

ارزیابی ادله و مبانی نظریه حدوث نفس

احمد سعیدی*

غلامرضا قیاضی**

چکیده

تاکنون، در باب حدوث یا قدم نفس، دست‌کم هفت نظریه مختلف را از قول دانشمندان گوناگون نقل کرده‌اند. اما اکثر فلاسفه به ویژه فلاسفه مسلمان، به رغم اختلاف در نحوه حدوث نفس، درباره اصل «حدوث نفس و عدم تقدم آن بر بدن» اتفاق نظر داشته‌اند. ابن‌سینا و پیروان او نفس را روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء می‌دانند؛ در حالی که پیروان حکمت متعالیه نفس را در ابتدای پیدایش جسمانی، و در ادامه زندگی روحانی دانسته‌اند.

از کلمات ابن‌سینا به ویژه در شفا، دست‌کم دو دلیل برای نظریه «حدوث نفس همراه بدن و عدم تقدم آن بر بدن» به دست می‌آید. ملاحظه‌کنید که دلیل از طرفداران «قدم نفس» را نقل و نقد می‌کند و بیش از ده دلیل را به نفع «حدوث نفس و عدم تقدم آن بر بدن» می‌آورد؛ وی پاره‌ای از آنها را می‌پذیرد و انتقادات دیگران و ایرادات احتمالی را دفع می‌نماید. بی‌تردید، بسیاری از ادله نقلی، ظهور در «حدوث نفس پیش از بدن» دارند. در این مقاله، با نقد ادله فلاسفه بر «حدوث نفس همراه با پس از بدن»، تعارض ادعایی میان عقل و ظاهر نقل را رفع کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: نفس، بدن، حدوث، قدم.

* دانش‌پژوه دکتری فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). دریافت: ۸۷/۱۱/۳۰ - پذیرش: ۸۸/۲/۱۲.

ahmadSaeidi67@Yahoo.com

** استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

مقدمه

مباحث مرتبط با نفس از دیرباز مورد اهتمام ویژه فلاسفه و سایر اندیشمندان قرار داشته و نفس، همواره موضوعی مهم برای بحث‌های عقلی و تضارب آرا بوده است. البته چون ممکن است بحث از نفس از احوال و عوارض ذاتیه «موجود بما هو موجود» به شمار نرود (و زیرمجموعه مباحث «امور عامه» و «الهیات به معنای اعم» نباشد و از مسائل فلسفه اولی قلمداد نشود)، فلاسفه احکام مربوط به نفس را گاهی به صورت علمی مستقل و با عنوان «علم النفس (فلسفی)» بررسی کرده‌اند.

اهمیت مباحث نفس بر هیچ‌کس پوشیده نبوده و نیست. اما پیوند میان مباحث خودشناسی و خداشناسی در قرآن کریم^(۱) و کلمات شریف معصومان علیهم‌السلام، اهمیت علم النفس را نزد فیلسوف مسلمان دوچندان کرده است. به علاوه، آیات الهی و رهنمودهای معصومان علیهم‌السلام در خصوص نفس، افق‌های جدیدی را پیش‌روی اندیشمند مسلمان قرار داده است. با وجود این، سازگار کردن دستاوردهای عقلی با ظواهر شرع - که یکی از دغدغه‌های همیشگی فلسفه اسلامی بوده است^(۲) - مسئله‌ای مستقل و چالشی مهم برای فیلسوف مسلمان به شمار می‌رود.^(۳)

در حالی که اکثر متکلمان به پیروی از بسیاری از ظواهر شرع و ادله نقلی به طرفداری از نظریه «پیدایش نفس پیش از بدن» پرداخته‌اند، تقریباً همه فلاسفه مسلمان خلقت نفس قبل از بدن را محال دانسته و به نوعی قائل به حدوث نفس، همراه با بدن یا پس از آن، شده‌اند. در این مقاله، قصد داریم از یکسو ادله فلاسفه بر حدوث نفس و استحاله تقدم نفس بر بدن را به بررسی بگذاریم و از سوی دیگر، اشکالات متکلمان و مدافعان نظریه «پیدایش نفس پیش از بدن» را مورد نقد قرار دهیم.

خلاصه اقوال

ملاهادی سبزواری در باب پیدایش نفس، هفت قول مختلف را نقل کرده است:

۱. نفس قدیم است، هم از حیث ذات و هم از نظر زمان (این قول منسوب به غلات است).

۲. نفس، اگرچه ذاتاً حادث است، اما زماناً قدیم شمرده می‌شود؛ آن‌هم در یک سلسله عرضی (این نظر متعلق به قائلین به تناسخ است).

۳. نفس، ذاتاً حادث و زماناً قدیم است؛ اما قدیم بودن آن در یک سلسله طولی است، آن‌هم به همان صورت نفس (هرچند محقق سبزواری، صاحب این نظریه را معرفی نکرده است؛ اما گویا نظام‌الدین هروی چنین نظری دارد^(۴)).

۴. نفس ذاتاً حادث و زماناً قدیم است، آن‌هم در یک سلسله طولی؛ ولی نه به صورت نفس، بلکه به صورت عقل (به گفته ملاصدرا، و به اعتقاد ملاهادی سبزواری، این قول از افلاطون است).

۵. نفس حادث است، اما پیش از حدوث بدن (نظر برخی از حکما و متکلمان چنین است).

۶. نفس حادث است، ولی همراه با حدوث بدن (به گفته ملاهادی سبزواری، بیشتر حکما و متکلمان^(۵) قائل به این قول هستند).

۷. نفس حادث است، به همان حدوث بدن؛ بلکه اساساً حدوث نفس همان حدوث بدن است (ملاصدرا بر این عقیده است)^(۶).

طبیعی است که بررسی همه این نظریات و ارزیابی ادله آنها، متناسب با حجم نوشتار حاضر نیست. از این‌رو، ما با صرف نظر از جزئیات این اقوال و ادله آنها، بحث خود را بر روی «بررسی ادله حدوث نفس و عدم تقدم آن بر بدن» متمرکز می‌کنیم.

خلاصه ادله «حدوث نفس و عدم تقدّم آن بر بدن»

دلیل اول. نفوس قطعاً متعدد هستند، نه واحد؛ اما اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، نمی‌تواند متکثر باشد.

دلیل دوم. نفوس، که قطعاً متعدد هستند، نوع واحدی دارند؛ تشخیص نفوس متکثر واحد بالنوع، به اعراض مفارق است؛ اعراض مفارق حتماً عللی حادث و زمانی دارند؛ پس تشخیص نفس نیز حادث خواهد بود؛ در نتیجه، خود نفس نیز حادث خواهد بود.

دلیل سوم. اگر نفس موجودی مجرد و قدیم باشد، باید جوهری کامل داشته و فاقد حرکت باشد؛ در حالی که نفس ناقص است، زیرا بالوجدان دارای حرکت و استحاله است.

دلیل چهارم. اگر نفس موجودی مجرد و قدیم باشد، باید جوهری کامل داشته و از آلات و قوایی نیاز باشد؛ در حالی که نفس ناقص است، زیرا محتاج آلات و قوای نباتی و حیوانی است.

دلیل پنجم. اگر نفس موجودی قدیم و مجرد از عوارض مفارق باشد، نوع آن منحصر در فرد خواهد بود (و در نتیجه، هر انسانی نوع ویژه و خاصی خواهد بود، و طبعاً انسان‌ها انواع متعدد و مختلف می‌شوند)؛ در حالی که نفوس انسانی، در عین وحدت نوع، متکثر هستند.

دلیل ششم. چون نفس موجودی است که بدون بدن فاقد فعل و انفعال است، اگر قبل از بدن موجود باشد، تعطیل نفس و قوای آن از تصرف و تدبیر بدن و هر فعل و انفعالی پیش می‌آید؛ در حالی که تعطیل محال است (زیرا مبادی عالیه حکیم هستند و موجود معطل و عبث را ایجاد نمی‌کنند).

دلیل هفتم. اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، مجرد خواهد بود و میان آن و سایر مجردات تأمه، مانع و شاغلی نخواهد بود؛ در نتیجه، کامل خواهد بود و استکمال آن متصور نخواهد بود. لذا، تصرف و تعلق نفس به بدن، تضييع آن به شمار می‌رود.

دلیل هشتم. اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، مجرد خواهد بود و چون اتفاق و تجدد حالات در عالم مجردات تام نیست تا مخصص نفس بشوند، تعلق هر نفسی به هر بدنی مستلزم ترجیح بلامرجح است.

دلیل نهم. اگر نفوس و انوار مدبره قبل از بدن خلق شده باشند و بعضی از آنها هرگز به هیچ بدنی تعلق نگیرند، تعطیل لازم می‌آید. همچنین، اگر زمانی باشد که همه نفوس صاحب بدن شده باشند، چون بدن‌ها بی‌نهایت هستند، حتماً برخی از بدن‌ها بدون نفس و عبث خواهند بود.

دلیل دهم. چون بدن‌ها بی‌نهایت هستند، و هر بدنی نفس خاصی را می‌طلبد، اگر نفوس پیش از بدن‌ها موجود باشند، آنها هم بی‌نهایت خواهند بود؛ اما بی‌نهایت نفس، مستدعی بی‌نهایت جهت در عقول است که امری محال شمرده می‌شود، زیرا مستلزم بی‌نهایت جهت و خصوصیت در واجب تعالی است.

دلیل یازدهم. اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، مجرد از بدن خواهد بود و پس از تعلق به بدن، هم مجرد از ماده خواهد بود و هم مخالف با آن.

بررسی تفصیلی ادله

در این بخش از مقاله، با تفصیل بیشتری، به بیان ادله حدوث نفس می‌پردازیم و تاحدودی، مقدمات استدلال‌ها را تفکیک می‌کنیم تا از این رهگذر، مقدماتی که ممکن است اشکال مبنایی داشته باشند مشخص شوند. ضمناً تلاش خواهیم کرد حتی‌الامکان برخی از پیش‌فرض‌ها و مبانی پوشیده استدلال‌ها را نیز روشن کنیم.

دلیل اول

این دلیل، که از ابن‌سینا است، مورد قبول مآصدرا و بسیاری از فلاسفه دیگر^(۷) نیز واقع شده است:

إنّ الانفس الانسانية لم تكن قائمة مفارقة للابدان ثم حصلت في الابدان، لانّ الانفس الانسانية متفقة في النوع و المعنى، فإذا فرض أنّ لها وجودا ليس حادثا مع حدوث

الابدان، بل هو وجود مفرد، لم یجز أن تكون النفس فی ذلك الوجود متکثرة. و ذلك لان كثرة الأشياء إمّا أن تكون من جهة الماهية و الصورة، و إمّا أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر و المادّة المتکثرة بما تتکثر به من الامکنة الّتی تشتمل علی کلّ مادّة فی جهة و الازمنة الّتی تختص بكلّ واحد منها فی حدوثة و العلل القاسمة إیّاها، و لیست متغایرة بالماهية و الصورة، لان صورتها واحدة. فإذن إنّما تتغایر من جهة قابل الماهية أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص، و هذا هو البدن. و إمّا إذا أمکن أن تكون النفس موجودة و لا بدن، فلیس یمکن أن تغایر نفس نفسها بالعدد و هذا مطلق فی کلّ شیء، فإنّ الأشياء الّتی ذواتها معان فقط و قد تكثرت نوعياتها بأشخاصها فإنّما تكثرها بالحوامل و القوابل و المنفعلات عنها أو بنسبة ما إليها و إلى أزمنتها فقط و إذا كانت مجردة أصلا لم تتفرق بما قلنا. فمحال أن يكون بينها مغایرة و تكثر، فقد بطل أن تكون النفس قبل دخولها الابدان متکثرة الذات بالعدد. و أقول: و لا یجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد، لأنه إذا حصل بدنان حصل فی البدین نفسان. فإمّا أن تكونا قسمی تلك النفس الواحدة، فیکون الشیء الواحد الذی لیس له عظم و حجم منقسما بالقوة، و هذا ظاهر البطلان بالاصول المتقررة فی الطبيعيات و غيرها. و إمّا أن تكون النفس الواحدة بالعدد فی بدین، و هذا لا یحتاج أيضا إلى كثير تكلف فی إبطاله.^(۸)

این استدلال را می توان این گونه تقریر کرد:

مقدمه اول. اگر نفس قبل از بدن موجود باشد،^(۹) یکی از پنج حالت زیر پیش می آید:

الف) پیش از تعلّق به بدن فقط یک نفس داریم، و پس از تعلّق به بدن نیز فقط یک نفس خواهیم داشت و نفس متکثر نخواهد شد؛

ب) پیش از تعلّق به بدن فقط یک نفس داریم، امّا پس از تعلّق به بدن متکثر می شود؛

ج) نفوس متعدد و متکثر هستند و عامل تکثر آنها، و تمایزشان از یکدیگر، ذات و

ماهیت نفوس است (یعنی تمایز نفوس به ذات و ذاتیات آنهاست)؛

(د) نفوس متکثر هستند و عامل تکثر آنها عوارض لازم آنهاست؛

(ه) نفوس متکثر هستند و عامل تکثر آنها عوارض مفارق و اعراض غریبه آنهاست.

مقدمه دوم. هیچ‌یک از پنج حالت یادشده امکان ندارد؛ زیرا:

الف) اگر همه بدن‌ها یک نفس داشته باشند، زمانی که یک انسان به چیزی علم پیدا کند، همه انسان‌ها عالم به آن خواهند شد و هر وقت جاهل به چیزی باشد، همه باید جاهل به آن باشند - و همین‌طور در مورد سایر صفات.

ب) بنا بر فرض «ب»، نفس مجردی که فاقد اندازه و حجم است باید بالقوه منقسم باشد؛ در حالی که انقسام و تجزیه، مخصوص امور مادی است.

ج و د) امر مشترک هرگز نمی‌تواند مایه تمایز و تکثر باشد، پس فرض «ج» باطل است؛ به دلیل اینکه نفوس انسانی، نوع واحد هستند. در ضمن، فرض «د» باطل است؛ چون نوع واحد، لوازم واحد دارد.

ه) تکثر نفوس به واسطه عوارض لاحق هم نمی‌تواند باشد؛ زیرا حدوث عوارض لاحق و تکثر آنها، به وسیله ماده و آنچه در ماده است (حوامل و قوایل و منفعلات از آنها) امکان دارد؛ چراکه عروض عرضی مفارق، متوقف بر استعداد معروض است و مجردات فاقد چنین استعدادی هستند.

نتیجه: نفس نمی‌تواند پیش از بدن موجود باشد، چه رسد به اینکه قدیم باشد.

دلیل دوم

این دلیل هم از ابن‌سیناست:

ان هذه الانفس إنما تشخص نفساً واحدة من جملة نوعها بأحوال تلحقها ليست

لازمة لها بما هي نفس، وإلا لأشترك فيها جميعها. و الاعراض اللاحقة تلحق عن

ابتداء لا محالة زمانی لأنها تتبع سببا عرض لبعضها دون بعض، فيكون تشخص

الانفس أيضا أمراً حادثاً، فلا تكون قديمة لم تزل و يكون حدوثها مع بدن.^(۱۰)

تقریر این استدلال نیز به این صورت است:

مقدمه اول. نفوس انسانی نوع واحدی دارند.

مقدمه دوم. موجوداتی که نوع واحدی دارند - چون در ذاتیات مشترک هستند - تشخص آنها به عوارض است.

مقدمه سوم. عوارض مشخصه باید از نوع عوارض مفارق باشند؛ زیرا اگر از سنخ عوارض لازم باشند، همه افراد نوع در آنها مشترک خواهند بود و در نتیجه، سبب تمایز و تشخص نخواهند شد.^(۱۱)

مقدمه چهارم. عروض این عوارض مفارق، همچون هر عرض مفارق دیگری، تابع عروض سبب و استعدادی است که از قبل در بعضی از اشیا (معروض‌های عرض مفارق) حادث می‌شود. مقدمه پنجم. وقتی سبب عروض اعراض مفارق (استعداد قبلی برای عروض عوارض مفارق) شروع زمانی دارد و حادث است، خود این عوارض مفارق هم - مانند هر عرض مفارق دیگری - حادث خواهند بود.

مقدمه ششم. با حادث بودن سبب تشخص نفوس (عوارض مفارق)، تشخص نفوس هم حادث خواهد بود.

نتیجه: چون تشخص نفوس حادث است، طبیعتاً خود نفوس هم حادث خواهند بود.^(۱۲)

بررسی دلیل اول و دوم

این دو دلیل را از جهات مختلف، و به صورت مبنایی، می‌توان نقد کرد:

اولاً، مقدمه نخست هر دو استدلال را می‌توان متزلزل دانست: با چه دلیل قاطعی گفته شده است که همه نفوس نوع واحدی دارند؟ آیا این احتمال وجود ندارد که هر

روحي، موجودی باشد که نوعش منحصر در فرد باشد یا دست‌کم، ارواح مؤمنان نوعی غیر از نوع کافران داشته باشند؟ به عبارت دیگر، آیا محال است که انسان بودن، جنس و نوع متوسط باشد، نه نوع اخیر؟

با پذیرش حرکت جوهری، در محدوده حرکت جوهری،^(۱۳) نوع اخیر نخواهیم داشت. وجود نوع (در محدوده حرکت جوهری) مبتنی بر این است که شیء را در یک «آن و مقطع فرضی» در نظر بگیریم و با صرف نظر از سیلان وجودی آن، یک ماهیت نوعیه واحد انتزاع کنیم. پس در صورت پذیرش حرکت جوهری نفس، تا زمانی که نفس در نشئه ماده است و تعلق به بدن دارد، اساساً ثباتی ندارد که نوع اخیر داشته باشد؛ چه رسد به اینکه همه انسان‌ها نوع یکسانی داشته باشند.^(۱۴)

ثانیاً، می‌توانیم مقدمه نخست استدلال اول و مقدمه چهارم استدلال دوم را نپذیریم؛ زیرا بر اساس اصالت وجود، تشخیص به وجود است، نه به اعراض مفارق.

این اشکال را می‌توان به این صورت نیز بیان کرد که دو قسم عارض داریم: (۱) عارض وجود؛ (۲) عارض ماهیت. عارض وجود، از لحاظ رتبه، متأخر از وجود معروض است؛ برخلاف عارض ماهیت که چنین نیست. عارض ماهیت - به همین دلیل که وجود معروض (الزاماً) مقدم و سابق بر آن نیست - نمی‌تواند مبتنی بر استعداد سابق معروض باشد و تشخیص، از نوع عارض ماهیت است نه عارض وجود.

ثالثاً، به نظر می‌رسد که هر دو استدلال مبتنی بر پذیرش ماده اولی (هیولی) هستند؛ پس اگر به پیروی از شیخ اشراق، محقق طوسی و... منکر وجود هیولی باشیم، باز هم نمی‌توانیم این دو دلیل را بپذیریم، هرچند خود این دو فیلسوف به نوعی از طرفداران مدعای ابن‌سینا و همچنین استدلال اول باشند.^(۱۵)

رابعاً، یکی از پیامدهای فاسد این دو استدلال این است که هیچ مجردی - به دلیل آنکه ماده و حامل استعداد و در نتیجه، استعداد ندارد - هرگز موجود نخواهد شد.

به راستی، اگر این‌گونه استدلال‌ها درست باشند، جنس عقول و مفارقات (نه خود عقول و مفارقات) چگونه متکثر شده است؟ مگر تکثر جنس به واسطه فصل نیست؟ آیا فصل، نسبت به جنس، عرضی مفارق نیست؟

دلیل سوم

این دلیل را از مآخذ در نقل می‌کنیم:

... أن هذه النفوس حادثة بحدوث الابدان إذ قد ظهر أنها متجددة مستحيلة من أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلاها و لو كانت في ذاتها قديمة لكانت كاملة الجوهر فطرة و ذاتاً فلا يلحقها نقص و قصور ... (۱۶)

با استخراج بعضی از پیش‌فرض‌های فلاسفه، عبارت مزبور را می‌توان به منزله یک استدلال مستقل به صورت زیر تقریر کرد:

مقدمه اول. اگر نفس قبل از بدن موجود باشد (حادث به حدوث بدن نباشد)، باید مجرد از بدن (مجرد تام) باشد؛ زیرا: اگر نفس قبل از این بدن هم - به نوعی - تعلق به ماده داشته باشد، حتماً به واسطه بدن دیگری خواهد بود و در این صورت، انتقال نفس از آن بدن به بدن فعلی‌اش مستلزم تناسخ خواهد بود، در حالی که تناسخ محال است.

مقدمه دوم. اگر نفس پیش از بدن موجود و مجرد (تام) باشد، مانند همه مجردات (تام) دیگر، همه کمالاتی را که برایش امکان‌پذیر است داشته و دارد؛ به این معنا که مطلقاً قوه هیچ کمالی را نداشته و ندارد.

مقدمه سوم. آنچه کامل است و نقص و قوه‌ای ندارد حرکت، تجدد و... نخواهد داشت.

مقدمه چهارم. تغییر و استحاله از حالی به حال دیگر و تجدد و حرکت در حالات خود را بالوجدان می‌یابیم. (۱۷)

نتیجه: نفس نمی‌تواند پیش از بدن موجود باشد و باید حادث به حدوث بدن باشد.

بررسی دلیل سوم

این دلیل را می‌توان این‌گونه نقد کرد:

اولاً، درستی مقدمه نخست مبتنی بر این است که تناسخ به طور کلی محال باشد؛ در حالی که می‌توان ادله بطلان هر نوع تناسخی را نپذیرفت، چنان‌که شیخ اشراق هم در این زمینه تردید دارد.^(۱۸) البته، تناسخی که در مقابل «معاد» مطرح می‌شود، و حساب و کتاب اخروی را به همین دنیا برمی‌گرداند، کفر و الحاد شمرده می‌شود و به ادله فراوان عقلی و نقلی، یقیناً باطل است.

ثانیاً، با نفی هیولی،^(۱۹) می‌توان وجود قوه و استعداد تغییر در دسته‌ای از مجردات را هم پذیرفت. احیاناً پذیرش تکامل برزخی - که از مسلمات شرع مقدس اسلام تلقی می‌شود - نیز مبتنی بر قبول تغییر در نفس یا حالات نفسانی پس از مفارقت از بدن عنصری است.^(۲۰)

دلیل چهارم

این دلیل را نیز با توجه به گزارش ملاحظه می‌آوریم:

أن هذه النفوس حادثة بحدوث الأبدان إذ قد ظهر أنها مستجددة مستحيلة من أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلاها و لو كانت في ذاتها قديمة لكانت كاملة الجوهر فطرة و ذاتاً فلا يلحقها نقص و قصور و لو لم يكن في ذاتها ناقصة الوجود لم يكن مقترة إلى آلات و قوى بعضها نباتية و بعضها حيوانية.^(۲۱)

هرچند این عبارت، به ظاهر، بیانگر یک دلیل است؛ ولی ما آن را به صورت دو دلیل مستقل تقریر کرده‌ایم. قسمت اول آن را با کمک گرفتن از برخی از مبانی فلاسفه، قبلاً به عنوان دلیل سوم آوردیم و اکنون ذیل آن را - به ضمیمه دو مقدمه اول دلیل قبل - به عنوان دلیل چهارم و به صورت زیر تقریر می‌کنیم:

مقدمه اول. اگر نفس قبل از بدن موجود باشد (حادث به حدوث بدن نباشد)، باید مجرد از بدن (مجرد تام) باشد.

مقدمه دوم. اگر نفس پیش از بدن موجود و مجرد (تام) باشد، مانند همه مجردات (تام) دیگر، همه کمالاتی را که برایش امکان‌پذیر است داشته و دارد؛ به این معنا که مطلقاً قوه هیچ کمالی را نداشته و ندارد.

مقدمه سوم. اگر نفس مجرد تام و دارای جوهری کامل باشد، نباید نیازمند آلات و قوا باشد.

مقدمه چهارم. نفس بالوجدان به آلات و قوا نیاز دارد، پس ناقص است.

نتیجه: نفس قبل از بدن نبوده و حادث است.

بررسی دلیل چهارم

علاوه بر دو اشکالی که در مورد استدلال سوم مطرح کردیم، که به سبب اشتراک مقدمات اول و دوم متوجه این استدلال هم می‌شوند، اشکال سومی نیز مطرح است: مقدمه سوم استدلال، با پذیرش این مبنای حکمت متعالیه که «النفس فی وحدتها کلّ القوی»، مخدوش خواهد شد؛ زیرا وقتی نفس عین قوای خود باشد، چطور می‌توان نیازمندی نفس به قوای خود را حدّ وسط برهان قرار داد؟^(۲۲)

دلیل پنجم

مأصدرا این استدلال را هم بدون اشاره به اینکه خود او مستدل است یا دیگران، نقل کرده است:

و أيضا لو كانت قديمة لكانت منحصرة النوع في شخصها و لم يكن يسنح لها في عالم الابداع الانقسام و التكثر لان تكثر الافراد مع الاتحاد النوعي إنما هو من خواص الاجسام و الجسمانيات المادية و الذي وجوده ليس بالاستعداد و الحركة و

المادّة و الانفعال فحقّ نوعه أن يكون في شخص واحد و النفوس الانسانية متكثرة
الاعداد متحدة النوع في هذا العالم كما سيجيء فيستحيل القول بأن لهذه النفوس
الجزئية وجوداً قبل البدن فضلاً أن تكون قديمة. (۲۳)

این دلیل را به این شکل تقریر می‌کنیم:

مقدمه اول. چون تناسخ محال است، اگر نفس قبل از بدن خلق شده باشد،
حتماً مجرد (تام) خواهد بود.

مقدمه دوم. اگر نفس مجرد (تام) باشد، نوع آن منحصر در فرد خواهد بود؛ زیرا:

الف) منشأ تکثر افراد یک نوع، یا ذات است یا ذاتیات، یا لوازم ذات و یا اعراض
مفارق؛

ب) ذات، ذاتیات، و لوازم ذات هرگز نمی‌توانند منشأ تکثر باشند؛ زیرا در صورتی که
یکی از اینها مایه کثرت باشد، هر فرد مفروضی باید افراد کثیر باشد و در واقع هرگز
فردی محقق نخواهد شد؛

ج) پس، همواره، اعراض مفارق منشأ تکثر به حساب می‌آیند؛

د) عروض اعراض مفارق متوقف بر استعداد است؛

ه) استعداد از شئون ماده است و مجردات (تام) فاقد آن هستند.

نتیجه: مجردات (تام)، به دلیل آنکه ماده و استعداد عروض عوارض مفارق را ندارند،
فاقد اعراض مفارق هستند و چون اعراض مفارق را ندارند، نمی‌توانند افراد کثیر داشته
باشند و نوعشان منحصر در فرد است.

مقدمه سوم. تالی شرطیه فوق باطل است؛ زیرا نفوس انسانی، در عین وحدت نوعی، افراد
کثیر هستند.

نتیجه: نفس، که نمی‌تواند مجرد (تام) باشد و از این‌رو، نمی‌تواند قبل از بدن موجود
باشد، حادث است.

بررسی دلیل پنجم

پاره‌ای از اشکالاتی که به مبانی و مقدمات استدلال‌های قبل وارد کردیم عیناً به این استدلال هم وارد هستند: «تشکیک در استحاله مطلق تناسخ»؛ «تفکیک میان عارض ماهیت و عارض وجود، و اینکه تنها عارض ماهیت نمی‌تواند مسبوق به استعداد سابق باشد»؛ «تردید در وجود هیولی و انحصار وجود استعداد در ماده»؛ «اینکه بر طبق مبانی مآصدرا، جنس انسان‌ها واحد است نه نوع آنها»؛ «پیامدهای ناپذیرفتنی نظیر استحاله وجود مجردات و اینکه جنس مجردات تام نمی‌تواند متکثر شود.»

دلیل ششم

مآصدرا این دلیل را هم نقل کرده است:

... و لعله ليس المراد أن النفوس البشرية بحسب هذه التعینات الجزئية كانت موجودة قبل البدن و إلا لزم ... تعطيل قواها عن الافاعيل إذ ليس النفس بما هي نفس إلا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوى و مدارك بعضها حيوانية و بعضها نباتية ... (۲۴)

عبارت فوق را می‌توان اشاره به این استدلال دانست:

مقدمه اول. نفس اگرچه به دلایل فراوان ذاتاً مجرد است، از نظر فعل، به نوعی تعلق به ماده دارد؛ یعنی افعالش را به کمک ماده (بدن) انجام می‌دهد.

مقدمه دوم. موجودی که کارهای خود را به کمک ماده انجام می‌دهد، محال است کاری را بدون ماده انجام دهد.

مقدمه سوم. اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، چون تناسخ محال است، هیچ تعلق به ماده و در نتیجه هیچ فعلی نخواهد داشت.

مقدمه چهارم. پس اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، تعطیل نفس و قوای آن از هر فعل (و انفعالی) لازم خواهد بود، آن‌هم به مدت زمان نامتناهی. (۲۵)

مقدمه پنجم. اما تعطیل محال است، زیرا مبادی عالیه حکیم هستند و موجود معطل و عبث ایجاد نمی‌کنند.

نتیجه: نفس پیش از بدن موجود نبوده و حادث است.

بررسی دلیل ششم

گذشته از اشکالاتی که پیشتر درباره «استحاله مطلق تناسخ» مطرح کردیم، می‌توان اشکال گرفت که:

اولاً، نفس فی الجمله متعلق به ماده است و تنها در برخی از کارهای خود احتیاج به ماده دارد، نه در همه آنها. به عنوان مثال، نفس در علم حضوری مطلقاً - و به نحو سالبه کلیه - احتیاجی به بدن ندارد. برای روشن شدن این نکته، کافی است برهان «هواء طلق» را از ابن سینا در نظر بگیریم.

ثانیاً، بر فرض که نفس پیش از بدن نمی‌توانسته کار خاصی انجام دهد، ولی معطل مطلق و مطلقاً بی‌خاصیت نبوده است، و خلقت آن بی‌فایده و عبث و منافی فعل حکیم محسوب نمی‌شود؛ زیرا می‌توان گفت که روح، خلق شده برای تعلق به بدن و عبادت و معرفت خدای سبحان در آینده.

ممکن است گفته شود که اگر غرض از خلقت آن به آینده - و پس از تعلق به بدن - مربوط می‌شود، چرا همزمان با خلقت بدن خلق نشده است؟ در این صورت، خواهیم گفت که غرض ما از پاسخ یادشده فقط این است که بگوییم خلقت روح، پیش از بدن، مستلزم «تعطیل مطلق» نفس از هر کاری نخواهد بود و از این‌رو استدلال فوق صحیح نیست؛ اما درباره اینکه اگر نفس پیش از بدن خلق شود چه فایده‌ها و احیاناً محذوراتی خواهد داشت، باید ذیل استدلال‌های دیگر یا به صورت مستقل بحث شود. ضمناً روشن است که «ندانستن فایده

چیزی» نباید به معنای «بی‌فایده دانستن آن» تلقی شود. (۲۶)

ثالثاً، برطبق مبانی کسانی که قائل به حرکت جوهری نیستند و معاد را به صورت روحانی، یا هم روحانی و هم جسمانی قبول دارند، اشکالات دیگری هم وارد است: آیا اگر معاد، جسمانی باشد، تناسخ پیش نمی‌آید؟ آیا در برزخ، که ظاهراً جسمانی (با جسم مادی و عنصری و نه جسم مثالی) نیست، تعطیل نفس پیش می‌آید؟ ...

دلیل هفتم

این استدلال را شیخ اشراق مطرح کرده است:

طریق آخر: ان کانت موجودة قبل الصیاصی، فلم یمنعها حجاب و لا شاغل عن عالم النور المحض و لا اتفاق و لا تغیر فیہ، فتکون كاملة، فتصرفها فی الصیصیة یقع ضائعا ... (۲۷)

با اضافه کردن پاره‌ای از مبانی، تقریر این دلیل چنین می‌شود:

مقدمه اول. اگر نفوس قبل از بدن موجود باشند، مجرد (تام) خواهند بود؛ چون تناسخ محال است و نفوس نمی‌توانند بدن دیگری داشته باشند.

مقدمه دوم. اگر نفوس مجرد (تام) باشند، میان آنها و سایر مجردات (تامه) و انوار محضه، حجاب و مانع و شاغلی نخواهد بود.

مقدمه سوم. چون در عالم مجردات تام و عقول و انوار محضه، تغیر و تحول و استکمال متصور نیست، نفوس از ابتدای پیدایش کامل خواهند بود و امکان استکمال آنها وجود نخواهد داشت.

مقدمه چهارم. تعلق یک موجود مجرد تام به بدن، و تصرف آن در بدن، در صورتی ضایع کردن آن نیست که استکمال آن به وسیله بدن ممکن باشد.

مقدمه پنجم. پس، تصرف و تعلق نفس به بدن - به دلیل آنکه استکمال آن در صورت

پیدایش قبل از بدن ممکن نیست - ضیاع و تضييع آن به شمار می‌رود.
نتیجه: با توجه به پیامد فاسد پیدایش نفس قبل از بدن، نفس حادث خواهد بود.

دلیل هشتم

شیخ اشراق در ادامه دلیل قبلی می‌گوید:

... ثم لا أولیة بحسب الماهیة لتخصّص بعضها بصیصیة، و الاتّفاقات - أعنی الوجوب بالحركات - أنّما هو فی عالم الصّیاصی، فیستعدّ الصیصیة لنور ما بالحركات، و لیس فی عالم النور المحض اتّفاق تخصّص ذلك الطرف. و ما یقال «انّ المتصرّفات یسّخ لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها» کلام باطل، اذ لا تجدد فی ما لیس فی عالم الحركات و التغيّرات علی ما علمت.^(۲۸)

عبارت فوق نیز اشاره به این استدلال دارد:

مقدمه اول. اگر نفوس قبل از بدن موجود باشند، بدن دیگری هم نخواهند داشت، چون تناسخ محال است؛ در نتیجه، نفوس مجرد خواهند بود.

مقدمه دوم. اگر نفوس مجرد از بدن باشند، تعلق هر نفسی به هر بدن خاصی، یا مرجح خاصی دارد و یا بدون مرجح خاص و مخصص است.

مقدمه سوم. هر دو فرض و هر دو قسم تالی مقدمه دوم باطل هستند:

الف) نفوس در تعلق خود به بدن‌های خاص، نمی‌توانند مرجح خاصی داشته باشند؛ به این دلیل که وجود مخصص و مرجح در مجردات، مستلزم حصول و حدوث معدات و شرایطی در آنهاست. و این حصول و حدوث محال است؛ زیرا می‌دانیم که مجردات (تام) فاقد هرگونه استعداد و اعدادی هستند و نه در اصل ذات و نه در صفات آنها، هیچ نحو حدوث زمانی متصور نیست.

ب) تعلق نفوس به بدن‌های خاص نمی‌تواند بدون مرجح و مخصص باشد، چون ترجیح بلامرجح محال است.

مقدمه چهارم. چون تالی، با هر دو فرضش، باطل است؛ مقدم هم باطل خواهد بود. پس، نفوس نمی توانند مجرد از بدن باشند؛ در نتیجه،^(۲۹) نمی توانند پیش از بدن موجود باشند. نتیجه: نفوس حادث هستند.

بررسی دلایل های هفتم و هشتم

از نظر مآصدرا، دو استدلال اخیر شیخ اشراق بدون اشکال نیستند. مآصدرا، پس از نقل این دو دلیل، به بحث مفصلی در این باره پرداخته است:

أقول قد ذكرنا في تعاليفنا على حكمة الاشراق جوابا عن هذه الحجة أن للنفوس كينونة في عالم العقل و كينونة في عالم الطبيعة و الحسن و كينونتها هناك تخالف كينونتها هاهنا و هي و إن كانت هناك صافية نقية غير محتجة و لا ممنوعة عن كمالها العقلي النوعي و لكن قد بقي لها كثير من الخيرات التي لا يمكن تحصيلها إلا بالهبوط إلى الابدان و الالات بحسب الازمنة و الاوقات و فنون الاستعدادات فتصرفها في الابدان الجزئية بعد كينونتها في المقامات الكلية لا يقع ضائعا كما زعمه بل لحكمة جليلة لا يعلمها إلا الله و الراسخون في العلم.

ثم العجب أن هذا الشيخ و كثيراً ممن يسلك طريقه قائلون بارتقاء بعض النفوس في هذا العالم إلى عالم النور المحض و العقل الصرف من غير استلزام تجدد و إيجاب - و استيجاب سنوح حالة تجددية في ذلك العالم كما هو الامر المحقق عند العارف فكيف ينكر هبوطها من ذلك العالم إلى هذا العالم من غير لزوم تجدد و تغير هناك - و حال الاعادة كحال الابتداء من غير فرق في صعوبة الدرك و غموض الفهم و دقة المسلك - و من هان عليه التصديق باتصال بعض المتصرفات في الابدان بعالم العقل البريء عن السنوح و التجدد فليسهل عليه الازعان بانفصالها عن ذلك العالم و اتصالها بالابدان و كل ما يصحح أحد الامرين من البدو و الاعادة يصحح الاخرى...^(۳۰)

صرف نظر از نقدهای ملامت‌دار، احتمالات و نقدهایی که پیش از این در مورد مبانی سایر ادله گفتیم (نظیر اشکال بی دلیل بودن استحاله مطلق تناسخ یا اشکال اختصاص استعداد به عالم ماده) نیز بر این استدلال‌ها وارد هستند. اما شاید نقدهای اختصاصی هم به هر کدام از این دلیل‌ها وارد باشند:

نقد اختصاصی دلیل هفتم: مثلاً درباره یکی از مبانی دلیل هفتم می‌توان این اشکال را مطرح کرد که کامل بودن نفس در حال تجرد از بدن، ممکن است به این معنا باشد که نفس در حال تجرد، امکان تحصیل کمال دیگری را ندارد؛ اما با تعلق به بدن، استعداد و امکان تکامل را پیدا می‌کند.

نقد اختصاصی دلیل هشتم: در مورد دلیل هشتم هم می‌توان گفت که مرجح و مخصص اینکه هر نفسی به بدن خاصی تعلق می‌گیرد، ممکن است امری ذاتی باشد؛ به این بیان که هر نفسی، نوع منحصر به فردی باشد که تنها استعداد تعلق به بدن خاصی را دارد.

دلیل نهم

شیخ اشراق در ادامه عبارات قبلی، دلیل دیگری هم اقامه کرده است:

حجة اخرى: هي ان الانوار المدبّرة ان كانت قبل البدن، فنقول: ان كان منها ما لا يتصرّف أصلاً، فليس بمدبّر، و وجوده معطل؛ و ان لم يكن منها ما لا يتصرّف، كان ضروريًا وقوع وقت وقع فيه الكلّ و ما بقي نور مدبّر؛ و كان الوقت قد وقع في الازال، فكان ما بقي في العالم نور مدبّر، و هو محال.^(۳۱)

این دلیل هم مانند استدلال قبلی به شکل قیاس استثنایی تقریر شده است:

مقدمه اول. اگر نفوس پیش از بدن خلق شده باشند، یا بعضی از آنها بدون بدن خواهند ماند یا هر یک بدنی خواهند یافت که در آن تصرّف کنند.

مقدمه دوم. هر دو فرض تالی محال هستند:

الف) ممکن نیست که بعضی از نفوس بدون بدن بمانند و هرگز به هیچ بدنی تعلق نگیرند؛ زیرا، در این صورت:

اولاً، تعطیل لازم می‌آید؛ زیرا نفس موجودی است که کارهایش را به واسطه بدن انجام می‌دهد و بدون بدن هیچ فعل و انفعال و اثری نخواهد داشت. و می‌دانیم که تعطیل از خداوند حکیم سر نمی‌زند و محال است.

ثانیاً، خلف لازم می‌آید؛ زیرا، طبق فرض، سخن از نفس و مدبّر بدن است نه عقل و موجودی که هم از نظر ذات و هم از نظر فعل مجزّد است.

ب) محال است که همه نفوس صاحب بدن بشوند، چون در این صورت بدن‌هایی خواهیم داشت که بدون نفس و معطل و عبث خواهند بود؛ زیرا:

از یک سو، تعداد بدن‌ها بی‌نهایت (لایقی و تعاقبی) است؛ و از سوی دیگر، زمانی - که طبعاً در ازل خواهد بود - خواهیم داشت که همه نفوس صاحب بدن شده‌اند؛ پس چون تناسخ محال است، و ممکن نیست که یک نفس دو یا چند بدن را به صورت طولی تدبیر کند، دیگر نفسی نخواهیم داشت که تدبیر بدن‌های جدید را بر عهده بگیرد.

مقدمه سوم. وقتی تالی باطل باشد، مقدم هم باطل است؛ و ثابت می‌شود که نفوس قبل از بدن نبوده‌اند.

نتیجه: نفوس حادث هستند.

بررسی دلیل نهم

این استدلال را از جهات مختلفی می‌توان مورد تردید قرار داد؛ اما به نقل و بررسی دو اشکال از مآصدا بسنده می‌کنیم.

اشکال اول. می‌توان شقّ نخست مقدمه اول را پذیرفت و گفت: اگر نفس، قبل از بدن، به صورت نفس باشد و در بدنی تصرف نکند، تعطیل لازم می‌آید؛ اما قائلین به قدم نفس،

قبل از بدن، وجودی عقلی و مفارقی را برای نفس قائل اند، نه وجود نفسی و تعلقی.

در مورد این اشکال، دو نکته به ذهن می رسد:

الف) اشکال یادشده جدلی است و طبق مبانی سایر فلاسفه تبیین شده است که اضافه نفسیت را ذاتی نفس نمی دانند، بلکه ذاتی بودن این اضافه را منافی بقای نفس پس از بدن می دانند؛ مثلاً، ابن سینا می نویسد:

الفصل الرابع فی أن النفس الانسانية لا تفسد و لا تتناسخ: ... أن النفس لا تموت بموت البدن ... فإن كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود، و ذلك أمر ذاتي له لا عارض، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه و ليس لا النفس و لا البدن بجوهر، لكنهما جوهران. (۳۲)

و إن كان ذلك أمراً عرضياً لا ذاتياً فإن فسد أحدهما، بطل العارض الآخر من الاضافة، و لم تفسد الذات بفساده من حيث هذا التعلق. (۳۳)

اما بر اساس مبانی خود ملاحظه، اضافه نفسیت برای نفس، ذاتی است؛ و ممکن نیست که نفس پیش از تعلق به بدن، عقل باشد و پس از تعلق به بدن، نفس شود:

و هاهنا سر شریف يعلم به جواز اشتداد الجوهر فی جوهریته و استكمال الحقیقة الانسانية فی هویته و ذاته ... نفسیة النفس لیست ... مما یجوز فیهِ فرض خلوه عن تلك الاضافة ... فإن نفسیة النفس نحو وجودها الخاص و ليس لماهیة النفس وجود آخر هی بحسبه لا تكون نفساً إلا بعد استکمالات و تحولات ذاتیة تقع لها فی ذاتها و جوهرها فتصیر حیثند عقلاً فعلاً بعد ما كانت بالقوة عقلاً.

و البرهان علی أن نفسیة النفس فی ابتداء نشأتها لیست من العوارض اللاحقة بذاتها لازمة كانت أو مفارقة كالحركة اللاحقة بالفلك أو كالأبوة اللاحقة بذات الاب: أنه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء لزم كون النفس جوهرًا متحصلاً بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة الذوات ثم سنع لها أمر ألجأها إلى التعلق بالبدن و

مفارقة عالم القدس و مزاولة العنصریات لكن التالی مستحیل لان ما بالذات لا یزول و الجوهر المفارق لا یسبح له شیء لم یکن له فی ذاته إذ محل الحوادث المادّة الجسمانیة و ما یقترنها.

... فهذه الاضافة النفسیة لها [ای للنفس] إلى البدن مقومة لها [ای للنفس]... (۳۴)

با در نظر گرفتن این نکته، و با توجه به مطالبی که ملاًصدرا پس از اشکال به استدلال شیخ اشراق آورده است، و همچنین با عنایت به تعلیقۀ ملاًهادی سبزواری،^(۳۵) روشن می‌شود که بیان ملاًصدرا ناظر است به وجود نفوس در ضمن عقول (و علل و مبادی عالیۀ نفوس)؛ آن‌هم نه به نحو کثرت عددی، بلکه با وجودی برتر و اعلی و اشرف، که البته مطلبی حق است و مقتضای قاعدۀ سنخیت شمرده می‌شود (یعنی اینکه معطی شیء فاقد آن نمی‌شود) و با مبانی استوار حکمت متعالیه مطابق است.

اما آیا واقعاً شیخ اشراق منکر چنین وجودی برای نفوس بوده است؟ شاید چنین باشد و مبانی شیخ اشراق و اعتقاد او به اصالت ماهیت، امکان پذیرش و توجیه این مطلب حق را ندهد. ولی به هر حال، برهان شیخ اشراق دربارهٔ حدوث نفس مسلماً برای انکار تقدّم نفوس بر بدن با همان وجود نفسی است که البته شیخ اشراق در این جهت با ملاًصدرا هم‌رأی است. دست‌کم، عبارت شیخ اشراق تاب چنین توجیهی را دارد. از این رو، به نظر می‌رسد که اشکال اول ملاًصدرا به این برهان روا نیست.^(۳۶)

ضمناً اینکه ملاًصدرا عقیدۀ قائلین به قدم نفس را ناظر به چنین وجودی برای نفوس دانسته، ظاهراً نوعی توجیه و تأویل نظریات آنهاست و شواهد چندانی در میان مبانی و ظواهر سخنان و آرای آنها ندارد.

ب) چنان‌که ضمن بررسی دلیل ششم گفتیم، در هر حال (حتی اگر نفس قبل از بدن هم نفس باشد و وجود تعلقی داشته باشد)، تعطیل (مطلق) لازم نمی‌آید؛ زیرا نفس تنها در برخی از کارهایش متکی و محتاج بدن است، نه در مطلق آنها.

اشکال دوم. می‌توان شقّ دوم مقدمه اول را پذیرفت و گفت: اگر منظور از اینکه «زمانی خواهیم داشت که همه نفوس صاحب بدن شده‌اند» زمان محدود است، ملازمه درست نیست؛ و اگر منظور از آن وقت نامتناهی است (در زمانی نامتناهی،^(۳۷) هر نفسی صاحب بدنی خواهد شد)، ملازمه هست، ولی محذوری نیست.^(۳۸)

دلیل دهم

شیخ اشراق در ادامه سه استدلال قبلی خود می‌گوید:

طریق آخر: و اذا علمت لا نهاية الحوادث و استحالة النقل الى الناسوت، فلو كانت النفوس غير حادثة، لكانت غير متناهية؛ فاستدعت جهات غير متناهية في المفارقات، و هو محال.^(۳۹)

این استدلال را می‌توان این‌گونه تقریر کرد:

مقدمه اول. اگر نفوس قبل از بدن موجود باشند، بی‌نهایت خواهند بود؛ زیرا: اگر نفوس متناهی باشند، با توجه به اینکه تعداد بدن‌ها بی‌نهایت هستند، تناسخ پیش می‌آید؛ در حالی که تناسخ محال است.

مقدمه دوم. با فرض عدم تناهی نفوس، بر اساس قاعده الواحد، باید جهات غیرمتناهی در مبادی (قریب) نفوس یعنی عقول و مفارقات وجود داشته باشند.

مقدمه سوم. جهات غیرمتناهی در عقول هم مستلزم وجود جهات متعدد (و غیرمتناهی) در واجب تعالی است.^(۴۰)

مقدمه چهارم. جهات متعدد در واجب تعالی محال است؛ زیرا کثرت و ترکیب، منافی وجوب وجود شمرده می‌شود.

نتیجه: نفوس حادث هستند و پیش از بدن نبوده‌اند.

بررسی دلیل دهم

ملاصدرا این دلیل را نیز بر نمی‌تابد و می‌گوید: چنان‌که در نقد دلیل قبل هم گفتیم، وجود نفوس در عالم عقل (یعنی وجود نفوس پیش از بدن در ضمن وجود مبدأ عقلی آنها)، همانند وجود نفوس در عالم حس نیست تا متکثر و دارای ترتیب زمانی، وضعی و... باشند؛ لذا از بی‌نهایت بودن نفوس - به صورت واحد نه متکثر و متعدد - در عالم عقل، بیش از این لازم نمی‌آید که نفوس مبدئی عقلی (و فاعلی مجرد و مفارق) داشته باشند که بی‌نهایت شدید باشد، نه اینکه نفوس بی‌نهایت مبدأ عقلی داشته باشند.

گذشته از اشکال ملاصدرا، و نقدی که در ضمن بررسی دلیل نهم بر آن وارد کردیم، ممکن است موارد دیگری هم برای تشکیک و نقض این دلیل شیخ اشراق ذکر شود؛ مثلاً ممکن است استدلال یادشده را به بدن‌ها نقض کنند: آیا بدن‌های بی‌نهایت، مستدعی جهات بی‌نهایت در مبادی عالییه و در نتیجه در مبدأ اعلی نیستند؟ یا ممکن است گفته شود که این دلیل را به خود نفوس نقض می‌کنیم: بالاخره شما قائل به بدن‌های بی‌نهایت هستید، و برای هر بدن هم نفسی باید باشد؛ پس، در هر حال، نفوس بی‌نهایت خواهند بود و ... روشن است که این دو نقض وارد نیستند و فلسفه شیخ اشراق به راحتی می‌تواند به آنها پاسخ دهد، زیرا بدن‌ها و نفوسی که پس از بدن‌ها خلق می‌شوند، نامتناهی بالفعل نیستند؛ در حالی که اگر همه نفوس به همان صورت که نفس هستند، پیش از بدن، موجود باشند، بی‌نهایت بالفعل خواهند بود و بی‌نهایت بالفعل بودن آنها، «مستدعی جهات بی‌نهایت بالفعل در مبدأ عقلی است و...»^(۴۱)

اما اگر مبانی این استدلال را مورد نقد قرار دهیم، دفاع از دلیل یادشده به این سادگی نخواهد بود:

اولاً، می‌توان دوام فیض الهی و بی‌نهایت بودن بدن‌ها را پذیرفت، ولی نه به صورتی که شیخ اشراق و اکثر فیلسوفان مسلمان پذیرفته‌اند؛ مثلاً، می‌توان گفت: اگرچه فیض و

فضل خداوند متعال بر بندگانش دائمی و متصل می‌باشد،^(۴۲) اما ممکن است ماده دنیا قابلیت عمر بی‌نهایت را نداشته باشد. از این‌رو، خداوند قادر متعال، عوالم طولی و متعددی را به صورت بی‌نهایت تعاقبی خلق می‌کند و هر عالم، پس از قیام قیامت، جمع می‌گردد و عالم دیگری برپا می‌شود. یا ماده، امکان عمر بی‌نهایت را دارد، ولی نظامات کیهانی و جرم خورشید و ماه و سایر اجرام سماوی، چنین قابلیتی را ندارند و هر از چندی قیامتی برپا می‌شود و دوباره عالمی دیگر و نظامی جدید - هرچند مشابه نظام قبلی^(۴۳) - و قیامتی دیگر و...^(۴۴)

طبعاً، این عوالم بی‌نهایت لایقی خواهند بود؛ در نتیجه، تعداد بدن‌ها هم بی‌نهایت لایقی خواهد بود. اما در هر عالمی، تعداد بدن‌ها محدود خواهد بود. پس اگر تنها نفوس متعلق به بدن‌های متناهی یک عالم پیش از بدن‌هایشان به وجود بیایند،^(۴۵) هرچند باز نامتناهی خواهند بود، اما نامتناهی بالفعل نخواهند بود تا محذور تعدد جهات نامتناهی بالفعل در مبادی عالیه پیش بیاید؛ چنان‌که خود شیخ اشراق وجود بدن‌های بی‌نهایت را بدون محذور می‌داند و آن را می‌پذیرد.

ثانیاً، از استدلال یادشده می‌توان اشکال مبنایی دیگری نیز گرفت و آن اینکه دلیل فوق مبتنی بر تباین وجودات است؛ چراکه تنها بر این اساس است که هر موجودی، جهتی جداگانه در مبدأ خود می‌طلبد. اما اگر موجودات را بر اساس استوار حکمت متعالیه دارای حقیقتی واحد بدانیم، یک وجود واحد بسیط بی‌نهایت شدید، می‌تواند مبدأ بی‌نهایت وجود بشود:^(۴۶)

هكذا شأن كل تام الوجود، كامل الذات، شديد القوى. فكل ما هو اشرف وجوداً و
اشد بساطة و اكثر روحانية و ارتفاعا من المواد الجسمانية، فانه اكثر جمعا للمعاني و
الصفات، و اكثر افعالا و آثارا؛ حتى ان البسيط الحقيقي الذي ليست فيه شائبة كثرة و
نقص - لتقدسه عن المواد و القوى الاستعدادية و سائر الامكانات - يجب ان يكون

ذاته بذاته کلّ الاشياء، و وجوده فی نفسه مبدأ کلّ الموجودات، بل وجوده بعینه تمام الوجودات و کمالها و غایتها کما انه مبدأها و منشأها ... (۴۷)

شایان ذکر است که خود شیخ اشراق یک نور بسیط را مدبّر همه افراد یک نوع جسمانی می‌داند. (۴۸)

دلیل یازدهم

ملاً صدرا از قول بعضی از فضلا، دلیلی به این صورت آورده است:

... لو تقدمت علی البدن لکان شیء واحد مفارقاً و مخالطاً للمادة و محال أن یکون الشیء الواحد مفارقاً و مخالطاً فمحال تقدم النفس علی البدن ... (۴۹)

این دلیل هم به صورت قیاس استثنایی بدین ترتیب تقریر می‌شود:

مقدمه اول. اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، پس از تعلق به بدن، هم مجرد خواهد بود و هم مادی؛ زیرا:

از یک‌سو، قبل از بدن موجود بوده است، پس باید مجرد باشد و از سوی دیگر، طبق فرض، اکنون متعلق به بدن شده، پس مادی است.

مقدمه دوم. نفس نمی‌تواند همزمان هم مادی باشد و هم مجرد؛ چون این امر مستلزم اجتماع نقیضین است.

نتیجه: نفس حادث است و قبل از بدن موجود نبوده است.

بررسی دلیل یازدهم

به نظر می‌رسد که اشکالات این قول روشن‌تر از ایرادات سایر ادله باشند: (۵۰)

اولاً، می‌توان این دلیل را به «حدوث نفس پس از بدن و بقای آن همراه بدن» نقض کرد: نفس از یک‌سو، ذاتاً مجرد است و از سوی دیگر، متعلق به بدن - و متصرف در آن -

و به یک معنا، مادی (و مخالط) است.

ثانیاً، به صورت حلّی، می‌توان پاسخ داد که: نفس چه مقدّم بر بدن باشد و چه نباشد، ذاتاً مجرد است؛ از این‌رو، تعلق نفس به بدن منافی تجرّد ذات نفس نیست و این مسئله موجب مادی شدن ذات آن نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

ناگفته نماند، ملّاصدرا ادله دیگری را نیز نقل می‌کند که به ردّ آنها می‌پردازد.^(۵۱) با توجه به اینکه عموم فلاسفه حدوث نفس قبل از بدن را مستلزم تناسخ می‌دانند، همه ادله فلاسفه بر بطلان مطلق تناسخ را می‌توان دلیلی از ایشان بر عدم تقدّم نفس بر بدن دانست.^(۵۲) برای رعایت اختصار، به ادله یادشده بسنده و از نقل و نقد ادله دیگر چشم‌پوشی کردیم.

تقریباً همه استدلال‌هایی که در این مقاله نقل کردیم مبتنی بر اصول و مبانی‌ای هستند که کم‌وبیش توسط خود فلاسفه - از جمله ملّاصدرا و شیخ اشراق - مورد نقد قرار گرفته‌اند و به نظر می‌رسد که هیچ‌کدام از آنها نمی‌توانند حدوث نفس را به صورت یقینی اثبات کنند.

روشن است که نقد ادله حدوث نفس، به ویژه با استقرای ناقص ما، به معنای بطلان قول به حدوث نفس نیست. از این‌رو، برای قبول تقدّم نفس بر بدن، باید به دنبال دلایل اثباتی باشیم؛ با این حال، ما در مقام بررسی و ارزیابی ادله نقلی و عقلی تقدّم نفس بر بدن نیستیم و فقط به ذکر این نکته اکتفا می‌کنیم که ادله نقلی در مورد «حدوث نفس پیش از بدن» - نه «همراه یا پس از بدن» و نه «قدیم بودن آن» - از لحاظ سند در حد تواتر (معنوی و یا اجمالی) هستند. پس اگرچه از لحاظ دلالت نص نیستند و تنها ظهور دارند، اما ظاهراً دلیل محکمی برای صرف نظر از این ظواهر نقلی نداریم.

پی‌نوشت‌ها

- ۱-ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، *تفسیر المیزان*، تفسیر آیه ۱۰۵ سوره مائده و آیه ۱۹ سوره حشر.
- ۲- پشتوانه شرع مقدس اسلام، عقل یقینی است و تعارض بدوی عقل و نقل، در خصوص این دین مبین، در حکم تعارض بدوی دو حکم عقلی یقینی است که قابل التزام و پذیرش از سوی هیچ اندیشمندی نیست.
- ۳- مآخذرا بحث‌های مفصلی در این زمینه دارد؛ برای مثال، ر.ک: مآخذرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۸، ص ۳۷۳-۳۸۰.
- ۴- محمدبن شریف نظام‌الدین احمدبن هروی، *انواریه* (ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهروردی)، ص ۱۲۰.
- ۵- نسبت دادن این قول به بیشتر متکلمان قدری بعید به نظر می‌رسد.
- ۶- ر.ک: مآخذرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۸، ص ۳۳۰ (تعلیقه اول مآهادی سبزواری). می‌توان وجوه (یا احیاناً اقوال) دیگری را نیز مطرح کرد؛ مثلاً، بین نفوس، می‌توان تفصیل قائل شد و برخی را قدیم و برخی دیگر را حادث دانست.
- ۷- برای مثال، ر.ک: شیخ اشراق، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، ص ۲۰۱ / فخر رازی، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، ج ۲، ص ۳۹۰ / نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ص ۳۸۳ / مآخذرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۸، ص ۳۳۴.
- ۸- ابن سینا، *الشفاء، الطبیعیات*، ج ۲ (*النفس*)، مقاله پنجم، فصل سوم، ص ۳۰۶-۳۱۰.
- ۹- در این حالت، به دلیل بطلان تناسخ، نفس بدن دیگری هم نخواهد داشت و مجرد تام خواهد بود.
- ۱۰- ابن سینا، *الشفاء، الطبیعیات*، ج ۲، مقاله پنجم، فصل سوم، ص ۳۰۷ و ۳۰۸. گفتنی است، ابن سینا این برهان را به عنوان عبارت دیگری از برهان قبلی ذکر می‌کند؛ اما از آنجا که تکرار برهین به تکرار حدود و وسط آنهاست، ما آن را به صورت برهان دوم ذکر کردیم.
- ۱۱- «تشخص» با «تمایز» تفاوت دارد: تشخیص امری نفسی شمرده می‌شود که مستلزم تمایز است که امری نسبی است.
- ۱۲- برای اینکه برهان به نتیجه موردنظر ابن سینا - یعنی حدوث نفس همراه بدن - ختم شود، دست‌کم باید یک مقدمه دیگر هم ضمیمه کرد، نظیر اینکه «نفس بدون بدن، استعداد عروض هیچ عارضی را ندارد»؛ اما بحث ما صرفاً بر سر حدوث نفس است، نه کیفیت حدوث آن.
- ۱۳- منظور عالم ماده و احیاناً نفوس متعلق به ماده است.
- ۱۴- دلایل نقلی که ظهور بدوی در وحدت نوعی انسان‌ها دارند، صرف‌نظر از اینکه مبتلا به معارض هستند، کاملاً با اشتراک انسان‌ها در جنس واحد نیز سازگارند. برای مثال، آیه شریفه ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ ...﴾ (کهف: ۱۱۰ / فصلت: ۶) فقط مثلث پیامبر ﷺ را با دیگران در «بشر بودن» می‌رساند؛ اما، درباره اینکه بشر بودن

- «نوع متوسط» است یا «نوع الانواع»، سکوت می‌کند (اجمال دارد).
- ۱۵- ر.ک: شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۰۱ / نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۳۸۳.
- ۱۶- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۳۳۰ و ۳۳۱.
- ۱۷- این مقدمه را می‌توان این‌گونه بیان کرد: «در حکمت متعالیه، حرکت جوهری نفس را اثبات کرده‌ایم؛ و حرکت نفس در بعضی از حالاتش نظیر غم و شادی و... نیز وجدانی است.»
- ۱۸- «... سواء كان النقل حقاً أو باطلاً فإن الحجج على طرفي التقيض فيه ضعيفة.» (شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۲۹).
- ۱۹- پیشتر، هنگام بررسی دو دلیل قبل، گفتیم که ممکن است همچون شیخ اشراق و محقق طوسی، در وجود ماده اولی، تشکیک کنیم.
- ۲۰- در برزخ، بدن مادی دیگری هم نیست که تغییرات نفس را به واسطه آن توجیه کنیم.
- ۲۱- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۳۳۰ و ۳۳۱.
- ۲۲- احتمالاً مآصدرا این استدلال را، چون با مبانی دیگران هماهنگ است، نقل کرده است.
- ۲۳- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۳۳۱.
- ۲۴- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۳۳۲ و ۳۶۳.
- ۲۵- اگر نفس را قدیم بدانیم نه حادث پیش از بدن - که روی صحبت مآصدرا با طرفداران این نظر است.
- ۲۶- برطبق ظواهر آیات و روایات، نفس پیش از بدن معطل نبوده و در عالم ذر، خدای متعال را شناخته و تصدیق کرده است.
- ۲۷- شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۰۲ / ر.ک: مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۳۵۳.
- ۲۸- شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۰۲ / ر.ک: مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۳۵۳.
- ۲۹- این نتیجه، منطقی، مقدمه‌ای جداگانه می‌طلبد؛ اما به دلیل روشن بودن مطلب، از ذکر جداگانه این‌گونه مقدمات صرف نظر کرده‌ایم.
- ۳۰- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۳۵۳-۳۵۵.
- ۳۱- شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۰۲ / ر.ک: مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۳۶۶.
- ۳۲- این استدلال، به صورت قیاس شکل دوم، نتیجه می‌دهد که «تعلق نفس به بدن، ذاتی نیست.»
- ۳۳- ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، ج ۲ (النفس)، ص ۲۰۲.
- ۳۴- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۱۱ و ۱۲.

- ۳۵-ر.ک: مَلَّاصِدْرَا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۸، ص ۳۶۷ و ۳۶۸.
- ۳۶-شایان ذکر است که این نکته از نظر شارحان اسفار به دور نبوده است. (ر.ک: مَلَّاصِدْرَا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۸، ص ۳۷۱، تعلیقه اسماعیل بن المولی سمیع الاصفهانی). حتی می‌توان گفت مَلَّاصِدْرَا خود از این ادله برای انکار تقدّم نفس - از آن جهت که نفس است - استفاده کرده است (ر.ک: همان، ص ۳۷۳).
- ۳۷-منظور نامتناهی تعاقبی و لایقی است، نه نامتناهی بالفعل.
- ۳۸-ر.ک: مَلَّاصِدْرَا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۸، ص ۳۶۶ و ۳۶۷.
- ۳۹-شیخ اشراق، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، ص ۲۰۳ / ر.ک: مَلَّاصِدْرَا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۸، ص ۳۷۰.
- ۴۰-این مقدمه را با توجه به دیدگاه مَلَّاصِدْرَا ذیل نظر افلاطون، و برای روشن شدن استحاله وجود جهات بی‌نهایت در مبادی عقلی آوردم (ر.ک: مَلَّاصِدْرَا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۸، ص ۳۷۳).
- ۴۱-ر.ک: همان.
- ۴۲-چنان‌که در بعضی از دعاها، به خداوند چنین خطاب می‌کنیم: «یا دائم الفضل علی البریة» (ر.ک: شیخ عباس قمی، *مفاتیح الجنان*، ص ۸۶ ذیل اعمال شب جمعه). همچنین، حاج مَلَّاهادی سبزواری می‌نویسد: «الفیض منه دائم متصل والمستفیض دائر و زائل» (ر.ک: محقق سبزواری، *شرح المنظومة*، ج ۵، ص ۲۱۲).
- ۴۳-این فرضیه، غیر از نظریه «ادوار و اکوار» است؛ زیرا بسیاری از فلاسفه، عالم افلاک را ازلی و ابدی می‌دانند و تنها در عالم کائنات و فاسدات و در مورد حوادث جزئی عالم عناصر، آن‌هم ظاهراً برای توجیه علم نفوس فلکی به حوادث بی‌نهایت، قائل به نظریه اکوار و ادوار شده‌اند (ر.ک: شیخ اشراق، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۱۷۵ و ۱۷۶). روشن است که مبانی طبیعی این‌گونه نظریات سست شده است و امروزه، دانش تجربی، عمر خورشید و ماه و سایر اجرام سماوی را محاسبه می‌کند و به هیچ وجه ازلی بودن آنها را - به این صورتی که اکنون هستند - بر نمی‌تابد.
- ۴۴- ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدْنَا عَلَيْهَا النَّاسَ فَاعْلَمِينَ﴾ (انبیاء: ۱۰۴)؛ در آن روز که آسمان را چون طوماری در هم می‌پیچیم، (سپس) همان‌گونه که آفرینش را آغاز کردیم، آن را بازمی‌گردانیم؛ این وعده‌ای است بر ما، و قطعاً آن را انجام خواهیم داد. ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا...﴾ (انبیاء: ۳۰)؛ آیا کافران ندیدند که آسمانها و زمین به هم پیوسته بودند، و ما آنها را از یکدیگر باز کردیم....
- ۴۵-برای اخذ میثاق یا هر غرض دیگری که تنها خداوند متعال از آن آگاه است.
- ۴۶-این اشکال شبیه نقدی است که از مَلَّاصِدْرَا نقل کردیم؛ ولی کوشیده‌ایم آن را به صورتی تقریر کنیم که ایرادی به آن وارد نباشد.

ارزیابی ادله و مبانی نظریه حدوث نفس □ ۴۱

۴۷- مآصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، ص ۳۵۹.

۴۸- ر.ک: مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۸ ص ۳۷۱.

۴۹- همان، ص ۳۷۷.

۵۰- مآصدرا می‌گوید: ما این استدلال را نمی‌پذیریم؛ اما نه به علت اشکالاتی که شیخ اشراق و بعضی دیگر از اهل علم

به آن وارد کرده‌اند. (ر.ک: مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۸ ص ۳۷۷)

۵۱- برای مثال، ر.ک: همان، ص ۳۴۰ و ۳۴۱ (در اینجا، مآصدرا حجتی را از ابوالبرکات نقل و نقد می‌کند).

۵۲- اساساً، بسیاری از فلاسفه (و متکلمان) بحث خود را در مورد «حدوث نفس» ذیل بحث از «تناسخ» مطرح کرده‌اند.



منابع

- ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، ج ۲ (النفوس)، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- ابن هروی، محمد بن شریف نظام الدین احمد، انواریه (ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهروردی)، تهران، امیرکبیر، چ دوم، ۱۳۶۳.
- رازی، فخر، المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعيات، قم، بیدار، چ دوم، ۱۴۱۱ق.
- سبزواری، ملّهادی، شرح المنظومة، تعلیقه حسن حسن زاده آملی، قم، ناب، ۱۴۱۶ق.
- شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ دوم، ۱۳۷۵.
- طباطبائی، سید محمدحسین، تفسیر المیزان، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳.
- طوسی، نصیرالدین، تلخیص المحصل، بیروت، دارالاضواء، چ دوم، ۱۴۰۵ق.
- قمی، شیخ عباس، مفاتیح الجنان، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۴.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، داراحیاء التراث، چ سوم، ۱۹۸۱م.
- —، مجموعه رسائل فلسفی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.