

«حرکت جوهری و مسئله پیدایش نفس ناطقه و رابطه آن با بدن»

قسمت اول

منصور ایمانیپور

مقدمه

بر جسم است. مقصود او این بود که تن، خدمتگزار نفس می‌باشد^۶ و بدن در واقع مملکت نفس زمانی بوده که نفس با خدا در عالم مُثَل می‌زیسته ولی به خاطر تماثلش بعالم حس هبوط کرده و در بدن مادی محبوس گشته است.^۷

ارسطوئیان و حکمای مثناء بر این باور بودند که نفس آدمی قدیم نمی‌باشد؛ بلکه با حدوث بدن حادث می‌شوند ولی نه بصورتی که صدرالمتألهین می‌گوید بلکه عقیده آنها این است که نفس حادث است نه قدیم، ولی حادث از ماده و منطبع در ماده نیست بلکه نفس موجود مجردی است که وقتی بدن حادث شد آن نیز به فرمان پروردگار خلق می‌شود و به بدن تعلق می‌گیرد. عبارت شیخ الرئیس در این زمینه چنین است:

«نفس وقتی حادث می‌شود که بدن مناسبی جهت خدمت به آن حادث گردد و این بدن، مملکت و وسیله آن باشد»^۸.

دلیل مشهور بر ابطال قول بقدم نفس ناطقه

مشهورترین دلیلی که این بزرگان بر ابطال قول بقدم نفس و تقدّم آن بر بدن، اقامه کرده‌اند و از این راه به اثبات

نفس ناطقه که هر کس بالوجدان بوجود آن پی می‌برد و با تعبیر «أنا» از آن حکایت می‌کند، داستانی دراز و خواندنی دارد بطوریکه برخی از طایفه فکر و نظر به جسم بودن آن فتوا دادند و گروهی حکم بجسم لطیف بودنش صادر کردند و آن را همچون آب گل جاری در برگ دانستند و دسته‌ای دیگر به مجرد بودن آن قائل شدند.^۱

علاوه بر اختلاف نظر مذکور در باب نحوه وجود نفس؛ در مورد نحوه پیدایش آن نیز نزاع دیرینه‌ای میان فیلسوفان و اهل نظر وجود دارد. برخی بر این باور بودند که نفس قبل از ورود به این جهان خاکی در عالمی برتر وجود داشته است و با حقایقی چون «مُثَل» زیست می‌کرده است؛^۲ و بعضی دیگر معتقد بودند که نفس با حدوث بدن حادث می‌شود ولی حدوثش روحانی است. یعنی وقتی بدنی مناسب برای خدمت به نفس حادث شود در این هنگام بتوسط مبادی عالی، نفس، حادث می‌شود و در مملکت تن به پادشاهی می‌پردازد^۳ و بالاخره برخی از حکیمان جهان اسلام به این نتیجه رسیدند که نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاست.^۴

حال در اینجا به بحث پیرامون نحوه پیدایش نفس می‌پردازیم و موضوع تجرد نفس را بکتاب فلسفی مربوط به نفس ارجاع می‌دهیم^۵ و در این باب تنها به این نکته اشاره می‌کنیم که امروزه، حکیمان اسلام مسئله تجرد نفس را اثبات شده و مسلم می‌گیرند؛ لذا ما نیز در اینجا همین شیوه را بر می‌گزینیم.

حدوث و یا قدم نفس

بطور کلی در میان فیلسوفانی که بتجرد نفس ناطقه معتقدند در باب حدوث یا قدم نفس ناطقه دو نظر وجود دارد. افلاطون بر این عقیده بود که نفس، غیر مادی و مقدّم

۱- کتاب الاربعین، المسئلة الثامنة والعشرون ص ۲۶۷، ۲۶۴.
۲- م.م. شریف؛ تاریخ فلسفه در اسلام، دوره ۴ جلدی، ج اول؛ مرکز نشر دانشگاهی؛ تهران ۱۳۶۲، ص ۱۳۱.
۳- النجاة، ص ۱۸۴.
۴- الاسفار، ج ۸، الجزء الاوّل من السفر الرابع، ص ۳۴۳.
۵- مصلح، جواد؛ علم النفس یا روانشناسی صدرالمتألهین؛ ترجمه و تفسیر از سفر نفس کتاب اسفار، ج ۱ و نیز ر.ک. شرح تجرید الاعتقاد؛ مقصد دوم، ج ۱؛ انتشارات دانشگاه تهران ۲۵۳۶؛ ص ۱۱۱-۵۲، فصل چهارم، ص ۲۵۲، ۲۵۶.
۶- تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، ص ۲۳۹.
۷- تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۱۳۳.
۸- النجاة، القسم الثاني فی الطبيعيات، ص ۱۸۴.

نظر خود (قول بحدوث نفس) رسیده‌اند این است که نفوس آدمی در نوع متفق هستند حال اگر این نفوس پیش از بدن موجود شوند یا متکثر الذات خواهند بود یا فقط با یک ذات؛ و چون هر دو شق محال است لذا ممکن نیست که نفس قبل از بدن موجود باشد. دلیل اینکه محال است نفس پیش از بدن متکثر و متعدّد باشد این است که اگر نفس پیش از بدن و قبل از تعلق به بدن، متعدد و متکثر بوده باشد؛ به ناچار هر نفس از نفس دیگر متمایز خواهد بود. حال امتیاز هر نفس از دیگری یا بعلت امتیاز در اصل ذات و ماهیت آنهاست و یا بواسطه لوازم مختلف و یا بواسطه عوارض مختلف.

امتیاز آنها بذات و ماهیت و همچنین به لوازم ذات و ماهیت، محال است زیرا کلیه افراد نفوس، در اصل ذات و ماهیت متعدّدند و بنابراین، امتیاز در اصل ذات و ماهیت و همچنین امتیاز در لوازم ذات و ماهیت ممکن نیست زیرا اتحاد افراد در ماهیت مستلزم اتحاد افراد، در لوازم است.

● صدرالمتألهین بر این عقیده است که نفس در عین وحدت و بساطت ذات، دارای اطوار و شئون گوناگون و درجات و مراتب وجودی مختلفی است که بعضی پیش از طبیعت و بعضی مقارن با طبیعت و بعضی پس از طبیعت است.

امتیاز بواسطه عوارض نیز ممکن نمی‌باشد. زیرا حدوث عوارض، بسبب وجود ماده و خصوصیات آن است و ماده نفس، از جهتی بدن است و قبل از بدن، ماده‌ای وجود ندارد، بنابراین امتیاز بواسطه عوارض ممکن نیست.

از طرف دیگر محال بودن وحدت عددی نفس پیش از تعلق به بدن، به این خاطر است که وقتی دو بدن بوجود آیند دو نفس در دو بدن حاصل می‌شود؛ حال یا این است که این دو نفس حاصل در بدن، دو قسم آن نفس واحد می‌باشند و در اینصورت شیء واحدی که وزن و استخوانی ندارد بالقوه منقسم می‌شود و این بواسطه اصول مطرح شده در طبیعیات، ظاهر البطلان است و یا اینکه نفسی که بالعدد واحد است در دو بدن باشد و این نیز بطلانش نیاز به تکلف زیاد ندارد.^۱

خواجه نصیرطوسی در «شرح تجرید الاعتقاد» در این

باره چنین می‌گوید:

«و هی (النفس) حادثة و هو ظاهر علی قولنا، و علی قول الخصم لوکانت ازلیة لزم اجتماع الضدین أو بطلان ما ثبت أو ثبوت ما یمتنع».

مسئله هفتم در اینکه نفوس حادثند. مقصود حادث زمانی است نه حادث ذاتی زیرا که به اتفاق همه الهیون معتقدند، نفوس مخلوقند اما اینکه با حدوث بدن حادثند و همانگاه که بدن مستعد شد نفس انسانی بر او إفاضه می‌شود یا پیش از بدن حادث شده و پس از حدوث بدن بدان تعلق می‌گیرد؟ ارسطو و پیروان او می‌گویند با حدوث بدن حادثند و شاید بعضی اصحاب شرایع بخصوص اهل حدیث، نفس را پیش از بدن حادث بدانند اما خواجه نصیرالدین طوسی (علیه الرحمة) به روش پیروان ارسطو رفته است و آن را حادث بحدوث بدن می‌داند بدلیل آنکه همان دلیل آنان را آورده و بدان تمسک جسته است.

دو احتمال موجه بیشتر در آن نیست یا نفوس، قدیم زمانی هستند (بقول افلاطون) یا حادث بحدوث بدن (بقول ارسطو). اما عبارت کتاب «و هو ظاهر علی قولنا» یعنی بر قول ما که عالم را حادث می‌دانیم همه چیز را حادث می‌دانیم حتی نفوس را؛ «و علی قول الخصم» یعنی بقول حکمای پیش از اسلام اگر نفوس حادث باشند چنان که ارسطو گفته «فنعم الوفاق و (لوکانت ازلیة)» و اگر بقول بعضی مانند افلاطون قدیم باشند «لزم اجتماع الضدین» اجتماع دو ضد لازم می‌آید زیرا اگر نفس از ازل یکی بود و پس از خلق ابدان متعلق بهمه ابدان شده و الآن هم یکی است لازم آید یک نفس در بدن عالم و دانشمند باشد و در بدن جاهل نادان و در یکی سخی و در دیگری بخیل و در یکی شجاع و هکذا پس اجتماع ضدین لازم می‌آید. «او بطلان ما ثبت» یا اگر نفس در ازل یکی بوده و بخلقت ابدان منقسم شده و هر قطعه از آن در بدنی قرار گرفته لازم می‌آید تجرّد نفس، و غیر منقسم بودن آن را که ثابت کردیم باطل شود و این تفسیر مطابق کتاب شفاست. «أو ثبوت ما یمتنع» اگر نفوس از آغاز خلقت متعدّد بودند سپس هر نفس به بدن جداگانه تعلق گرفت بدون تقسیم، باید این نفوس، نوع واحد نباشند زیرا که اگر ماهیت ممکن، افراد بسیار از نوع خود داشته باشد، اختلاف افراد به ماده است یا محلّ نه به ماهیت؛ و نفوس مجرد که ماده و محلّ ندارد و در مکان و چیزهای مختلف قرار نمی‌گیرد و ماهیتاً یکی باشند تعدّد در آنها معقول نیست.^۲

۱- همان، ص ۱۸۴، ۱۸۳؛ و نیز ر. ک. المبدء و المعاد (ملاصدرا)، ص ۳۱۱ و ۳۱۰.

۲- جمال‌الدین علامه حلی؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ ترجمه و شرح فارسی: آیه‌الله حاج شیخ ابوالحسن

نتیجه‌ای که منطقاً از این دلیل بدست می‌آید این است که نفس نمی‌تواند پیش از بدن مستقلاً موجود باشد؛ حال اگر کسی بگونه‌ی دیگر وارد شود و بگوید که منظور از اینکه «نفس پیش از خلق بدن بوده است» این است که بوجد علتش موجود بوده است» دیگر این دلیل کاربردی نخواهد داشت البته فرض چنین قائلی در واقع، خروج تخصصی از بحث می‌باشد زیرا بحث در حدوث و قدم نفس حول این محور می‌چرخد که آیا نفس پیش از حدوث بدن مستقلاً و بیرون از علت خود وجود داشته است یا نه؟

نکته دیگری که در باب این دلیل باید گفت این است که درست است که این استدلال، فرض وجود نفس پیش از بدن را ابطال می‌کند ولی هرگز از این دلیل بر نمی‌آید که وقتی بدنی مناسب، حادث گردید، خداوند نفسی را برای آن بدن خلق می‌کند زیرا ممکن است که کسی بگوید که خداوند نفس جدیدی را خلق نمی‌کند بلکه نفس بدن دیگر را به بدن ما منتقل می‌کند؛ عبارت دیگر بین قول به وجود نفس پیش از وجود بدن و پیدایش اولیه نفس ناطقه با حدوث بدن مناسب، نسبت تناقض برقرار نمی‌باشد تا از ابطال یکی، ثبوت دیگری لازم آید بلکه ممکن است نه آن باشد و نه این، یعنی پای شق سوّمی در میان باشد مثلاً نفس ناطقه ما از بدن دیگر به بدن ما منتقل شود؛^۱ یا اینکه جسمانیّة الحدوث باشد.

نظر صدرالمتألهین در باب حدوث نفس ناطقه

صدرالمتألهین بر این عقیده است که نفس در عین وحدت و بساطت ذات، دارای اطوار و شئون گوناگون و درجات و مراتب وجودی مختلفی است که بعضی پیش از طبیعت و بعضی مقارن با طبیعت و بعضی پس از طبیعت است: نفس ناطقه انسانی قبل از تعلق به ابدان انسانی، بوجد عقلانی موجودند بطوریکه وجودشان وابسته به وجود علل و مبادی عالیّه عقلیه می‌باشد که همواره مستلزم وجود معلولات و مصاحبت با آن می‌باشند، پس از نظر او «نفس» در عالم مفارقات عقلیّه با علت و سبب خویش موجود است بوجد عقلی. زیرا علت و سبب وجود نفس، موجودی است تامّ و کامل الذّات و هیچ معلولی از علت تامّه خود که هم تامّ در وجود و هم تامّ در إفاضه و ایجاد است منتفک نخواهد بود. لکن تدبیر و تصرف نفس، مشروط بر حصول استعداد و وجود شرائطی است که ظرف حصول و وجود آنها، عالم جسم و جسمانی است.

بنابراین نفس قبل از حدوث بدن در علت و سبب خود موجود بوده است. عبارت دیگر علت و سبب آن

حقیقت نفس را داشته و دارد. چون علت حقیقت معلول را بنحو اشرف و اکمل با خود دارد. صدرالمتألهین در این باره می‌نویسند:

«و اما الرّاسخون فی العلم الجامعون بین النظر و البرهان و بین الكشف و الوجدان فعند هم أنّ لِنفس شؤناً و أطواراً کثیرة و لها مع بساطتها أکوان وجودیة بعضها قبل الطبیعة و بعضها مع الطبیعة و بعضها بعد الطبیعة و رأوا أنّ النّفوس الانسانیة موجودة قبل الأبدان بحسب کمال علّتها و سببها و السبب الکامل یلزم المسبب معها فالنفس موجودة مع سببها لأنّ سببها کامل الذّات تامّ الإفاده و ما هو کذلک لا ینفک عنه سببها»^۲

و باز می‌فرمایند:

«إنّ للنفس الإنسانیة مقامات و نشآت ذاتیة بعضها من عالم الأمر و التدبیر، قل الرّوح من أمر ربّی»^۳
یعنی «نفس انسانی را مقامات و نشآت ذاتی است که بعضی از آنها، از عالم امر و تدبیر می‌باشد».
حال، در اینجا، ممکن است این إشکال مطرح بشود

● نفوس ناطقه انسانی قبل از تعلق به ابدان

انسانی، بوجد عقلانی موجودند بطوریکه

وجودشان وابسته بوجد علل و مبادی عالیّه

عقلیه می‌باشد که همواره مستلزم وجود

معلولات و مصاحبت با آن می‌باشند.

که اینکه شما گفتید نفس، قبل از تعلق به بدن در علت و سبب خود موجود است و بوجد عقلی وجود دارد؛ آیا این امر مستلزم قول به وجود شیء در شیء بصورت بالقوه نیست! همانطوریکه صور غیر متناهی در مبدء قابلی یعنی هیولای اولی موجود است.

صدرالمتألهین در پاسخ این إشکال می‌فرماید: شما

شعرانی» انتشارات کتابفروشی اسلامیّه؛ ج ۶، تهران ۱۳۷۰، مقصد دوّم، فصل چهارم، مسئله هفتم، ص ۲۶۰-۲۵۹.

۱- علامه حلّی؛ ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد با «شرح حکمة العین»؛ به راهنمایی و کوشش: سید محمّد مشکات؛ چاپخانه دانشگاه تهران ۱۳۷۸ ق؛ القسم الأوّل، المقالة الخامسة، المسئلة الثالثة، ص ۲۴۰.

۲- الأسفار، ج ۸، الجزء الأوّل من السفر الرابع، الباب السابع، فصل ۳، ص ۳۴۶-۳۴۵.

۳- همان، فصل ۶، ص ۳۹۲.

نباید گمان کنید که وجود شیء در فاعل همانند وجود شیء در قابل است زیرا وجود شیء در فاعل از نظر تحصیل و فعلیت از وجود فی نفسه آن شیء هم شدیدتر و تامتر است؛ در حالیکه وجود شیء در قابل گاهی از وجود فی نفسه آن شیء ناقصتر و ضعیفتر است؛ زیرا وجود آن شیء در قابل دارای قوه، شبیه بعدم وجود فی نفسه آن، بین بود و نبود (امکان) می باشد و حال آنکه وجود آن در فاعل بالوجوب است.^۱

حال وقت آن است که بدانیم از نظر این حکیم الهی، نفس ناطقه چگونه حادث می شود و چطور به بدن تعلق می گیرد؟

قبلاً گفته شد که طبق حرکت جوهری کلیه موجودات جهان طبیعت در حرکت و تحوّل دائم بسر می برند و هر موجودی در این جهان بسوی غایت خویش در جریان است و دم بدم صورت جدیدی را بخود می گیرد و مقام تازه ای را دارا می شود، حال، صدرالمتألهین بر طبق این اصل گره گشای فلسفی بیان می دارد که وقتی عناصر چهارگانه کاملاً تصفیه شدند و اختلاط و امتزاج آنها به اعتدال رسید و راه کمال و استکمال عوالم نباتات و حیوانات را پشت سر گذاشت و قدمی فراتر نهاد، در این هنگام از جانب «واهب الصور» شایسته قبول نفس ناطقه می شود.

«پس هنگامی که مواد و عناصر اولیه با مزاجهای حاصل در خویش بمرتبه نهایی استعداد قبول صورت جدید رسیدند و به آخرین درجات و مراتب انکسار توسط ما بین اضداد نایل شدند و شدّت و صورت آنها به اعتدال گرایید... در این هنگام شایسته قبول صورتی افضل و فیض اکمل و جوهری اعلا و اشرف از جوهر سایر موالید می گردد و لذا از ناحیه عالم امر و تأثیر و تدبیر الهی، صورتی را می پذیرد که جرم سماوی و عرش رحمانی پذیرفته و آن صورت، عبارت است از قوه ای روحانی و نفسی که هم مدرک کلیات و هم مدرک جزئیات و هم متصرف در معانی و صورت است»^۲

صدرالمتألهین در اثر دیگرش مطلب مذکور را با عباراتی تقریباً شبیه عبارتهای مذکور، چنین بیان می کند:

«وقتی عناصر صافی شد و تقریباً بطور معتدل امتزاج یافت و نسبت به نبات و حیوان، طریق کمال را بیشتر پیمود و قوس عروجی را نسبت بسایر نفوس بیشتر طی نمود، از جانب واهب الصور مختص بنفس ناطقه می گردد، نفسی که سایر قوای نباتی و حیوانی را بکار می گیرد، زیرا فزونی کمال بر اساس زیادی صفا و اعتدال است.

پس وقتی مواد بواسطه مزاجهایش بنهایت آمادگی رسید و بنهایت اعتدال و وساطت که عاری از تضاد باشد، رسید و اعتدال یافت و شبیه آسمانهای هفتگانه گشت؛ در اینصورت مستحق قبول فیض اکمل و جوهر اعلی و اشرف، از ناحیه بخشنده جواد می شود و از تأثیر الهی، چیزی را می پذیرد که جرم آسمانی و عرش رحمانی پذیرفته است؛ یعنی قوه رحمانی که ذاتاً مدرک کلیات عقلی و بواسطه قوی و آلات خود، مدرک جزئیات حسی می باشد؛ در معانی تصرف می کند و راه خداوند بزرگ و حق را می پیماید»^۳

بنابراین وقتی موجودی بصورت استکمالی نشأت عنصری و جمادی و نباتی و حیوانی را طی نمود و بتحول جوهری خود هر دم و هر لحظه صورتی کاملتر یافت به مرحله ای می رسد که کمالی که دریافت می کند دیگر جسمانی نیست بلکه روحانی و معنوی است و آن، همان نفس ناطقه است.

در مورد مطلب مذکور چند نکته را باید کاملاً در نظر داشت تا نظریه صدرالمتألهین را در مورد حدوث نفس، بدرستی فهمید و آن اینکه نفس ناطقه را در واقع، موجود مجرد افاضه می کند نه اینکه بواسطه تحوّل جوهری یک چیز و عبور آن از مرتبه حیوانیت، بوجود آید بدون اینکه دست فیض بخش موجود مجرد در میان باشد. صدرالمتألهین در این زمینه می گوید:

«پس علت فاعلی نفس ناطقه، امری قدسی است که از ماده و علائق آن، اعم از صورت یا نفسی دیگر، مفارق است و آن امر مفارق، همان است که حکیمان و فیلسوفان اولیه «عقل فعال» نامیده اند و در زبان بزرگان فارس (حکمای ایران باستانی) به «روانبخش» موسوم است»^۴.

باز وی در اثر دیگرش در این زمینه می نویسد:

«... وقتی ماده بدنی دارای کیفیت مزاجی، حادث گردید و صلاحیت آن را پیدا کرد که وسیله و مملکت نفس باشد، در آن هنگام، خداوند بخشنده با استخدام برخی از فرشتگان مقرب که مفارق از عالم ماده و قوای آن می باشند، نفس جزئی را بوجود می آورد؛ نفسی که صورت بدن و مصدر کارهای انسانی و اخلاق و تدابیر بشری و مورد تأیید روح القدس می باشد؛ زیرا آن تدابیر، تنها از طریق جوهر قدسی که دارای تعلقات کلیه است انجام می گیرد.

۱- همان، ص ۳۶۸.

۲- الشواهد الربوبیه؛ ترجمه جواد مصلح؛ ص ۲۹۹.

۳- مقتایع الغیب، المفتاح الخامس عشر، الباب الثالث؛ ص ۵۱۳-۵۱۴ و نیز ر.ک. المبدأ و المعاد، الفن الثاني، المقالة الاولى؛ ص ۲۵۸.

۴- الاسفار، همان؛ ص ۳۹۸.

پس بدن بواسطه استعدادش، خواهان صورتی مادی است و بخشش مبدأ و اهب قیاض، کلمه عقلیه و لطیفه ملکوتیه به آن بدن افاضه می‌کند.^۱

نکته دیگر اینکه بدن، فقط زمینه و شرط حدوث نفس ناطقه می‌باشد نه اینکه نفس که موجود مجردی است از بدن خلق بشود، اگر کسی از عبارت «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» چنین بفهمد که نفس از جسم و بدن خلق می‌شود، در واقع چنین کسی از درک عمق عبارت فوق عاجز مانده است و علاوه بر آن به یک اشتباه بسیار بزرگ نیز دچار شده است و آن اینکه ندانسته که جسم سیه‌روی را توان خلق روح ملک صفت، نمی‌باشد و بدن خاکی را قدرت خلق موجود اعلی نیست.

صدرالمتألهین دربارهٔ زمینه بودن بدن برای حدوث نفس می‌فرماید:

«...نفس دارای شتون و نشأت فراوانی است... و [تنها] بعضی از نشأت آن بر بدن متوقف است و استعداد بدن، شرط وجود این نشئه می‌باشد یعنی نشأت پست و طبیعت کونیه و این نشئه، جهت فقر و حاجت و امکان و نقص آن می‌باشد نه جهت وجوب و بی‌نیازی و تمام نفس».^۲

نکته دیگری که باید خاطر نشان گردد این است که

● بدن در ضمن

حرکت و تحوّل عمقی خود

و در زوال و حدوث مستمرّش هر لحظه و هر دم صورتی کاملتر

می‌یابد و در مرحله‌ای

چنان می‌شود که

کمال بعدی آن دیگر کمال و صورتی جسمانی نیست

بلکه کمالی روحانی و معنوی است.

حیوانات را با موفقیت طی کرده است و کمالات هر مرتبه را در خود هضم نموده و وجودش را فربه تر کرده است و لذا مستحقّ قبول چنین کمال جدیدی که ادامهٔ کمالات قبلی است، گردیده است.

صدرالمتألهین در این زمینه می‌فرماید:

«...و بطور کلی، نفس آدمی از بالاترین مرتبه تجرّدش، به مرتبهٔ طبیعت و حاس و محسوس، تنزل می‌کند و درجه‌اش در آن حال، درجهٔ طبایع و حواس می‌باشد.

مثلاً در هنگام لمس، عین لمس کننده و در هنگام بوییدن و چشیدن، عین عضو بوکننده و ذائق می‌شود و این، پایینترین حواس است و وقتی بمقام خیال رسید قوهٔ مصوره می‌گردد و آن می‌تواند از این منازل بمقامات عقول قدس صعود کند و با هر عقل و معقولی متحد گردد».^۳

«در تحقیق این مقام گفتیم که نفس در آغاز افاضه‌اش بر مادهٔ بدن، صورت یکی از موجودات جسمانی می‌باشد و همچون صورت محسوس و خیالی می‌باشد که در بدو پیدایش، صورتی عقلی برای هیچیک از اشیاء نمی‌باشد، چطور ممکن است

نفس در آغاز حدوثش، حکم طبایع منطبع در ماده را دارد. بطوریکه همچون طفلی است که نیاز شدید به رحم دارد^۳ و همانند صور نوعیهٔ حال در مواد می‌باشد؛ ولی استعداد حرکت و استکمال در آن موجود است و بواسطهٔ تحوّل جوهری و حرکت جبلی و فطری ذاتاً متوجه عالم تجرّد است. بنابراین نباید توهّم کرد که نفس ناطقه در بدو پیدایش، موجود مجرد رشیدی است که صرفاً برای تدبیر کشور تن حادث شده است.

بلکه باید اعتراف نمود که در آغاز حدوثش، مقام طبیعت را دارد و کمال تازه‌ای است که جوهر مفارق بموجودی بخشیده است که عوالم جمادات و نباتات و

نفس در آغاز پیدایش صورت عقلی چیزی باشد! و حال آنکه محال است از یک صورت عقل و مادهٔ جسمانی، یک نوع جسمانی همچون انسان حاصل شود، بدون توسط استکمالات و دگرگونیهای آن ماده؛ زیرا چنین چیزی از محالترین و بدترین محذورات می‌باشد.»

۱- المبدأ و المعاد، الفن الثانی، المقالة الثانية؛ ص ۳۱۵.

۲- الأسفار، همان؛ ص ۳۴۷.

۳- الأسفار، همان، ص ۳۹۲.

۴- همان مدرک، ص ۱۳۵.

پس نفس در آغاز فطرتش بصورت یکی از موجودات این عالم بوده است، جز اینکه قوه سلوک تدریجی بسوی عالم ملکوت را دارا می‌باشد.

پس نفس اولاً صورت یکی از موجودات جسمانی است و در قوه‌اش، قبول صور فعلیه نهفته است و بین آن فعلیت و این قبول استکمالی، منافاتی وجود ندارد.^۱ حکیم سبزواری نیز در این زمینه می‌گوید:

«نفس، در حدوث، جسمانی و در بقاء، روحانی می‌باشد. یعنی نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. پس در آغاز، حکمش، حکم طبایع منطبه در ماده بلکه پایینتر از آن است زیرا چیزی قابل ذکر نبود.»^۲

بنابراین، صدرالمتألهین «نفس را در بدو حدوثش، صورت و قوه جسمانی می‌داند که در جسم منطبع است، و این قوه، بالقوه انسان است و این مرتبه نازلترین مراتب وجودی آن است؛ پس از این مرتبه، نفس بحرکت جوهری و تجدد امثال، نیرو می‌گیرد و کم کم بر اشتداد وجودیش افزوده می‌شود و از عالم جسم قدم فراتر می‌گذارد و با ماورای طبیعت، مسانخت پیدا می‌کند و بعد تجرد برزخی و پس از آن تجرد عقلانی و بعد از آن به مقام فوق تجرد می‌رسد یعنی او حد یقف نمی‌باشد.»^۳

پس حرکت جوهری بدن در ابتدا همان تحولات عمقی جنین است که جنین را در اثر نمو و دگردیسی به آستانه روحانی شدن می‌رساند و از آن پس دری گشوده می‌شود که بدن همواره با موجودی روحی، که تناسب و هماهنگی تمام با شرایط بدنی دارد و در حقیقت ادامه وجود اوست، در تماس و تبادل خواهد بود. این موجود روحی نه موجودی است از پیش ساخته که مصنوعاً در آن موقعیت به بدن وصل شود، بلکه موجودی است که در همان لحظه که بدن آمادگی تماس با روحانیات را پیدا می‌کند، متناسب با بدن، و چون حلقه‌ای در زنجیره حرکتی آن خلق می‌شود و در حقیقت در نردبان هستی و در مسیر حرکت قافله وجود، نخستین قدم پس از آمادگی یافتن بدن، همان خلقت روح است.

بتعبیر ساده‌تر این روح نیست که بسوی بدن فرود می‌آید، بلکه بدن است که بسوی روح بالا می‌رود، این بالا رفتن بسوی روح، باز بدان معنی نیست که روحی از پیش ساخته و فراهم شده و بر مسندی نشسته در انتظار فرارسیدن بدنی باشد، بلکه بدن در ضمن حرکت و تحول عمقی خود و در زوال و حدوث مستمرش هر لحظه و هر دم صورتی کاملتر می‌یابد و در مرحله‌ای چنان می‌شود که کمال بعدی آن دیگر کمال و صورتی جسمانی نیست بلکه

کمالی روحانی و معنوی است. بدین قرار دو عالم ماده و معنا درست در پی هم و بصورت ادامه طبیعی یکدیگر قرار می‌گیرند. نهایت تکامل در اولی مماش با اولین مرحله کمال در دومی می‌باشد. یک موجود مادی در اثر حرکت جوهری و با وجود یافتن لحظه به لحظه‌اش و با تبدیل کردن مداوم قوه‌هایش به فعلیت، بجایی می‌رسد که وجود بعدی که می‌یابد و هویت جدیدی که به آن افزوده می‌شود، وجودی روحانی و معنوی است، اگر چه این روحانیت، دنباله منطقی و ضروری یک حرکت تکاملی مادی باشد... مطابق اصل حرکت جوهری، طبیعت، نردبان ماورای طبیعت است و مادیات با غوطه‌وریشان در حرکت جوهری همه در صراط تجردند و ماده در اثر این حرکت بجایی می‌رسد که آن استعداد و شایستگی را داشته باشد که حامل و هم‌نشین موجود غیر مادی گردد. روحی که هم‌نشین و قرین یک ماده و مستعد می‌گردد. تماماً هماهنگ با مقتضیات و حالات آن موجود مادی است و چنانکه گفتیم ادامه طبیعی حرکت آن ماده است.»^۴

بنابراین نفس همان صورت انسان است که «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌باشد و در هنگام حدوث، آخرین مراتب جسمانی و اولین مراتب روحانی می‌باشد.^۵ و در حقیقت در نهاد ماده تکوین می‌شود و در سیر تکاملی و تحولات ارتقائی با ماده همراه بوده و به موازات ماده راه تکامل را می‌پیماید. مثلاً نفس جنین در ابتدای امر، صورت طبیعی‌ای است که بعنوان نفس نباتی، ماده جنین را به جانب نشوونما سوق می‌دهد و پس از مدتی که صورت جنین، از نظر خلقت و شکل کامل شد و بصورت یک حیوان درآمد همان نفس نباتی از درجه نباتی به مقام نفس حیوانی قدم می‌گذارد و علاوه بر عمل نفس نباتی، اعمال نفس حیوانی را نیز انجام می‌دهد و پس از چندی ماده، لایق افزاضه نفس کاملتری می‌گردد و لذا نفس حیوانی بصورت نفس ناطقه انسانی در می‌آید و این نفس علاوه بر انجام اعمال و افعال انسانی، اعمال و افعال نفس نباتی و حیوانی را هم انجام می‌دهد.^۶

۱- همان، ج ۱، ص ۲۸۲.

۲- شرح المنظومه، المقصد الرابع، الفریدة السادسة؛ ص ۳۰۳.

۳- دروس اتحاد عاقل به معقول، حسن زاده آملی، حسن؛ ج دوم؛ انتشارات حکمت؛ تهران ۱۳۶۶، ص ۷۲.

۴- نهاد ناآرام جهان، سروش، عبدالکریم؛ ج دوم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران ص ۶۳ و ۶۴.

۵- الشواهد الربوبية، المشهد الثالث، الشاهد الثاني، الإشراف السادس؛ ص ۲۲۳.

۶- علم النفس یا روانشناسی صدرالمتألهین؛ ج ۱، ص ۷ و ۸ و نیز الاسفار، ج ۴، ص ۳۶.

بررسی احادیث مربوط به تقدّم

پیدایش روح بر بدن

سلسله‌ای از احادیث دلالت بر تقدّم خلقت روح بر بدن دارند، بعبارت دیگر احادیثی وجود دارد که بیان می‌کند ارواح پیش از ابدان خلق شده‌اند، حال تفسیر مذکور چگونه با این احادیث سازگار می‌شود؟ آیا این تفسیر صدرالمتألهین از حدوث نفس، مخالف با اعتقادات دینی ما در این باره نیست؟ احادیثی که می‌توان درباره تقدّم خلقت روح بر بدن، شاهد آورد عبارتند از:

«خلق الله الأرواح قبل الابدان بألفی عام» [بصائر الدرجات ۸۷/۲ - بحار الأنوار ۱۳۲/۵۸]، «أول ما خلق الله عقلي أو روحی» [بحار الأنوار ۳۹/۵۴]، «الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف و ماتناكر منها اختلف» [علل الشوائب ۸۴/۱ ب ۸۹ حدیث ۹- و بحار الأنوار ۱۳۹/۵۸]. صاحب گوهر مراد این احادیث را اینگونه تأویل می‌کند:

«و دور نیست که مراد از حدیث «الأرواح جنود...»، تمثیل تنافر و تناسب ارواح که مبنی بر قرب و بعد امرجه ابدان است باشد؛ و مراد از حدیث «خلق الله الأرواح قبل...»، تقدّم ارواحی باشد که مآل حال نفوس ناطقه بعد از استکمال اتصال به آن ارواح است و آن عقول مجرّده و نفوس فلکیه است و مراد از حدیث «أول ما خلق الله عقلي أو روحی»، اشاره بعقل اول که مرتبه‌اش با مرتبه نفس مقدس نبوی بحسب مآل یکی است، می‌باشد.»^۱

صدرالمتألهین هم این احادیث را براساس مبانی فلسفه خود تأویل می‌کند. قبلاً گفته شد که از نظر وی نفس انسانی دارای مراتب و نشأت‌گوناگونی است و برخی از آن نشأت‌ها به قبل از حدوث نفس مربوط می‌شود و آن همان وجود نفس در مرتبه علّت و سببش می‌باشد. یعنی نفس آدمیان قبل از حدوث، در مرتبه علل عالیّه و مبادی نخستین موجود بوده‌اند و این نفوس پس از فراهم شدن زمینه و استعداد ماده، از جانب آن مبادی به این ابدان لایق و آماده، اضافه می‌شوند و در ردیف صور جسمانی و طبیعت منطبع در ماده قرار می‌گیرند.

البته وجود این نفوس در نشأت قبل از طبیعت بصورت استقلالی نبوده است ولی چون حقیقت معلولات در مرتبه عللشان بنحو اشرف موجود است لذا این نفوس نیز دقیقاً بهمین معنی قبل از حدوث

موجود بوده‌اند. نه اینکه هر کدامش جدای از علّتش موجود باشد. صدرالمتألهین در تأویل احادیث مذکور درست از همین مبنا استفاده کرده است و ما جهت ثبوت این ادعا عبارت خود ایشان را گزارش می‌کنیم:

«... مقصود [از این احادیث] این است که نفس را کینونت و هستی دیگری برای مبادی وجودش در عالم علم خداوند یعنی صور مفارقه، می‌باشد و صور مفارقه عقلیه همان مثل الهیه است که افلاطون و اندیشمندان پیش از او آن را به اثبات رسانده‌اند.»^۲ مدرس زنوزی در این زمینه می‌نویسد:

«اگر بگوییم که در اخبار مستفیضه و احادیث معتبره وارد است که ارواح پیش از اجساد موجود بوده‌اند و بعد از حدوث ابدان تعلق تدبیری به ابدان بهم رسانند، پس بنابراین از سنخ ابداعات خواهند بود نه از سنخ کائنات. جواب این است که برای هر نوعی سه نحو از وجود ثابت است، عقلی و مثالی و مادی؛ و میان کینونت روحی و کینونت نفسی خیلی فرق است. زیرا اولی وجود عقلی کلی است که مرتبه وجود ارباب انواع (مثل الهیه) می‌باشد.

پس برای نوع انسان نیز این مرتبه از وجود ثابت است، اشرف و اکمل همه افراد، فرد مفارق عقلی است و عالم «ذری» و «وجود ذری» که در اخبار وارد است، اشاره به آن نحو وجود است؛ ولی به این اعتبار ارواح‌اند نه نفوس؛ زیرا که نفسیت نفس باعتبار تعلق و مباشرت تدبیر ابدان جزئیّه است؛ یعنی نفس، اسم این مرتبه از تعلق است و دوّمی یعنی کینونت نفسی وجود فرقی تعلق؛ و کینونت جزئی تکوینی است که بعد از استعدادات موادّ و حصول ابدان از مبدأ فیاض بوساطت همان وجود روحی ربّ النوعی فیاض می‌شوند و تعلق و ارتباط حقیقی در میانه آن نفوس و ابدان متحقق می‌شود.»^۳ □

۱- گوهر مراد؛ فصل ۶، ص ۱۷۱.

۲- الأسفار؛ ج ۸، الجزء الأول من السفر الرابع، الباب التاسع، فصل ۲، ص ۲۳۱ و ۲۳۲.

۳- انوار جلیّه؛ زنوزی، ملاحظه الله، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی؛ ج دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۱؛ ص ۲۴۴ و ۲۴۵. (حکیم سبزواری نیز دقیقاً همین نظر را دارند)؛ و نیز ر.ک. اسرار الحکم؛ سبزواری، ملاحظه، با مقدمه و حواشی به قلم حاج میرزا ابوالحسن شعرانی و تصحیح سید ابراهیم میانجی، چاپ اسلامیّه، تهران ۱۳۸۰ ه.ق. باب چهارم، فصل پنجم، ص ۲۶۷.