، مرتبه و جودی‌اش پس از مراتب دیگر انواع مادون خواهد بود؛ زیرا هر نوع طبیعی کامل‌تری، افزون بر کمالات طبایع قبلی، برای خود کمالاتی دارد و لذا نوع کامل‌تری مانند حیوان، باید کمالات نباتی و معدنی و عنصری را در خود داشته و علاوه بر آن، از کمال حیوانی هم برخوردار باشد و به همین سبب، مرتبه و جودی نوع حیوانی، متأخر از نوع نباتی و معدنی است. به همین ترتیب، مرتبه و جودی انسان، که کامل‌ترین نوع طبیعی است، پس از همه مراتب مادون قبلی خواهد بود.

از سوی دیگر از آنجا که خلقت انسان نیز - مانند دیگر انواع طبیعی در دنیا - تابع قانون کلی حرکت جوهری است و حرکت جوهری در این عالم از پایین‌ترین مرتبه آن آغاز می‌شود، طبیعتاً روند خلقت انسان در نظام حرکت جوهری، از پایین‌ترین سطح آغاز می‌شود و پله‌های ترقی را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارد و در نهایت به کمال انسانی می‌رسد.

آنچه در بحث نشئات سابق دنیوی نفس ناطقه انسانی برای ما مهم است، تأکید بر این مطلب است که هر کدام از پله‌هایی که نفس از ابتدای حرکت خود از پایین‌ترین مرتبه پشت سر گذاشته تا به نصاب کمال مختص به نوع انسانی دست یافته است، مرتبه و نشئه‌ای از نشئات و اطوار دنیوی همان نفس است و در واقع نفس با پیمودن هر کدام از این منازل پیشین، خود را به سرمنزل کمال نطقی نزدیک‌تر کرده است. روشن است که ماده موجود در خاک، اگر از ناحیه حرکت جوهری و تحول طبیعی - که قانون لایتغیر حاکم بر نظام وجود است - بخواهد به مرتبه نوع انسانی برسد، محال است که بدون گذشتن از مراتب ترکیب معدنی و نباتی و حیوانی وارد باب انسانیت شود؛ چراکه طفره در حرکت جوهری محال است. پس هر کدام از مراحل مادون، در واقع نشئه‌ای از نشئات سابق انسانی خواهد بود. به همین سبب است که صدرالمتألهین در موارد فراوانی از آثار خود، به تحقیق درباره این دست از نشئات سابق انسانی و گذار انسان از این مراحل و اطوار پرداخته است.

بنابراین در ایجاد نفس انسانی، صرف نظر از مبادی عالیة ماورائی و کینونت سابق نفس در آنها، برخی مبادی جسمانی نیز مطرح اند که از آنها به «نشئات سابق دنیوی نفس» تعبیر می‌کنیم.

صدرالمتألهین خود، در برخی موارد، این دست از نشئات سابق را به ترتیب برشمرده است. او بر آن است که نخستین مبدأ از مبادی تکون انسان در دنیا - که در ضمن، مبدأ حرکت جوهری استکمالی او نیز به شمار می‌رود - قوه هیولانیه‌ای است که چیزی جز صرف قوه و استعداد محض نیست. مرتبه دوم، جسم مطلق است که جز امتداد و انبساط در ابعاد سه‌گانه، امر دیگری در آن مطرح نیست. جسم طبیعی مرکب، در مرتبه بعدی قرار دارد و پس از آن نوبت به مرتبه نباتی می‌رسد که از ویژگی‌های آن، رشد و احتیاج به غذاست و این دو ویژگی در نطفه انسانی نیز مشهود است. نطفه، در مسیر تکاملی خود پس از گذار از مرحله نباتی، با تبدیل شدن به جنین و طفل نوزاد، پا به مرتبه حیوانی می‌گذارد و دارای حس و حرکت ارادی می‌شود و در نهایت، آن هنگام که قوه تمییز میان خیر و شر و مصلحت و مضرت را یافت، انسان بالفعل خواهد شد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۶۴ و ۱۶۵؛ ج ۲، ص ۲۸۸؛ ج ۱، ص ۳۱۲؛ همو، ۱۳۰۲ق، ص ۳۱۴. همچنین برای مطالعه بیشتر، ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۷۱؛ ج ۳، ص ۴۶۱؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۸۴ و ۱۸۶ و ۱۲۶؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۸).

وبالجملة فللنفس الإنسانية نشئات بعضها سابقة وبعضها لاحقة فالنشئات السابقة على الإنسانية كالحيوانية والنباتية والجمادية والطبيعة العنصرية... (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۷۸).

صدرالمتألهین در بحث از نشئات سابق دنیوی نفس به آیات پرشماری از قرآن کریم اشاره می‌کند که در آنها از اطوار پیشین نفس در عالم دنیا صحبت می‌شود. برای مثال، او آیه ﴿هَلْ أُنْتِ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ (انسان: ۱) را اشاره به نخستین نشئه از نشئات سابق انسانی (قوه هیولانیه) می‌داند و در ادامه، اشاره می‌کند که خداوند در آیه ۲۸ سوره «بقره» می‌فرماید: «چگونه به خداوند کفر می‌ورزید، درحالی‌که شما سابقاً مرده بودید و او شما را زنده کرد». او این فقره از آیه مذکور را که فرمود: ﴿وَكُنْتُمْ أَمْواتاً﴾ را به نشئه سابق انسان در مرتبه جمادی تفسیر می‌کند. همچنین آیه ﴿وَاللَّهُ أَنْتَكُم مِّنَ الْأَرْضِ نَباتاً﴾ (نوح: ۱۷) را اشاره به نشئات سابق نباتی انسان (نطفه و علقه و مضغه) می‌داند و در نهایت، فقره ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ از آیه ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ (انسان: ۲) را مربوط به نشئه حیوانی انسان به‌شمار می‌آورد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۳۵، ۱۳۶ و ۱۸۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۵۹).

۴. نگاه ابن عربی به کینونت نفس در نشئات سابق دنیوی

ابن عربی در مواردی، از وجود نفس در نشئات سابق سخن گفته است؛ به این معنا که از دیدگاه وی انسان، قبل از رسیدن به مرحله تولد، باید مراحل و اطواری همچون جمادیت و نباتیت و حیوانیت را بپیماید. برای نمونه به یکی از کلمات ابن عربی در این باب اشاره می‌کنیم. او در بیان نعمت‌های بی‌نهایت حق تعالی برای انسان می‌نویسد: نخستین نعمت حق بر انسان آن است که او را از ظلمت‌کده عدم خارج کرده و وی را در قالب جمادات به دایره وجود راه داده است؛ اما دومین نعمت از نعمت‌های بزرگی که حق متعال به انسان عنایت کرده است، نعمت ارتقا دادن انسان از حد جمادی به مرتبه نباتی است. با اینکه حق تعالی می‌توانست هر انسانی را که خلق کرده است، در مرحله جمادی ترک کند و او را به مرتبه نباتی ارتقا ندهد، لکن او را مورد عنایت خود قرار داده و به مرتبه نباتی راه داده است و در نتیجه، تا مرحله جسم نامی بالا می‌آید.

در مرحله سوم، خداوند نعمت جدیدی را به انسان مرحمت می‌کند؛ یعنی جسم و جمادی را که نامی شده است، از مرتبه نباتی به مرحله حیوانی ارتقا می‌بخشد و علاوه بر نمو، به او حس و احساس را نیز عنایت می‌کند. خداوند رحمان تا اینجا به این جسم جامد، نعمت نمو و حس را عطا کرده است و اما در مرحله نهایی، به او نعمت نطق را نیز عنایت می‌کند تا با انضمام این نعمت به نعمت‌های قبلی از مرتبه حیوانی نیز ارتقا یابد و به دایره انسانی وارد شود.

إن أول نعمة عقلتها من ربك إخراجك من العدم إلى الوجود... ثم ننقلك يا وليي إلى الأم الثانية من هذه النعم... وهي أن تنظر إلى كونه أوجدك متغذيا ناميا ولم يجعلك جمادا صلدا... فكانت القدرة متمكنة، لما أوجدتك ولم تك شيئا، أن تترك في أمة الجمادات ولكن مقام النبات أعلى وأتمه أفضل فجعلك متغذيا ناميا ولم يجعلك جمادا وهذه نعمة كبيرة لا يؤدي شكرها ولا يقدر قدرها... ثم زادك الله نعمة على هذه النعمة بأن نقلك من أمة النبات والشجر إلى أمة الحيوان فجعلت حساسا فوجب عليك من الشكر والعبادة ما وجب على الجماد والنبات والحيوان فإنك قد جمعت حقائقهم وزدت على كل واحد منهم... ولهذا أنت الأم الجامعة لحقائقهم... ثم زادك الله تبارك وتعالى نعمة أخرى إلى هذه النعم فجعلك ناطقا وفضلك على الحيوان الحساس خاصة... وأنت يا وليي الذي هو الإنسان مطلوب في عبادتك هذه بخمس حقائق: حقيقة الملك فإنها فيك وحقيقة الحساس وحقيقة النبات

مقایسه تطبیقی اندیشه ابن عربی و صدرالمتألهین در باب حدوث و قدم نفس □ ۴۳

وحقیقة الجماد وحقیقة الجمعية لهذه (ابن عربی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۱۰-۲۱۸. همچنین
برای مطالعه بیشتر، ر.ک: ابن عربی، ۱۳۶۷ق، ج ۱، ص ۴ و ۵؛ همو، بی تا، ج ۳، ص ۲۳۳؛
همو، ۲۰۰۵، ص ۱۳۸؛ جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۵۲ و ۱۵۳).

نکته درخور توجه در این عبارت آن است که ابن عربی به وضوح به مبنای حرکت جوهری و نقش آن در
تکون انسان اشاره می‌کند و روشن است که «حرکت جوهری»، از مهم‌ترین مبانی اثبات حدوث
جسمانی نفس است.

۵. نگاه صدرالمتألهین به حدوث جسمانی نفس

به این ترتیب با توجه به مباحثی که تاکنون گذشت، روشن شد که صدرالمتألهین در بحث جسمانی بودن
حدوث نفس، تنها به چگونگی حدوث نفس در موطن دنیا نظر دارد و به عبارت دیگر، وجود نفس، قبل
از نشئه دنیا (کینونت عقلی نفس) از حوزه بحث جسمانیة الحدوث بودن نفس خارج است.

پرسشی که در اینجا کانون بحث و گفت‌وگوست آن است که نفس، در نشئه دنیا چگونه حادث
می‌شود؟ آیا از همان ابتدا به نحو روحانی و مجرد از ماده پدید می‌آید یا آنکه به نحو جسمانی حادث
می‌شود و در ادامه، جهت روحانی می‌یابد؟

مشائیان بر آن اند که نفس از همان ابتدا، بدون آنکه هیچ حال سابقه‌ای در عالم وجود داشته باشد، به
نحو روحانی حادث می‌شود؛ یعنی پس از آنکه مزاج، آمادگی و استعداد دریافت نفس ناطقه را پیدا کرد،
خداوند سبحان در همان دم نفس ناطقه را در آن بدن مستعد ایجاد می‌کند، در حالی که صدرالمتألهین
معتقد است که نفس به نحو جسمانی پدید می‌آید؛ یعنی در ابتدای امر، موجودی جسمانی مانند دیگر
طبیعیات مادی است، هر چند در ادامه، جهت روحانی می‌یابد.

فالنفس فی أوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم إلا أن فی قوتها
السلوک إلى عالم الملكوت علی التدریج فهی أولا صورة شیء من الموجودات الجسمانية
وفی قوتها قبول الصور العقلية ولا منافاة بین تلك الفعلية وهذا القبول الاستکمالی
(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۰ و ۳۳۱؛ همان، ج ۵، ص ۲۸۹).

اگرچه این جوهر جسمانی در بدو امر، در ردیف دیگر جواهر جسمانی قرار دارد، اما در عین حال یک
ویژگی خاص، آن را از بقیه اجسام ممتاز کرده است و آن امتیاز ویژه، استعداد آن برای استکمال و رشد

یافتن تا سرحد تجرد و تعلق تدبیری به بدن است. این جوهر جسمانی در بستر حرکت جوهری، پله‌های ترقی را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارد و با رسیدن به مرتبه انسانی، نفس ناطقه شکل می‌گیرد. قاعده: إن للنفس الإنسانية مقامات ودرجات كثيرة من أول تكونها إلى آخر غايتها ولها نشآت ذاتية وأطوار وجودية وهي في أول النشأة التعلقية جوهر جسماني ثم يندرج شيئاً فشيئاً في الاشتداد ويتطور في أطوار الحلقة إلى أن تقوم بذاتها وتنفصل عن هذه الدار إلى دار الآخرة فترجع إلى ربها فهي جسمانية الحدوث روحانية البقاء وأول ما تتكون من نشأتها قوة جسمانية ثم صورة طبيعية ثم نفس حساسة على مراتبها ثم مفكرة ذاكرة ثم ناطقة (صدرالمتألهين، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵).

صدرالمتألهين - برخلاف حکمای مشائی - نفس ناطقه‌ای را که به بدن افاضه می‌شود بریده از گذشته خود نمی‌داند؛ بلکه از نظر وی، نفس ناطقه، میوه و ثمره حرکت جوهری است که جسم و طبیعت به سوی کمال خود آغاز کرده بود؛ مثلاً نفس ناطقه زید در اطوار گذشته خود، نفس حیوانی و نفس نباتی و صورت معدنی و صورت جسمیه بوده است. نفس ناطقه زید، در واقع همان صورت جسمیه در نشآت پیشینش است که به این مرتبه از کمال تجردی راه یافته است.

فالنفس الإنسانية الحادثة بحدوث مزاج الإنسان من لدن كونه منياً إلى أن يبلغ مرتبة الإنسان قد صادفت الدرجات النباتية والحيوانية على نحو استكمال طبيعي حاصل في كلا الجنين المادة والصورة معا وهذا هو التحقيق في الاستكمالات الإنسانية بحسب أطوارها السابقة على ولادة الشخص لا على ما هو المشهور من أن هناك كونا وفسادا من صورة إلى صورة المتباينة الوجود (صدرالمتألهين، ۱۳۵۴، ص ۳۳۱).

تفاوت کلیدی دیگر میان حکمت متعالیه و حکمت مشائی در باب کیفیت حدوث نفس، آن است که در نگاه مشائیان، نفس از همان ابتدای حدوث خود، امری مجرد به مجرد عقلی است و بدین سبب است که مشائیان را قائل به روحانیه الحدوث بودن نفس می‌دانند. در مقابل آنها صدرالمتألهین بر این باور است که نفس در آغاز حدوث خود، امری جسمانی است و در ادامه، در مسیر حرکت جوهری خود، کم‌کم به ساحت تجرد قدم می‌نهد. به همین سبب است که از نظریه صدرای در این زمینه، با عنوان حدوث جسمانی نفس یاد می‌کنند.

۶. نگاه ابن عربی به حدوث جسمانی نفس

ابن عربی نیز قرن‌ها پیش از صدرالمتألهین بر این باور بوده است که روح، متولد از طبیعت است. وی توضیح می‌دهد که نفس انسانی، فرزند مادر طبیعت است و در رحم آن تکون یافته و در دامن آن تغذیه و رشد و نمو داشته است. طبیعت، در نگاه ابن عربی، مادری ولود است که به سبب اقبال و محبتی که به شوی خود (نفس کلی) دارد، دائماً از او تأثیر پذیرفته و در نتیجه، هیچ‌گاه از زاییدن فرزندان (که همان نفوس جزئیة ناطقه باشند) باز نمی‌ماند (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۲۵).

ابن عربی با تعبیری همچون تولد نفس از طبیعت و مزاج بدنی، به مضمون جسمانی بودن حدوث نفس اشاره می‌کند. او می‌نویسد: روح، فرزند طبیعت بدنش است و بدن، مادری است که به روح شیر می‌دهد تا در دامن او رشد و نمو کند: «فالروح ابن طبیعة بدنه وهی أمه التي أرضعته، ونشأ فی بطنها، وتغذی بدمه» (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۴۸؛ ج ۳، ص ۱۲؛ جندی، ۴۲۳ اق، ص ۶۸۴).

مسئله جسمانی بودن حدوث نفس آن‌قدر برای ابن عربی واضح است که تصریحات انکارناپذیر وی بر این مسئله، فراوان است و اشاره به همه آنها از حوصله این مجال خارج است. تنها برای نمونه تعداد دیگری از این تصریحات را در ادامه می‌آوریم.

إن هذه النفوس الإنسانية نتيجة عن هذه الأجسام العنصرية ومتولدة عنها (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۶۳).

«وَبَدَأَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ» (سجده: ۸). وهو الماء الذي نبع من هذه الأرض البدنية واستقر في رحم المرأة ثم سواه... فخلق أرواحنا من أرض أبداننا في الدنيا (همان، ج ۳، ص ۲۵۰).

فالإنسان ابن أمه حقيقة بلا شك فالروح ابن طبیعة بدنه وهی أمه التي أرضعته ونشأ فی بطنها وتغذی بدمها فحكمه حكمها فلا يستغنى عن غذاء في بقاء هيكله (همان، ج ۱، ص ۲۷۶). وصل في فصل: معرفة من هما أبوا نفس الإنسان المدبرة لجسمه وقواه: النفس الجزئية التي هي نفس الإنسان هي ولد جسمه الطبيعي فهو أمها والروح الإلهي أبوها ولهذا تقول في مناجاتها: «ربنا و رب آبائنا العلويات وأمهاتنا السفليات» (همان، ج ۱، ص ۵۷۵).

والنفس الجزئية متولدة من الطبيعة، وهي أمها والروح الإلهي أبوها (همان، ج ۲، ص ۱۸۹).
تعبیراتی همچون مادر بودن طبیعت برای نفس و تولد نفس از بدن را که ابن عربی در چگونگی حدوث و

پیدایش نفس به کار می‌برد، بر هیچ معنای دیگری جز جسمانیة الحدوث بودن نفس نمی‌توان حمل کرد؛ چنان‌که خود صدرالمتألهین هم برای توضیح مبنای حدوث جسمانی نفس از تعبیری همچون متولد بودن و منبعث بودن نفس از مزاج بدنی استفاده کرده است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۵؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۳۵).

و در نهایت تصریحات فراوان ابن‌عربی بر اصل جسمانی بودن حدوث نفس، ثابت می‌کند که اگرچه صدرالمتألهین نخستین فیلسوفی است که این مسئله را در حیطة فلسفه مطرح ساخت و آن را در نظام فلسفی خود به‌خوبی تحلیل و تبیین و برهانی کرد، اما این مسئله، قرن‌ها پیش از او مورد اعتقاد عارفانی همچون ابن‌عربی بوده است و لذاست که برخی محققان، حق تقدم در اصل طرح این نظریه را با عارفان می‌دانند (آملی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۴۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۷؛ آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۱۲۶).

نتیجه‌گیری

ابن‌عربی معمولاً التزام چندانی به طرح نظریات خود در قالب منسجم و دارای ترتیب فنی و منطقی ندارد. از این رو نمی‌توان از وی انتظار داشت که مسئله وجود نفس در نشئات پیشین و یا حدوث جسمانی آن در عالم دنیا را آن‌گونه که در کلمات فیلسوفان صدرالمتألهین موجود است، در آثار خود طرح کرده و به صورت نظام‌مند به اثبات آن پرداخته باشد؛ ولی در عین حال شواهد قطعی فراوانی در عبارات ابن‌عربی به چشم می‌خورد که تأیید می‌کند تصویری که او از چگونگی وجود نفس در نشئات سابق (اعم از نشئات سابق عقلی و دنیوی) و همچنین نحوه حدوث نفس در ذهن خود داشته و به دنبال اثباتش بوده است، دقیقاً همان چیزی است که صدرالمتألهین قرن‌ها پس از او، آن را به زبان فلسفی به مجامع علمی عرضه داشته و به طور کاملاً نظام‌مند، آن را برهانی کرده است.

به‌هر روی اگرچه قدر زحمات صدرالمتألهین در برهانی و فلسفی کردن نظریه حدوث جسمانی نفس در جای خود محفوظ است و صدالبته چنین کار مهمی از فیلسوفی جز صدرالحکماء و المتألهین بر نمی‌آمد، اما حق تقدم در طرح اصل این نظریه با عرفایی همچون ابن‌عربی است.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۰، *شرح مقدمه قیصری*، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- آشتیانی، میرزամهدی، ۱۳۶۰، *اساس التوحید*، تهران، مولی.
- آملی، محمدتقی، ۱۳۷۴، *درر الفوائد*، چ سوم، قم، مؤسسه دارالتفسیر.
- ابن‌ترکه، صائین‌الدین علی، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۳۶ق، *انشاء الدوائر*، تصحیح مهدی محمدناصرالدین، لیدن، مطبعة بریل.
- ، ۱۳۶۷ق، *مجموعه رسائل ابن عربی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، چ دوم، تهران، الزهراء.
- ، ۱۴۲۱ق، *مجموعه رسائل ابن عربی*، بیروت، دار المحجة البيضاء.
- ، ۱۴۲۵ق، *الشجرة النعمانية*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ، ۲۰۰۵م، *شجون المسجون و فنون المفتون*، تحقیق علی ابراهیم کردی، چ دوم، دمشق، دار سعدالدین.
- ، ۲۰۰۶م، *تبصرة الطالب و طالبة القارب الی موطن الغرائب و العجائب* (در: جلد ششم مجموعه رسائل ابن عربی)، تحقیق قاسم محمد عباس، بیروت، مؤسسه الانتشار العربی.
- ، بی تا، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دارصادر.
- پارسا، خواجه محمد، ۱۳۶۶، *شرح فصوص*، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳ق، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۵، *عیون مسائل النفس = شرح العیون*، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- سبزواری، متأهادی، ۱۳۶۰، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیة*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق، *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۶۰، *اسرارالایات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- ، ۱۳۶۱، *العرشیة*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- ، بی تا، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- ، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۶۶، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۴۱۵ق، *تعلیقه بر حکمة الاشراق*، در: *شرح حکمة الاشراق قطب‌الدین شیرازی*، قم، بیدار.
- ، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.

- ، ۱۹۸۱م، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج سوم، بيروت، دار احياء التراث العربی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۳ق، *من لا يحضره الفقيه*، تصحیح علی اکبر غفاری، ج دوم، قم، جامعه مدرسین.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۳۷۹، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*، تصحیح رضا مرندی، ج دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۴۲۸ق، *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض*، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- فناری، محمدبن حمزه، ۱۳۶۳، *مصباح الأنس*، تهران، مولی.
- ، ۱۳۸۶، *شرح رباعی شیخ اکبر محیی الدین*، تصحیح و ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۴، *مفتاح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ، ۱۳۸۱، *رسائل قیصری*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، ج دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، ج دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.