

بررسی امکان تحقق نفس جزئی قبل از حیات دنیوی با استمداد از نظریه وحدت شخصی وجود نزد ملاصدرا

فروغ السادات رحیم پور^۱، ابراهیم راستیان^۲
(تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۱۱/۲۴- تاریخ پذیرش مقاله: ۹۵/۳/۱۲)

چکیده

بحث قدم نفس جزئی از پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است. صدرالمتهلین در برخی آثار خود قائل به قدم نفس جزئی شده و در عین حال همواره به حدوث جسمانی نفس تصریح نموده است. این دو اعتقاد ظاهراً ناسازگارند. این مقاله می‌کوشد نشان دهد که مطابق مبانی عرفانی صدرا در نظریه وحدت شخصی وجود، اولاً اعتقاد به قدم نفس جزئی امری موجه است و ثانیاً چنین قدمی با حدوث جسمانی نفس منافات ندارد. بر اساس این نظریه، همان طور که وجود حقیقتی واحد است، ظهور آن نیز واحد است و این ظهور در عین وحدت، واجد سه مرتبه مجرد، نیمه‌مجرد، و مادی است و بر اساس تشکیک در مظاهر، حقیقت انسانی در مرتبه عقلی و در مراتب مادون حاضر است. حقیقت عقلی انسان در عالم برزخ محدود به لوازم ماده می‌شود و در عالم جسمانی علاوه بر آنها، محدود به ماده و استعداد نیز می‌گردد. نفوس جزئی انسان‌ها قبل از تحقق در عالم ماده، در برزخ نزولی، به نحو مقداری و ذو ابعاد ظاهر بوده‌اند و سپس، در عالم ماده به صورت جسمانی حادث شده‌اند.

کلید واژه‌ها: قدم جزئی نفس، ملاصدرا، نظریه وحدت شخصی وجود

مقدمه

هر فیلسوفی بر اساس مشرب فلسفی خود تلاش کرده که برای مسائل فلسفی راه حل جامعی پیدا کند. ملاصدرا از آن دسته از فیلسوفانی است که علی‌رغم این که مشرب فلسفی خاصی دارد، اما آثارش سرشار از مباحث عرفانی است و بر کسی پوشیده نیست که بسیاری از نوآوری‌های فلسفی او تحت تأثیر مباحث عرفانی‌اش بوده است. در واقع، مکتب صدرایی می‌کوشد که کشف و شهودهای عرفانی را با روش و ادبیات فلسفی تبیین کند. صدرا مسأله حدوث و قدم نفس را نیز با روش معرفت‌شناسی خود که بخشی از آن، بیان کشف و شهود عرفانی در قالب استدلال‌های فلسفی است، تبیین کرده است.

در این مقاله نشان داده می‌شود که بر اساس مبانی عرفانی صدرایی، می‌توان هم تحقق نفس جزئی قبل از بدن عنصری را پذیرفت. علاوه بر این روش خواهد شد که جسمانیة الحدوث منافاتی با تحقق مذکور ندارد. قابل ذکر است که منظور از قدم نفس به نحو جزئی اشاره به حیات در مرتبه مجردات و تام و مجردات عقلی نیست چرا که این امر از نظر صدرا مردود است. بلکه مراد حیات در مرتبه مثالی مقدم بر حدوث جسمانی دنیوی است. بر خلاف اکثر شارحین ملاصدرا که حدوث و قدم نفس انسان را بر اساس نظریه وحدت تشکیکی وجود و لوازم منطقی آن تبیین کرده‌اند، در این جا تلاش می‌شود بر اساس مبانی نهایی هستی‌شناختی صدرا که همان نظریه وحدت شخصی وجود و لوازم منطقی آن است، به تبیین حدوث و قدم نفس انسانی پرداخته شود.

پیشینه تحقیق

یکی از مسائل بسیار جنجال‌برانگیز در طول تاریخ فلسفه، مسئله حدوث و قدم نفس انسانی بوده است. فلاسفه تلاش کرده‌اند بر اساس مبانی خود یکی از دو شق مذکور را انتخاب کنند و نظریه رقیب را مورد نقد و بررسی قرار دهند. در نظریه اول که منسوب به افلاطونیان است، نفس انسانی را قدیم می‌دانند (البته در نحوه قدم آن اختلاف نظرهایی وجود دارد) و در نظریه دوم که منسوب به مشائیان است، معتقد به حدوث نفس هستند. [۱، ص ۳۰۶-۳۰۸]

عرفا نیز همچون فلاسفه به مسئله حدوث و قدم نفس پرداخته‌اند و برخی طرفدار حدوث نفس شده‌اند و برخی دیگر به قدم نفس جزئی قائل شده‌اند. قیصری که از شارحین فصوص الحکم است، به تبع ابن‌عربی حقیقت نفس را قدیم می‌داند. از منظر

قیصری، هر آنچه ابدی باشد، ازلی هم هست و از آنجا که نفس انسانی ابدی است پس ازلی هم می‌باشد [۱۵، ص ۳۵۴] ملاصدرا اگرچه از این استدلال استفاده نکرده است، در ادامه مشخص می‌شود که نظرش به دیدگاه قیصری بسیار نزدیک است.

۱. دیدگاه صدرا در مسئله وحدت شخصی وجود

مسئله وحدت شخصی وجود از مسائل قدیمی در عرفان اسلامی است. پس از ظهور ابن عربی این نظریه به طور رسمی مبنای عرفان نظری قرار گرفت و عرفان که تا آن زمان بیشتر، عملی و سلوکی بود، به صورت یک نظام هستی‌شناسانه مطرح شد. بعضی از شاگردان و اتباع ابن عربی تلاش کردند که این نظریه را به نحو فلسفی تبیین کنند که اوج تبیین فلسفی نظریه وحدت شخصی وجود در آثار ملاصدرا نمایان شده است. در این قسمت تلاش می‌شود که به طور خلاصه مسئله وحدت شخصی وجود و لوازم منطقی آن از جمله تشکیک در مظاهر و تمایز قیومی و تبیین عوالم سه‌گانه مطرح شود.

۱-۱. وحدت شخصی وجود

پیرامون مسئله وجود حداقل سه نظریه میان حکمای مسلمان وجود دارد و مقایسه این سه دیدگاه در فهم نظریه وحدت شخصی وجود موثر است:

الف) نظریه تباین وجودات: فیلسوفان مشائی می‌پنداشتند که وجودات اگرچه اصیل هستند ولی متباین به تمام ذات می‌باشند و هیچ اشتراکی ندارند و مفهوم وجود یکی از خصایص انتزاعی خارج لازم است. بنابراین وحدت وجود نزد حکیمان مشاء صرفاً وحدتی مفهومی است.

ب) نظریه وحدت تشکیکی: در این نظریه، وحدت و کثرت هر دو تحقق حقیقی و بالذات دارند و وحدت و کثرت موجودات هر دو در نفس حقیقت وجود جاری است. به بیانی دیگر، همان وجودی که مشترک در تمام موجودات است، عیناً موجب امتیاز موجودات نیز است.

ج) نظریه وحدت شخصی وجود: این نظریه در مقابل دو نظریه قبل قرار می‌گیرد و مطابق آن، بر خلاف نظریه منسوب به مشائین که کثرت را ذاتی و وحدت را عارضی می‌دانستند، وحدت را ذاتی و کثرت را عارضی می‌دانند. همچنین بر خلاف نظریه دوم، هر گونه شدت و ضعف و کثرت را از حقیقت وجود نفی می‌کنند و به مراتب وجود

نسبت می‌دهند و این مراتب را از شئون و تجلیات حقیقت وجود می‌دانند. در این نظریه، حقیقت وجود که یک امر مطلق و سعی است، همان واجب الوجود است و تمام موجودات، ظهورات آن حقیقت مطلق هستند: «الوجود منحصر فی حقیقة واحدة شخصیة لا شریک له فی الموجودية الحقیقیة - و لا ثانی له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیار و کلمات یتراءى فی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التي هي فی الحقیقة عین ذاته». [۵، ج ۲، ص ۲۹۲] آیت الله جوادی در این زمینه چنین می‌نویسد: «اساس عرفان بر وحدت شخصی وجود و کثرت‌زدایی از حریم آن است؛ خواه به نحو تباین و خواه به طور تشکیک و خواه به سبک وحدت وجود و کثرت موجود، و فرق عمیقی بین لابلشروط مقسمی که مشهود عارفانِ واصل است و بشرط لا که مفهوم حکیمان عاقل است، وجود دارد، لذا همان نقدی که بر کثرت تباینی وارد است، بر کثرت تشکیکی نیز وارد خواهد بود، زیرا در تشکیک وجود کثرت آن حقیقی است، همان‌طور که وحدت آن واقعی است؛ لیکن در وحدت شخصی وجود، هیچ‌گونه کثرتی به حریم امن وجود راه ندارد و هرگونه کثرتی که تصحیح شود، ناظر به تعینات فیض منبسط است.» [۲، ج ۱، ص ۴۱] بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، هر تجلی و تعینی، اسمی از اسماء الهی است [۱۴، ص ۵۶] اسم در عرفان به معنای ذات همراه با تعیین خاص است. [۴، ص ۲۶۶] بنابراین اسماء و تجلیات، حقایق متمایزی از وجود حق نیستند بلکه همان وجود حق هستند که به شئون مختلف ظاهر شده‌اند. [۱۶، ص ۵۵۰-۵۵۱]

۲-۱. تمایز قیومی

براساس تشکیک در مظاهر، تمایز دو طرفه در فلسفه جای خود را به تمایز یک طرفه می‌دهد. توضیح آن که تمایز بر دو نوع است؛ تقابلی و قیومی یا احاطی. بر اساس تمایزی که اصولاً در فلسفه مطرح می‌شود، هر کدام از دو طرف تمایز، ویژگی خاصی دارند که طرف دیگر آن را ندارد. طبعاً در چنین تمایزی غیریت برقرار است و چنین غیریتی به معنای نفی عینیت است. اما نوع دیگر از تمایز وجود دارد که برقراری غیریت به معنای نفی عینیت نیست. این تمایز که همان تمایز قیومی یا احاطی است، ذات محیط، به نفس احاطه از ذات محاط جدا می‌شود. به بیان دیگر، ذات محیط به واسطه همین ویژگی احاطه، در دل محاط حضوری وجودی دارد و عین آن است و محاط نیز

به نفس تحقق محیط تحقق دارد. بی‌گمان محیط در بردارنده محاط است و محیط مقوم محاط است ولی محاط به خاطر تمایز و تعیینی که دارد، غیر از محیط است. لذا در تمایز تقابلی، تمایز دو طرفه است ولی در تمایز احاطی، تمایز یک طرفه و از سوی مرتبه مادون می‌باشد و در واقع، مرتبه مادون، غیر از مرتبه مافوق است ولی مرتبه مافوق بعینه در مرتبه مادون حضور دارد. توضیح مطلب این که، بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، حقیقت وجود در تمام مراتب عالم بعینه وجود دارد ولی به حد آن مرتبه محدود ظاهر می‌شود، چرا که در عرفان حضور غیر از ظهور است. در واقع، ظهور حضرت حق به اندازه ظرف استعدادی موجود است ولی حضور حضرت حق در تمام عالم یکسان است. مسئله تمایز قیومی را عرفا از جمله این‌ترکه به وضوح در کتب عرفانی خود تبیین کرده‌اند و آن را از لوازم نظریه وحدت شخصی وجود می‌دانند. [۴، ص ۲۳۴-۲۳۶]

به بیانی دیگر، بر اساس تمایز قیومی، مراتب مافوق که محیط بر مراتب مادون هستند، بعینه در مراتب مادون حاضر می‌باشند ولی به تعیین آن مرتبه ظاهر هستند. لذا تمام کمالات مراتب مافوق بعینه در مرتبه مادون حاضرند ولی ظاهر نیستند و باطن مرتبه مادون هستند و صرفاً به میزان تعیین این مرتبه ظاهر هستند. از سوی دیگر، هر ظهوری با تعیین و محدودیت ظاهریش در مراتب باطنی حضور ندارد. بنابراین آنچه موجب تمایز ظاهر از باطن می‌شود، نفس تعیین و محدودیت ظاهر است. به همین خاطر تمایز قیومی و احاطی، تمایز یک طرفه نامیده شده است.

۳-۱. عوالم سه‌گانه

منظور از عوالم سه‌گانه همان عالم جسم و عالم مثال و عالم عقل است که از منظر ملاصدرا مجموع هستی به حصر عقلی در این سه قسم جای می‌گیرد. توضیح مطلب این که، هر موجودی یا دارای ماده است یا فاقد آن، که در حالت اول همان عالم طبیعت می‌باشد. هر موجودی نیز که فاقد ماده می‌باشد، یا امتداد در ابعاد سه‌گانه دارد یا خیر، که در صورت اول عالم مثال و در صورت دوم عالم عقول نام دارد. عالم عقل در بالاترین مرتبه و عالم ماده در پایین‌ترین مرتبه و عالم مثال واسطه بین عالم عقل و عالم ماده می‌باشد [۱۲، ص ۳۵۲] البته فراتر از عوالم خلقی، عالم الهی متحقق است، که شیء علاوه بر حضور در سه عالم مذکور در عالم دیگری به نام عالم الهی نیز موجود است: «الأشیاء كما أن لها وجوداً طبيعياً و وجوداً مثالياً و وجوداً عقلياً فكذاك لها وجود إلهي

عند العرفاء» [۵، ج ۶، ص ۲۶۲] همچنین در بین عوالم سه‌گانه فوق و در هر یک از عوالم سه‌گانه فوق، بی‌نهایت عالم وجود دارد که این مطلب ناشی از وحدت وجود و عدم انفکاک تبائینی ظهورها از یکدیگر می‌باشد. لذا ابتدای هر مرتبه‌ای، انتهای مرتبه مافوق و انتهای آن، ابتدای مرتبه مادون می‌باشد. [۵، ج ۸، ص ۳۹۶] ملاصدرا بر کثرت عوالم در عین انحصار آنها در سه عالم کلی در موارد متعددی تصریح کرده است: «اجناس العوالم و المنشئات مع کثرتها التي لا تحصى منحصره فی ثلاثه» [۵، ج ۹، ص ۱۹۴]

شکی نیست که عوالم ماده و مثال و عقل نسبت به یکدیگر، دارای کثرت طولی مراتب هستند و در عوالم ماده و مثال کثرت عرضی مراتب هم وجود دارد ولی پیرامون کثرت عرضی در عالم عقل، اختلاف نظر وجود دارد. ابن‌سینا آن را انکار می‌کند ولی ملاصدرا در برخی از آثار خود آن را می‌پذیرد. [۱۰، ص ۷۹]

براساس تشکیک در مظاهر و وحدت شخصی وجود، تطابق عوالم بدین معناست که هر آنچه در عالم جسمانی متحقق است، بدون تعیین مادی و استعداد، در عالم مثال یافت می‌شود. [۵، ج ۵، ص ۲۵۹] و هر آنچه در عالم مثال متحقق است، بدون تعیین مادی و بدون تعیین صوری (ابعاد سه‌گانه) در عالم عقل یافت می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، حضرت حق یک حقیقت واحد و یک وجود مطلق سعی است و طبق قاعدة الواحد [۱۱، ص ۲۳۵] از این وجود مطلق یک حقیقت مطلق ظلی صادر می‌شود که ظهور آن حقیقت مطلق سعی است. همین حقیقت ظلی واحد، در بالاترین و شدیدترین مظهریتی که نسبت به آن حقیقت مطلق واحد دارد، ظهور عقلی و در مظهر متوسط آن، ظهور مثالی و در پایین‌ترین مظهر آن، ظهور مادی آن حقیقت مطلق واحد است. بر این اساس عالم مثال، باطن عالم ماده و عالم عقل، باطن عالم مثال است. به عبارت دیگر، عالم ماده ظل و شأنی از عالم مثال و عالم عقل، ظل و شأنی از عالم عقل، و عالم عقل ظل حقیقت مطلق وجود و شدیدترین مظهر آن خواهد بود. ملاصدرا در موارد متعددی این نظر خود را بیان کرده است. [۵، ج ۶، ص ۴۱۲؛ ۸، ج ۴، ص ۱۶؛ ۹، ص ۳۳۱؛ ۱۰، ص ۴۲] ملاصدرا در شرح اصول کافی چنین می‌نویسد: «همانا خداوند چیزی را در عالم صورت خلق نکرد جز این که برای او در عالم معنا نظیری باشد و خداوند چیزی را در عالم معنا و ملکوت خلق نکرد جز این که برای او صورتی در این عالم است و برای آن شیء نیز حقیقتی در عالم حق است... همانا مرتبه پایین‌تر، مثال و سایه برای مرتبه بالاتر است و مرتبه‌ای عالی نیز روح و حقیقت برای مرتبه بالاتر است.» [۳، ج ۳، ص ۳۴۴-۳۴۳]

برای فهم بهتر روابط عوالم سه گانه و همچنین چگونگی حضور حق در مراتب مادون، لازم است از تمایز احاطی کمک گرفته شود. همان طور که بیان شد، در تمایز احاطی مرتبه فوق در مرتبه مادون حاضر و به آن تعیین خاص ظاهر است. بر این اساس، رابطه عوالم بدین گونه است که، مرتبه الهی هر شیء به نحو کلی (به نحو مجرد و ثابت)، در مرتبه عقل حضور دارد و مرتبه عقلی به نحو ذو ابعاد در مرتبه برزخ و مرتبه مثالی به نحو مادی در مرتبه جسمانی حضور دارد. لذا در مرتبه جسمانی، تمام تعینات مافوق حضور دارد ولی در مرتبه الهی شیء هیچ یک از تعینات مادون حضور ندارد. بر اساس تبیینی که از ظهور مطرح شد، می توان گفت مرتبه عقلی، ظهور مرتبه الهی و مرتبه مثالی، ظهور مرتبه عقلی و مرتبه مادی، ظهور مرتبه مثالی است.

۲. سازگاری قدم نفس به نحو جزئی با حدوث جسمانی آن

مباحث مرتبط با انسان یکی از موضوعاتی است که ملاصدرا با تکیه بر مبانی نوین خود، تغییرات اساسی در آن ایجاد کرد. حقیقت انسان که صدرا به آن می پردازد، با نگاه مشائیان نسبت به انسان، تفاوت های قابل تأملی دارد. در این قسمت تلاش می شود که بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، برخی از این تحولات از جمله حقیقت نفس انسانی، تحقق نفس جزئی قبل از بدن و حدوث و قدم نفس جزئی بررسی شود.

۲-۱. حقیقت وجود انسان

همان طور که در بخش گذشته مطرح شد، وجود ظللی در عین بساطت، واجد سه مرتبه عقل و مثال و ماده است، حقیقت وجود انسانی نیز یک وجود بسیط و مجرد است که در عین بساطت و تجرد خود دارای سه مرتبه عقل و خیال و حس است. [۵، ج ۳، ص ۳۶۲؛ ۵، ج ۱، ص ۳۰۲] و همان طور که ماده و مثال از شئون مرتبه عقل اند، حس و خیال نیز در نفس انسان از شئون مرتبه عقل می باشند و عقل در بالاترین مرتبه و بعد از آن، خیال و حس قرار دارند. [۵، ج ۳، ص ۳۰۵] از منظر ملاصدرا، حقیقت انسان، جوهری سیال است که در مرتبه عقلانی خود مجرد و در مرتبه جسمانی (در مقام فعل) مادی است.

بر اساس تشکیک در مظاهر، جوهر انسان که واجد ذاتیات حقیقت انسانی است، همان مرتبه عقلی انسان است. حقیقت عقلی انسان در مرتبه مثالی نفس، ظهور دارد و همان حقیقت با تعیین مثالی در مرتبه مادی، ظاهر است. لذا انسان در مرتبه عقل که

همان مقام ذات است، مجرد ولی در مرتبه جسمانی که همان مرتبه فعل است، مادی می‌باشد. [۱۰، ص ۶۷]

در واقع، انسان یک حقیقت ذومراتب است که در بالاترین مرتبه خود مجرد ولی در پایین‌ترین مرتبه خود متعلق به ماده می‌باشد و بالطبع، حیثیت تدبیری نفس نسبت به بدن عنصری همان مرتبه فعل نفس است. این بیان از نفس با تعریف مشهور فلاسفه از آن کاملاً همخوان می‌باشد. تعریف مشهور نفس، کمال اول جسم طبیعی آلی است. [۱۱، ص ۲۱۰] نفس را از دو حیث می‌توان تعریف کرد: حیثیت فی نفسه نفس و حیثیت اضافه آن. حیثیت فی نفسه نفس (ذات و حقیقت و نفس)، همان مرتبه عقلانی نفس و جنبه تدبیری نفس همان حیثیت ارتباط با آثار و افعال جسمانی می‌باشد. در واقع جنبه تدبیری نفس، جوهر عقلی متعین به حس می‌باشد: «نفس ناطقه از آن حیث که به بدن متعلق شده است، گویا عقل ناقصی است که به حس مضاف شده است.» [۱۳، ص ۵۱۶] آنچه فلاسفه در تعریف نفس ذکر کرده‌اند، تعریف جوهر نفس از آن حیث که مدبر بدن عنصری است یعنی همان حیثیت تدبیری نفس نه تعریف حقیقت و ذات نفس؛ به عنوان مثال فخر رازی در همین راستا می‌نویسد: «نفس از آن جهت نفس نامیده شده که در اجسام افعال مخصوصی را انجام می‌دهد ولی به حسب جوهرش نفس نامیده نمی‌شود، جز به اشتراک لفظی بلکه به اسم خاص، عقل است و نه نفس.» [۳، ج ۲، ص ۲۲۲]

۲-۲. عامل تشخص و محل تحقق فرد جزئی

قبل از پرداختن به امکان تحقق نفس جزئی قدیم لازم است، عامل تشخص و محل تحقق افراد یک نوع واحد را تبیین کنیم. عامل تشخص و محل تحقق فرد جزئی معین، دو رکنی هستند که به واسطه آن دو می‌توان تحقق نفوس جزئی قدیم را بررسی کرد. در فلسفه مشائی تشخص هر شیء از ماده یا از عوارض مادی و یا از ماهیت آن نشأت می‌گیرد و در حکمت متعالیه، عامل اصلی تشخص و هویت هر شیء به وجود آن شیء نسبت داده می‌شود. بنابر مبانی صدرا، اعراض، موجب تشخص نیستند بلکه امارات و علامت‌های تشخص شیء در حیات دنیایی هستند. به بیانی دیگر، خصائص و ویژگی‌های هر شیء که علامت‌های تشخص آن هستند، از سنخ ماهیت‌اند و به مفاهیم ماهوی مربوط می‌شوند.

در دیدگاه فلسفی و بر اساس تشکیک در وجود، مراتب وجود موجب تشخص اشیاء

می‌شوند ولی مطابق مبانی عرفانی و بر اساس تشکیک در مظاهر، صرفاً حقیقت وجود است که موجب تشخیص مظاهر می‌شود. در دیدگاه اخیر ذات انسان همچون دیگر موجودات، عین فقر و نیستی است و عین الربط بودن انسان به حضرت وجود، به او شخصیتی ربطی بخشیده است. صدرا در تأیید نظریه وحدت شخصی وجود که تشخیص و هویت هر شیء را به ارتباط آن با حقیقت وجود (که همان واجب الوجود است) چنین می‌نویسد: «همانا تشخیص هر شیء‌ای به ارتباط آن با وجود حقیقی است. وجودی که مبدا جمیع اشیاء می‌باشد.» [۵، ج ۲، ص ۱۲] طبق بیان فوق، عامل تشخیص و تمایز افراد یک نوع نحوه ارتباط با حضرت حق است ولی برای تحقق و تشخیص افراد یک نوع، علاوه بر عامل تشخیص، نیازمند عالمی هستیم که بتواند تکرار افراد را بپذیرد و محل این تمایز باشد. بر اساس مبانی ملاصدرا محال است که در مرتبه عقل، افراد یک نوع کثیر باشند. به تعبیر فلسفی در مرتبه عقل، کثرت نوعی مطرح است و نه کثرت فردی. به بیانی دیگر، هر چند که در مرتبه عقلی، عامل تشخیص وجود دارد ولی محل و ظرف تمایز فردی یافت نمی‌شود. در مرتبه جسمانی هم عامل تشخیص وجود دارد و هم محل تمایز. در عالم برزخ نیز عامل تشخیص که ارتباط با حقیقت وجود یعنی حضرت حق است، وجود دارد و اگر بتوانیم محل تمایز افراد یک نوع را در عالم برزخ تبیین کنیم، طبیعتاً تحقق نفس جزئی قبل از بدن، بلامانع خواهد بود. این نکته قابل ذکر است که تحقق موجودات در حیات دنیایی، علاوه بر امکان وقوعی نیازمند به ماده و استعداد نیز هست ولی برای تحقق موجودات غیر جسمانی، همین که امکان وقوعی آنها اثبات شود، تحققشان نیز ثابت می‌شود. در ادامه با تبیین امکان وقوعی و محل تمایز در عالم برزخ، به اثبات تحقق نفس جزئی قدیم پرداخته می‌شود.

۲-۳. تحقق نفس جزئی قبل از بدن

همان‌طور که در بخش عوالم سه‌گانه تبیین شد، ملاصدرا به عالم برزخ و مثال قائل است. عالمی که متمایز از عالم عقل و ماده است و ملاک تمایزش از این دو عالم، داشتن مقادیر و ابعاد مثالی است. از منظر ملاصدرا، نفس در مرتبه مثال نه مجرد تام است و نه مادی؛ بلکه از آن حیث که دارای امتداد است، به عالم ماده نزدیک است و از آن حیث که فاقد ماده است به عالم عقول است و مرتبه‌ای از تجرد را داراست. [۵، ج ۱، ص ۳۰۰] نفس انسان نیز در مرتبه مثالی وجودش، ماده ندارد اما لوازم و احکام ماده (از جمله

امتداد) را دارد، زیرا تجرد از ماده، تجرد از مقادیر و ابعاد را به همراه ندارد: «پس اگر گفته شود که هر صورت بدون ماده عقل محض است در جواب گفته می‌شود که ماده عبارت است از محل انفعالات و حرکات امور و به هیچ نحو، تجرد از ماده، تجرد از مقادیر و ابعاد را لازم نمی‌آورد.» [۵، ج ۹، ص ۱۸] بنابراین، امتداد از آن حیث که مقوم عالم مثال و بالطبع مجرد از ماده است، با مرتبه‌ای از تجرد سازگار است و از آن حیث که در مرتبه جسمانی یافت می‌شود، با مادیت سازگار است.

حال با توجه به مطالب فوق می‌توان بیان کرد جوهر حقیقی انسان، در عالم برزخ به صورت موجودی دارای مقادیر و ابعاد و در مرتبه جسمانی، به نحو مادی (دارای ماده) ظاهر می‌شود. عالم مثال انسان را محدود به ابعاد می‌کند و عالم جسمانی انسان را محدود به ماده می‌کند. با توجه به پذیرش عالم برزخ و مثال در قوس نزول، می‌توان این نظریه را پذیرفت که نفس هر انسان قبل از حیات فردی دنیوی، در عالم برزخ هم جزئی و معین داشته و منظور از این حیات جزئی معین آن است که حقیقت نفس که در مرتبه عقلی منزله از کثرت است، در عالم مثال به وسیله مقدار و ابعاد متکثر و متمایز شده است. به بیانی دیگر، وقتی حقیقت عقلی انسان در عالم مثال تجلی کند، در ظرف ابعاد و مقادیر مثالی ظاهر می‌شود. بنابراین نفوس می‌توانند در عالم مثال، به نحو متکثر و جزئی ظاهر شوند.

نکته قابل توجه این است که نفس جزئی که در برزخ نزولی از آن سخن گفته می‌شود، غیر از نفس بما هی نفس یا همان نفس متعلق به بدن مادی عنصری است. زیرا در معنای این کاربرد از واژه نفس، دو رکن غیر قابل انکار وجود دارد: اول این که در آن حیثیت اضافه و تعلق به بدن عنصری و تدبیر آن وجود دارد و دوم این که تحقق به نحو جزئی و مشخص مد نظر است، در حالی که نفسی که در عالم برزخ نزولی از آن به عنوان نفس جزئی یاد می‌شود گرچه جزئی است ولی حیثیت تدبیر بدن عنصری را ندارد. لذا روشن می‌شود که جزئی بودن نفس، اعم از جزئی بودن آن به نحو نفس بما هی نفس و نفس در مرتبه برزخ نزولی است.

۲-۴. بررسی ادله نفی تحقق نفس قبل از دنیا

با توجه به مطالب فوق پیرامون نحوه تحقق نفس جزئی در مرتبه برزخی قبل از دنیا، اکنون به بررسی ادله نفی تحقق نفس جزئی قبل از دنیا از منظر ملاصدرا می‌پردازیم و

تلاش داریم که نشان دهیم که آنچه ملاصدرا پیرامون نفی تحقق نفس قبل از دنیا مطرح کرده، در مورد نفس بماهی نفس یا نفس متعلق به بدن مادی عنصری بوده است. صدرا در استدلال اول می‌نویسد بر اساس حرکت جوهری، نفس یک حقیقت سیال است. حال اگر همین نفس بخواهد قدیم باشد لازم می‌آید که از نظر ذات کامل باشد و هیچ نقصانی نداشته باشد. همچنین اگر نفس هیچ نقصانی نداشته باشد، بالطبع نیازمند به قوای مادی نخواهد بود زیرا موجودی که ناقص است، محتاج به قوای مادی است که به واسطه این قوای مادی نقص‌های خود را برطرف کند. پس اگر نفس قدیم باشد، بی‌نیاز از قوای مادی خواهد بود و از آنجا که نفس محتاج به قوای طبیعی است، در نتیجه نفس قدیم نخواهد بود. [۵، ج ۸، ص ۳۳] نفسی که در این استدلال پیرامون حدوث یا قدم آن صحبت می‌شود، نفسی است که دارای سیلان است و می‌دانیم که حرکت جوهری نفس (و هر امر متحرک دیگری) مخصوص مرتبه جسمانی آن است، ولی از آنجا که در مرتبه مثالی و عقلی قوه و فعل راه ندارد، بالطبع حرکت و حدوث هم معنا نخواهد داشت. پس در این استدلال به نفی قدم نفس متعلق به بدن مادی یعنی نفس در مرتبه جسمانی پرداخته شده است که منافی قدم نفس در مرتبه مثالی و برزخی نیست. به بیانی دیگر، این استدلال بیان می‌کند که اگر نفسی که در عالم جسمانی تحقق دارد، قدیم باشد، چه لوازم باطالی را به همراه دارد و اساساً نسبت به وجود نفس در عالم برزخ یا عالم عقل ساکت است.

دومین استدلال چنین است که اگر نفوس قدیم باشند لازم می‌آید که نوع منحصر در فرد باشند، چرا که در عالم مجردات انقسام و تکثر راه ندارد و اساساً کثرت افراد تحت یک نوع، از خصوصیات موجودات مادی و احکام عالم ماده می‌باشد. طبیعتاً در نشئه‌ای که مجرد از ماده و احکام ماده است، کثرت افرادی ذیل یک نوع واحد شکل نخواهد گرفت. بنابراین اگر نفوس قدیم باشند، لازم می‌آید که نوع منحصر در فرد باشند، در حالی که نفوسی که در این عالم مشاهده می‌شوند، افراد ذیل یک نوع اند. [۵، ج ۸، ص ۳۳۱]

تا پیش از صدرا، قائلین به تحقق نفس قبل از بدن، وقتی که به تبیین قدم نفوس می‌پرداختند، در واقع از تحقق نفس در مرتبه عقلی سخن می‌گفتند. چرا که قبل از طرح حکمت متعالیه، به عوالم مجرد محض و مادی محض قائل بودند و اساساً بحثی پیرامون عالم نیمه‌مجرد یا مثال مطرح نبود. لذا قائلین به قدم نفس، وقتی از تحقق نفس قبل از بدن صحبت می‌کردند، از دو حال خارج نبود: یا مدعی تحقق نفوس در

عالم عقل بودند یا مدعی تحقق نفس قبل از بدن در همین حیات دنیایی و برای نفی مورد دوم هم صدرا (مانند سایر فلاسفه مسلمان) استدلالی آورده که به زودی بیان می‌شود. با توجه به این مقدمه، می‌توان نتیجه گرفت که منظور ملاصدرا از عبارت «اگر نفوس قدیم باشند، نوع منحصر در فرد می‌شود» این است که اگر نفوس در عالم عقل تحقق داشته باشند، لازم می‌آید که نوع منحصر در فرد باشند و به نظر می‌رسد این استدلال ملاصدرا در نفی قدم نفوس، در پاسخ به فیلسوفانی است که مجموع عالم را به دو عالم عقل و ماده تقسیم می‌کنند. بنابراین تحقق نفس در عالم مثال مسکوت گذاشته شده است و اساساً از محل بحث خارج می‌باشد.

سومین دلیل نفی قدم این است که اگر نفس بما هی نفس قدیم باشد، بالطبع قبل از بدن تحقق خواهد داشت و اگر نفس قبل از بدن تحقق داشته باشد، تعطیل لازم می‌آید. توضیح مطلب این که نفس از آن حیث که در این عالم تحقق دارد، به واسطه قوا جسمانی افعال خود را انجام می‌دهد. حال اگر نفس قبل از بدن تحقق داشته باشد (چه در این نشئه جسمانی یا در نشئه دیگر) معنایش این است که نفس در حالی که در افعالش نیازمند به قوای جسمانی است، جسم و بدن ندارد. لازمه تحقق نفس قبل از بدن، تعطیلی قوا از انجام افعال می‌باشد. در واقع قوای نفس برای افعال نیاز به بدن دارند ولی بدون بدن متحقق شده‌اند که این امر موجب می‌شود، قوا معطل بشوند که چنین امری محال است.

همان‌طور که در این استدلال مشاهده می‌شود دو رکن نفس بما هی نفس که همان حیثیت اضافه داشتن به بدن عنصری و جزئی بودن است، هر دو با هم لحاظ شده است. اساساً داشتن قوا به تبع تعطیلی آن برای نفوسی مطرح است که حیثیت تدبیر بدن عنصری را دارند. با توجه به این نکته، نفوسی که در عالم برزخ تحقق دارند، تخصصاً از محل بحث خارج‌اند، چرا که نفوس برزخی دارای حیثیت اضافه به بدن و تدبیر آن نیستند و بالطبع، برای انجام افعال نیازمند بدن نیستند، تا مفاسد استدلال فوق لازم آید:

«و اعلم أن المنقول من بعض القدماء كأفلاطون القول بقدم النفوس... لعله ليس المراد أن النفوس البشرية بحسب هذه التعينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن و إلا لزم المحالات المذكورة و تعطيل قواها عن الأفعال إذ ليس النفس بما هي نفس إلا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوى و مدارك بعضها حيوانية و بعضها نباتية.» [۵، ج ۸، ص ۳۳۲]

۵-۲. حدوث و قدم نفس جزئی

صدرا همچون اکثر فلاسفه مسلمان، نفس بما هی نفس را حادث می‌داند، با این تفاوت که به اعتقاد ملاصدرا، نفس جسمانیة الحدوث است ولی دیگر فلاسفه آن را روحانیة الحدوث می‌دانند: «نفس انسانی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است پس نفس اولاً صورت طبیعی برای ماده حسی می‌باشد.» [۷، ص ۸۸-۸۹] با تکیه بر نظر ملاصدرا می‌توان بیان کرد که حقیقتاً ملاصدرا نفس جزئی را در یک نشئه‌ای قدیم و در یک نشئه‌ای دیگر حادث می‌داند. حال چگونه ممکن است که نفس جزئی هم تحقق قبل از بدن داشته باشد و هم جسمانیة الحدوث باشد؟ بر اساس مباحث مذکور می‌توان بیان کرد که نفس در مقام ذات که در مرتبه عقلانی است (به نحو کینونت جمعی) و در مرتبه مثالی یا نیمه مجرد خود در عالم برزخ نزولی که عاری از ماده است (به نحو جزئی)، قدیم و در مقام فعل که همان مرتبه جسمانی است، حادث می‌باشد. به همین خاطر نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء نامیده‌اند. [۵، ج ۶، ص ۱۰۹] حدوث نفس در مرتبه جسمانی بدین معناست که نفس در اوایل حدوث خود، همچون نباتات هیچ بهره‌ای از صور عقلی ندارد. [۵، ج ۳، ص ۳۳۰] در واقع انسان در مرتبه مادی نیز دارای مراتبی است و در بدو حدوث خود در پایین‌ترین مرتبه جسمانی قرار دارد که هیچ بهره‌ای از نفس حیوانی و ناطقه ندارد.

بر طبق آنچه در این مقاله تبیین شد، حقیقت انسان در عالم برزخ می‌تواند به نحو جزئی تحقق داشته باشد ولی از آن‌جا که در تعریف مشهور نفس، حیثیت تعلق و تدبیر به بدن عنصری لحاظ شده است، لذا نمی‌توان به نفس مثالی، نفس بما هی نفس اطلاق کرد، مطابق آنچه آوردیم، حقیقت نفس در مرتبه برزخی تحقق دارد و نفس جزئی برزخی نسبت به مرتبه نفس متحد با بدن عنصری، یک نوع علیت ایجاد می‌دارد. لذا منظور از جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس این است که حقیقت نفس که در نشئه عقلی و مثالی، مجرد تام و نیمه مجرد است، در مرتبه جسمانی، مادی ظاهر می‌شود و از آن‌جا که ورود به این نشئه به معنای تجافی حقیقت نفس نیست بلکه به معنای تجلی است و از سوی دیگر، ماده و استعداد، لازمه مرتبه جسمانی است، لذا تحقق نفس در این مرتبه به معنای حادث بودن و جسمانی بودن نفس بما هی نفس است. همچنین همین نفسی که در این نشئه، جسمانیة الحدوث است، در حقیقت خود که در عالم برزخ است به نحو روحانیة البقاء تحقق دارد. پس تصور نشود که معنای روحانیة البقاء این است که

انسان در مقطعی از زمان جسمانی هست و در مقطعی از زمان روحانیه البقاء می‌شود، بلکه از ابتدا و انتها حضور نفس در نشئه ماده، دائماً جسمانیه الحدوث است. همچنین از همان ابتدای حدوث جسمانی نفس در این نشئه، در عالم برزخ روحانیه البقاء متحقق است. لذا نباید تقدم بین دو عبارت جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء را زمانی فهم کرد. در واقع نفس در طول حیات مادی خود، بالضرورة جسمانیه الحدوث است و در عین حال، در مرتبه مثالی، بالضرورة روحانیه البقاء می‌باشد.

نفس انسانی در مرتبه جسمانی یک حقیقت سیال است که در ابتدای امر، ماهیت نوعیه نباتی از آن انتزاع می‌شود و در ادامه حرکت جوهری اشتدادی، ماهیت نوعیه حیوانی از آن انتزاع می‌شود که در این مرتبه، بر خلاف مرتبه نباتی که هیچ تحقیقی در مرتبه برزخی ندارد، نفس حیوانی انسان در مرتبه برزخی نفس ظاهر شده است. بنابراین، حیوانیت انسان که قبل از تحقق نفس در مرتبه جسمانی، به صورت مندمج در نفس جزئی برزخی تحقق داشت، پس از اتحاد نفس با بدن عنصری و قرار گرفتن در این مرتبه از حرکت جوهری، به نحو تفصیلی ظاهر می‌شود. همچنین در ادامه حرکت جوهری اشتدادی، ماهیت نوعیه انسانی از وجود نفس انتزاع می‌شود که انتزاع ماهیت نوعیه انسان نشان‌دهنده این حقیقت است که نفس ناطقه انسان که قبل از بدن، در نفس برزخی به صورت مجمل حضور داشت، در این مرتبه از حرکت جوهری، به صورت تفصیلی در عالم برزخ ظاهر شده است.

نتیجه

بر اساس مبانی عرفانی ملاصدرا، مسئله حدوث و قدم نفس جزئی انسان مورد بررسی قرار گرفت و بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود و لوازم منطقی آن از جمله تشکیک در مظاهر و تمایز احاطی و عوالم سه‌گانه، تحقق نفس جزئی قبل از دنیا و سازگاری قدم نفس جزئی با حدوث جسمانی آن، مورد بررسی قرار گرفت. نتیجه این بررسی عبارت است:

۱. بر اساس تشکیک در مظاهر، جوهر انسان که واجد ذاتیات حقیقت انسانی است، همان مرتبه عقل بدون مرتبه‌های مادی و مثالی می‌باشد. حقیقت انسان که همان مرتبه عقلی است، در مرتبه مثالی نفس، ظهور دارد و همان حقیقت با تعیین مثالی در مرتبه مادی، ظاهر است.

۲. با توجه به پذیرش عالم مثال قوس نزول، می‌توان بیان کرد که انسان در عالم

برزخ قبل از دنیا به صورت نفس جزئی حضور داشته است. منظور از نفس جزئی این است که حقیقت نفس که در مرتبه عقلی منزه از کثرت است، در عالم مثال به وسیله مقدار و ابعاد متکثر و متمایز شده است. به بیانی دیگر، وقتی حقیقت عقلی انسان در عالم مثال تجلی کند، این حقیقت عقلی انسان در ظرف ابعاد و مقادیر مثالی ظاهر می‌شود. بنابراین نفوس در نشئه خیال به نحو متکثر و جزئی ظاهر می‌شوند.

۳. منظور از جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس این است که حقیقت نفس که در نشئه عقلی و مثالی مجرد است، در مرتبه جسمانی، مادی ظاهر می‌شود و از آن جا که ورود به این نشئه به معنای تجافی حقیقت نفس نیست بلکه به معنای تجلی است و از سوی دیگر، ماده و استعداد، لازمه مرتبه جسمانی است، لذا تحقق نفس در این مرتبه به معنای حادث بودن و جسمانی بودن نفس است. همچنین همین نفسی که در این نشئه، جسمانیة الحدوث است، در حقیقت خود که در عالم برزخ است به نحو روحانیة البقاء تحقق دارد.

۴. بنابراین، بر اساس نظریه تشکیک در مظاهر می‌توان چنین استنباط کرد که نفس مثالی انسان قبل از تحقق در دنیا (نفس در مرتبه خیال)، به نحو اجمالی، تمام مراتب نباتی و حیوانی و انسانی را دارا می‌باشد ولی بعد از حدوث جسمانی نفس و حرکت اشتدادی نفس در مرتبه ماده، این مراتب به نحو تفصیلی ظاهر می‌شوند.

منابع

- [۱]. ابن سینا (۱۳۸۵). *النفس من کتاب الشفاء*. قم، انتشارات بوستان کتاب.
- [۲]. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *تحریر تمهید القواعد*. قم، انتشارات اسراء.
- [۳]. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق). *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*. قم، انتشارات بیدار.
- [۴]. صائن الدین، علی بن ترکه (۱۳۶۰). *تمهید القواعد*. تهران، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- [۵]. صدرالمتهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة*. بیروت، داراحیاء التراث.
- [۶]. _____ (۱۳۸۳). *شرح أصول الکافی*. تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۷]. _____ (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهین*. تهران، انتشارات حکمت.
- [۸]. _____ (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. قم، انتشارات بیدار.
- [۹]. _____ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.

- [۱۰]. _____ (۱۳۶۰). *اسرار الآيات*. مقدمه و تصحیح: محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- [۱۱]. _____ (۱۴۲۲ق). *شرح الهدایة الاثیریة*. بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
- [۱۲]. _____ (۱۳۰۲ق). *مجموعه الرسائل التسعة*. قم، مکتبه المصطفی.
- [۱۳]. _____ (؟). *تعلیقه بر حکمه الاشراق*. چاپ سنگی.
- [۱۴]. قونوی، صدر الدین (۱۳۶۲). *رسالة النصوص*. تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۱۵]. قیصری، داوودبن محمد (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.

