

The Journey from Physical Origination to Spiritual Eternity in the Four Sadra's Journeys

Ali karimiyan seyghalani  / Associate Professor, Department of Islamic Studies, University of Guilan, Rasht, Iran.

Received: 2025/07/10 - Accepted: 2026/01/16

a.karimiyan110@guilan.ac.ir

Abstract

One of the important issues in Sadra'i philosophy is the issue of the "time of the emergence of the soul" and, consequently, whether it is physical or spiritual. In other words, can a soul that is not inherently eternal be temporal eternity? Or is it a temporal origination? If it originated, is it physical or nonphysical at the time of its origination? It is well known that Sadr al-Mut'alehin not only considers the soul to be originated from the body, but also physical. Although this interpretation of some of his works is applicable, he eventually abandoned this view and changed his position to the eternity and spiritual nature of the soul. Using descriptive methods and content analysis, this article attempts to examine his thoughts on this matter. The main claim of the present article is that he does not have a fixed opinion on this matter. His intellectual evolution, in four steps, is as follows: The step of denying the eternity of the soul and interpreting the verses and narrations, the step of denying the soul's indivisibility, the step of explaining the physicality of the soul, and the step of departing from and revolutionizing the previous view and believing in the eternity and spirituality of the soul.

Keywords: origination, eternity, physical origination, spiritual origination, spiritual eternity, interpretation, classical philosophy.

نوع مقاله: ترویجی

سیر از حدوث جسمانی تا قدم روحانی در اسفار اربعه صدرایی

a.karimiyan110@guilan.ac.ir

علی کریمیان صیقلانی  / دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران.

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۶

دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۹

چکیده

یکی از مسائل مهم در فلسفه صدرائی، مسئله «زمان پیدایش نفس» و به تبع آن، جسمانی یا روحانی بودن آن است. به عبارت دیگر نفسی که ذاتاً قدیم نیست، آیا می‌تواند قدیم زمانی باشد؟ یا حادث زمانی است؟ اگر حادث است، در هنگام حدوث، جسمانی است یا غیرجسمانی؟ مشهور این است که صدرالمألهین نه تنها نفس را حادث به حدوث بدن، بلکه جسمانی می‌داند. هرچند این برداشت از برخی آثار وی قابل استفاده است، اما وی سرانجام از این نظر خود منصرف شده و به قدیم بودن و روحانی بودن نفس تغییر موضع داده است.

در این نوشتار تلاش شده تا با روش توصیفی و تحلیل محتوایی، افکار وی در این خصوص مورد بررسی قرار گیرد. ادعای اصلی نوشتار حاضر این است که وی نظر ثابتی در این باره ندارد. سیر تحول فکری وی در ضمن چهار گام چنین است: گام انکار قدیم بودن نفس و تأویل آیات و روایات، گام انکار تجرد روح، گام تبیین جسمانی بودن نفس و گام عزیمت و انقلاب در دیدگاه پیشین و اعتقاد به قدم و روحانی بودن نفس.

کلیدواژه‌ها: حدوث، قدم، حدوث جسمانی، حدوث روحانی، قدیم روحانی، تأویل، فلسفه کلاسیک.

مقدمه

صدرالمتألهین به عنوان اصلی ترین مدعی حکمت متعالیه، تلاش دارد تا در آثار فلسفی - قرآنی خود، مستدل و مبرهن کردن معارف قرآنی، بین قرآن، روایات، برهان و عرفان همگرایی برقرار کند. از این رو و به همین هدف، پای در همه حوزه های فلسفی گذاشته و از جمله در خصوص نفس، هر چند کتاب و اثر مستقلی از خود به جای نگذاشته است، اما به ویژه در جلد هشتم / اسفار، تلاش کرده تا در این موضوع، به نتایج سودمندی برسد. یکی از مسائل، مسئله حدوث یا قدم نفس و نیز جسمانی یا روحانی بودن آن است. از این رو «حدوث جسمانی» و «قدم روحانی» متغیرهای وابسته این پژوهش و «آراء صدرالمتألهین» در آثارش، متغیر مستقل آن است.

یافته های این نوشتار دلالت بر این دارد که وی در موارد فراوانی از آثار خود - به خلاف ابن سینا - به «جسمانیة الحدوث» بودن نفس انسانی اذعان نموده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۵ و ۳۳۰ و ۳۷۸).

از سوی دیگر، جدای از اینکه برخی فلاسفه مانند افلاطون و برخی اهل غلو و غلات یا قائلان به تناسخ، مخالف با نظر وی بوده و به قدم زمانی نفس معتقدند، ظاهر مستندات درون دینی، نیز روح را «قدیم» دانسته و گویی ظاهر آیات و روایات در این باور که نفس نمی تواند حادث به حدوث بدن در دوران جنینی باشد، به تواتر مفهومی رسیده اند. از این رو ادعای صدرالمتألهین مبنی بر همسویی استدلال و برهان با قرآن و روایات، دچار یک چالش ابتدایی و تناقض می شود.

تردید نیست که وی برای برون رفت از این چالش، باید ظاهر آیات و روایات را تأویل کند. آیات مشهوری مانند آیه «أَلَسْتُ» که ظاهر آن چنین می نماید که خداوند تمام ارواح را پیش از تعلق به بدن، به صورت «جمعی و کثیر» و یک باره خلق کرده (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۰۸ و ۳۲۲) و در عالمی غیرمادی که از آن به «عالم ذر» نام برده می شود، جمع کرده است: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲)؛ و هنگامی را که پروردگار از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: «چرا، گواهی دادیم» تا مبدا روز قیامت بگویند ما از این [امر] غافل بودیم. چه اینکه ظاهر روایات فراوانی که در تفسیر این آیه برای ما به میراث رسیده، ادعای مخالفان را تأیید می کند. برای نمونه فقط در

تفسیر البرهان فی تفسیر القرآن، ۳۷ روایت در ذیل این آیه آمده است که با بیشتر آنها می توان آشکارا بر وجود نفس آدمی قبل از بدن مادی استدلال کرد (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۰۵-۶۱۵).

همچنین آیه «فطرت» است که ظاهر آن نیز دلالت دارد بر اینکه خداوند در نهاد و فطرت همه انسان ها دین موردنظر خود را به ودیعه گذارده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيبُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰)؛ پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی دانند. و در روایات شیعی، مصداق «الدین» - مذکور در این آیه که از آن میثاق گرفته شده است - را «توحید» (کلینی، ۱۳۶۵ق، ج ۲، ص ۱۲، ح ۳۰۱، ص ۱۳) یا «ولایت پیامبر» و امیر مؤمنان علی «(کلینی، ۱۳۶۵ق، ج ۱، ص ۴۱۸-۴۱۹، ح ۳۵) یا جمیع آنها (فراش کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۲۲، ح ۴۳۶؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۲۹، ح ۷؛ سیدبن طاووس، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۸) دانسته شده است و به طور ضمنی زمان این ودیعه فطری، همان آفرینش ارواح انسان ها و قبل از آفرینش بدن ها در عالم ذر بیان شده است (کلینی، ۱۳۶۵ق، ج ۲، ص ۱۲، ح ۲؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۲۹، ح ۳؛ ص ۳۳۰-۳۳۱، ح ۹؛ ص ۳۳۰، ح ۸؛ همچنین با کمی اختلاف ر.ک. برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۱، ح ۲۴).

یا آیه ای که به آیه «میثاق» مشهور است و خداوند فرموده: «أَلَمْ أَعْهِدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (یس: ۶۰)؛ ای فرزندان آدم، مگر با شما عهد نکرده بودم که شیطان را مپرستید؛ زیرا وی دشمن آشکار شماست. و از ظاهر برخی تفاسیر چنین برمی آید که این میثاق نه تنها جمعی بوده، بلکه در عالم ذر و قبل از آفرینش عالم ماده صورت گرفته است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۲۹۷؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۵۷۹).

این مستندات جدای از آن دسته از روایاتی است که در تفسیر آیات نبوده و به صورت مستقل به مسئله قدیم بودن ارواح و آفرینش دفعی ارواح قبل از اجساد اشاره دارد (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۶۹۷؛ ابن جوزی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۵۶۴؛ صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱۰۸). برای نمونه امام صادق «می فرمایند:

خداوند ارواح را دو هزار سال قبل از اجساد خلق کرد بهترین و عالی‌ترین آنها را ارواح محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین و ائمه علیهم‌السلام قرار داد... (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱۰۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۴).

ظاهر این روایات و روایات فراوان، دیگر این قدرت را دارند که ما را در خصوص قدیم بودن نفس به تواتر مفهومی برسانند و قدمت آن را به عالم الست، متصل سازد.

اما با کمال تعجب در برخی دیگر از آثار وی، نمونه‌های روشن و صریحی از اعتقاد به قدیم بودن نفس به چشم می‌خورد. حال پرسش در این است که با این وجود چرا چنین مشهور شده است که صدرالمتألهین معتقد به حدوث نفس بوده و قدیم بودن آن را انکار کرده است و حتی به تأویل ظاهر آیات و روایات مذکور پرداخته، چنین وانمود می‌کند که ظاهر این مستندات مشکل فلسفی داشته یا در تعارض با ادله قطعی دیگری است؟ آیا اینکه او در برخی دیگر از آثارش معتقد به روحانی بودن و قدیم بودن نفس شده، بدین علت است که وی مبانی فلسفی نظریه «جسمانیة الحدوث» را ضعیف یافته است و از این رو سرانجام تغییر نظر داده و همسوی با ظاهر آیات و روایات، معتقد به قدیم نفس شده است؟

این نوشتار با روش توصیفی و تحلیل محتوایی و به انگیزه نقد جامع علمی آراء وی در این خصوص، مدعی است با مطالعه آثار وی چنین فهمیده می‌شود که افکار وی در این خصوص دارای چهار سیر تحولی (اسفار اربعه) بوده که در ادامه به هریک با نام «گام» اشاره خواهد شد.

۱. مراحل تطور فکری صدرالمتألهین در مسئله حدوث نفس

۱-۱. مرحله نخست: انکار تقدم نفوس بر ابدان (قدیم بودن نفوس)

هرچند اختلاف نظر در خصوص قدیم یا حدوث نفس اختصاص به حکماً ندارد، اما صدرا معتقد است علت اختلاف حکماً در این خصوص، دقیق و عمیق بودن مسئله است؛ زیرا نفس انسانی از مقام و درجه‌ای معین و ثابت برخوردار نیست؛ بلکه دارای مقامات و نشأت سابق و لاحق متعددی است و این موجب دشواری در ارائه نظر قطعی می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳).

گویی وی معتقد است هرچند ظاهر آیات و روایات، دلالت بر

وجود نفوس قبل از ابدان دارد، اما از آنجاکه این وجود نفس قبل از بدن مستلزم محالات عقلی است و وی و فلاسفه پیش از او، اشکالات متعددی بر آن وارد کرده‌اند، چاره‌ای جز دست برداشتن از معنای ظاهری مستندات دینی و پناه بردن به تأویل آنها نیست. صدرالمتألهین در بیان این محالات، دقیقاً به همان اموری اشاره می‌کند که مورد توجه ابن‌سینا نیز واقع شده بود. برخی از این محالات و اشکالات عبارتند از:

اشکال اول. اگر نفوس قبل از ابدان موجود باشند، لازم می‌آید نوع آنها منحصر در فرد (کثرت انواع) باشد. لکن تالی (لازمه) باطل است و نمی‌شود در عین حال که «زید» انسان است، فرد دیگر به نام «عمرو»، از نوع انسان نباشد. پس مقدم نیز باطل خواهد بود.

اما چرا تالی باطل است؟ چرا منحصربه‌فرد بودن، لازمه قدیم بودن است؟

صدرالمتألهین در مقام بیان ملازمه بین مقدم و تالی چنین استدلال می‌کند:

الف. قدیم بودن نفس، مستلزم تجرد آن است؛

ب. هر موجود مجردی، نوع منحصربه‌فردی است؛ چراکه کثرت فردی، همیشه تابع ماده است و وقتی ماده در کار نباشد، تکثر افراد یک نوع محقق نمی‌شود؛

ج. نتیجه اینکه هر نفسی باید نوع مجزائی باشد، نه یک نوع کثیرالافراد. درحالی که حداقل درباره نفوس انسانی این مطلب را نمی‌توان پذیرفت و همه انسان‌ها، متحد در نوع واحدی هستند و چنین نیست که هر انسانی، نوع ویژه‌ای از حیوان باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۱). بنابراین نفوس نه تنها قدیم نیستند، بلکه پیش از بدن، اساساً وجود نداشته‌اند.

اما به نظر می‌رسد این اشکال وارد نباشد و ضعف آن در مقدمه (ب) است؛ چراکه:

اولاً بحث از «نوع» یا «اجزاء نوع»، مباحث لفظی و ذهنی است و نه بحث فلسفی. وی در ذیل همین دیدگاه است که مدعی می‌شود وجود خارجی عینی متشخص، نه «نوع» است و نه «اجزاء نوع، یعنی جنس و فصل» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۳-۵۰).

ثانیاً همچنین یکی از مبانی فلسفی صدرالمتألهین، بحث «وحدت و تشخص و تمیز وجود خارجی» است؛ یعنی هیچ‌یک از موجودات خارجی، «عین» موجود دیگر نیست، بلکه تمیز و تشخص

خاستگاه کثرت عددی و عوارض مفارقه و لواحق غریبه است و در جایی که ماده نباشد (عالم مجردات و عقول و مثال)، کثرت هم نخواهد بود.

اما این اشکال نیز وارد نیست؛ چرا که تكثر و تشخص فردی، فقط مخصوص عالم ماده نیست و صدرالمتألهین نیز به این مطلب اذعان داشته، بر این باور است که تشخص، به وجود است و برای داشتن تمایز، داشتن وجود منحاز کافی است. از سوی دیگر، وی معتقد است تشخص همه موجودات به وجود خاص آنها و امتیاز اشیا و موجودات از یکدیگر، به مراتب وجودی آنهاست و هر موجودی در هر موطنی که باشد، تشخص او عین وجود خاص او در آن موطن است. از این رو موجودات مثالی از جمله نفوس انسانی نیز به نحوه خاص وجود مثالی خود متشخص اند و از کثرت متناسب با موطن خاص خود دارا هستند. بر همین اساس است که صدرالمتألهین بارها تکرار می کند که تشخص فقط مربوط به موجودات جسمانی نیست: «أَنَّ تَشَخُّصَ كُلِّ شَيْءٍ عِبَارَةٌ عَنْ وُجُودِهِ الْخَاصِّ بِهِ، مُجَرِّدًا كَانَ أَوْ جِسْمَانِيًّا» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۹۶؛ ۱۳۶۰، ص ۲۶۲؛ ۱۳۵۴، ص ۳۸۷).

پس محال نیست که تكثر فردی از ناحیه فاعل و به واسطه جهات متكثر موجود در فاعل و بدون دخالت ماده، محقق شود. مانند تكثر صور موجود در صُغ نفس که چون نفس، سِمَت خالقیّت نسبت به آنها دارد و قیام صور به نفس، قیام صدوری است، نه حلولی، و صور از منشآت نفس هستند، می توانند با جهات متعدد در فاعل خود، دارای تكثر شوند. وی معتقد است وقتی نفس یک مقدار خاص را به دو قسمت تقسیم می کند، این تقسیم از نوع انقسام مادی که یک صورت بزرگ به دو صورت مادی کوچک تقسیم می شوند، نیست؛ بلکه مقدار خیالی بزرگ به جای خود باقی می ماند و نفس در این هنگام هم دو مقدار کوچک و هم یک مقدار بزرگ را دارد. چنین چیزی در عالم ماده، ممکن نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۳۶-۲۳۸).

همچنین در برزخ نزولی نیز جهات متكثر موجود در فاعل برای تكثر فردی کافی اند و احتیاج به ماده قبل ندارند. موجودات عوالم برزخی، مُعَرَّ از هیولای جسمانی اند و تغایر بین اشباح و اجسام برزخی، از ناحیه فاعل است و تكثر فردی در افراد برزخی در قوس نزول به جهات موجود در عقل مجرد و رب النوع است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۲؛ آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۹۴).

اشکال چهارم. اگر نفوس انسانی قبل از ابدان آنها در عالم مفارقات (مجردات) وجود داشته باشند، لازم می آید قوای نفوس در

یک وجود به تمام مشخصات و عوارض مادی و غیرمادی اوست. از این رو در مقام رد مقدمه (ب) که گفته شده بود «هر موجود مجردی، نوع منحصر به فردی است» صحیح نیست؛ زیرا هر موجود مجردی فقط «واحد به وحدت شخصی» است و نه بیشتر (نوع).

اشکال دوم. اگر نفوس قبل از بدن های خاص موجود باشند، لازم می آید جوهر و ذات آنها قبل از تعلق به بدن، کامل و تعلق آنها به بدن ها امری بیهوده باشد. لکن تالی (لازمه مذکور) باطل است. پس مقدم نیز باطل خواهد بود.

اما چرا تالی باطل است؟

صدرالمتألهین معتقد است تحقق نفس قبل از بدن بدین معناست که نفوس از آغاز پیدایش خود تمام کمالات را دارا باشند و دیگر نیاز به استكمال نداشته باشند؛ در حالی که بالوجدان می بینیم که چنین نیست و نفوس ما به واسطه قوا و آلاتی که در جسم وجود دارد، به تدریج به کمالاتی دست می یابد که پیش از این نداشته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۰-۳۳۱).

اما به این اشکال چنین پاسخ داده شده است که وجود ارواح قبل از ابدان، منافاتی با ظهور استعداد های ذاتی آنها و کسب فعلیت جدید در دنیا ندارد. نفوس در آن کینونت و تحقق قبلی با حفظ مرتبه وجودی خاص خود، فعلیت ها و کمالات متناسب با همان وعاء و ظرف خاص را دارند. آن کمال، کمال مطلق نبوده و مشتمل بر وجدان و فقدان بوده است و وقتی که نفوس بدون تجافی و حلول، از مقام خود به عالم ماده و بدن ها هبوط و تنزل پیدا می کنند، به سبب این تنزل، کمالاتی را که نداشته اند و امکان تحصیل آنها قبل از این فراهم نبوده، تحصیل می کنند. کمالاتی مانند عملی کردن میثاق الهی، حضور در امتحانات و ابتلائات الهی، ظهور و بروز صفات الهی با اراده خود و بسیاری از خیراتی که رسیدن به آنها بدون هبوط به عالم دنیا امکان پذیر نبوده است (قاسمی و دیگران، ۱۳۸۳).

اشکال سوم. اگر نفوس قبل از تعلق به ابدان موجود باشند، لازم می آید که نفوس قبل از تعلق به بدن ها، دارای کثرت عددی باشند (یعنی به تعداد همه انسان های در طول تاریخ، ارواح آنها قبل از عالم ماده موجود باشند). لکن تالی باطل است؛ (یعنی محال است که نفوس قبل از تعلق به ابدان، دارای کثرت عددی باشند). پس مقدم نیز باطل خواهد بود.

گویی مستشکل چنین می پندارد که فقط عالم ماده است که

آن عالم، مُعْطَل و غیرقابل استفاده باشند. لکن تالی (لازمه) باطل است. پس مقدم نیز صحیح نخواهد بود.

این اشکال را پیش از این ابن‌سینا نیز بیان کرده بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۰۳؛ ۱۳۷۹، ص ۳۸۰-۳۸۱؛ ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۱۳۶).

اما چرا اگر نفس، قدیم باشد، مُعْطَل خواهد ماند؟

صدرالمتألهین معتقد است نفسیت نفس به تدبیر بدن و اشتغال به آن است و در این تدبیر، از قوای ادراکی و تحریکی سود برده، استکمال می‌یابد. حال اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، قوای نفس بیکار و معطل خواهند ماند و این از حکمت خداوند به دور است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۲۳).

در مقام پاسخ به این اشکال می‌توان گفت:

اولاً، نفس «فی‌الجمله» متعلق به ماده و بدن مادی است نه «بالجمله» و تنها در برخی کارهای خود احتیاج به ماده دارد، نه در همه آنها. برای نمونه نفس در علم حضوری، احتیاجی به بدن ندارد مانند آنچه در برهان «هوای طلق» ابن‌سینا مطرح شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۳؛ ۱۳۷۵، ص ۸۰؛ ۱۳۷۱، ص ۶۲؛ ۱۳۸۳، ص ۱۲).

ثانیاً، خود صدرالمتألهین از این اشکال پاسخ جالبی داده است و آن اینکه معطل بودن نفس در صورتی پیش می‌آید که «تعلق به بدن مادی» ذاتی نفس باشد. از این رو تحقق نفس در عالمی که بدنی مادی در کار نیست، محال است، اما اگر در عنوان «بدن» توسعه داده، تعلق نفس به بدن را فقط شامل بدن مادی ندانسته و بپذیریم که انسان بدن دیگری به نام «بدن مثالی» هم دارد و نیز بپذیریم نفس حتی اگر در ظرف دیگر و در ضمن اشتغال به بدن دیگری (مثلاً بدن مثالی) باشد باز هم نفس است و در عالم دیگر (عالم مثال) و با بدن مثالی، اشتغال به امور آن عالم دارد، در این صورت دیگر شبهه تعطیل بودن نفس پیش نخواهد آمد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۸، ص ۳۴۱).

بر این اساس حتی با فرض اینکه نفس پیش از بدن نمی‌توانست کار خاص مربوط به عالم ماده را انجام دهد، اما «معطل مطلق» و بی‌خاصیت نبوده است؛ زیرا دست‌کم بر اساس روایات بسیاری - که دلالت دارد بر اینکه ارواح پیامبر و ائمه علیهم‌السلام و حتی عموم انسان‌ها، پیش از آفرینش هر موجودی آفریده شده و با بدن‌های مثالی (و نه با بدن مادی) به تسبیح و تقدیس الهی مشغول بوده‌اند - می‌توان گفت نفس در عالم قبل از دنیا، از قوا و ادراکات و فعالیت‌هایی برخوردار بوده که فراتر از فعالیت‌ها و قوای مادی است

(کلینی، ۱۳۶۵ق، ج ۱، ص ۴۴۰ به بعد).

جالب اینکه حتی به نظر صدرالمتألهین، این بدن مادی، «بدن متصرف بالعرض» است؛ زیرا وی بدن حقیقی را، «بدن مثالی» می‌داند که نور حس و حیات، ذاتاً در او سریان دارد و نسبت او به نفس، نسبت پرتو خورشید به خورشید است و اگر بدن مادی دارای چنین خاصیتی بود، هرگز نفس آن را رها نمی‌کرد و پس از ارتحال نفس، ویران نمی‌گشت (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۹، ص ۲۲۷-۲۲۸).

اما جالب‌تر اینکه صدرالمتألهین، تصریح می‌کند که بدن مثالی هر کس، نه فقط در عالم مثال، بلکه در زندگی دنیوی هم وجود دارد و همان‌طور که عالم مثال باطن عالم دنیاست، آن بدن مثالی نیز باطن این بدن دنیوی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۹، ص ۲۲۷-۲۲۸).

دو دهان داریم گویا همچو «نی»

یک دهان پنهانست در لب‌های وی

یک دهان نالان شده سوی شما

های و هویی در فکنده در سماء

(مولوی، بی‌تا، دفتر اول).

حاصل آنکه با فرض حضور نفوس در نشئه‌ای دیگر و قبل از دنیا، با بدنی مناسب با آن نشئه و اشتغال روح با آن بدن در امور معنوی، تعطیل بودن نفوس را باطل می‌کند (قاسمی و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۶۶-۶۷؛ افتخاری، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱).

تا اینجا روشن شد که هرچند صدرالمتألهین تلاش دارد مانند ابن‌سینا تقدم نفس بر بدن را انکار کند، اما استدلال‌های مطرح‌شده از هر دو حکیم شهیر، نارسا بوده و نمی‌تواند ادعای ایشان را اثبات کند.

۱-۲. مرحله دوم: انکار تجرد نفس در هنگام حدوث

صدرالمتألهین نه تنها باید قدیم بودن نفس را با استدلال کافی انکار کند، بلکه باید همچنین اثبات کند که نفس در هنگام حدوث، نمی‌تواند مجرد باشد. صدرا به «روحانیه الحدوث» بودن نفس چند اشکال وارد کرده است، از جمله اینکه:

اشکال اول. عدم سازگاری «حدوث» نفس با «تجرد» آن.

به عقیده صدرالمتألهین نفس یا باید «حادث» باشد یا «ذاتاً بسیط و مجرد» و این دو با هم سازگار نیستند. لکن نفس حادث است، پس نباید مجرد باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۸، ص ۳۴۴).

توضیح ملازمه اینکه برخی از پیروان افلاطون در شرح دیدگاه

بدن به کمال برسد و از بدن تأثیر پذیرد و در عین حال ذاتاً مجرد باشد؛ چراکه فلاسفه معتقد بودند در موجود مجرد، جنبه قابلیت (بالقوه بودن) نیست و آنچه را می‌تواند داشته باشد، دارد. اگر نفس مجرد است چه احتیاجی به بدن مادی دارد که به آن تعلق گیرد؛ مگر موجود مجرد آنچه را برایش ممکن است، بالفعل ندارد؟

این اشکال نیز وارد نیست؛ زیرا حتی با فرض پذیرش حدوث جسمانی برای نفس، پس از روحانی شدن نیز باز این پرسش وجود دارد که نفس غیرمادی چگونه از لذت و درد که مربوط به بدن است، مطلع و به واسطه آن استکمال می‌یابد. افزون بر اینکه لذت و درد، فعل روح است و نه فعل بدن.

همچنین این گفته که «موجود مجرد از هر جهت بالفعل است»، به صورت کلی درست نیست؛ زیرا در خصوص نفس انسانی، بالوجدان می‌یابیم که امور فراوانی برای نفس ما، بالقوه بوده و سپس بالفعل شده است.

اما پاسخ حلی این اشکال در همان مستندات روایی است که پیش از این گذشت و آن اینکه به صورت فی‌الجمله فقط برخی از استعدادهای روح با بدن، حاصل می‌شود، نه به صورت بالجمله.

اشکال سوم، ممکن است در قالب یک قیاس استثنایی منفصله، گفته شود که: تحقق نفس در هنگام حدوث از دو حالت انفصالی خارج نیست: یا باید «تجرد و بساطت» داشته باشد یا «کثیر عددی».

لکن چون کثیر عددی است، پس در هنگام حدوث، روحانی نیست. توضیح اینکه تجرد روح در هنگام حدوث با تكثر آن، که منوط به تكثر و تعدد بدن‌هاست، سازگار نیست؛ زیرا حکما و به‌ویژه فلاسفه مشاء، تعدد نفوس را منوط به تعدد بدن‌ها دانسته، معتقدند نفس صورت مادی (یا علت صوری) برای بدن مادی (یا علت مادی) است و با پذیرش چنین فرضی، هر انسانی به صورت متشخص و خاص خود از انسان دیگر متمایز می‌شود. از این‌رو اگر نفس هیچ سابقه جسمانی و مادی نداشته باشد، تكثر و تعدد نفوس، بدون مناط خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۹۹).

این اشکال نیز وارد نیست؛ زیرا بساطت منافاتی با تشخص و تمیّز ندارد. توضیح اینکه این اشکال مبتنی بر این فرض است که ما نفس را به‌منزله صورت برای بدن و ماده در نظر بگیریم، چه اینکه صدرالمتألهین نیز در آغاز چنین تصور می‌کرد، اما سرانجام خود او نیز از این نظر منصرف شده، هرچند همانند ابن‌سینا، نفس را کمال

وی چنین استدلال کرده‌اند که «هر حادث زمانی، مسبوق به ماده‌ای است که حامل آن است». بنابراین به ابن‌سینا که مدعی حدوث نفس بود چنین اشکال شده است که حدوث نفس مستلزم مادی بودن آن است و حال آنکه ابن‌سینا نیز همانند افلاطون، به روحانی بودن نفس معتقد است (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۸۹؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۱). در نتیجه از آنجاکه ابن‌سینا نمی‌توان تجرد نفس را انکار کند، پس باید حدوث بودن آن انکار شود.

به این اشکال چنین پاسخ داده شده است که «حدوث»، یعنی چیزی فقط مسبوق به «عدم سابق» باشد، نه مسبوق به «ماده»؛ «الحدوث، و هو کون الوجود مسبوقاً بالعدم» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۱۸۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۲).

به عبارت دیگر، این گفته که «هر حادثی، مسبوق به ماده است و لزوماً باید علت مادی (از علل چهارگانه) داشته باشد»، همواره درست نیست؛ زیرا فقط برخی از موجودات حادث، مسبوق به ماده هستند نه همه موجودات حادث (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۳)؛ یعنی این مطلب که «هر موجود مادی، نه تنها حادث، بلکه مسبوق به ماده است و در نتیجه مادی می‌باشد»، یک قاعده کلی و از مسلمات نیست؛ چراکه ما واقعیتی به نام «خلق از عدم» هم داریم و بر اساس آن، چیزی که هیچ پیشینه خارجی برای او موجود نبوده، یک‌باره موجود می‌شود. مانند پیدایش عالم ماده برای نخستین بار که موجودی مادی است، یا پیدایش افکار برای نفس ما که حادث و معلول نفس ما هستند، اما مادی نیستند.

اشکال دوم، اگر نفس از ابتدا دارای حقیقتی غیرمادی و روحانی باشد، نفس نباید لذت و درد مربوط به بدن را درک کرده و به واسطه آن استکمال یابد. لکن تأثیرپذیری و درک لذت و درد بدن توسط نفس قابل انکار نیست. پس نفس از ابتدا روحانی و مجرد نیست، بلکه مادی است.

به عبارت دیگر، این گفته که در کلمات و مسفورات مشهور محققان از قدماء آمده «النفس و البدن يتعاکسان إيجاباً و إعداداً»، کنایه از آن است که نفس، به اعتبار آنکه صورت تمامیت بدن است، علت وجودی بدن - بما هو بدن - است و ابدان، علل اعدادی جهت تکامل نفوسند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۷). حال اشکال این است که چگونه ممکن است نفس که موجودی مجرد فرض شده، به واسطه

نخستین برای بدن مادی دانسته، اما سرانجام به این نتیجه می‌رسد که نفس در عالم قبل از ماده نیز حضور داشته و با عوارض روحانی مخصوص آن نشسته نیز، تشخص مخصوص همان نشسته را پیدا کرده و لذا به همان عوارض غیرمادی، تشخصی غیرمادی می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۴-۳۴۶).

به عبارت دیگر، تمیز و تكثر موجودات با هم متفاوت است؛ تمیز موجودات مادی به عوارض مادی آنهاست و تمیز موجودات غیرمادی به عوارض غیرمادی آنها. حال این عوارض غیرمادی می‌تواند متأثر از عالم ماده باشد یا از عالم غیرمادی.

اشکال چهارم. اگر نفس موجودی حادث است که هست، پس بر اساس قاعده «كُلُّ كَائِنٍ فَاسِدٌ»؛ هر موجود حادثی، فسادپذیر است، باید نفس فسادپذیر و فناپذیر باشد. از سوی دیگر، موجودی فسادپذیر است که جسمانی باشد. پس نفس در بدو حدوث، جسمانی است و نه روحانی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۴).

تالی این قضیه شرطیه نیز محل تأمل و اشکال است و یک قاعده بدیهی و ثابت شده نیست؛ زیرا این گفته که «كُلُّ كَائِنٍ فَاسِدٌ»؛ هر موجود حادثی، فسادپذیر است، در مورد هر حادثی صادق نیست. برای نمونه هیچ کس تردیدی ندارد که مثلاً فرشتگان و حتی، عالم جبروت و ملکوت، حادث هستند، اما آیا گفته شده که این ساحت‌ها و جلوه‌ها از هستی، فسادپذیر یا فناپذیرند؟!

چه اینکه «علم حضوری هر انسانی به خود»، نیز حادث زمانی است، اما فساد در آن بی‌معناست؛ یعنی محال است انسان از زمانی که تحقق یافته تا ابد، این علم را از دست دهد.

حاصل آنکه هرچند صدرالمتألهین تلاش دارد تا تجرد نفس را در ضمن چند استدلال، انکار کند، اما باز استدلال‌های مطرح‌شده از سوی وی، نارسا بوده و نمی‌توانند ادعای وی را اثبات کند.

۱-۳. مرحله سوم: تبیین جسمانی بودن نفس

صدرالمتألهین برای تبیین جسمانی بودن نفس، بیش از هرچه، از نظریه «حرکت جوهری» خود بهره می‌برد. به عقیده او، لازمه انکار حرکت جوهری - آن‌گونه که ابن‌سینا معتقد بود - این است که نفس پیامبر و یک انسان جاهل فقط در عوارض فرق داشته و ذاتاً یکی باشند، یا نفس ابن‌سینای فیلسوف با ابن‌سینا آنگاه که طفل بوده، فرقی نداشته باشد: «چقدر این سخن سخیف است که نفس

هنگامی که صورت طفلی و بلکه جنینی دارد و وقتی که عقل بالفعل است و معقولات همه در نزد او حاضر و او در جوار ملاً اعلی است، هیچ تفاوتی ذاتاً ندارد، بلکه تفاوت فقط در اضافات و اعراض لاحق است. حتی نفس انسان‌های ساده و کودکان و نفوس انبیاء^{علیهم‌السلام} از لحاظ حقیقت و ماهیت یکی است و اختلاف و برتری یکی بر دیگری به خاطر اموری است که از خارج به بعضی ضمیمه می‌شود و به بعضی نمی‌شود. در این صورت برتری افراد انسانی به واسطه چیزی خارج از انسانیت است و لازمه این سخن آن است که فضیلت بالذات از آن امر خارجی است، نه از انسان. بنابراین نبی^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} فضیلت ذاتی بر سایر افراد ندارد! و هذا قبیح فاسد عندنا... فظهر ان للنفس الانسانية تطورات و شوؤنا ذاتیه و استکمالات جوهریه و هی دائمه التحول من حال الى حال» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۵).

صدرالمتألهین با اتکا به «حرکت جوهری» تلاش دارد تا با توجه به مباحث پیرامون هستی‌شناسی و گیتی‌شناسی نفس در دوران جنینی، اثبات کند نفس در بدو تولد، مادی و جسمانی است و رفته رفته به تجرد می‌رسد.

وی تحولات نفس را مدارج نفس نامیده است و آن را بر دو دسته «تحولات پیشینی» و «تحولات پسینی» تقسیم می‌کند: «جمادیت، نباتیت و حیوانیت» را مدارج پیشینی و تحول نفس به «عقل منفعل، عقل بالفعل و عقل فعال» را تحولات پسینی نفس می‌نامد.

و بالجملة فللنفس الإنسانية نشأت بعضها سابقة و بعضها لاحقة فالنشأت السابقة على الإنسانية كالحيوانية و النباتية و الجمادية و الطبيعة العنصرية و النشأت اللاحقة كالعقل المنفعل و الذى بعده العقل بالفعل و بعده العقل الفعال و ما فوقه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۷۸).

از این رو وی در یک تحلیل کلی به دو نوع حرکت جوهری برای نفس انسان قائل می‌شود:

الف. حرکت جوهری عرضی (مادی) نفس (یا تحولات پیشینی) به عقیده او انسان مانند هر موجود مادی دیگری در ابتدا ترکیبی از «ماده (بدن)» و «صورت (نفس)» است و همان‌طور که «ماده و بدن» انسان مشمول حرکت جوهری است، «صورت» او نیز دارای حرکت جوهری می‌باشد. با حرکت جوهری بدن، صورت او نیز تغییر کرده و محصول این تحولات این می‌شود که بدن انسان، پیش از

صورت انسانی، سه صورت دیگر از صور عالم جسمانی را توسط علت فاعلی خود، یعنی واهب الصور، پشت سر می‌گذارد. بر این اساس، نفس (یا همان صورت انسانی) در ابتدای پیدایش خود، «صورتی» از صور موجودات عالم مادی است، تنها تفاوت آن با صور دیگر عالم ماده و طبیعت این است که صورت «انسانی» آخرین صورت متصور برای موجودات جسمانی است.

فهی [ای النفس] حین حدوثها نه‌ایة الصور المادیات و بدایة الصور الإدراکیات و وجودها حینئذ آخر القشور الجسمانیة و أول اللبوس الروحانیة» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۰؛ همچنین ر.ک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۰-۲۸۱).

صدرالمآلهین نه‌تنها نفس را حادث به حدوث بدن می‌داند، بلکه در نظر او حدوث نفس همان حدوث بدن است؛ یعنی نفس «جسمانیة الحدوث» است. با آنچه گذشت، دانسته می‌شود که مهم‌ترین علت اینکه وی نفس را حادث می‌داند این است که وی نفس را به‌مثابه «صورت» برای بدن معرفی می‌کند و از آنجا که صورت به‌تنهایی و مستقلاً نمی‌تواند در خارج موجود شود، پس نفس نیز نمی‌تواند قدیم باشد.

نفس، در ابتدا همان صورت منطبق در ماده و بدن انسان است و هیچ ثنویت بین نفس و بدن انسان وجود ندارد - چه اینکه ثنویت بین جنس (یا همان ماده بشرط لا) و فصل (یا همان صورت بشرط لا) در انواع نیست - و در اثر اشتداد و حرکت جوهری، به مرتبه معدن رسیده، صورت معدنی بر آن افزوده می‌شود؛ سپس با سیر و تحول جوهری و ذاتی خود، به مرحله‌ای می‌رسد که در آن، افزون بر آثار صورت نوعیه و معدنی، آثار رشد و نمو، تولید مثل و تغذیه نیز از آن مشاهده می‌شود. این مرحله که نام نفس بر آن نهاده می‌شود و ابتدای ظهور و بروز نفس نباتی است نیز سپری شده و به مرحله‌ای می‌رسد که افزون بر آنکه آثار نفس نباتی و صور پایین‌تر از آن را دارد اثر حساسیت و حرکت ارادی نیز از آن مشاهده و نفس حیوانی از آن انتزاع می‌شود و آنگاه که به حرکت جوهری به مرتبه‌ای می‌رسد که افزون بر آثار گفته‌شده، تعقل نیز از او صادر می‌شود، به مرحله نفس انسانی می‌رسد. همه این مراحل بر اساس سه اصل مهم «اصالت وجود»، «تشکیک در وجود» و «حرکت جوهری» قابل تبیین است. از این‌رو نفس در نزد او، هرچند از سویی، منفعل آخرین معانی «جسمانیت» است، اما از سوی دیگر، نخستین معانی «روحانیت» است.

ب. حرکت جوهری طولی (نفسانی) نفس (یا تحولات پسینی) به‌عقیده صدرالمآلهین، نفس حقیقتی ذومراتب است که در حال تحول جوهری از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر است. بر این اساس در مقطعی از رشد جنین، همین صورت جنینی انسان، تحول یافته و شعور ویژه می‌یابد. پس صورت انسانی یک حقیقت واحد است که در آغاز مادی است؛ (یعنی ذاتاً و فعلاً، مادی است) و در ادامه راه خود، مادی - مجرد می‌شود؛ (یعنی ذاتاً مجرد می‌شود و فعلاً مادی) و در انتهای سیر خود، فقط مجرد بوده، و در حالی که سفر معاد می‌رود که بدن مادی او همراه او نیست. به بیان فلسفی، نفس در ابتدای حدوث، جسمانی است و در اثر حرکت جوهری و سیر تکاملی، به درجه «تجرد و روحانیت ناقص» و سپس «تجرد محض» می‌رسد. آنگاه که بدن انسان، صورت انسانی می‌پذیرد، چون تفاوت این صور با صور پیشین در برخورداری صورت انسانی از «عقل» است، نفس انسانی در این حال، استعداد سلوک تدریجی به سوی عالم ملکوت را یافته و از اینجا به بعد می‌تواند وارد یک حرکت جوهری نفسانی در محور طولی عالم شود. به‌عقیده صدرالمآلهین بین فعلیت وجود جسمانی و قبول استكمال و رسیدن به مرتبه تجرد، هیچ منافاتی وجود ندارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۰-۳۳۱)، اما صورتهای مادون صورت انسانی، چنین استعدادی را ندارد. صدرالمآلهین میان صور ملکی و افلاکی، ترتب برقرار کرده، معتقد است موجودات مادی دارای چهار صورت مادی هستند که به ترتیب عبارتند از: صورت جسمانی، نباتی، حیوانی و انسانی. چه اینکه صور عالم مجردات نیز عبارتند از مثالی و عقلی. نفس صورت حد فاصل بین صورت حیوانی و مثالی است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۶).

به‌عقیده وی صورتهایی که بر ماده (یا هیولی) افزوده می‌شوند، دو نوع هستند: یک دسته از این صورتهای، مقام معلوم و معینی دارند و بیش از مقام معلوم خود، نمی‌توانند در سیر صعودی بالا روند، مانند صورت معدنی یا صورت ساختمان در نباتی. اما صورت نوعیه‌ای که به‌عنوان نفس به هیولی افزوده می‌شود، استعداد طی مقامات مختلف معدنی، نباتی، حیوانی و انسانی را دارد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵).

از آثار مکتوب صدرالمآلهین فهمیده می‌شود که هرچند وی نفس را به‌منزله صورت برای بدن می‌داند، اما در نزد او، اضافه میان نفس و بدن، اضافه «اضافی» - که در مقولات و در بین مفاهیم

ماهوی مطرح است - نیست، بلکه اضافه «اشراقی» است. به عبارت دیگر وی معتقد است: از آنجاکه نحوه وجودی نفس چیزی جز «تعلق و اشتغال به بدن» نیست و «تعلق به بدن» داخل در هویت نفس است، نسبت و اضافه نفس به بدن، اضافه اشراقی خواهد بود؛ نه اینکه نفس برای بدن، غرض باشد و در قضایا، قابل حمل بر بدن شود.

تبیین مختصر نظریه صدرالمتألهین به صورت زیر است:

۱. نفس انسانی دارای مقام‌ها، مراتب و نشئه‌های ذاتی است که بعضی از آنها به عالم «خلق و تصویر» مربوط است و بعضی به عالم «امر و تدبیر».

۲. نفس انسانی از نشئه «خلق و تصویر» به طرف نشئه «امر و تدبیر» در تحول، حرکت و تکامل است.

۳. «حدوث و تجدد» عارض بعضی از مراتب نفس می‌شود نه همه مراتب.

۴. هرگاه نفس از عالم خلق به عالم امر متحول شد، وجودش وجود «مجرد عقلی - مثالی» می‌شود و در این صورت به بدن و صفات و استعداد‌های بدنی نیاز ندارد.

۵. بنابراین از دست دادن بدن و استعداد‌های بدنی از لحاظ ذات و بقا برای نفس هیچ ضرری ندارد، بلکه فقط تعلق بدنی آن، قطع و تصرفش در بدن تعطیل می‌شود.

۶. بر همین اساس، حالات نفس و ویژگی‌های آن در هنگام «حدوث» با حالات نفس و ویژگی‌های آن در هنگام «استکمال جوهری و حرکت آن به طرف مبدأ فعال» یکی نیست.

۷. رابطه نفس در بدن مانند رابطه طفل و رحم است که طفل در آغاز به رحم نیازمند است و پس از آن در اثر تبدیل وجودی و ورودش به مرتبه و نشئه دیگر و تبدل و ارتقا به عالم بالاتر، از رحم بی‌نیاز می‌شود.

۸. پس نفس در حقیقت «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۳).

صدرالمتألهین معتقد است با این بیان برخی اشکالاتی که به نظریه قدیم نفس یا نظریه پیشین - یعنی «روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء» - وارد بود، منتفی می‌شود. برای نمونه اگر بعضی از مراتب نفس را حادث به حدوث بدن دانستیم و سپس با حرکت جوهری برای او مجرد عقلی اثبات کردیم، قاعده «کُلُّ کَائِنٍ فَاسِدٌ»، هر حادثی فسادپذیر است، باطل می‌شود؛ چراکه سرانجام، نفس به مرتبه

تعلقی ختم می‌شود که فسادناپذیر است؛ نفسی که در آغاز مادی است، وقتی به اعتبار استکمالات جوهری و توجه به غایت ذاتی و مبدأ اعلایش، نحوه وجود دیگری پیدا کرد، وجودش بعینه وجود لذاته (مستقل) یا وجود برای عقل مفارق می‌شود و در آن مقام دیگر نفس نیست، بلکه عقل است و دیگر محتاج به بدن نیست. بنابراین نفس مادام که نفس است وجود تعلقی دارد و حادث به حدوث بدن و فانی به فانی بدن است، اما وقتی وجودش متبدل شد و نحوه وجود دیگری پیدا کرد، نه حادث است و نه فانی.

همچنین صدرالمتألهین با نظریه خویش تلاش دارد تا این تناقض محال میان «حدوث نفس» و «تجرد نفس» را منتفی کند. به اعتقاد وی این تناقض در جایی است که نفس دارای وجود و نشئه واحدی باشد، اما نفس چنین نیست، بلکه دارای مراتب و نشئات متبدله و متجدده است. نفس «قبل از تعلق به بدن» به اعتبار علتش یک نحوه وجود دارد و «با تعلق به بدن» یک نحوه وجود دیگر و «بعد از تعلق و مفارقت» هم نحوه وجودی دیگر. بین این مراتب هم تباین نیست، بلکه اختلافشان به شدت و ضعف وجودی و از قبیل رابطه علت و معلول است که تعایرشان به کمال و نقص وجودی است.

۴-۱. مرحله چهارم: بازگشت به ظواهر ادله درون دینی و

پذیرش تقدم نفوس بر ابدان

هرچند صدرالمتألهین در بسیاری از آثار خود، قدیم بودن نفس و نیز وجود نفوس جزئی قبل از ابدان را انکار کرده و دلایل فراوانی در اثبات حدوث جسمانی نفس اقامه می‌کند - و پیش از این دانسته شد که برخی ادله مد نظر او، محل تأمل و تردید است - اما در نهایت، بر اساس آنچه در شریعت حقه آمده، وجود نفوس جزئی قبل از حیات دنیوی و همراهی با ابدان را پذیرفته و روایات وارد شده از معصومان علیهم السلام را نیز دلیل بر همین مطلب می‌داند، تا آنجا که وی قول به قدم نفوس جزئی بر ابدان را عقیده «ضروری شیعه و انکارناپذیر» اعلام می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۹).

صدرالمتألهین در حوزه هستی‌شناسی، قائل به چندساختی بودن هستی و شئون متعدد آن است و هستی را دارای چهار ساحت «الوہیت، عقول، مثال و طبیعت» می‌داند. وی بعد از مرتبه الوہیت - و بنا بر تشکیک در وجود - عالم ممکنات را به سه مرتبه «عقل، مثال و حس» تقسیم می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۴۲). او

و قد وقع الإشارة إلى الأطوار السابقة في قوله تعالى: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى» أی: أخذ ارواحهم من ظهور آبائهم العالیة» (صدر المتألهین، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲).

صدر المتألهین در اثر معروف خود، *الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية* چنین اعتراف می‌کند که برای انسان قبل از حدوث شخصی مادی‌اش، چندین تحقق دیگر است و از این‌روست که در شریعت حقه و واقع‌نما ما، ثبت است که برای افراد بشر و به صورت جزئی، وجود جزئی و متمایز در عالم قبل از عالم طبیعت بوده است، چه اینکه آیه «میثاق» بدان اشاره دارد و از ائمه معصوم ما نیز احادیث فراوانی وارد شده است، مبنی بر اینکه ارواح انبیاء، اوصیاء، مؤمنان و حتی کفار قبل از آفرینش عالم ماده، به انحاء گوناگون آفریده شده است.

... فلانسان أکوان سابقة على حدوثه الشخصي المادی. و لهذا قد أثبت أفلاطون الإلهی للنفوس الإنسانية کونا عقليا قبل حدوث البدن و کذلک ثبت فی شریعتنا الحقّة لأفراد البشر کینونة جزئیة متمیزة سابقة على وجودها الطبیعی، کما أشار إلیه بقوله تعالى: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» إلخ و عن أئمتنا المعصومین أحادیث کثيرة دالة على أن أرواح الأنبياء و الأوصیاء کانت مخلوقة من طينة علیین قبل خلق السماوات و الأرضین و أن أبدانهم مخلوقة من دون تلك الطینة، كأرواح متابعیهم و شیعتهم و أن قلوب المنافقین مخلوقة من طينة سجين و أبدانهم و کذلک قلوب متابعیهم مخلوقة من دون تلك الطينة الخبيثة فهذا الخبر و أمثاله يدل على أن للإنسان أکوانا سابقة على هذا الکون... (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۵).

همچنین می‌نویسند: «درست این است که نفس قبل از حیات دنیوی [و در قوس نزول] دارای اشکال دیگری از هستی، بوده است مانند نشئه مثالی، عقلی و الهی» (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۳۲). وی در کتاب *أسرار الآيات* نیز قدیم بودن نفس را از اصول موضوعه عرفان دانسته، چنین می‌نویسد: «اهل عرفان چنین می‌بایند که برای انسان بعد از حیات دنیوی و قبل از آن، نشأت وجودی متعددی است که قرآن در آیه «میثاق» به برخی از نشأت قبل از عالم طبیعت اشاره کرده است» (صدر المتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۶۵-۱۸۶).

معتقد است عالم مجرد صرف با عالم مادی محض، به شدت از هم بیگانه‌اند. عالم مجرد صرف، جهانی منزّه از ماده و مقدار است، درحالی‌که عالم ماده، دارای ماده و مقدار بوده و سخت محدود و ظلمانی است و مسلم است که در قوس نزول، نمی‌توان از عالم نورانی و تجرد صرف، ناگهان وارد عالم ماده و مقدار شد. از این‌رو نفوس قبل از حیات مادی، حیاتی مثالی داشته‌اند و به واسطه تشخیصات دارای نحوه‌ای تکرر و تشخیص شده و با تعلق به بدنی خاص، این تشخیص شدیدتر شده است. بنابراین نفوس ابتدا در عالم عقل و به نحو جمعی و عقلانی نزد علت خود حضور داشته‌اند و سپس با حفظ مرتبه عقلانی با تنزل تدریجی خود و بر اساس تشکیکی که در وجود یا تجلی حاکم است، در عالم خیال (مثال) نحوه وجودی دیگری یافته‌اند و متناسب با احکام آن نشئه، از تعین و تشخیص بیشتری برخوردار گردیدند و نحوه‌ای از کثرت را پذیرا شدند. در نهایت وقتی آن وجود به مرتبه ادنای خود، یعنی این جهان رسید، کثرت نیز به نهایت خود رسیده و با تعلق هر نفس به بدن خاص، از بیشترین حد کثرت برخوردار گردید.

اما در قوس صعود و پس از طی مراتب نباتی، حیوانی و نطقی و کسب کمالات و فضائل، به مرتبه تجرد مثالی یا عقلانی می‌رسد. صدر المتألهین معتقد است تأویل روایاتی که دلالت بر تحقق نفوس قبل از ابدان دارد، همان عالم مثال است، نه عالم عقل. در عالم مثال هر چند ماده وجود ندارد، اما برخی اوصاف ماده دیده می‌شود (قاسمی و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۶۲).

صدر المتألهین گاهی خروج از عالم طبیعت به عالم قبر و سپس معاد را به خروج جنین از رحم مادر تشبیه کرده است، اما مهم این است که وی در ضمن این تشبیه، معتقد است برای انسان قبل از عالم طبیعت، نشأت وجودی است و آیه «میثاق» به همان نشأت قبل از عالم طبیعت روح اشاره دارد.

اعلم أن «البعث» خروج النفس عن غبار الهيئات البدنية المحيطة بها، كما يخرج الجنين من «قرار مکی»؛ [تضمین از آیات ۲۱ سورة المرسلات و ۱۳ سورة المؤمنون] و مدة کون الميت فی القبر ککون الجنین فی الرحم، و نسبة حال القبر إلى حالة البعث کنسبة الجنین إلى المولود. «وَ مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۰۰) و قد ثبت أن للإنسان نشأت وجودية بعد هذا الوجود، و نشأت وجودية قبله، کلّ بإزاء نظيره.

نتیجه‌گیری

هرچند در مسئله پیرامون حدوث یا قدم نفس و روحانی یا جسمانی بودن آن، صدرالمتألهین در گام آغازین، آیات و روایات دال بر قدیم بودن نفس را تأویل کرده و معتقد است میان آنها و نظریه حدوث جسمانی نفس، تناقض یا تعارضی نیست، اما سرانجام در گام پایانی و با پذیرش تواتر معنوی منابع درون‌دینی مبتنی بر قدم نفس، از فلسفه کلاسیک فاصله گرفت و ضمن پذیرش تعارض، معتقد به وجود روحانی نفوس به صورت جزئی - و نه کلی و در صقع نفس علت - در عالم میثاق شده است.

اما در فلسفه این تطور علمی دو احتمال وجود دارد:

۱) استكمال دانش ملاصدرا به مرور زمان؛

۲) شاید صدرالمتألهین در برخی از آثارش که معتقد به حدوث جسمانی برای نفس شده، خواسته با فلسفه کلاسیک که نفس را حادث می‌داند همراهی کرده و عمق این دیدگاه را نشان دهد و اثبات کند که این نکته را درست فهمیده است. همان روشی که ابن‌سینا در گام نخست طی کرده و خود را به‌عنوان اصلی‌ترین شارح ارسطو به جهان شناساند. اما از آنجاکه وی یک روحانی شیعی است، در نهایت همه این گفت‌وگوها را به منطق آیات و روایات ختم کرده است و تلاش کرده تا ضمن اشاره به برخی اشکالات نظر رقیب، دیدگاه مبتنی بر ظاهر آیات و روایات را حاکم بر دانش‌های فلسفه کلاسیک کند.

منابع

- افتخاری، مهدی (۱۳۸۸). تأملاتی در جسمانی بودن حدوث نفس در حکمت صدرایی. قم: آیت اشراق.
- بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.
- برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق). المحاسن. قم: دار الکتب الاسلامیه.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۷). سرح العیون فی شرح العیون. چ سوم. قم: بوستان کتاب.
- سید بن طاووس، سیدعلی بن موسی بن جعفر (۱۴۱۳ق). القیّن. قم: مؤسسه دارالکتاب.
- صدرالمتألهین (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۰). اسرار الآیات. مقدمه و تصحیح محمد خواجهی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی. چ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۱). العرشیه. تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: مولی.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح محمد خواجهی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین (۱۳۷۸). رساله فی الحدوث. تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین (۱۳۸۷). المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه. مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار. قم: جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق). نهایه الحکمة. چ دوازدهم. قم: جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چ پنجم. قم: جامعه مدرسین.
- طوسی، ابوجعفر (بی‌تا). اختیار معرفه الرجال. تحقیق میرداماد استرآبادی و سیدمهدی رجائی. قم: مؤسسه آل‌البیت - لا حیاة الا بالتراث.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. چ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات. چ دوم. قم: بیدار.
- فрат کوفی، فрат بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قاسمی، جلیل و دیگران (۱۳۸۳). نقد و بررسی دلایل و مستندات حدیثی ملاصدرا در بحث تقدم نفس و بدن. انسان پژوهی دینی، ۳۱ (۱)، ۷۷-۵۵.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ق). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵). شرح جلد هشتم اسفار. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). الا‌مالی. قم: کنگره شیخ مفید.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (بی‌تا). مثنوی معنوی. بی‌جا: بی‌نا.

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۸). شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا. چ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. چ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن‌جوزی، عبد الرحمن بن علی (۱۴۱۸ق). كشف المشکل من حدیث الصحیحین. تحقیق علی حسین البواب. ریاض: دار الوطن للنشر.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات. مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر. قم: بیدار.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: البلاغة.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من العرق فی بحر الضلالات. مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. چ دوم. تهران: دانشگاه تهران.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). رساله نفس. مقدمه، حواشی و تصحیح موسی عمید. چ دوم. همدان و تهران: دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). رسائل. قم: بیدار.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء (الطبیعیات). تحقیق سعید زاید. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

ابن‌عجیبه، احمد بن محمد (۱۴۱۹ق). البحر المذید فی تفسیر القرآن المجید. تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان. قاهره: دکتر حسن عباس زکی.