

زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال چهارم / شماره اول / پیاپی ۶ / بهار - تابستان ۱۳۹۷

بررسی آراء اندیشمندان پیرامون حدوث و قدم نفس انسانی^۱

محمدصادق آرزیده^۲

چکیده

بحث درباره حدوث یا قدم نفس انسانی، از با سابقه‌ترین و پرچالش‌ترین مباحث میان اندیشمندان است. متفکران با مبانی فکری و روش‌های تحقیقی گوناگون خود، دیدگاه‌های متفاوتی در این باره دارند. بسیاری از متکلمان اسلامی، قائل به قدم زمانی نفس هستند به استثنای گروه اندکی مانند خواجه نصیر که قائل به حدوث آن است. در بین فلاسفه، افلاطون بنا بر قول به مُثُل، معتقد به قدم نفس است. در مقابل، شاگرد او ارسطو، ابن سینا و شیخ اشراق، با ردّ قول به قدم نفس بصورت برهانی، قائل به حدوث آن هستند. در این میان صدر المتألهین شیرازی نیز قائل به حدوث آن است. البته وی با استفاده از مبانی حکمت متعالیه مانند حرکت جوهری، قائل به حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس است برخلاف ابن سینا که قائل به حدوث روحانی نفس است. عرفا که در مبانی فکری صدرایی سهم مهمی دارند، به نظر می‌رسد به حدوث جسمانی نفس همراه با اعتقاد به وجود اندماجی آن نزد وجودات برتر خود قائل هستند.

کلیدواژگان

حدوث نفس، قدم نفس، جسمانیة الحدوث، روحانیة الحدوث، روحانیة البقاء.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۲۰.

۲. سطح سه فلسفه اسلامی، مدرس فلسفه (sadegh.arzideh@gmail.com)

مسئله ماهیت انسان و چگونگی تکون نفس انسانی، از قدم‌های اولیه تاریخ فلسفه و عقلانیت و جزو چالش‌های فکری متفکران و فلاسفه بوده است. پرسش از اجزای مختلف حقیقت انسانی و لایه‌های وجودی آن و همچنین قوا و افعال بسیار آن، در زمینه علم‌النفس فلسفی، مبدأ نظریه‌های بسیار مختلفی است.

مسائل علم‌النفس فلسفی با تنوعی که دارند، در حل مشکلات علوم طبیعی مانند طب و زیست‌شناسی و علوم غیرطبیعی مانند کلام و فقه، بسیار با اهمیت هستند. بر این اساس، بر هر عالم و فاضلی بایسته است که در وهله اول با این مسائل آشنا شود و با قبول نظریه صحیح و مبرهن، نفس حق جوی خود را قانع سازد و مبانی فکری و عملی خویش را براساس آن استوار کند. موضوع «حدوث یا قدم نفس» و چگونگی تکون آن، یکی از موضوعات چالش‌برانگیز علم‌النفس فلسفی است. آیا نفس موجودی ازلی و قدیم است؟ اگر قدیم است قدیم ذاتی است یا قدیم ازلی؟ اگر موجودی حادث است حادث زمانی است یا حادث ذاتی؟ اگر حادث زمانی است پیش از بدن آفریده شده یا حدوثش به حدوث بدن است؟ اگر پیش از بدن ایجاد شده چه نوع حیاتی داشته و آیا حیاتش مادی یا دارای تجرد مثالی یا عقلی بوده است؟ بر فرض حدوث آیا حدوثش جسمانی است یا روحانی؟ آیا در بقا هم جسمانی است یا روحانی؟^۱ متفکران اعم از فلاسفه و دیگران، براساس ادله‌ای که نزد خود معتبر می‌دانستند، در این باب دیدگاه‌های متنوعی ارائه کرده‌اند. بیان و شناخت تنوع دیدگاه‌ها بسیار اهمیت دارد زیرا راه محقق را برای رسیدن به واقع و نظریه صحیح آسان می‌سازد، به گونه‌ای که بدون ملاحظه نظرهای مختلف، نیل به آن دشوار می‌نماید.

پیشینه بحث حدوث یا قدم نفس

از یک طرف دیدگاه فیلسوفانی همچون امثال فیثاغورث و جالینوس قرار دارد که نفس را چیزی غیر از بدن و اجزای آن نمی‌دانند.^۲ از سوی دیگر اناکسی گوراس^۳ ایرانی - یونانی است؛ که نفس را موجودی کاملاً غیرمادی و نشأت گرفته از عالم قدس و عقل می‌دانست. او عقل راماده‌المواد و نفس جهان و انسان تلقی می‌کرد و همچنین عقل را نامتناهی و قائم به خود و دارای آگاهی و خودمختاری می‌دانست که در تمام موجودات زنده حضور دارد و همان نفس

۱. غلامرضا فیاضی، علم‌النفس فلسفی، ص ۲۸۹.

۲. رک: فردریک، تاریخ فلسفه غرب کاپلستون، ج ۱، ص ۴۱-۴۳.



بررسی آراء اندیشمندان پیرامون حدوث و قدم نفس انسانی

آن‌ها محسوب می‌شود و تفاوت نفوس موجودات مربوط به بدن‌های آن‌هاست.^۱ افلاطون نخستین کسی است که نفس ناطقه را از هر جهت غیرجسمانی دانست و این عقیده را که نفس عنصر یا آمیزه‌ای از عناصر است، با اقامه براهینی مردود شناخت. ارسطو پس از آن نفس را صورت بدن دانست و معتقد بود نفس چون صورت در عین ملازمت با ماده مفهومی مقابل با آن و مستقل از آن دارد و نفس را نسبت به بدن، اصیل و مستقل ذکر می‌کند.^۲

این اختلافات در باب حدوث و قدم نفس، همچنان ادامه داشته که تا کنون نزدیک به هفت یا هشت دیدگاه مختلف از دانشمندان گوناگون نقل شده است. نکته با اهمیت این است که بیشتر فیلسوفان مسلمان با وجود اختلاف در نحوه حدوث نفس، در اصل حدوث نفس و عدم تقدم آن بر بدن اتفاق نظر دارند. ابن سینا و پیروان مشایی او نفس را روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌دانند. در حالی است که صدرالمتألهین شیرازی و پیروان حکمت متعالیه، نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء دانسته‌اند.

تبیین واژگان کلیدی

پیش از ورود به بیان دیدگاه‌های مختلف درباره حدوث یا قدم نفس، اصطلاحات کلیدی را تعریف می‌کنیم.

۱. حدوث و قدم

«حدوث و قدم» در اصطلاح علمی منطقی عدم و ملکه هستند؛ یعنی هم مانعة الجمع و هم مانعة الخلو می‌باشند و می‌توان آن را در قضیه منفصله حقیقیه ذکر کرد. از این رو، نه اجتماع حدوث و قدم در یک موجود ممکن است و نه این که هر دو در یک موجود نباشند.^۳ مرحوم علامه طباطبایی در تعریف آن دو می‌گوید: «فالموجود ینقسم الی قدیم و حادث. و القدیم ما لیس بمسبوق الوجود بالعدم. و الحادث ما کان مسبوق الوجود بالعدم؛ فالحدوث مسبوقیة الشیء بالعدم؛ و القدم عدم مسبوقیة الشیء بالعدم».^۴

هرکدام از حدوث و قدم با قیود خاص دیگر، معنای متفاوتی می‌یابند، مثل بالزمان، بالذات، بالحق و بالدهر که هر کدام معنای خاصی دارند، اما در این مبحث به تبیین دو قید زمانی و ذاتی نیاز داریم.

۱. رک: فردریک، تاریخ فلسفه غرب کاپلستون، ج ۱، ص ۸۲ - ۸۶.

۲. همان، ص ۲۳۹ - ۲۴۸.

۳. به اصطلاح منطقی، عدم ارتفاع آن دو.

۴. رک: سیدمحمد طباطبایی، نهاية الحکمة، ج ۳، ص ۸۹۱ - ۸۹۲.

حدوث زمانی: حدوث زمانی یک چیزی به این معناست که آن موجود وجودش مسبوق به عدم زمانی باشد، یعنی چیزی که در زمانی معدوم است و سپس به وجود آمده، حادث زمانی و در مقابل آن، قدیم زمانی است.

حدوث ذاتی: عبارت است از مسبوق بودن وجود شیء به عدمی است که در مرتبه ذات آن تقرر دارد. این نوع حدوث در مقابل قدیم ذاتی است و مصداق آن فقط ذات واجب الوجود است. نکته‌ای که ملاصدرا در توضیح این اصطلاحات^۱ بر آن تاکید می‌کند، این است: عدمی که در حدوث زمانی است، غیر از عدمی است که در حدوث ذاتی مورد نظر است؛ زیرا عدم در حدوث زمانی، «عدم مقابل» است، اما عدم در حدوث ذاتی «عدم مجامع» است. عدم مقابل عدمی است که با وجود لاحق جمع نمی‌شود، مانند عدم زمانی؛ یعنی وقتی شیئی موجود شد دیگر عدم زمانی نخواهد بود و وقتی عدم زمانی دارد، دیگر موجود نخواهد بود، اما عدم مجامع عدمی است که با وجود لاحق جمع می‌شود.

کوتاه سخن اینکه حدوث زمانی به معنای تحصل شیء بعد از عدم خود، اما حدوث ذاتی به معنای مستند به غیر بودن است.^۲

قدم زمانی: قدم زمانی یک چیز به آن است که سابقه عدم زمانی نداشته باشد، مانند خود زمان که سابقه عدم بر آن مستلزم تناقض است.

قدم ذاتی: قدم ذاتی یک چیز به آن است که در مرتبه ذات خود سابقه عدم نداشته باشد، مانند واجب الوجود که نه در مرتبه ذات سابقه عدم دارد و نه سابقه عدم زمانی دارد؛ زیرا هیچ یک از این دو معنا درباره واجب تعالی امکان تحقق ندارد.^۳

۲. **عالم عقل، عالم مثال، عالم ماده** *مؤسسه گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*
عالم عقل: عالمی مجرد که ذاتاً و فعلاً از ماده و آثار آن بری بوده و مقدم بر عالم مثال و عالم ماده است و همچنین محیط بر آن دو و علت آن دو است. عالم عقل همه کمالات عالم مثال و ماده را به نحو ابسط و اشرف داراست.
عالم مثال: عالمی مجرد که بر خلاف عالم عقلی آثار ماده را دارد و متقدم و علت و محیط بر عالم ماده است و کمالات عالم ماده را به نحو ابسط داراست.

۱. رک: الأسفار الأربعة، المرحلة التاسعة، فصل ۱، فی بیان حقیقة الحدوث و القدم، ج ۳، ص ۲۴۵ - ۲۴۶.

۲. رک: عبدالرسول عبودیت، فلسفه مقدماتی، قسمت ۱۶، ص ۱۵۱-۱۵۷.

۳. غلامرضا فیاضی، علم النفس فلسفی، ص ۲۹۱.

عالم ماده: عالمی جسمانی که دارای ماده و لوازم ماده است. کمالات در آن ابتدا بالقوه و به تدریج بالفعل می‌شوند، برخلاف عالم دیگر (عقلی و مثالی) که همیشه بالفعل هستند.^۱

۳. عقل

عقل مشترک لفظی است. گاهی مقصود از آن قوه‌ای است که مدرک کلیات است. در این معنی عقل مرتبه‌ای از نفس است. گاهی نیز به معنای موجود مجرد است که ذاتاً و فعلاً مجرد است. عقول ده گانه مشاء از این قبیل‌اند.^۲

چکیده دیدگاه‌های مختلف پیرامون حدوث یا قدم نفس

حکیم سبزواری^۳ از جمله کسانی که در باب حدوث یا قدم نفس و همچنین نحوه تکون آن، عصاره و چکیده اقوال مختلف را به زیبایی بیان کرده است. ایشان در حاشیه اسفار^۴ و حاشیه الشواهد الربوبیه^۵ این اقوال را بیان کرده‌اند:^۶

۱. نفس، از حیث ذات و از نظر زمان قدیم است. (دیدگاه منسوب به دهریون).
۲. نفس ذاتاً حادث زماناً قدیم است آن هم در یک سلسله عرضی. (دیدگاه قائلین به تناسخ) نفس ذاتاً حادث و زماناً قدیم است، آن هم در یک سلسله طولی ولی نه به صورت نفس بلکه به صورت عقل. (دیدگاه افلاطون)
۳. نفس حادث است اما پیش از حدوث. (دیدگاه برخی حکما و متکلمان)
۴. نفس حادث است ولی همراه با حدوث بدن. (به گفته حاجی سبزواری، بیشتر حکما و متکلمان قائل به آن هستند. البته استاد فیاضی این انتساب به اکثریت متکلمان را بعید می‌شمردند).^۶
۵. نفس حادث است، به همان حدوث بدن بلکه اساساً حدوث نفس همان حدوث بدن است. (عقیده صدرالمتألهین شیرازی)^۷

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، نهاية الحکمة، ج ۴، ص ۱۲۰۷. ۱۲۱۲.

۲. ابوالحسن غفاری، حدوث جسمانی نفس، ص ۳۴.

۳. صدرالمتألهین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۳۰. تعلیقه اول حاجی سبزواری.

۴. همو، الشواهد الربوبیه، ص ۶۹۸ (تصحیح آشتیانی).

۵. نکته: حاجی سبزواری در حاشیه شواهد، سخنی راجع به دیدگاه قدم ذاتی نفس به میان نیاورده است. شاید به خاطر آن است که بطلان این نظریه واضح و روشن است لذا چندان معتنا به نیست. به همین دلیل است که اصل اختلاف و بحث درباره حدوث یا قدم زمانی، نفس است.

۶. «ارزیابی ادله و مبانی نظریه حدوث نفس» سعیدی، احمد؛ فیاضی، غلام رضا؛ مجله معرفت فلسفی، شماره ۲، زمستان ۱۳۸۷.

۷. رک: صدرالمتألهین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۳۰.

همچنین علامه محمد تقی آملی^۱ این دیدگاه‌ها را به گونه‌ای تفصیلی تر همراه با بررسی نقل کرده است.^۱ براساس این دسته‌بندی‌ها را می‌توان آن‌ها را به چهار دیدگاه اصلی تقسیم کرد:

۱. نفس در حدوث و بقا جسمانی است. قائلین این دیدگاه اکثراً حکما و طبیبان یونان قدیم، مانند امیدوکلس و آناکسیمنس و هراکلیتوس هستند که برمشاهدات تجربی متکی بودند.^۲ انتساب اولیه این دیدگاه به دهریون است؛ کسانی که بنا برنقل قرآن می‌گویند: «ماهی الّا حیاتنا الدنیا مأموت و نحیی و ما یهلکنا الّا الدهر».^۳ البته معمولاً مادی‌گراها و فلاسفه تجربی نیز چنین اظهار کرده‌اند. از نظر آنان نفس غیر مجرد و حادث است و حدوث آن هم ذاتی است. فلاسفه تجربی در چارچوب حس و محسوس تفلسف می‌کنند. و به قول ابن سینا می‌گویند: «کل موجود محسوس و کل محسوس موجود». به باور آن‌ها در طبیعت قرار گرفته‌ایم و نفس ناطقه انسانی نیز با سایر موجودات طبیعی فرقی ندارد.^۴ برای بطلان و سستی این نظریه، ادله تجرد نفس کفایت می‌کند.^۵

۲. نفس در حدوث و بقاء روحانی است. بنابراین نظریه، نفس حقیقتی است که از آغاز پیدایش مجرد و روحانی است و در بقای خود نیز در هر عالمی که قرار می‌گیرد، روحانی و مجرد است؛ یعنی هر چند نفس با حدوث بدن حادث می‌شود، اما در ذات خود موجود مجردی است و تنها در مقام فعل به بدن تعلق می‌گیرد. حکمای مشاء و نیز شیخ اشراق طرفدار این نظریه‌اند.

۳. نفس در حدوث روحانی و در بقا جسمانی است؛ یعنی نفس در آغاز پیدایش امری مجرد است اما بقای آن جسمانی است. برخی قائلان به تناسخ که معتقدند هرگز نفوس بشری هرگز از دنیا رهایی نمی‌یابند، به این نظریه روی کرده‌اند.

۴. نفس در حدوث جسمانی و در بقا روحانی است؛ یعنی نفس در آغاز پیدایش امری جسمانی است، اما در بقا به مرتبه تجرد می‌رسد. که این قول از ابتکارات ملاصدرای شیرازی است. البته باید یاد آور شد که ارسطویان و افلاطونیان در اختیار قول دوم مشترکند. با این تفاوت که بنا بر نظر ارسطویان، نفس پیش از بدن وجود ندارد یا به عبارت دیگر قدیم نیست بلکه با رسیدن بدن به مزاج خاصی، نفس با فاعلیت مفیض (همان عقل مفارق) حادث می‌شود،

۱. رک: محمدتقی آملی، درالفوائد، ص ۳۴۲.

۲. رک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، ص ۲۸-۵۴.

۳. جاثیه، ۲۴.

۴. رک: مهدی حائری یزدی، سفر نفس، ص ۱۵۹.

۵. رک: صدرالمتألهین شیرازی، اسفار الاربعه، ج ۹، ص ۲۶۰-۳۲۲ (الباب السادس، فی بیان تجرد النفس الناطقه).

۶۵ بررسی آراء اندیشمندان پیرامون حدوث و قدم نفس انسانی

اما بنابر نظر افلاطونیان، نفس قبل از بدن موجود است؛ یعنی قدیم زمانی است و با ساخته شدن بدن بدان تعلق می‌گیرد.

بررسی تفصیلی دیدگاه‌های مختلف

۱. دیدگاه متکلمان

متکلمان، اعم از خاصه و عامه؛ با اختلاف مبانی فکری و تفاوت زیاد در روش تحقیق، در این باب تشتت آرای بسیاری دارند.

گروهی براساس آیات عهد ازلی خداوند با انسانها در قرآن^۱ و روایات وارده درباره حیات و ادراک داشتن ارواح بشری قبل از ابدان عنصری‌شان، قائل به قدم زمانی نفس در عالمی به نام «عالم ذر» یا «الست» هستند.

گروهی دیگر براساس دید مادی و خاکی که به عالم واقعیات اطراف خود دارند، قائل به صورت جسمانی نفس، و در بقای نفس نیز قائل به جسمانی بودن نفس هستند.^۲

در زمان معاصر نیز طرفداران مکتب تفکیک نیز با نفی مجرد نفس و جسمانی دانستن آن و همچنین با اعتقاد به ظلمانی بودن نفس به طور ذاتی و نفی کمالاتی همچون علم، ادراک، شعور، اختیار و اراده از آن، نفس را کاملاً جسمانی می‌دانند، یعنی نفس را هم در حدوث و هم در بقا جسمانی می‌دانند.^۳

با این تفاسیل، خواجه نصیرالدین طوسی، بارزترین متکلم شیعی که دارای مشرب‌ی عقلی و فلسفی است، در مسئله حدوث و قدم، موافق مشائین است و نفس را هم‌زمان با بدن، حادث می‌داند. وی در استدلال بر عقیده خود می‌گوید:

«و هی (النفس) حادثه و هو ظاهر علی قولنا، و علی القول الخصم لو کانت ازلیه لزم اجتماع الضدین او بطلان ما ثبت أو ثبوت ما یمتنع».

علّامه شعرانی در توضیح این کلام خواجه نصیر می‌گوید:

در این‌که نفوس حادثند، مقصود حادث زمانی است، نه حادث ذاتی؛ زیرا که به اتفاق، هم الهیون معتقدند، نفوس مخلوقند، اما اینکه با حدوث بدن حادثند و همان‌گاه که بدن مستعد شد، نفس انسانی بر او افاضه می‌شود یا پیش از بدن حادث شده و پس از حدوث بدن به او تعلق می‌گیرد؟ ارسطو و پیروان او می‌گویند،

۱. اعراف؛ ۱۷۲.

۲. میرسیدشریف ایجی، شرح المواقف (جرجانی)، ج ۷، ص ۲۵۰.

۳. رک: بیان القرآن فی توحید القرآن، ج ۱، ص ۵۸ - ۵۹، ابواب الهدی ص ۷.

با حدوث بدن حادثند و شاید بعضی اصحاب شرایع به خصوص اهل حدیث، نفس را پیش از بدن حادث بدانند، اما خواجه نصیرالدین طوسی به روش پیروان ارسطو رفته است و آن را حادث به حدوث بدن می‌داند، به دلیل آن که همان دلیل آنان را آورده و بدان تمسک جسته است.

علامه شعرانی در ادامه، استدلال خواجه را که از مشایین گرفته است شرح می‌دهد. استدلال چنین است: اول، «لو كانت ازلیة لزم اجتماع الضدین»؛ یعنی بنا بر دیدگاه قدیم بودن نفس، اجتماع دوزد لازم می‌آید؛ زیرا اگر نفس واحده بوده باشد و پس از خلق بدن‌ها متعلق به همه شده در حالی که الان هم واحد است، مستلزم آن است که یک نفس هم در بدن عالم و هم در بدن جاهل باشد که اجتماع ضدین است.

دوم؛ «لو كانت ازلیة؛ لزم بطلان ما ثبت»؛ یعنی اگر نفس قدیم بوده و در ازل واحد بوده و حال با خلقت بدن ما تقسیم شده و هر قطعه‌اش در بدنی قرار گرفته باشد، مستلزم آن است که ملتزم به عهد تجرد نفس و قابل انقسام بودن آن شویم که آن نیز قبلاً ثابت شده که نفس، مجرد است و عدم تجرد آن باطل است.

سوم؛ «لو كانت ازلیة؛ لزم ثبوت ما یمتنع»؛ یعنی اگر نفوس قدیم و از آغاز خلقت متعدد بودند، سپس هر نفس به بدن جداگانه‌ای تعلق گرفت بدون تقسیم، این نفوس نباید نوع واحد باشند، به دلیل آنکه اختلاف افراد یک نوع ماهیت یا به ماده است یا محل آن نه به خود ماهیت، در حالی که نفوس مجرد که ماده و محل ندارند و عوارض ماده را نمی‌گیرند. لذا ماهیتاً یکی هستند، پس تعدد در آنها معقول نیست.^۱

۲. دیدگاه افلاطون

افلاطون قائل به قدیم بودن نفس است و این که نفس قبل از حدوث بدن به طور مجرد و بسیط، موجود بوده است و بعد از حدوث بدن، هر نفسی از عالم مجردات نزول کرده و به یک بدن تعلق گرفته است.

آنچه معمولاً باعث می‌شود که افلاطون را معتقد به قدم نفس بدانیم، «مثل افلاطونی» است. به باور افلاطون، روح انسانی قبل از تعلق به بدن در عالم مثل بوده است و در آن جا ذوات و حقائق اشیا را مشاهده و ادراک کرده است و بعد از نزول در عالم ناسوت و تعلق آن به بدن مادی، تمام دانسته‌ها را از یاد برده است. بنابراین، آنچه انسان در این عالم به عنوان علم و دانش کسب می‌کند، در حقیقت، اکتساب علم جدیدی نیست، بلکه فقط استذکار دانسته‌های فراموش شده است.

۱. رک: نصیرالدین طوسی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ ترجمه و شرح شعرانی، ج ۶، ص ۲۵۹-۲۶۰.

وی در رساله تیمائوس می‌گوید:

صانع جهان روح را چنان آفریده که خواه از حیث زمان پیدایش و خواه از حیث کمال متقدم بر تن باشد و در برابر تن از شأن و مقامی که کهن تر در برابر جوان‌تر از خود دارد برخوردار باشد زیرا قرار بر این بود که روح، سرور تن باشد و به آن فرمان براند.^۱

سه دلیل از افلاطون بر قدم نفس نقل شده است. این سه برهان را رازی در «المباحثات المشرقیة» ذکر نموده است:

برهان اول، هرچیزی که حدوث پیدا می‌کند مستلزم این است که دارای ماده‌ای باشد تا آن ماده باعث اولویت وجود نسبت به عدم برای آن چیز گردد. بنابراین، اگر نفس را حادث بدانیم، لاجرم باید آن را مادی دانست، اما بعد از اثبات غیرمادی بودن نفس، جایی برای حادث بودن آن نمی‌ماند.

برهان دوم، اگر نفوس، حادث باشند، در این صورت، نفوس حادث هستند با بدن‌های گذشته، حادث هستند و با توجه به اینکه بدن‌های گذشته، غیرمتناهی هستند، پس نفوس گذشته نیز باید غیرمتناهی باشند. حال از طرفی، همه کسانی که نفوس را مجرد می‌دانند، اتفاق نظر دارند که نفوس باقی و غیرفانی هستند.

بنابراین، غیرمتناهی بودن نفس؛ یعنی غیرمتناهی بودن نفوسی که تا به حال به وجود آمده‌اند و باقی هستند، قابل زیادت و نقصاند و این با غیرمتناهی بودن آنان منافات دارد. لذا حادث بودن بدن‌ها، علت حادث بودن نفوس نیست و صدور نفوس از علت آن‌ها، متوقف بر حدوث یک حادث نیست. در نتیجه، نفوس، قدیم هستند، نه حادث.

برهان سوم، اگر نفوس را ازلی (قدیم) ندانیم، دیگر نمی‌توان آن‌ها را ابدی دانست؛ چرا که اثبات شد هر آن‌چه که حادث و کائن است، فاسد و از بین رفتنی است، اما با توجه به غیرفانی و ابدی بودن نفس مشخص می‌شود که غیرحادث و ازلی نیز هستند.^۲

افلاطون در برهان اول، از راه تأثیر ماده بر ترجیح وجود بر عدم، و در برهان دوم، از راه نامتناهی بودن نفوس مجرد، و در برهان سوم، از راه تضایف ازل و ابد، بر قدم نفس استدلال کرده است.

۱. ر.ک: افلاطون، مجموعه آثار افلاطون، ج ۳، ص ۱۸۴۳، (تیمائوس ۳۴).

۲. به نقل از فخرالدین رازی، المباحثات المشرقیة، ج ۲، ص ۳۸۹.

این براهین افلاطونی بر قدم نفس دارای تفصیل و بیانهای متعددی هستند. ملاصدرا در ردّ قول افلاطون، سه دلیل از مشایین ذکر می‌کند و در ادامه با دیدگاه‌هایی بر کینونیت عقلی نفس، ردیّه‌های مشایین را جواب می‌دهد یا با شبهه‌هایی بر ردیّه‌ها اشکال وارد البته به طور مفصل قول «قدم نفس» را در کتب هایش مردود و را غیر معقول می‌داند.^۲ صدرالمتألهین در آثار خود؛ در تلاش است که دیدگاه افلاطونی بر قدم زمانی نفس را بر جهت وجود عقلی بر کینونیت عقلی؛ یعنی وجود معلول نزد علت بسیط حمل کند.^۳ در مقابل ایشان، مفسران مبانی افلاطونی و اشراقی، مانند قطب‌الدین شیرازی، شارح حکمت صدرایی را غیر معتبر می‌دانند و می‌گویند افلاطون، بدن را شرط وجود نفس نمی‌داند، بلکه شرط تصرف آن در بدن تلقی می‌کند. لذا افلاطون معتقد به قدم نفس بماهی نفس بوده است. به عبارت دیگر، هر نفسی به طور مستقل و نفوس نیز به طور متکثر قبل از بدن‌ها موجود بوده‌اند. قطب‌الدین شیرازی با پذیرش دیدگاه افلاطون، با ذکر روایاتی چون «الارواح جنود مجنّده فی تعارف منها ائتلف و ماتناکر منها اختلف» و «خلق الله الارواح قبل الاجساد بألفی عام»، همچون برخی از متکلمان اسلامی، دیدگاه «قدم نفس» را با نصوص دینی منطبق می‌داند.^۴ بعضی از شعرای عارف از جمله خواجه حافظ شیرازی و مولانا، در این رابطه اشعار نغزی سروده‌اند. مانند:

مرغ باغ ملکوتم، نیم از عالم خاک چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم
من، ملک بودم و فردوس برین جایم بود ادم آورد در این دیر خراب آبادم

۳. دیدگاه ارسطو و ابن سینا

باید اشاره کرد که ارسطو برخلاف استادش، افلاطون، در مسئله ارتباط نفس با بدن، قائل به عدم دوگانگی نفس و بدن است و این دوئیت را نفی و نتیجه تحلیل ذهن می‌داند. وی در گفتار خود، نفس را صورت بدن و بدن را ماده نفس می‌داند. بر همین اساس قائل به حدوث نفس است. ابن سینا نیز با اظهار این نکته دقیق که موجود مفارق نمی‌تواند صورت ماده و منطبع در آن باشد (البته با قبول کمال بودن نفس)، بر خلاف ارسطو، صورت بودن نفس را برای بدن نمی‌پذیرد،^۶

۱. رک: صدرالمتألهین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۳۳ - ۳۳۴.

۲. همان، ص ۳۳۰. و الشواهد الربوبیه، ص ۲۲۱ - ۲۲۳ (الاشراق السادس فی المشهد الثالث).

۳. رک: همان، ص ۳۷۲.

۴. رک: قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۴۴۶.

۵. رک: ارسطو، درباره نفس ارسطو، ص ۷۵ - ۷۸.

۶. رک: ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۱۶.

ولی به هر حال، هردو و پیروانشان، نفس را «روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می دانند. بدین معنا که نفس، جوهری است که ذاتاً مجرد است و برای کسب کمال و تدبیر بدن در فعل خود متعلق به ماده (بدن) است و بعد از فساد بدن، فاسد نمی شود، بلکه باقی و جاودان است. ابن سینا به «روحانیة الحدوث» بودن نفس اینگونه تصریح می کند:

بی تردید، در این عالم، عقول بسیط و مفارقی وجود دارند که با حدوث بدن انسان حادث می شوند و فاسد نمی شوند بلکه باقی هستند، و این مطلب در طبیعیات قدیم تبیین شده است. این عقول از عقل اولی صادر نمی شوند؛ چرا که با وجود وحدت نوع، کثیر و نیز حادث هستند. پس معلول علت اولی و عقل اول هستند با واسطه.^۱

وی در الهیات شفاء ضمن ردّ قول به قدم نفس با استدلال عقلی، حدوث روحانی نفس را مورد تبیین کرده است:

ابن سینا ذاتاً نفس را مجرد می داند. وی در تقسیمی که از جواهر دارد، آن‌ها را دو قسم می کند: جواهر مادی و جواهر مجرد عقلی. جواهر مادی انواع اجسام و صور هستند که ذاتاً یا به سبب حلول در جسم، همواره سه بعدی و شاغل فضا و دارای وضع و مکان هستند. در برابر جواهر غیرمادی؛ یعنی «عقول» نه سه بعدی و و شاغل فضا هستند و نه دارای وضع و مکان و زمانند، نه شکل و رنگ دارند، نه هیچ گونه تغییری می کنند و نه معروض دیگر عوارض مادی هستند. اکنون برخلاف صور نوعیه، که به سبب حلول در جسم سه بعدی و شاغل فضائیند و مکان دار هستند، نفس انسان، «مجرد» است از این رو، نه حال در بدن است، نه سه بعدی و شاغل فضاست و نه وضع و مکان دارد.^۲ از این رو، بنا بر نظریه سینوی، نفس انسانی با عقول تفاوتی ندارد و در زمره عقول است. و همچنین در طبقه بندی وجودی آن را نازل ترین و آخرین عقول می داند.^۳

ابن سینا می گوید؛ در مقابل عقول، نفس حادث به «حدوث زمانی» است؛ یعنی نفس لحظه آغاز دارد که پیش از آن معدوم است. این ویژگی در سایر مجردات یافت نمی شود، به دلیل اینکه عقول، موجوداتی فرازمان اند و نسبت دادن زمان (طول عمر) و حدوث زمانی (لحظة آغاز) و زوال زمانی (لحظه پایان) به آن‌ها نامعقول است، اما نفس؛ یعنی جوهر مجرد مدبّر، با این که

۱. رک: محمدتقی مصباح یزدی، الهیات شفاء، ص ۴۰۸.

۲. رک: ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۱۸۷-۱۹۶.

۳. رک: ابن سینا، الإشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲۶۰.

از عقول است، به سبب ارتباطش با بدن، حادث است؛ زیرا ممکن نیست نفس بدون اضافه نفسیت؛ یعنی بدون ارتباط با بدن، موجود شود. پس نفس با حدوث بدن و در حال ارتباط با آن حادث می‌شود.^۱

بنابراین، حدوث بدن، نقش مرجح حدوث نفس را ایفا می‌کند؛ چون نفس بدون بدن قابل حدوث نیست، حدوث بدن در حالت استعداد و مزاج خاص، مرجح حدوث نفس است. از این رو، تا جسم با ترکیبات گوناگون به شکل بدنی مستعد در نیاید، نفس موجود نمی‌شود.^۲ استاد عبودیت در تبیین نظر ابن سینا، با ظرافت تحلیلی و منطقی خود، سؤال مقدّری را در این بخش از بحث وارد می‌کنند که جواب آن، به دقت، یکی از ممیزات قول ابن سینا با ملّاصدر است. ایشان می‌گویند: «بعد از اعتقاد تمام فلاسفه به این که حدوث نوعی جسم می‌تواند مرجح حدوث امری مقارن خود باشد، آیا همچنین می‌تواند همان حدوث نوعی جسم، مرجح حدوث امری مباین آن جسم باشد؟ مانند نفس که امری مباین با جسم است، نه عرضی است قائم به بدن و نه صورتی است حال در آن، بلکه جوهری است مجرد عقلی؟ آشکار است که جواب ابن سینا، با عقیده به امر مرجحیت بدن برای حدوث نفس، مثبت است و جواز چنین حکمی را پذیرفته است.»^۳

معتقد نبودن ابن سینا به حرکت جوهری و همچنین با نفی تغییر جوهری ذاتی نفس، وی را به دیدگاه «روحانیه الحدوث» نفس رسانده است. البته ایشان نفس را روحانیه البقاء نیز می‌دانند. به عبارت دیگر، نفس از آغاز مجرد عقلی خلق می‌شود و با همان نحو وجودی که حادث می‌شود، برای همیشه می‌ماند.^۴

۴. دیدگاه شیخ اشراق

شیخ اشراق در قائل بودن به «روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء» بودن نفس انسانی، همگام با مشایبان است. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ایشان در حکمة الاشراق، چهار برهان مبنی بر استحاله قدم نفس اقامه کرده است. برهان اول وی، همان برهان سینوی است که با اصطلاحات اشراقی بیان شده و سه برهان دیگر را خود با مقلّمات جدید ذکر کرده است.^۵

۱. عبدالرسول عبودیت، خطوط کلی حکمت متعالیه، ص ۱۸۲-۱۸۳.

۲. رک: ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۱۹۸.

۳. رک: همان، ص ۳۱.

۴. این خلاصه تبیین دیدگاه سینوی به دلیل ضیق مجال این مقاله فشرده ارائه شد. از این رو، دنبال کنندگان این بحث به کتاب «نفس شفاء» رجوع کنند.

۵. رک: شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق (حکمة الاشراق)، ج ۲، ص ۲۰۲-۲۰۳.



بررسی آراء اندیشمندان پیرامون حدوث و قدم نفس انسانی

شیخ اشراق به طور خلاصه، دیدگاه حدوث نفس انسانی را چنین تبیین می‌کند: مواد آب، خاک و هوا با متأثر شدن از انوار آسمانی و تحقق فعل و انفعال میان آن‌ها صاحب مزاج معدنی، گیاهی و حیوانی می‌شوند. مزاج، کیفیتی میانه است که از کسر و انکسار کیفیت‌های متفاوت عناصر حاصل شده و در همه اجزای آن به یک نحوه است. کامل‌ترین مزاج، مزاج انسانی است و با تحقق آن از واهب الصور تقاضای کمال (نفس مجرد ناطقه) را دارد، اما ایجاد نفس جدید انسانی، موجب دگرگونی در علت فاعلی آن نمی‌شود؛ زیرا تغییر در انواع عالی، محال است و آن‌ها در فاعلیت خود کاملند، بلکه این اشیاء هستند که با حصول استعداد جدید تقاضای کمال خود را دارند. با حصول مزاج انسانی در ماده، قابلیت قابل، کامل می‌شود و از سوی جبرئیل یعنی بخشنده علم و اعطا کننده حیات، نوری مجرد بر آن افزوده می‌شود که در بدن او تصرف می‌کند. این نور تدبیر کننده بدن، همان است که با کلمه «من» به خود اشاره می‌کند و اسفهد ناسوت نام دارد.^۱

۵. دیدگاه صدرالمتهین شیرازی

صدرالمتهین شیرازی قائل به «حدوث نفس» انسانی است. ایشان در آثار خود، براهینی بر استحاله قدم نفس اقامه فرموده است. سه برهان وی بر بطلان قدم نفس بیان می‌شود: استدلال اول: اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، هم مجرد است و هم مادی، اما تجرد و مادی بودن نفس، توأماً به علت عدم جمع بین متناقضین، باطل است، پس نفس پیش از بدن موجود نیست.

استدلال دوم: اگر نفس قبل از بدن موجود باشد یا کثیر است یا واحد، اما کثیر نیست؛ چون علل مکرره صورت یا فاعل یا غایت و یا عوارض هستند که در این جا دخلی ندارند. و همچنین نفس نمی‌تواند واحد باشد (وحدت عددی)؛ چون فقط کم و کمیات هستند که ذاتاً دارای کثرت و کثرت از عوارض ماده است. پس نفس پیش از بدن موجود نیست.

استدلال سوم: اگر نفس قبل از بدن موجود باشد:

(۱) یا عقل محض است که محال است؛ چون مستلزم تجافی از مقام است.

(۲) یا جوهر نفسانی است که...

الف) یا به بدن دیگر تعلق دارد که همان تناسخ و باطل است.

۱. رک: شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق (حکمة الاشراق)، ج ۲، ص ۲۰۱.

ب) یا به بدن دیگری تعلق ندارد که مستلزم تعطیل نفس است^۱ و باطل است. پس نفس قبل از بدن موجود نیست.^۲

ملاصدرا براساس این که نفس انسانی دارای حدّ و درجه معینی در عالم نمی‌داند،^۳ وجود اندماجی و اجمالی نفوس را نزد علتشان (عقل) می‌پذیرد و می‌کوشد دیدگاه افلاطون را نیز بر همین اساس توجیه کند. ایشان در جلد سوم اسفار می‌فرماید:

آنچه راجع به کینونت نفس قبل از ابدان گفته شده است، منظور وجود جزئی و ضعیف و ناقص آنها نیست، بلکه منظور وجود آنهاست در نزد علتشان. آنچه از افلاطون مشهور شده است، مبنی بر این که نفس قدیم است، باید دانست مراد افلاطون این نیست که همین هویت متعلّد که در ماهیت نوع اشتراک دارند و هر یک محدود به حدّ خاص حیوانی قدیم می‌باشند. این چگونگی ممکن است، در حالی که با برهان عقلی تصادم دارد؛ چرا که در عالم ابداع که ماده، استعداد، انفعال و زمان و حرکتی نیست، محال است اشخاص متعدد تحت نوع واحدی وجود داشته باشند، بلکه مرادش قدیم بودن مبدع و منشی نفس است که بعد از انقطاع از دنیا به نزد او می‌رود.^۴

وی همچنین در جلد هشتم، اسفار به حمل دیدگاه قدم نفس افلاطونی بر کینونت عقلی، بنا بر اعتقاد به مثل تصریح می‌کند:

«و اعلم أن المنقول من بعض القدماء كأفلاطون القول بقدم النفوس الإنسانية و يؤيده الحديث المشهور: كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين و قوله (ص): الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف و لعله ليس المراد أن النفوس البشرية بحسب هذه التعینات الجزئية كانت موجودة قبل البدن و إلا لزم المحالات المذكورة و تعطيل قواها عن الأفاعيل إذ ليس النفس بما هي نفس إلا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوى و مدارك بعضها حيوانية و بعضها نباتية بل

۱. یعنی نفس که فعلش مادی است، بدون کمال و معطل میماند، که لا معطل فی الوجود. لذا قدم نفس محال است.

۲. رک: الشواهد الربوبية، ص ۲۲۱ - ۲۲۳.

۳. «ان النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية و لا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية و النفسية و العقلية التي كل له مقام معلوم، بل النفس الانسانية ذات مقامات و درجات متفاوتة و لها نشأت سابقه و لاحقة و لها في كل مقام و عالم صورة اخرى...». الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۴۳.

۴. صدر المتألهين شیرازی، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۴۸۸.



بررسی آراء اندیشمندان پیرامون حدوث و قدم نفس انسانی

المراد أن لها كينونة أخرى لمبادئ وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية و هي المثل الإلهية التي أثبتها أفلاطون و من قبله فلنفس الكاملة من نوع الإنسان أنحاء من الكون بعضها عند الطبيعة و بعضها قبل الطبيعة و بعضها ما بعد الطبيعة على ما عرفه الراسخون في الحكمة المتعالية»^۱

در ضمن، ملاصدرا این دیدگاه را که نفوس بشری قبل از خلقت ابدان به صورت جزئی و جدا از هم وجود دارند، را مردود می‌داند و با ارائه براهینی چند، آن را ابطال می‌کند.^۲ ملاصدرا درباره «چگونگی حدوث نفس انسانی»، قائل به «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است. ایشان با قبول جوهریت و حدوث نفس، برخلاف ابن سینا، تجرّد نفس را عقلانی نمی‌داند، بلکه با تقسیم تجرّد به عقلی و مثالی، تجرّدی که ویژگی ضروری نفس است، را «تجرّد مثالی» ذکر می‌کند، نه تجرّد عقلی. به عبارت دیگر، مرتبه ضروری هر نفس انسانی، مرتبه تجرّد مثالی عام است، نه تجرّد عقلی که ادراک صور عقلی کلی، بدون آمیختن آن با صور خیالی و به طور خالص است.^۳

ملاصدرا با ردّ نظر مثبت ابن سینا به مرجّحیت جسم برای حدوث امر مباین، قائل است به اینکه حدوث نوعی جسم ممکن نیست. مرجّح حدوث امری مجرد و مباین خود باشد. براساس این اعتقاد، جسم فقط امکان این را دارد که مستعد امور جسمانی باشد، نه مستعد اموری مجرد. بنابراین، با فرض تجرّد نفس، نمی‌توان حدوث بدن را مرجّح حدوث نفس دانست.^۴ ولی از طرف دیگر، ملاصدرا با باور به حدوث نفس و این که مرجّح حدوثش چیزی جز حدوث بدن نیست، جز این چاره ای نمی‌بیند که بپذیرد نفس هنگام حدوث امری جسمانی است، نه مجرد و روحانی.^۵ از این رو، برخلاف فلاسفه گذشته که معتقدند نفس بدون سابقه مادّیت به صورت جوهری مجرد خلق می‌شود، صدرالمتألهین معتقد است نفس سابقه جسمانیت دارد و در حقیقت، نفس مجرد کنونی تبدیل یافته امری جسمانی قبلی است.^۶ سؤال مهم در این هنگام جلوه‌گر می‌شود این است که چگونه ممکن است جوهری

۱. صدرالمتألهین شیرازی، الاسفارالاربعة، ج ۸، ص ۳۳۱.

۲. رک: همان، ص ۳۳. مبدأ و معاد، ص ۳۶۱. الشواهد الربوبية، ص ۲۲۱-۲۲۳.

۳. رک: همو، عرشیه، ص ۲۴۳.

۴. رک: همو، الاسفارالاربعة، ج ۸، ص ۳۸۴-۳۸۵.

۵. رک: همان، ص ۳۳۳-۳۳۴.

۶. رک: همان، ص ۳۲۶-۳۲۹.

به جوهری مجرد تبدیل شود؟ پاسخ این است که نفس با این که در آغاز موجودی مادی است، اما با حرکت جوهری اشتدادی به موجودی مجرد تبدیل می‌شود.^۱ بنابراین، فلاسفه و شارحان صدرایی، نظریه حرکت جوهری اشتدادی را پایه انسان‌شناسی حکمت متعالیه می‌دانند که کلید حل معضلات متعددی در این بخش از فلسفه نیز است. در نظر حکمت متعالیه، نفس با حرکت جوهری اشتدادی در مسیر تکاملی خود، چهار مرحله را طی می‌کند: مرحله طبیعت، عنصری، معدنی و گیاهی. سپس مرحله حیوانی، مرحله انسانی، و در آخر مرحله عقلی.

با توجه به نکات دقیق نظریه حرکت جوهری صدرایی، نفس واقعیتی سیال و ممتد و دارای اجزای فرضی است که کل آن در یک «آن» موجود نیست، بلکه کل آن در طول مدت عمرش موجود است و در هر مرحله‌ای، مقطعی از آن حادث می‌شود، این مقطع حادث با اینکه غیر از مقطعی است که معدوم شده و غیر از زایل است، اما همه آن کمالات زایل را دارد. به علاوه کمالات دیگری که زایل است.^۲

بنابراین، با حرکت جوهری نفس مراحل و اجزای اولیه‌اش را که دارای آثار و خواص «صور عنصری» اند، زایل شده و با زوال آن‌ها مراحل دیگری به نحو پیوسته به آن‌ها حادث می‌شود که افزون بر خواص عنصری و معدنی، خواص صور معدنی را نیز دارد و با زوال آن‌ها، مراحل دیگری به نحو پیوسته به آن‌ها حادث می‌شود که افزون بر خواص عنصری و معدنی، خواص «گیاهی» نیز دارند؛ یعنی در حقیقت، نفس در این مرحله نوع کاملی از گیاه است با این تمایز که بالقوه حیوان است، برخلاف گیاهان که چنین نیستند.

فالنفس الآدمية مادام كون الجنين في الرحم درجاتها درجة النفوس النباتية على

مراتبها فالجنين الانساني نبات بالفعل، حيوان بالقوة لا بالفعل...^۳

بنابراین، مراتب گیاهی نفس انسانی متعلق به دوره جنین است. با زوال آخرین مراحل گیاهی به صورت متصل به آن‌ها، مرحله دیگری حادث می‌شود که افزون بر خواص عنصری و معدنی و گیاهی، خودآگاه نیز هست؛ یعنی درک حضوری از خود نیز دارد. به نظر ملاصدرا، هر علمی نیازمند است که عالم آن نوعی تجرد مثالی یا عقلی داشته باشد. پس نفس در این مرحله نوعی تجرد مثالی دارد. با تحقق این مرحله، تجرد نفس یا مرحله حیوانی آن آغاز می‌شود.

۱. رک: صدرالمتألهین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۳۷-۱۳۸.

۲. برای توضیح بیشتر؛ رک: عبدالرسول عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۳۲۸-۳۲۹.

۳. صدرالمتألهین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۳۶، رک: مفاتیح الغیب، ص ۵۵۴، رک: الشواهد الربوبية، ص ۲۲۸.

در حقیقت، نفس در این مرحله تمام قوای حیوانی، اعم از مدرکه و محرکه را دارا و حیوان است، اما با این تفاوت که بالقوه انسان است. برخلاف حیوانات که انسان بالقوه نیستند، بلکه فقط حیوان بالفعلند. با زوال مرحله حیوانی به نحو پیوسته به آنها، مرحله دیگری آغاز می‌شود که همان مرحله انسانی است؛ یعنی دارای مرتبه نطقی هم می‌شود یا به عبارت دیگر، انسان بالفعل است، با مجاهده و تلاش فراوان و لازم، با زوال این مرحله، به نحو پیوسته به آن، مرحله دیگری حادث می‌شود که افزون بر همه خواص پیشین، دارای نازلترین مراتب تعقل خالص نیز است. با حدوث این مرحله، عاقل بالفعل می‌شود، اما مرحله نازل عقل.

و ذلك في حدود الأربعين غالباً، فهو في هذه المرتبة انسان نفساني بالفعل، و انسان ملكي أو شيطاني بالقوه.^۱

نفس باز هم حرکت می‌تواند داشته باشد تا متحد به عقل فعال شود^۲ و در آخر با تجرد از قوه و امکان، باقی به بقای ابدی خداوند می‌شود.

فإذا ترفت النفس الانسانية في استكمالها و توجهاتها إلى مقام العقل و اتحدت بالعقل الفعال بعد أن كانت عقلاً منفعلاً أخلعت عن المادة و الحدثان، و تجردت عن القوة و الامكان، و صارت باقية ببقاء الله من غير تغير و فقدان.^۳

صدرالمتألهين شیرازی، قائل است حدوث نفس ناطقه انسانی که مدرک معقولات باشد، در حدود چهل سالگی برای افراد حاصل می‌شود و حصول نفس ناطقه از اول حدوث مزاج برای بدن غیرقابل قبول است؛ زیرا مستلزم آن است که با حدوث نفس ناطقه در حدود چهارماهگی، از انجام افعال و کسب کمالاتی که لایق اوست تا مدتی طولانی معطل بماند. در حالی است که تعطیل در وجود باطل است. از این رو، حدوث نفس انسانی از همان دوره جنینی مردود است.

«بل النفس أنما تصير ناطقة بحركة جوهرية وقعت في زمان طويل»^۴.

۶. دیدگاه عرفاء درباره حدوث یا قدم نفس

باتوجه به این‌که بررسی دیدگاه عرفاء ربانیین به طور مفصل مجال دیگری را می‌طلبد.

۱. رک: صدرالمتألهين شیرازی، الاسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۸.

۲. رک: عبدالرسول عبودیت، خطوط کلی حکمت متعالیه، ص ۲۰۳ - ۲۰۵.

۳. رک: صدرالمتألهين شیرازی مجموعه رسائل فلسفی ملاصدرا (رسالة اجوبة المسائل النصيرية) ص ۱۷۱.

۴. رک: همو، الاسفار الأربعة، ج ۸، ص ۱۴۷.

اما آنچه اجمالاً می توان به آن اشاره کرد این است؛ نزد عارفان نفس به حیثیت تقيديه‌اند ماجیه به نحو مجمل و بسیط، نزد علّت عقلی خود موجود بوده و از این نظر قدیم است. اما وجود مفصل و مستقل ارواح به صورت جزئی، «حادث» می‌باشد. ابن عربی در این باره می‌فرماید: «فاعلم إن الناس اختلفوا فی هذه المسألة علی ما ذكرنا تفصیله و التحقیق فی ذلك عندنا إن الأرواح المدبرة للصور كانت موجودة فی حضرة الجمال غیر مفصلة لأعيانها مفصلة عندالله فی علمه فكانت فی حضرة الإجمال كالحروف الموجودة بالقوة فی المداد فلم تتميز لأنفسها و إن كانت متميزة عند الله مفصلة فی حال إجمالها فإذا كتب القلم فی اللوح ظهر صور الحروف مفصلة بعد ما كانت مجملة فی المداد فقیل هذا ألف و باء و جیم و دال فی البسائط و هی أرواح البسائط و قیل هذا قام و هذا زید و هذا خرج و هذا عمرو»^۱

ایشان همچنین در فصّ آدمی فصوص تصریح می‌کند که:

«فهو الإنسان الحادث الأزلی و النشاء الدائم الأبدی، و الكلمة الفاصلة الجامعة، قیام العالم بوجوده...»^۲

در شرح این قسمت کلام ایشان، علامه داوود قیصری می‌گوید:

«منظور از حادث بودن انسان: یا حدوث ذاتی او است چرا که ممکن الوجود است و یا حدوث زمانی اوست چرا که نشئه عنصری او مسبوق به عدم زمانی می‌باشد. و منظور از ازلی بودن وجود او، وجود علمی او نزد خداوند است.»^۳

در جای دیگر ابن عربی به گونه‌ای تولّد نفوس از ابدان را بیان می‌کند که بر جسمانیة الحدوث بودن نفس کاملاً مطابقت دارد:

إن هذه النفوس الإنسانية نتیجة عن هذه الأجسام العنصریة و متولدة عنها فإنها ما ظهرت إلا بعد تسویة هذه الأجسام و اعتدال أخلاطها فهی للنفوس المنفوخة فیها من الروح المضاف إليه تعالی كالأماكن التي تطرح الشمس شعاعاتها علیها فتختلف آثارها باختلاف القوابل...^۴

۱. ر.ک: محیی‌الدین عربی، الفتوحات المکیة، ج ۵، ص ۲۲، (باب ۳۰۲).

۲. ر.ک: همو، فصوص الحکم، شرح حسن‌زاده آملی، ص ۲۱.

۳. داوود قیصری، شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۳۵۳.

۴. محیی‌الدین عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۶۶۳.



بررسی آراء اندیشمندان پیرامون حدوث و قدم نفس انسانی

البته از عرفاء عباراتی مبتنی بر قدم نفس نقل شده است که آنها را براساس نظریه شیخ ابن عربی می‌توان بر قدم نفوس نزد مبدأ خود به حیث اندماجی، حمل کرد.^۱ نکته بسیار مهم در دیدگاه عرفاء این است که؛ ایشان با اعتقاد به «تجدّد امثال» همانند قائلین به حکمت متعالیه، کلید حل مشکل حدوث جسمانی نفس را در اختیار دارند. ولی نه عین حرکت جوهری فلاسفه زیرا اصطلاح عرفاء از حرکت و جوهر و عرض غیر از مصطلح فلسفی آن می‌باشد.^۲ به هر صورت مطلوب بحث که همان تجدد و تطوّر نفوس و ارواح باشد از اصل «تجدّد امثال» عرفاء نیز قابل استنتاج است بلکه علاوه بر این شاید بتوان گفت سعی صدرالمتألهین در شرح عبارات فلسفی شیخ العرفاء ابن عربی و مستدل کردن آن، او را به نظریه «جسمانیة الحدوث» بودن نفس براساس حرکت جوهری جسم، رسانده باشد. برای حسن ختام دیدگاه عرفاء، اشعاری از مولانا محمد جلال‌الدین بلخی ذکر می‌شود که مورد استناد قائلین جسمانی بودن حدوث نفس قرار گرفته است:

وز نما مُردم به حیوانی سرزدم	از جمادی مُردم و نامی شدم
چه ترسم کی ز مردن کم شدم	مُردم از حیوانی و آدم شدم
تا برآرم از ملایک بال و پر	جمله دیگر بمیرم از بشر
کل شیء هالک الّا وجهه	وز ملک هم بایدت جستن ز جو
گویدم کائنا الیه راجعون	پس عدم کردم، عدم چون ازغنون

جمع‌بندی

روشن شد که اندیشمندان از نحله‌های مختلف فکری و عقیدتی در باب حدوث یا قدم نفس و چگونگی حدوث آن، نظرات کاملاً متفاوتی دارند. برخی مانند دهریون و مادیین، نفس را حادث جسمانی همراه با بقای جسمانی می‌دانند که بوسیله ادلة تجرد نفس مردود است. برخی دیگر مانند افلاطون و قطب‌الدین شیرازی، (شارح حکمة الاشراق) معتقد به قدم نفس هستند. متکلمان در این بحث، دیدگاه‌های کاملاً متفاوتی ارائه کرده‌اند که تعداد زیادی از آنان بنا بر آیات و روایات، مؤید قدم زمانی نفس، قائل به قدیم بودن آن است. البته نباید از یاد برد گروهی از متکلمان مانند خواجه نصیر قائل به حدوث نفس است و بر آن براهینی چند آورده است. اما ارسطوئیان و خصوصاً ابن‌سینا برخلاف افلاطونیان قائل به حدوث نفس می‌باشند و قول

۱. برای مثال رک: داود قیصری، شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۷۲۵.

۲. مثلاً جنیدی در شرح فصوص می‌گوید: «همه عالم در تجدد است چون هر موجودی به جز خداوند عرض می‌باشد، و فقط خداوند قائم به خود و جوهر است». (شرح فصوص الحکم جنیدی، ص ۴۷۱)

به قدم آن را غیر عقلانی می‌خوانند. ایشان قائل به حدوث نفس می‌باشند اما به حدوث روحانی، و شیخ اشراق نیز هم عقیده با ایشان می‌باشند. در این میان صدرالمتألهین شیرازی با قائلیت به حدوث نفس انسانی، توانسته است با ادله متقن و بواسطه داشتن کلید حل مسأله یعنی حرکت جوهری اشتدادی، حدوث جسمانی و بقاء روحانی آن را اثبات کند. وی در ادامه دیدگاه افلاطون بر قدم نفس را حمل بر کنیونیت عقلی آن نزد علل برتر خود می‌کند. و در آخر به نظر می‌رسد عرفاء نیز قبل از ملاصدرا قائل به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء و نفس ناطقه بوده‌اند که بواسطه نظریه تجدد امثال مانند حکمة متعالیه، کلید حل مسأله را در اختیار داشته‌اند. کوتاه سخن اینکه، دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی از دیگر دیدگاه‌ها منطقی‌تر و متقن‌تر به نظر می‌آید کما اینکه برخی آیات و روایات بعلاوه شهود عرفانی آن را تأیید می‌کند. وی با فراستی که در این بحث به خرج داده است توانسته است اکثر اشکالات باب علم النفس را به طور عقلانی حل و فصل کند و از توالی فاسدهای دیدگاه‌ها دیگر مصون بماند.

فهرست منابع

۱. آشتیانی، سید جلال الدین، الشواهد الربوبیة، انتشارات بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸.
۲. _____، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۰.
۳. آملی، محمدتقی، دررالفوائد، انتشارات اسماعیلیان، قم، بی تا.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، معاد، حکمت، تهران، ۱۳۹۱.
۵. ابن ترکه، صائن الدین، تمهید القواعد، انتشارات بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجاة، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۷.
۷. _____، النفس من کتاب الشفاء، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷.
۸. _____، الاشارات و التنبيهات (شرح خواجه)، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۶.
۹. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، دار الفکر، بیروت، لبنان، ۱۴۱۴ق.
۱۰. _____، فصوص الحکم (شرح حسن‌زاده آملی)، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۵۷.
۱۱. ارسطو، درباره نفس، ترجمه و تحشیه: علی‌مراد داودی، حکمت، تهران، ۱۳۷۸.
۱۲. افلاطون، مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، تهران، ۱۳۸۰.
۱۳. امینی نژاد، علی، حکمت عرفانی، مؤسسه امام خمینی، قم، ۱۳۹۰.
۱۴. جندی، مؤید الدین، شرح فصوص الحکم، انتشارات دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۶۱.

۱۵. حائری یزدی، مهدی، سفر نفس، نقش جهان، تهران، ۱۳۸۰.
۱۶. حسن زاده آملی، حسن، شرح فصوص الحکم، وزارت فرهنگ و ارشاد، تهران، ۱۳۷۸.
۱۷. _____، عیون مسائل النفس، انتشارات قیام، قم، ۱۳۸۰.
۱۸. حلی، علامه جمال الدین، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ترجمه و شرح آیت الله ابوالحسن شعرانی، کتاب فروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۷۰.
۱۹. رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیة، بیدار، قم، ۱۴۱۱ هـ.ق.
۲۰. رحمانی، غلامرضا، فلسفه افلاطون، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۹.
۲۱. سبزواری، حاج ملاهادی، شرح منظومه، طبع ناصری، بی جا، بی تا.
۲۲. سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۶.
۲۳. سهروردی، شیخ شهاب الدین، مجموعه مصنّفات (حکمة الاشراق)، پژوهشگاه، تهران، ۱۳۷۲.
۲۴. شیرازی، قطب الدین، شرح حکمت الاشراق، بیدار، قم، ۱۳۶۵.
۲۵. صدر المتألهین شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۲۶. _____، الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة (تصحیح آشتیانی)، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸.
۲۷. _____، الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة، تصحیح آشتیانی، ج ۱، مطبوعات دینی، قم، ۱۳۸۸.
۲۸. _____، العرشیه، تصحیح: غلامحسین آهی، مولی، تهران، ۱۳۶۱.
۲۹. _____، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، حکمت، تهران، ۱۳۸۵.
۳۰. طباطبائی، سید محمدحسین، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیق: صادق لاریجانی، الزهراء، ۱۳۷۱.
۳۱. _____، نهاية الحکمة (تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، مؤسسه امام خمینی علیه السلام، قم، ۱۳۷۸.

۳۲. طوسی، نصیرالدین، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ترجمه و شرح شعرانی، اسلامیة، تهران، ۱۳۷۰.
۳۳. عبودیت، عبدالرسول، خطوط کلیه حکمت متعالیه، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۹.
۳۴. _____، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۵.
۳۵. _____، فلسفه مقدماتی، انتشارات مؤسسه امام خمینی، قم، ۱۳۹۰.
۳۶. فناری، محمدبن حمزه، مصباح الانس، تصحیح خواجهی، مولی، تهران، ۱۳۷۴.
۳۷. فیاضی، غلامرضا، علم النفس فلسفی، مؤسسه امام خمینی، قم، ۱۳۹۰.
۳۸. قدردان ملکی، محمدحسن، کلام فلسفی، وثوق، قم، ۱۳۸۳.
۳۹. _____، معاد، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۹۰.
۴۰. قیصری رومی، داوود، شرح فصوص الحکم، تصحیح آشتیانی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۵۷.
۴۱. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۸.
۴۲. کرجی، علی، اصطلاحات فلسفی و تفاوت آن‌ها با یکدیگر، انتشارات بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۰.
۴۳. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح جلد هشتم اسفار، انتشارات مؤسسه امام خمینی، قم، ۱۳۸۰.
۴۴. ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، تهران، ۱۳۷۹.
۴۵. مولوی بلخی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح: نیکلسون، نشرطولوع، تهران، بی تا.
۴۶. یزدان پناه، سیدیدالله، حکمت اشراق، انتشارات سمت، قم، ۱۳۸۹.
۴۷. _____، مبانی و اصول عرفان نظری، انتشارات مؤسسه امام خمینی، قم، ۱۳۸۹.