

تحقق نفس قبل از بدن در نظریه حدوث جسمانی

The Realization of the Soul before the Body in the Theory of "Corporeal Occurrence"

Mahdi Enshaei
Mohsen Javadi

مهدی انشایی
محسن جوادی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۶/۲۷

Abstract

With pondering in the theory of "corporeal occurrence and spiritual survival of the soul" and its intellectual platform, we will notice such an existence of soul that exists due to the cause, before the bodies, with identity maintaining and plurality of effects. Without considering this being, understanding the theory would be something not only incomplete but also something totally wrong. This being has a relative absoluteness and unity, therefore a series of these beings can be assumed that this leads us to a true stability and transiency of true soul which is unit and absolute and free from any conditions including the body and singularity and souls with all of faces and affairs are the manifestation of it. Therefore, the "corporeal occurrence" does not mean the beginning of its story from non-existence or pure possibility, though it is explaining the manifestation of transient soul in the ecstasy of being something. Moving from physicality to spirituality is the emergence of capacity and release of transient soul. Transient "I" is a basic foundation for many theoretical topics including "knowledge of the soul and the lord", "Fitrah" and topics which observe the actions like credit perceptions, obligations and descriptions, the relation between theology and ethic and self-contradictions and etc.

Keywords: Soul, Corporeal Occurrence, Spiritual Survival, Unity, Plurality, Absoluteness, Cause, Effect.

چکیده

مقدمات یک تدقیق در نظریه «نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» و بستر فکری آن، ما را متوجه کینوتی از نفس می‌کند که به واسطه سبب، قبل از ابدان و با حفظ هویت و تکرر معلولی، تحقق دارد و در عین اشتغال بر مراتب پایین‌تر، طوری از اطوار حقیقت نفس است. لحاظ این کینوت، در فهم نظریه، نقشی به‌سزا دارد، چه اینکه فهمی نو از «حدوث» به ما ارائه می‌دهد. این کینوت، اطلاق و وحدت نسبی دارد. بنابراین سلسله‌ای از این کینوت‌ها قابل فرض است تا آنجا که به تقرر حقیقی و علوی نفس برسیم که واحد و مطلق محض و لابشرط از هر قید، از جمله تقدم و تأخر، جسمانیت و تجرد، حدوث و قدم و... است. نفوس با همه اطوار و شئون خود - همچون جسمانیت و روحانیت و تقدم و تأخر و... - ظهور این واحد مطلق هستند؛ پس «جسمانیة الحدوث» بودن نفس عبارت است از تبیین چگونگی ظهور نفس علوی در نشئه تعینات. حرکت از جسمانیت به روحانیت، ظهور سعه و اطلاق نفس علوی است. من علوی و وحدت ادراکات آن در نفوس، مبنایی اساسی برای بسیاری از مباحث نظری - همچون «معرفت نفس و رب» و «فطرت» - و مباحث ناظر به عمل - همچون ادراکات اعتباری، باید و هست، رابطه دین و اخلاق، تعارضات خودگروی و... - است.

واژگان کلیدی: نفس، حدوث جسمانی، بقای روحانی، وحدت، کثرت، اطلاق، سبب، مسبب.

. PhD Student of Comparative Philosophy, University of Qom, Qom, Iran (corresponding author); menshaei@gmail.com

. Professor of Islamic Philosophy and Theology, University of Qom, Qom, Iran; moh_javadi@yahoo.com

. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم، قم، ایران .
menshaei@gmail.com (نویسنده مسئول)؛

. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران؛
moh_javadi@yahoo.com

مقدمه

یکی از مباحث مهم حکمت متعالیه، نظریه «حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس انسانی» است. طبق این نظریه، حدوث نفس با بدن است و بدن با تکامل جوهری، روحانی و روحانی‌تر می‌شود. شاید گمان شود نفس هیچ‌گونه تقدم هستی‌شناسانه‌ای بر بدن ندارد، اما واقعیت این است که صدرالمتألهین درست در همان مقامی که مهم‌ترین بیان را درباره «حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس» ارائه می‌دهد، از تقدمی هستی‌شناسانه فراتر از وجود کمالی معلول در علت، برای نفس نسبت به بدن دم می‌زند، به نحوی که این تقدم، جزو ارکان نظریه «حدوث جسمانی نفس» به نظر می‌رسد. تا آنجا که ما جستجو کردیم، پژوهش‌های موجود، تحقق نفس قبل از ابدان را به وجود کمالات آن در علت تفسیر کرده‌اند و در واقع، تحقق نفس قبل از بدن را چیزی جز تحقق علت آن، یعنی عقل مفارق نمی‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۸۲؛ عبودیت، ۱۳۸۵: ۳۱۴؛ وفائیان، ۱۳۹۵: ۱۳۹-۱۵۸؛ اخلاقی، ۱۳۸۴: ۱۷۷-۱۹۶).

عبارات متعددی به نفع این پژوهش‌ها در کلام ملاصدرا می‌توان یافت، اما واقعیت این است که او در اسفار و برخی دیگر از آثارش، سه ویژگی برای این نفس متقدم برشمرده است که شارحان و محققان کمتر بدان توجه کرده‌اند. این تقدم اولاً، در عین تحقق در سبب، هویت معلولی خود را حفظ کرده است؛ ثانیاً، در عین وحدت داشتن، واجد نفوس جزئی متکثر است؛ ثالثاً، در عین اشتغال بر مراتب پایین‌تر نفس، طوری از اطوار نفس است. تأمل در کلام صدرالمتألهین اساساً فهم ما از قاعده «حضور معلول در علت» را دگرگون و دقیق‌تر می‌کند. شارحان و محققان، به این ویژگی‌ها حساسیتی در خور نشان نداده‌اند. تنها در دو پژوهش به بخشی از این ویژگی‌ها توجه شده است و از میان این دو نیز تنها یکی سعی کرده دیدگاهی اثباتی را - آن هم فقط به

یکی از این سه ویژگی - پیگیری کند.

یکی از شارحان امروزی اسفار، با اذعان به ظهور کلام صدرالمتألهین در دو ویژگی اول، آن را غیرقابل توجیه دانسته و انکار کرده است. او به ویژگی سوم اصلاً نپرداخته و نهایتاً به‌عنوان نظر تحقیقی خود، چیزی جز سخن ساین، یعنی تحقق نفس به معنای تحقق علت مفارق، ابراز نکرده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۸۱-۲۸۲). پژوهش دیگر مدعی است که با لحاظ وحدت شخصی وجود به‌عنوان نظریه ملاصدرا، درصد اثبات تحقیقی پیشین برای نفس، همراه با ویژگی دوم (تکثر جزئی نفوس) است، از این رو تحقق نفس پیش از بدن را منحصر در وجود عقل مفارق نمی‌داند بلکه با طرح تحقق مثالی پیشین نفس و ضمیمه کردن نظریه تطابق عوالم، مقصود خود را حاصل می‌داند. این پژوهش، نسبت به ویژگی اول و سوم ساکت است (رحیم‌پور و راستیان، ۱۳۹۵). به دلیل قرابت با موضوع نوشتار حاضر، در ادامه به این دو پژوهش، به‌ویژه دومی، خواهیم پرداخت.

به گمان نگارندگان، توجه درست به این سه ویژگی و تحقیق درست نظریه، ما را به تبیینی سعه‌مند از نفس رهنمون می‌سازد که بر مبنای آن، حقیقت نفس، خارج از چارچوب ماهیت‌انگاری و حتی ورای مراتب و فارغ از دوگانه‌های فلسفی و متحد بلکه عین وجود مطلق است. تبیین این مسئله وابستگی تام به نظریه ما در اصالت وجود و وحدت و کثرت و تشکیک و نسبت آن با وحدت شخصی وجود دارد. در این ادعا، سیر از جسمانیت و کثرت به سمت روحانیت و وحدت، چیزی جز ظهور وحدت اطلاق حقیقت نفس نسبت به شئون و اطوار و ابدان نیست. به این ترتیب، کثرت ظهوری نفوس و شئون آنها، به اوج عینیت خود با حقیقت واحد نفس می‌رسد.

چنین نتیجه‌ای ثمرات و ارزش‌های بسیار بالایی دارد. از اولین ثمرات این پژوهش، تبیین نظر نهایی حکمت متعالیه در باب مسئله پر اختلاف «حدوث یا قدم نفس»، با دگرگونی نگاه به اصل معنای

عقل (هست‌ها) و ادراکات عملی عقل (بایدها) نیز فراهم کند (انشایی، ۱۳۸۶). در واقع نوشتار حاضر مقدمه‌ای حیاتی برای ورود به این مباحث است. در این نوشتار - به علتی که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم - ابتدا کوتاه و گویا به فهم خود از مبانی حکمت متعالیه با تأکید بر محور پژوهش خواهیم پرداخت، سپس گزارشی شفاف از سخن صدرالمتألهین ارائه خواهیم داد، بعد از آن، نقاط پرسش‌برانگیز کلام ملاصدرا را بر خواهیم شمرد و در نهایت، با اتکاء به مبانی حکمت متعالیه، در جستجوی پاسخ پرسش‌ها، تصویری روشن از نحوه تحقق نفس قبل از ابدان ارائه می‌دهیم؛ در خلال ارائه این تصویر، به نقد پژوهش‌های مرتبط و تبیین نظر حکمت متعالیه درباره حدوث و قدم نفس و روحانیت و جسمانیت آن نیز می‌پردازیم و نهایتاً نتیجه و افق‌های پیش‌روی حاصل از بحث خود را مرور می‌کنیم.

۱. مبانی حکمت متعالیه

صدرالمتألهین بسیاری از مباحث معروف و کلیدی خود را یکجا، مبسوط، با توجه به جمیع مباحث، مرتبط و شفاف ارائه نکرده است. بنابراین گاهی ابعاد و اجزای یک نظریه کاملاً ترسیم نشده و نسبت آن با کل نظام حکمت متعالیه کاملاً روشن نیست. همچنین ملاصدرا در آثار خود در سطحی یکسان سخن نگفته است؛ گاهی بر مذهب مشاء، گاهی بر مذهب تشکیک در وجود و گاهی در اوج وحدت وجود مشی می‌کند. بنابراین بسیاری از مواقع، کلمات ضد و نقیض در تبیین یک نظریه یافت می‌شود. این امور در مسائل مختلفی موجب حیرت و اختلاف نظر در فهم مراد وی شده است. از نمونه‌های بارز این اتفاق، تبیین وی از نظریه «حدوث جسمانی نفس» است. او در جریان طرح نظریه، اگرچه نقدهای فراوانی بر آرای دیگر مطرح کرده، اما کمتر توصیف منسجمی از راه‌حل ایجابی خود ارائه داده است؛ ضمن اینکه برخی به تعبیر به منبای تشکیک متمایل است، برخی به

حدوث و قدم است؛ ما در ادامه به این ثمره خواهیم پرداخت. از فواید دیگر این بحث، تعیین قلمروهای بیشتری از همکاری، بلکه یگانگی حکمت و عرفان است؛ اگر عرفان نظری را مشتمل بر دو بخش تبیین توحید و شناخت موحد بدانیم (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۸۱: ۱۹۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۴۴-۳۴۳)، با طرح مسئله وحدت شخصی وجود، حکمت به غایت قرابت با عرفان نظری در بخش توحید خواهد رسید (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۲/ ۲۹۲؛ ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۸۱: ۲۸؛ صفدری نیاک، ۱۳۸۶). به همین ترتیب، با پیگیری نحوه تحقق نفس و اثبات یگانگی این تحقق با وجود مطلق، حکمت و عرفان در بخش تبیین موحد نیز به اوج قرابت خویش می‌رسد. از این رهگذر، مسئله انسان‌شناسی و نسبت آن با خداشناسی نیز روشن‌تر می‌شود؛ یعنی دو بخش توحید و موحد نیز به نهایت یگانگی می‌رسند و از روایاتی در باب نسبت این دو (آمدی، ۱۳۶۶: ۲۳۲) و سخن عارفان (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۸۱: ۱۹۹) رمزگشایی می‌شود.

علاوه بر این، به نظر می‌رسد می‌توان در عین انواع کثرت‌های نفوسی و شئونی و ابدانی، به ادراکات و اعتبارات واحد نفسانی قائل شد و از این رهگذر، مستمسکی مطمئن برای حل تعارضات خودگروی با خداگروی (دین) و دیگرگروی (اخلاق) و همچنین تعارضات درون خودگروی، یافت (انشایی، ۱۳۹۵: ۲۷-۱۶۶).^(۱) همچنین راهی برای توجیه جاودانگی و نیز کلیت و فراگیری ادراکات انسانی گشوده می‌شود؛ چنانکه استاد مطهری بعد از اختلاف نظر معروف با استادش در ادراکات اعتباری، در واپسین نوشته‌های خود، در توضیحی مختصر، حل نزاع را در گرو اسناد اعتبارات اخلاقی به من سعه‌مند و واحد علوی می‌بیند تا ضمن حفظ ارزش‌های نظریه علامه طباطبایی، جاودانگی و فراگیری اصول اخلاقی نیز حفظ گردد (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۳/ ۷۲۰).

اطلاق ادراکات من علوی از هر نوع قید، می‌تواند توضیحی معقول برای رابطه میان ادراکات نظری

وحدت وجود و برخی دوپهلوی است (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۳/ ۳۴۸-۳۴۳). تعیین یک راهبرد اساسی در حل این معضل، برای اکثر پژوهش‌های صدرایی ضروری است.

اگر رأس قواعد و مبنای مسائل «حکمت متعالیه» را مباحث وجود و سرآمد آنها را «اصالت وجود» بدانیم (همو، ۱۳۶۱: ۴)، این مسئله می‌تواند رهیافتی هوشمندانه و غیرتقلیدی در فهم و تبیین حکمت متعالیه باشد؛ یعنی نخست، مرام نهایی حکمت متعالیه را در باب وجود و احکام آن معلوم کنیم، آنگاه با دست‌مایه قرار دادن مبانی «حکمت متعالیه» و در رأس آنها «اصالت وجود»، محکاماتی در دست خواهیم داشت که با آن متشابهات و متفاوت‌گویی‌های صدرالمتألهین را می‌توان رمزگشایی و درجه‌بندی کرد. حتی می‌توان مباحثی را در منظومه فکری ملاصدرا بر ساخت که خودش تنها در حد یک کلمه به آن اشاره کرده یا اصلاً به آن نپرداخته باشد یا بالاتر از این، حتی بر ضد آن سخن گفته باشد. با این شیوه می‌توان قسمت‌های ناقص نظریه را ترسیم کرد و به سخنی یک‌دست در خود مسئله نفس و همگن با کل «نظام حکمت متعالیه» دست یافت.

۱-۱-۱. اصالت و تشکیک وجود

بلافاصله پس از پذیرش اصل واقعیت، می‌بینیم که ماهیات ناظر به حیث مختص واقعیت و وجود ناظر به حیث مشترک آن است و آنچه که مصداق بالذات واقعیت است، حیث مشترک است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۹-۱۰؛ انشایی، ۱۳۹۶). پس بعد از پذیرش اصل واقعیت، به لحاظ منطقی، اولین محمول واقعیت، «وحدت اطلاق» است. اصالت وجود عبارت است از یکه دانستن واقعیت و لذا متعلق اصالت، وجود مطلق و لایشرط، حتی از قید اطلاق، است (انشایی، ۱۳۹۶). این نکته جان‌مایه تمام مباحث بعدی حکمت متعالیه است.

با اثبات اصالت وجود، نظام وحدت و کثرت از ساختار ماهوی آن (کثرت به تمام یا بعض ذات یا عرضیات) به نظام وحدت و کثرت تشکیکی و

نهایتاً وحدت شخصی و تشکیک در ظهورات وجود، مبدل می‌شود. تدقیق در مستند تشکیک تفاضلی و مقتضای آن، ما را به تشکیک در ظهورات می‌رساند و این از موارد بارز اجتهاد بر اساس مبانی حکمت متعالیه است که امثال علامه طباطبایی به آن رسیده‌اند (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۱۷۱).

۱-۱-۱. اطلاق مطلق و اطلاق نسبی

پس نظر نهایی حکمت متعالیه، تشکیک در ظهورات است. در تشکیک به‌طور کلی، هر مرتبه همه کمالات مرتبه پایین را داراست و نسبت به آن اطلاق دارد، اما نسبت به وجود مطلق همچنان محدود است، بنابراین، وحدت و بساطت و موجودیت در هر مرتبه نسبی است. پس اطلاق آن، نسبت به مراتب پایینی نیز نسبی است. بنابراین هر مرتبه نسبت به مراتب پایین خود بدون لحاظ وجود مطلق، کل‌الاشیاء است و با لحاظ وجود مطلق، مرتبه‌ای در عرض همه آنها. در وجود مطلق، اطلاق، نسبی نیست، بنابراین از هر جهت، موجود و واحد و بسیط است. وجود به حکم وحدت اطلاق، مشروط به هیچ‌یک از وحدت و کثرت متقابلین نیست و فوق آن دو است. وجود مقابل عدم نیز وجود اصیل اطلاق نیست بلکه تعینی از آن است؛ چنانکه عدم مقابل وجود نیز تعینی از وجود است (انشایی، ۱۳۹۵: ۷۴-۷۹).

اقامه دلیل بر این تبیین از اصالت و وحدت وجود و تشکیک در ظهورات، محتاج توضیحی مبسوط است که مجال آن نیست. فهم درست اصالت و وحدت وجود، نقشی بسیار کلیدی در تبیین سایر مبانی و حل گره‌های بحث این نوشتار و اکثر مباحث حکمت صدرایی ایفا خواهد کرد.

۲-۱-۱. علیت در نگرش اصالت وجودی

از آنجا که موضوع این پژوهش به‌طور جدی به مبحث علیت و تبیین جدید آن بر اساس حکمت متعالیه وابسته است، توضیحی مهم درباره علیت، ذیل مبانی اصالت و تشکیک و وحدت شخصی وجود ارائه می‌کنیم. بر مبنای اصالت وجود، در

و... دو سر حد یک حقیقت هستند و عمده بلکه سرتاسر طیف، مصداق هر دوست. به همین ترتیب، چندگانه‌های همچون عقل و نفس، ماده و صورت و جسم و نیز انواع ذیل هر جنس و انواع متوسط ذیل اجناس متوسط و عالی، مشمول این حکم هستند. تحلیل دقیق مراتب ما را به وجود و اوصاف متحده با آن می‌رساند؛ مثلاً تحلیل مفهوم انسان به حیوان ناطق و نهایتاً به «جوهر نامی حساس متحرک بالاراده ناطق»، ما را به مفاهیم وجود، استقلال، قدرت و علم سوق می‌دهد.

اعتباریت ماهیت چیزی جز از سنخ وجود بودن آن، به شرحی که به اختصار گذشت، نیست. ماهیات متکثر، تقریر وحدت اطلاق متجلی در شئون وجود هستند. بنا بر اصالت وجود، نظام مقولات عشری بیانی از ظهور وجود است و هر یک از جداول این نظام در حاق تعریفی خود، چیزی جز وجود نیستند. به تبع این، ساختار منطقی جنس و فصل و مانند آن نیز وسیله‌ای برای بیان تحصل و ابهام ظهور وجود است (انشایی، ۱۳۹۵: ۶۴-۷۳). به گمان ما سلب ماهیت از جواهر عقلیه و نفوس در برخی از عبارات صدرالمآلهین (شیرازی، ۱۴۳۳: ۳۴۸-۳۴۷) یا طرح تعریف سیال برای آنها در بعضی دیگر از سخنان او (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۳/۳۴۳)، مقدمه‌ای برای این انقلاب در نظام تعریف است.

با تبیین بازگشت نزاع اصالت بین وجود و ماهیت به نزاع اصالت بین نظام یکه و نظام تکه، مقصود از ماهیت، هر گونه تعیینی است که به تکه‌ای از واقعیت اشاره می‌کند. بنابراین ماهیت در این نگاه شامل هر عنوان تکه می‌شود؛ هرچند در فلسفه رایج، ماهوی به حساب نیاید (انشایی، ۱۳۹۶). این گونه عناوین معمولاً وضعیت مشخصی از حیث دسته‌بندی معقولی ندارند و محل اختلاف نظر هستند که ماهوی است یا معقول فلسفی؛ مثل جوهر، حرکت، عرض و... مقصود از تکه و تعیین، محدوده‌ای از وجود است اما می‌توان محدوده را به دو نحو «به شرطلا» و

حریم علیت و معلولیت هرچه هست، وجود و مسانحات آن است (همان: ۷۹-۸۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۰۲؛ همو، ۱۴۱۰: ۱/۹۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۷: ۵۵). تمام توضیحی که درباره تشکیک داده شد، از اطلاق نسبی هر مرتبه به مادون خود تا وجود مطلق، در بحث علت و معلول نیز می‌آید. پس هر خصوصیتی که برای علت نسبت به معلول اثبات می‌شود، از جمله «وجود مسبب با سبب» یا «اینکه علت حقیقت معلول است»، بر طبق این قاعده، نسبی و غیرمطلق است. آری، در مسبب الاسباب، اطلاق، نسبی نبوده و بنابراین شیئی در شمار سایر اشیاء نیست و به طور مطلق حقیقت اشیاء با تمام تفصیل جزئی آنهاست (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۳/۳۰۱؛ انشایی، ۱۳۹۵: ۷۹-۸۳). نهایت اینکه، علیت تعبیر دیگری از تشان وجود و تشان وجود تعبیری از اطلاق وجود است. در اینجا تصور از تشان یک تصور ایستا و انعطاف‌ناپذیر نیست، بلکه وجود، واجد پویایی و حرکت است. در واقع، با پذیرش اصالت وجود، فهم ما از علیت و جعل به تشان و فیضان و سیلان بی‌ابتدا و بی‌انتهای تغییر می‌کند. عبارات ملاصدرا در آثار مختلف نیز مؤید این معناست؛ مثلاً وی به صراحت از تقدمی بین وجود علت و وجود معلول سخن می‌گوید که غیر از تقدم معروف به تقدم علی است. در این نوع از تقدم که تقدم وجود بر وجود است، حکم علت و معلول، حکم یک شیء واحد است که شئون و اطواری دارد. ملاک تقدم در این قسم همان شأن الهی است (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۳/۲۵۸-۲۵۷). در ادامه این معنا روشن‌تر خواهد شد.

۲-۱. ماهیت، تعیین و تشخیص در اصالت وجود

به حکم اصالت وجود، ماهیت‌ها نیز از سنخ وجود هستند، نه اینکه در مقابل وجود تقرری داشته باشد. از سنخ وجود بودن به این معناست که بین ماهیت‌ها مرز تباینی وجود ندارد و هر ماهیت به نحو تشکیکی بر سرتاسر هستی قابل انطباق است. دوگانه‌های مادی و مجرد، جوهر و عرض

اصالت وجود، حقیقت عالم، ماهیات، از جمله جوهر نیست؛ مگر اینکه ماهیت را به ترتیبی که گذشت، از سنخ وجود بدانیم. پس هستی، همان وجود یکه است که در عین نو شدن، ثبات دارد و به عبارتی در عین وحدت، تنوع دارد.^(۲)

یکی از نتایج فهم درست حرکت جوهری که به موضوع نوشتار حاضر بسیار مرتبط است، این است که مادی و مجرد متقابل، دو عالم کاملاً متباین نیستند. صدرالمتألهین این مسئله را با طرح نظریه «حدوث جسمانی و بقای روحانی» در محدوده عالم معروف به «عالم ماده» می‌پذیرد، اما در حواشی خود بر الهیات شفاء آن را به کل ممکنات تعمیم می‌دهد و از وجود امری شبیه به قوه در غیر واجب سخن می‌گوید (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۱۷). این یعنی در غیر از ذات واجب تعالی، نوعی از مادیت هست و وقتی حظی از قوه هست، پس امکان بالفعل شدن هم هست، پس امکان حرکت نیز وجود دارد. در واقع، او با طرح نظریه «حدوث جسمانی»، اعلام می‌کند که دوگانه‌های «قوه و فعل» و «ماده و صورت» از عوارض ذاتیه موجود غیرمجرد نیست و با عبارات حواشی شفاء موضوع این دوگانه‌ها را بیشتر گسترش می‌دهد؛ با طرح نظریه وحدت اطلاقی وجود می‌توان قوه و فعل را از احکام موجود بما هو موجود دانست. حرکت جوهری و قوه و فعل بیان دیگری از فیضان و وحدت اطلاقی وجود است.

۱-۳-۱. معنای حدوث در کلام و حکمت مشاء

از آنجایی که در ادامه، تحلیل مباحث بر پایه تحقیق معنای حدوث در حکمت متعالیه شکل می‌گیرد و از طرف دیگر ملاصدرا حدوث را به حرکت ارجاع می‌دهد، ابتدا به معنای حدوث در حکمت متعالیه اشاره می‌کنیم.

حقیقت حدوث، آنچنان که حتی متکلمین اراده کرده‌اند، چیزی جز «وجود مسبوق به عدم» نیست. متکلم با استناد به ظواهر متون دینی، در حدوث زمانی مخلوقات، سبق را تنها به نحو زمانی

«لابه شرط» لحاظ کرد؛ به عنوان مثال، انسان را می‌توان به دو گونه تفسیر کرد، به شرط لا یعنی «حیوان ناطق و نه فراتر از آن» و لابه شرط یعنی «حیوان ناطق» (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۶۸/۹).

با اثبات اصالت امر یکه هیچ امر دومی قابل فرض نیست، چه رسد به آنکه واقعیت داشته باشد و حد امر اول واقع شود، پس راهی باقی نمی‌ماند جز اینکه تکه و تعیین را به معنای لابه شرط لحاظ کنیم. وجود اطلاقی بر امر لابه شرط قابل حمل است، اما بر امر به شرط لا قابل حمل نیست. بنابراین تعبیر حد وجود برای امر لابه شرط درست نیست، بلکه تعبیری همچون ظهور، جلوه و مانند آن رواست، مگر اینکه با لحاظ همین فهم از آن، تعبیر به حد کنیم. در بسیاری از عبارات ملاصدرا و سایر حکما، از حد همین معنا قصد شده است. نتیجه مهم این بحث آن است که وجود به اقتضای اطلاقی لابشرطی خود، در هر لباس و ظهور و تعیین و حدی، به معنای حقیقی کلمه، وجود است و تمام اوصاف متحده با آن - از جمله وجوب، وحدت، کمال، خیر، قدرت، علم و... - به نحو حقیقی بر آن صدق می‌کنند (انشایی، ۱۳۸۷: ۱۰۴-۶۷). از فحوای کلام علامه طباطبایی در تحقیق وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی نیز چنین برمی‌آید (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۱۷۲-۱۶۹).

تمام آنچه گفته شد درباره اصطلاحاتی همچون «تشخص»، «شخصیت» و مانند آن قابل طرح است و واضح است که آنچه مهم است محتوا و فهم ما از این اصطلاحات است؛ چراکه در تاریخ فلسفه، روشن نبودن مقصود از اصطلاحات، بحث‌ها را به ابهام‌های عظیمی کشانده است. با توضیحی که درباره تعیین آمد، تحقق هر تعیین، از جمله تعیین جسمانیت در نظام وحدت اطلاقی و وصف کمالی و وجودی دانستن آن، آسان می‌شود. توجه به این مطلب در تبیین حدوث و حدوث جسمانی بسیار لازم است.

۱-۳-۲. حرکت جوهری

حرکت - در واقع - در وجود است، چون بنا بر

حدوث را به نحو کمالی‌تر، یعنی لطیف‌تر و شدیدتر و ... لحاظ می‌کنیم. در این ساختار، حدوث مادی و جسمانی امری دارای مراتب و شئون است که در سراسر ممکنات جریان دارد.

۳-۳-۱. حدوث در نظام تشکیکی

ملاصدرا از حرکت، به حدوث‌های متوالی تعبیر می‌کند، در عین حال که امر متحرک را یک واحد سیال می‌بیند. در واقع، همچنان که در تشکیک، او ما را با منزلتی میانی از «وحدت در کثرت» آشنا کرد، متناظر با آن در مباحث مختلف نیز مرتبه‌ای میانی را برگزیده است؛ از جمله در حرکت، مرتبه‌ای میانی از قدم و حدوث متقابلین را انتخاب می‌کند. قدم، ملازم با وحدت و حدوث ملازم با کثرت است، اما حرکت، قدیم حادث و واحد کثیر است.

همچنان‌که تشکیک، خود بیانی میانی و زمینه‌ساز است، حرکت نیز بیانی میانی و زمینه‌ساز است. در حرکت و تشکیک، ملاصدرا هم ذات‌های متفرد آنی را به رسمیت می‌شناسد و هم ذهن ما را متوجه ذات واحد سیال می‌کند، اما همچنان نگاه ما، نگاه یکه‌باور محض نیست؛ چراکه تکه‌ها همچنان هستند و اگرچه با یک واحد سیال روبرو شده‌ایم اما هنوز وحدت و کثرت و حدوث و قدم به اوج یگانگی نرسیده‌اند، زیرا همچنان حیث حدوث و کثرت، از حیث وحدت و قدم جداست. تشکیک و حرکت، ذهن ما را آماده می‌کند تا به کثرت و تعین و حدوث، به‌عنوان وصف کمالی و وجودی بنگریم.

۳-۳-۲. حدوث در نظام وحدت اطلاق وجود

با طرح وحدت اطلاق وجود، همچنان‌که کثرت و حرکت به ظهور اطلاق وجود ارجاع می‌یابد، حدوث و قدم متقابلین هم به تعبیری از ظهور وحدت اطلاق بار می‌یابند. توضیح این‌که، در سطور پیش دیدیم که تعین به معنای حد لابه‌شرط، از کمالات وجود و تعبیر دیگری از ظهورات آن است. تعین در عین اینکه ظهور

فهم می‌کند. به همین دلیل است که متکلمین تصریح کرده‌اند که هر یک از ممکنات و کل عالم، حادث است و آغازی زمانی دارد (ایچی، بی‌تا: ۲۴۴-۲۵۰؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۴۸-۳۴۵)؛ از نظر متکلم، شیء یا مخلوق و حادث زمانی است یا قدیم زمانی و غیرمخلوق (تفتازانی، ۱۳۷۰: ۱۲۷-۱۰۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۷: ۲۶۶-۲۵۹).

حکمای پیش از ملاصدرا با نظر به قاعده «کل حادث زمانی، مسبوق بماده»، به بیانی دقیق‌تر از سبق و حدوث روی آوردند و سبق و لحوق و قدم و حدوث را در ذات شیء جستجو کردند؛ همان موطنی که به لحاظ نفس‌الامری، متصف به امکان و تساوی نسبت به وجود و عدم بود. آنها از این تدقیق خود در معنای حدوث، به «حدوث ذاتی» تعبیر کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۱۱۶-۱۰۹؛ همو، ۱۴۰۴: ۲۶۷-۲۶۶). بدیهی است که حکما معنای جدیدی برای واژه حدوث طرح نکرده بلکه همان معنای وجود مسبوق به عدم را در لحاظی دقیق‌تر و در ذات شیء جستجو کرده‌اند.

۳-۳-۱. نسبت حدوث با حرکت

صدرالمتألهین با بردن حرکت به عمق همه موجودات جسمانی، حتی جوهر، سبق و حدوث زمانی و مستمر را در ذات اشیاء جسمانی کشف کرد. سخن او صراحت دارد که حرکت جوهری، حدوث مطرح شده در متون دینی را تفسیر می‌کند. از نظر صدرالمتألهین تک تک اجزاء طبیعت، لحظه به لحظه، در حال حدوث و در حال زوالند و هر آن، شاهد وجودی مسبوق به عدم و همچنین، سابق بر عدم هستیم (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۹/۱۱۰؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۶-۱۷).

با توجه به اقتضای نظریه وحدت اطلاق وجود که عبارات صریح ملاصدرا مبنی بر وجود امری شبیه به قوه در غیر واجب تعالی (همو، ۱۳۸۳: ۱۱۷) مؤید آن است، این حدوث مستمر را باید در سرتاسر ممکنات لحاظ کرد. البته بدیهی است که در هر مرتبه، نسبت به مرتبه پایین‌تر، این

در سه اثر خود، اسفار اربعه، حاشیه بر حکمة الاشراق و مفاتیح الغیب سخن گفته است. در این میان بیشترین سخنان را در اسفار و حاشیه بر حکمة الاشراق می‌توان یافت و البته در اثر دیگر، تذکراتی در راستای فهم درست عبارات این دو کتاب وجود دارد.

در مرور سخن ملاصدرا محوریت بحث ما را عبارات اسفار تشکیل می‌دهد و لابلای آن به مناسبت، از حاشیه بر حکمة الاشراق و مفاتیح الغیب نیز نقل قول خواهیم کرد. ملاصدرا در اسفار ابتدا تصویر رایج حکمای پیشین از انسان را مرور کرده و سپس تناقضات آن را استخراج می‌نماید و نظام تعریفی نفس را دچار اشکال اساسی می‌داند. مرور این قسمت به‌عنوان مقدمه، در فهم کلام ملاصدرا بسیار مؤثر است.

۲-۱. گذر از تعریف ماهوی به وجودی

از نظر اکثر حکما، انسان از سنخ نفس است و از دو دسته ویژگی برخوردار است: دسته اول عبارتند از: (۱) تجرد یا همان دخیل نبودن مادیت و جسمانیت در ماهیت آن، در اصل حدوث و بقاء پس از انقطاع تعلق از بدن؛ (۲) وحدت، به استناد قاعده منحصر به فرد بودن انواع مجرد؛ (۳) بساطت. دسته دوم عبارتند از: (۱) حدوث؛ (۲) تعریف انسان به حیوان ناطق، مشتمل بر جسمانیت و نمو و حساسیت؛ (۳) محتاج بودن به بدن در مقام فعل و تأثیر و تأثر نسبت به آن؛ (۴) کثرت عددی داشتن قبل و بعد و حین تعلق به ابدان، متناسب با کثرت عددی ابدان (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۳/۳۴۴).

از نظر ملاصدرا این دو دسته ویژگی با هم ناسازگارند. او «بساطت» نفس را با «حدوث» آن که مستلزم ترکیب است، ناسازگار می‌داند. «تجرد» نفس در حدوث و بقاء را نیز با دو ویژگی «احتیاج به بدن در مقام فعل» و «تعریف به جسمانیت» و نیز «وحدت» نفس را با «کثرت عددی متناسب با ابدان»، منافی می‌داند (همانجا).

وجود است، فانی و هالک در اطلاق آن است. تعیین یعنی حد وجود با لحاظ لابه‌شرطی و حد یعنی سبق و لحوق از لحاظ‌های مختلف، از جمله لحاظ زمانی. پس هر تعیین عین حدوث است و حدوث به معنی وجود مسبوق به عدم، عنوان کمالی و از اوصاف متحده با وجود است.

به بیان دیگر، هر ظهور و شأنی در عین یگانگی با وجود، هالک و باطل است؛ چه اینکه مطلق عین ظهور و شأن است ولی شأن، مطلق نیست. پس حیث اطلاق در عین یگانگی، سبق بر ظهور و شأن دارد و حیث عدمی شأن و ظهور بر حیث وجودی آن تقدم دارد و چنانکه در مبانی دیدیم، عدم مقابل وجود، خود، تعیینی از وجود است و وجود اصیل، رها و مطلق از تقابل با عدم است. پس تعیین و ظهور یعنی وجود مسبوق به عدم در عین عدم مسبوق به وجود. به این ترتیب می‌توان گفت مبانی پدید آمدن عنوان حدوث در ذهن و زبان بشر، با همه تفاسیر به ظاهر متفاوت حکمی و کلامی آن، ظهور و تجلی داشتن وجود است. در این نگاه، حدوث ذاتی مقابل حدوث زمانی، خود، حدوث صرف و ناب نیست، بلکه همان‌طور که در وحدت و کثرت متقابلین، ضرورت و امکان متقابلین و ... به مقسم صرف و محض رجوع می‌کردیم و آن را مورد بازفهمی قرار می‌دادیم، اینجا نیز مطلق حدوث، بدون نظر به زمانی بودن یا زمانی نبودن (ذاتی) را مد نظر قرار می‌دهیم.

در پایان بحث از مبانی حکمت متعالیه، ذکر این نکته خالی از لطف نیست که نظام وحدت اطلاق وجود، نحوه شکل‌گیری مفاهیم بشری و در واقع هستی‌شناسی معرفت را نیز تبیین می‌کند.

۲. تعریف و تحقق اطوار نفس در کلام ملاصدرا

آنچنان‌که جستجوی ما در آثار صدرالمآلهین نشان می‌دهد، او درباره موضوع مورد بحث این نوشتار،

آن روست که در این مرحله نیز نفس به عنوان معلول و به وجودی منحاز از وجود علت خود (هر چند وابسته به آن) تحقق دارد و «نوعی رابطه علی واقعی» بین این دو برقرار است؛ یعنی نفس پیش از تعلق به بدن، در عالم عقول و به عنوان معلول عقل مفارق، حاضر است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۸۲-۲۸۱).

۲-۳. تکثر نفوس قبل از ابدان

همچنان که شارح محترم اسفار نیز تصریح کرده، پذیرش مدعای پیشین، به معنای تکثر نفوس قبل از تعلق به ابدان نیز هست (همان: ۲۸۲). استفاده از واژه «النفوس» هم ظهور در تکثر نفس در تحقق پیشینی دارد.

در مرور عبارات حاشیه بر حکمة الاشراق، هم بیان صریح تری از وی در تکثر این تحقق پیشین نفس می بینیم و هم توضیح نسبتاً روشنی درباره نحوه این تکثر. صدرالمتألهین این توضیح را در نقد ادله شیخ اشراق بر عدم تقدم نفس انسانی بر ابدان ابراز می کند. شیخ اشراق تقدمی برای نفوس قائل نیست، زیرا بر فرض تقدم، آنها نه می توانند واحد باشند و نه کثیر. او اشراق بر بطلان کثرت عددی نفوس این گونه استدلال می کند: «نفوس، وحدت نوعی دارند و کثرت عددی یک نوع واحد، محتاج به استعدادات و ممیزات عرضی است درحالی که در عالم قبل از طبیعت، خبری از این امور نیست». همچنین بر بطلان وحدت عددی نفوس نیز چنین دلیل می آورد: «وحدت عددی مستلزم آن است که هر یک از انسان ها به آنچه که دیگران آگاه هستند، عالم باشد که این نیز به وضوح باطل است».

ملاصدرا در مقام نقد، هر دو شق را باطل شمرده و برای نفس، هم وحدت عددی و هم کثرت عددی قائل است؛ چراکه از نظر او وحدت و کثرت در نفوس از نوع وجودی و انی است، نه از نوع ماهیتی، و داستان کثرت در نفوس باید بر اساس کثرت و وحدت توأمان متحقق در وجود محض تبیین شود (تشکیک) نه بر اساس کثرت و

او در خلال انتقادات خود، تفکیک جسم و نفس از یکدیگر را بی وجه می شمرد و رفع این ناسازگاری ها را در دخیل دانستن مادیت در ذات نفس و به تبع آن سیال دانستن نفس، یعنی حرکت از جسمانیت به سمت روحانیت می داند. از نظر وی عدم توجه به این معنا، منشأ حیرت حکما در احوال نفس است تا آنجا که برخی منکر تجرد نفس، برخی منکر بقاء بعد از بدن و برخی معتقد به تناسخ شده اند (همان: ۳۴۵). پر واضح است که ملاصدرا با این راه حل در واقع تعریف نفس بر اساس جدول بندی رایج ماهوی را ناتمام می داند و تعریفی سیال و مشکک در میان خانه های این جدول جستجو می کند.

ملاصدرا بعد از طرح اشکالات، برای تبیین پاسخ خود، یعنی «نظریه حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس»، در صدد ارائه تصویری جامع از کینونت نفس، در طبیعت و قبل و بعد از آن برمی آید. نفس اطوار متعددی دارد و در عین بساطتش، بودن هایی متفاوت دارد که بعضی از آنها قبل از عالم طبیعتند، برخی با عالم طبیعت و برخی بعد از آن (همان: ۳۴۶).

۲-۲. تحقق نفس در علت با حفظ هویت معلولی

صدرالمتألهین در تعلیل تحقق نفس پیش از بدن، اگرچه در آغاز از تعبیر «بحسب کمال علتها و سببها» استفاده کرده، اما در ادامه با اشاره به کامل الذات و تام الافاده بودن سبب، با تعبیری متنوع و صریح، از ملازمت و همراهی مسبب با سبب و جدایی ناپذیری آن دو، در این مرتبه، یاد می کند: «و اما الراسخون فی العلم الجامعون بین النظر و البرهان و بین الكشف و الوجدان فعندهم ان للنفس شئونها و اطواراً كثيرة و لها مع بساطتها اكون وجودية بعضها قبل الطبيعة و بعضها بعد الطبيعة و رأوا ان النفوس الانسانية موجودة قبل الابدان بحسب کمال علتها و سببها، و السبب الكامل يلزم المسبب معها، فالنفس موجودة مع سببها لأن سببها کامل الذات تام الافادة، و ما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه» (همان: ۳۴۷-۳۴۶).

به قول یکی از شارحین، ظهور این تعبیر از

در قضاء سابق الهی تشبیه می‌کند (همان: ۳۵۵-۳۵۴). همچنین با نقل نظر افلاطون مبنی بر قدم نفوس، ابتدا به نقد آن پرداخته و نهایتاً با تعبیری بسیار شبیه به آنچه از حاشیه بر حکمة الاشراق آمد، قول افلاطون را توجیه و تأویل می‌نماید (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۸/۳۳۳-۳۳۲).

ملاصدرا در مفاتیح الغیب نیز پس از بیان اختلاف افلاطون و ارسطو در حدوث و قدم نفس، با استفاده از صیغه جمع (نفوس)، حق را در این عقیده می‌بیند که نفوس انسانی از آن جهت که نفوس هستند، حادث به حدوث بدن هستند، اما از جهت حقیقت روحانی‌ای که در علم الهی دارند، به قدم علم الهی، قدیم هستند (همو، ۱۳۶۳: ۵۳۶).

۴-۲. احاطه در عین طور بودن

نکته دیگری که کلام ملاصدرا در آن ظهور دارد این است که تحقق پیشین نفس که همراه با علت و به سبب آن است، طوری در عرض اطوار چندگانه بعدی نفس است. همان‌طور که بیان شد، وی برای نفس، شئون و اطوار کثیره‌ای در طبیعت و قبل و بعد از آن قائل است و یکی از این اطوار و شئون را موجودیت نفس همراه با سبب کامل الذات و تام الافاده و قبل از عالم طبیعت می‌داند (همو، ۱۴۱۰: ۳/۳۴۶-۳۴۷). ملاصدرا به تام الافاده بودن سبب نفس تصریح دارد و از آن نتایج مهمی را استخراج می‌کند، اما باید دانست نتیجه مهم دیگری نیز بر این عقیده استوار است، چراکه می‌دانیم فاعل تام الافاده محیط بر معلول و مقوم آن است و تمام کمالات معلول به‌نحو اتم و اقوی در آن موجود است (همان: ۲/۱۸۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۷۷). پس از نظر صدرالمتألهین تکون نفس قبل از بدن در عین اینکه شأن و طوری از اطوار نفس است، محیط بر تکون نفس در طبیعت و مقوم آن است.

۳. شرح کلام ملاصدرا درباره اطوار نفس

تلخیص بیان صدرالمتألهین ما را با ادعاهایی عجیب و پرسش‌برانگیز مواجه می‌سازد. ما نخست این ادعاها را در قالب چهار پرسش مطرح می‌کنیم و

وحدت متحقق در ماهیات (به تمام یا بعض ذات و یا عوارض). پس نفس منحصر در قلمرو یکی از دوگانه وحدت و کثرت عددی نیست و ما مخیر به انتخاب یکی از این دو نیستیم.

۲-۳-۱. کثرت عددی نفوس پیش از بدن

ملاصدرا دلیل شیخ اشراق بر بطلان کثرت عددی نفوس پیش از بدن را با خدشه در مقدمه نخست آن ابطال می‌کند. او وحدت نوعی نفوس را نمی‌پذیرد بلکه مأخذ وحدت نفوس را به وحدت اجزاء شیء واحد عقلی نزدیک‌تر و شبیه‌تر می‌داند و این نظریه خود را دیدگاهی غریب نمی‌شمارد، چراکه برخی حکما جواهر عقلیه را فاقد ماهیت دانسته و آنها را چیزی جز وجودهای معلولی متفاوت به شدت و ضعف تشکیکی نشمرده‌اند. بر همین اساس، از نظر ملاصدرا، نفوس قبل از نزول به ابدان، تمیزاتی به‌واسطه جهات فضیلت و حیثیات فاعلی^(۳) مقدم بر ابدان دارند که به‌نحو تشکیکی است و این تکثر هرگز منتظر عوارض قابلی لاحق به ماهیاتشان نیست (شیرازی، ۱۴۳۳: ۳۴۹-۳۴۸). وی در قسمتی دیگر، با طرح صریح بحث کینونت متکثر نفوس در مبدأ علی آن قبل از «حدوث جسمانی»، اساساً فلسفه هیوط «نفوس» به این دنیا را شناخت نفس به همین جهات توانایی و حیثیات فضیلت خود می‌داند (همان: ۳۵۴-۳۵۳).^(۴)

۲-۳-۲. وحدت عددی نفوس پیش از بدن

ملاصدرا در عین قول به کثرت عددی، تصریح می‌کند که وحدت عددی نفوس هم باطل نیست. او دلیل شیخ اشراق بر بطلان وحدت عددی نفوس را چنین پاسخ می‌دهد: ادراکات انسانی دو دسته‌اند، ادراکات متوقف بر آلات جسمانی و ادراکات غیرمتوقف بر آلات جسمانی. در دسته دوم، همه انسان‌ها اشتراک دارند، همچون اشتراک در آن دسته از اولیات که متوقف بر آلات جسمانی نیستند (ادراک اصل واقعیت و امتناع اجتماع نقیضین) (همان: ۳۴۹-۳۴۸). او در جایی دیگر، کیفیت تحقق متکثر نفوس قبل از ابدان را به کینونت علمی اشیاء

وجود داشته باشد و گرنه اساساً کثرت را باید باطل بدانیم و به تعبیر ملاصدرا، به وحدت وجود جهله صوفیه مبتلا شویم. در مبانی حکمت متعالیه دیدیم که امتداد و نهایت تشکیک این است که مرتبه بالا واجد همه کمالات مرتبه پایین، از جمله تعیین آن است و بنابراین مرتبه پایین تر، به قید مرتبه پایین تر بودن خویش، در مرتبه بالاتر حضور دارد و این منافاتی با وحدت وجود ندارد، بلکه لازمه و مؤکد آن است (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۱۷۲-۱۶۹).

در رابطه با علت هستی بخش و معلول آن نیز همین نکته صادق است. علت، واجد همه کمالات مادون خویش است، از جمله تعیین معلولی آن، و این منافاتی با غیریت آن با علت از حیث تعیین علی آن ندارد؛ چه اینکه علت واجد همه کمالات از جمله تعیین علی و تعیین معلولی است. نفس در مقام تقرر خویش در سبب، به لحاظ مرتبه وجودیک بالاتر از تقرر در مقام مسببی محض است. بدین دلیل آنچه که درباره تشکیک گفته شد، درباره نفس در مقام سبب نیز مطرح است و بدین ترتیب اشکال «الف» و «ب» پاسخ داده می شود. توجه به عبارات صدرالمتألهین در حاشیه بر حکمة الاشراق فهم مطلب را بسیار آسان تر می کند؛ ملاصدرا در آنجا به وجه و کیفیت این تقدم اشاره می کند و آن را از سنخ کینونت علمی اشیاء در قضاء سابق الهی می داند (شیرازی، ۱۴۳۳: ۳۵۵-۳۵۴). این تعبیر علاوه بر اینکه تأییدی چندباره بر حفظ تکثر تفصیلی نفوس در علت عالی خویش است، اشاره ای به وجه فلسفی تمایل ملاصدرا به این مدعا نیز هست.

نکته مهمی که در این بین باید مورد توجه قرار گیرد این است که ملاصدرا مسئله را به کینونت سابق نفس در علم الهی تشبیه کرده است نه اینکه آن را از مصادیقش بداند. همچنان که می دانیم، نظر صدرالمتألهین در باب علم الهی به اشیاء «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» است؛ یعنی اشیاء با تمام تفصیلات و تعیناتشان، عیناً در مرتبه قضا وجود دارند. به همین ترتیب، مراتب پایین معلولی نیز با

سپس با رجوع به مبانی حکمت متعالیه، ضمن رفع ابهامات، تلاش می کنیم تصویری روشن تر از حقیقت نفس در منظومه فکری ملاصدرا ارائه دهیم. الف و ب) کلام صدرالمتألهین ظهور دارد که نفس، پیش از ابدان، اولاً، با حفظ هویت معلولی خویش و ثانیاً، به نحو تعینات متکثر و منحاز از یکدیگر، به واسطه سبب خود موجود است. عبارات حاشیه بر حکمة الاشراق نیز با ظهور قوی خود تأییدی هر چه بیشتر بر این معناست. برخی شارحین اسفار ضمن اذعان به ظهور کلام ملاصدرا در این معنا، آن را غیر قابل توجیه و مناقض با اصول فلسفی دانسته و رد کرده اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۸۲-۲۸۱). آیا این ادعای صدرالمتألهین جایگاهی در مبانی حکمی به ویژه مبانی خود وی دارد یا باید همچون شارح مستشکل، آن را مردود دانست؟

ج) از نظر ملاصدرا این تحقق به برکت سبب است و واجد کمالات نفس در طول مرتبه پایین تر، اما در عین حال آن را هم عرض مرتبه پایین تر دانسته و هر کدام را طوری از اطوار نفس و بلکه شأنی از شئون آن می شمارد. چگونه می توان طولی بودن و اشمال را با هم عرضی و تقابل جمع کرد؟ نفسی که همه این تکونات، اطوار و شئون آن هستند، چگونه و در چه مقامی تقرر دارد؟

د) اگر صدرالمتألهین برای هر نفس متعین، وجودی پیش از ابدان قائل است، پس چگونه دم از «حدوث جسمانی» نفس می زند؟ آیا لازمه این سخن، روحانی دانستن پیشینه نفس نیست؟ این اشکال وقتی بغرنج تر می شود که می بینیم مصنف آن را در اوج تقریر خود از «حدوث جسمانی» نفس و به عنوان یکی از ارکان نظریه اش مطرح کرده است.

۳-۱. تحقق تفصیلی نفس معلول نزد علت

معمولاً در بحث تشکیک و مراتب وجود، اذعان می شود که مرتبه بالا همه کمالات مرتبه پایین را دارد، اما به همه لوازم این اذعان توجه نمی شود، از جمله اینکه اگر تعیین و تشخیص مرتبه پایین را نیز از کمالات آن به حساب آوریم، باید در مرتبه بالا نیز

تمامی تفصیلهایشان، از جمله تكثر و هويت معلولی، نزد علت حاضرند، در عين اينكه علت از آن جهت كه علت است، اجمالاً (بدون تفصیل تكثر و معلولیت) واجد همه مراتب پایین است و این فهم ادقی از قاعده «حضور معلول در علت» است.

۲-۳. تحقق علوی نفس

البته باید توجه داشت كه برتری نفس در مقام سببی، نسبت به نفس در مقام ابدان، برتری مطلق نیست؛ چراكه سبب نفس، خود، برتری اطلاقی ندارد. طبعاً تام الافاده بودن آن هم مطلق نیست، زیرا عقل مفارق، خود، معلول است و به تبع آن نفس در مقام عقل مفارق نیز برتری و احاطه اطلاقی نسبت به نفس در مقام پایین ندارد. نتیجه اینكه، اگر از موضع وجود اطلاقی محض بنگریم، نفس در مقام سبب مرتبه‌ای پیشین در نسبت با نفس در مقام مسبب می‌یابیم و این در عين حالی است كه برای نفس در مقام سبب احاطه و شمولی نسبی نسبت به نفس در مقام مسبب قائل هستیم. از این‌رو پاسخ به اشكال «ج» نیز رفته‌رفته مشخص می‌شود؛ به این ترتیب كه این كینونت سابق بر بدن، واحد نیست، بلکه بین عقل مفارق اخیر و وجود مطلق، پیوستاری سلسله‌وار از كینونت‌ها و ابدان متناسب با هر مرتبه، موجود است و هر يك نسبت به پایین‌تر از خود به شرحی كه گذشت، اطلاق دارد تا اینکه از عالم ظهورات به عالم وحدت اطلاقی وجود برسیم كه عالم مسبب الاسباب است.

در واقع، اقتضای قاعده «حضور نفس در سبب به‌نحو اوفی و اتم» این است كه نفس در مسبب الاسباب حضور داشته باشد. نحوه وجود نفس در مسبب الاسباب به همان نحوی است كه توضیح داده شد؛ یعنی اطلاق نفس در مقام سببی، با حفظ معلولیت و تكثر است، اما در اینجا يك تفاوت اساسی وجود دارد: در همراهی معلول با مسبب الاسباب، مجالی برای نسبییت باقی نیست، چه اینکه اطلاق مسبب الاسباب، اطلاقی نسبی نیست و به تبع، به‌نحو اطلاقی و بی‌هیچ محدودیتی تام الافاده

است.^(۵) در این مقام همان‌گونه كه وجود واحد اطلاقی واجد کمالات جمیع تعینات هستی و عين همه آنهاست و مرتبه‌ای در ازای مراتب دیگر به حساب نمی‌آید، به همین ترتیب، نفس متحد با وجود واحد اطلاقی نیز احاطه‌ای اطلاقی و بی‌حد دارد و واجد همه کمالات اطوار مختلف نفس و در واقع واجد حقیقت همه آنهاست^(۶) و چنان كه در مبانی حکمت متعالیه آمد، وجود كثرات نسبت به اطلاق وجود هیچ‌گونه تقابلی ندارد و واجدیت وجود واحد اطلاقی نسبت به کمالات مراتب، شامل تعینات آنان نیز می‌شود. پس نفس متحد با آن نیز واجد تعینات خلقی اطوار ذیل خود هست و قول به اشتغال نفس در مقام مسبب الاسباب نسبت به کمالات اطوارش، در واقع قول به حضور همه تعینات با تكثرات و هويت معلولی در آن مقام است. به این ترتیب، پاسخ دقیق و كامل اشكال «ج» چنین می‌شود: همه تحقق‌های نفس در عين اشتغال غیر تام نسبت به يكدیگر، هر کدام طوری از اطوار نفس در مقام سبب مطلق است.

تحقق نفس در مقام مسبب الاسباب یا همان وجود مطلق را «تحقق علوی نفس» می‌نامیم. تمام تحقق‌های نفس در طبیعت و قبل و بعد از آن، از شئون و اطوار این تحقق است. این تحقق ضامن وحدت و اطلاق نفس در همه مراتب و اطوار است و چنان‌كه دیدیم و خواهیم دید، وراي همه ماهیات و عناوین دوگانه فلسفی است.

۳-۳. بررسی پژوهش‌های مشابه درباره اطوار نفس
به نظر می‌رسد دو پژوهش نزدیک و مرتبط كه در آغاز این نوشتار به آنها اشاره شد، درست در همین جا، یعنی فهم معنای وحدت و كثرت و رابطه مراتبی و علی-معلولی، دچار اشكال هستند. در یکی از پژوهش‌ها شارح محترم با اذعان به ظهور كلام ملاصدرا در تحقق نفس با حفظ هويت و تكثر معلولی در مقام سبب، آن را رد کرده و مقتضای قاعده تحقق معلول در سبب را چیزی بیش از تحقق کمالات معلول در مقام علت

پیش از ابدان بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود است، نهایتاً این تکرر را به عالم مثال منحصر می‌داند بی‌آنکه وجه ارتباط این انحصار را با نظریه وحدت شخصی توضیح دهد (رحیم‌پور و راستیان، ۱۳۹۵).

به نظر می‌رسد در این پژوهش، وحدت به نفی کثرت فهم شده است و به دنبال آن، تکرر نفس به شرط جزئیت و تعیین جستجو می‌شود، درحالی که در مبانی حکمت متعالیه دانستیم که مقصود از وحدت اطلاق و شخصی وجود به شرط لای کثرت بودن نیست بلکه لابلشروط بودن از آن است. کثرت نیز نه در نفی وحدت که در اطلاق و سعه وجود فهم و جستجو می‌شود و این‌گونه وحدت و کثرت هر دو تعبیری از یک حقیقت، یعنی اطلاق وجود خواهند بود. این نگاه، کثرت را لابلشروط از کلیت و جزئیت پی‌جویی می‌کند. توضیح بیشتر اینکه، در قول به مراتب تشکیکی نمی‌توان قائل به تکرر جزئی عینی در مرتبه بالاتر بدون هیچ تفاوتی با مرتبه پایین شد. در نگاه تشکیکی، در عالم مثال، اگرچه تکرر وجود دارد، اما این تکرر حظی از اطلاق و سعه نسبت به مرتبه پایین‌تر را داراست و بنابراین جزئیات این عالم نسبت به جزئیات وعاء پایین‌تر اطلاق و سعه دارد؛ چیزی که صدرالمتألهین با فطانت تمام در حاشیه بر حکمة الاشراق ملتفت آن است.^(۷)

آری، در مرحله نهایی و امتداد دادن نظریه ملاصدرا به تبیین نهایی از مبانی و وحدت اطلاق وجود، تکررات به‌نحو جزئی نیز در عالم وحدت اطلاق پذیرفته می‌شود، اما این تکرر به‌نحو مکرر و پیشین در عالمی قبل از طبیعت - مثلاً در عالم مثال - نیست بلکه در نظر حکیم عارف بالغ به نگاه وحدت اطلاق وجود، همین تکررات جزئی در عالم طبیعت عیناً مظهر و مظهر وحدت اطلاق وجود هستند. این بیان نهایی دقتی فراتر نیز دارد و آن اینکه در عین تحقق تکررات جزئی در سپهر وحدت اطلاق وجود، مراتب و تشکیک نیز تحقق دارد و تنافی‌ای بین این دو نیست و هر دو نوع تکرر جزئی عینی و تکرر مراتبی از مظاهر وجود واحد اطلاق‌اند.

ندانسته است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۸۲). اما در ضمن برشمردن مبانی حکمت متعالیه و تطبیق آنها بر موضع مورد بحث دانستیم که مبنای نهایی حکمت متعالیه، وحدت اطلاق وجود است و از منظر این مبنا، هیچ جنبه عدمی و سایه‌ای در هستی وجود ندارد. از طرف دیگر، طبق این مبنا اقتضای اطلاق وجود تحقق تعینات و اطوار مختلف وجود است. بنابراین تکررات و تعینات خلقی معلولی اشیاء، از جمله نفس نیز از کمالات و حیثیات وجودی آنها شمرده می‌شود و بنابراین به مقتضای قاعده «تحقق معلول در سبب»، معلول با همه هویت متکثر خود در مقام علت حضور دارد.

برای رفع حیرت و انس بیشتر با مسئله، یادآور می‌شویم که هر چه از معلول و تعینات به علت العلل و وحدت اطلاق وجود نزدیک‌تر می‌شویم، فیضان و تشأن وجود را بیشتر می‌یابیم. از همین روست که در مقام سبب، مسبب و رابطه سببیت را یکجا می‌بینیم. شارح محترم اذعان دارد که عبارت صدرالمتألهین در این معنا ظاهر است که نفس به‌عنوان معلول جدای از علت تام‌الافاده در مقام خود علت تحقق دارد و «نوعی رابطه علی واقعی» بین آن دو وجود دارد، اما از این مطلب اظهار تعجب می‌کند (همان: ۲۸۲-۲۸۱)؛ درحالی که باید دانست که این «نوعی رابطه علی واقعی» و همان حقیقت علیت است که به‌صورت تشأن در علت جلوه‌گر است. هرچه به علت العلل نزدیک‌تر شویم، این فیضان و جوشش و تشأن را بیشتر می‌بینیم. این تحلیل از حکمت متعالیه را در عباراتی صریح‌تر از ملاصدرا در چگونگی تحقق متکثر نفس پیش از بدن نیز پی‌گیری نمودیم (شیرازی، ۱۴۳۳: ۳۴۸).

پژوهش دیگر، تکرر نفس متحقق پیش از ابدان را موضوع کار قرار داده و در صدد اثبات آن برآمده است. این تحقیق مدعی است وحدت وجود را مبنای حکمت متعالیه می‌داند و از موضع این مبنا با لحاظ تطابق عوالم، تکرر مثالی نفس را همان تحقق متکثر نفس پیش از ابدان می‌شمارد. پژوهش یاد شده که در صدد اثبات تکرر جزئی در نفس متحقق

فهم بشرطلا از وحدت، تطابق عوالم مورد بحث در نوشتار مورد نظر را نیز با مانع روبرو می‌کند، چراکه این فهم موجب می‌شود هر یک از عوالم نسبت به عالم پایین‌تر از خود، بشرطلا باشند نه لابشرط و طبعاً تطابق عوالم تثبیت نشده و عینیت تحقق مثالی با تحقق طبیعی به سرانجام نمی‌رسد؛ علاوه بر اینکه اصرار در منحصر دانستن این تکثر به عالم مثال نیز مخدوش است، چراکه دیدیم از موضع وحدت اطلاقی پیوستاری از کینونت‌های سببی-مسببی متطابق متکثر از مقام وحدت اطلاقی تا حضيض نفس طبیعی ظهور دارد. از همین رهگذر وجه مخالفت صدرالمتألهین با قول افلاطون مبنی بر تحقق متکثر و جزئی نفوس پیش از ابدان را می‌توان فهمید. ملاصدرا از منظر تشکیکی، تکثر جزئی عیناً مطابق با عالم طبیعت را برای عالم پیشین نمی‌تواند بپذیرد، اما از منظر وحدت اطلاقی وجود، اگرچه تکثرات جزئی پذیرفته می‌شود، باز هم با نظریه افلاطون کاملاً متفاوت است، چراکه دانستیم این تکثر، مکرر و مربوط به عالمی پیشین نیست و تحقق آن در سپهر اطلاقی وجود از نوع کثرت مقابل وحدت نیست، بلکه از باب ارتقاء به «وحدت اطلاقی» و رهایی از تقید به «وحدت و کثرت متقابلین» است.

۴-۳. تحقق حدوث جسمانی در مقام اطلاقی وجود
 درباره اشکال «د» نیز باید دانست که صدرالمتألهین در مفاتیح الغیب، نفوس را به وجهی حادث به حدوث جسمانی می‌داند و همان نفوس را به وجهی دیگر، یعنی تقرر روحانی در علم الهی، قدیم می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۳۶)؛ پس از نظر او حدوث جسمانی هیچ منافاتی با تقرر قدمی نفس ندارد. با توضیحی که در قسمت مبانی درباره حدوث ارائه شد، این مسئله کاملاً روشن است و توضیح چندانی نمی‌طلبد. تنها اشاره‌وار تکرار می‌کنیم که طبق نظام تشکیک، «حدوث و زمان و جسمانیت» با «قدم و لازماتی و تجرد» در چیزی به نام حرکت به یکدیگر آمیخته‌اند و هر مرتبه از وجود، واجد نوعی حدوث و جسمانیت و زمان‌داری است، در عین اینکه واجد

قدم و لازمات و تجرد نیز هست. به همان بیان که نشان داده شد در همه مراتب وجود، علیت و معلولیت، هر دو حضور دارند و هر معلول با حفظ هویت معلولی، در علت خود نیز حضور دارد، با همان بیان می‌توان اثبات کرد که حادث نیز با حفظ هویت حدوثی خود، در محدث خود حضور دارد. با این توضیح معلوم می‌شود که هر مرتبه‌ای از وجود، مشتمل بر محدث و حادثی است و اساساً حدوث، بیانی از فیضان وجود است، از آن حیث که ملازم با نوبه‌نو شدن و نوعی سبق بر عدم خود است و چون وجود عین فیضان و تجلی است، پس حدوث نیز از اوصاف متحده با وجود است.

این تحقیق در معنای علیت و حدوث، در نظام تشکیکی، بر اساس توضیحی که در مبانی داده شد، کاملاً مطرح است. در نظام تشکیکی، در عین وحدت، نوعی نفی بین مراتب باقی است و بنابراین حدوث جسمانی با تمام اطلاق خود، قابل یافتن در محدث نیست. اما در نظام نهایی وحدت اطلاقی، حدوث، همچون سایر معانی فلسفی، شکل اتم خود را پیدا می‌کند و حدوث جسمانی با تمام اطلاق خود در محدث مطلق تحقق می‌یابد.

بر اساس نظام وحدت اطلاقی، حدوث و قدم و جسمانیت و روحانیت، تعابیر مختلفی از ظهور وحدت اطلاقی وجود هستند. پس اساساً مجالی برای طرح پرسش از حدوث یا قدم نفس باقی نمی‌ماند. توضیحات ما در مبانی درباره حدوث در وحدت اطلاقی، به اندازه کافی مبین این معنا هست. پس همان‌طور که با تدقیق در حقیقت معنای امکان ماهوی می‌توان به امکان فقری و نهایتاً به تشأن و فیضان رسید، حقیقت معنای حدوث را نیز می‌توان با طرح حدوث ذاتی در معنای امکان ماهوی و نهایتاً تشأن استکشاف کرد؛ همان چیزی که دوگانه علیت و معلولیت نیز به همانجا می‌رسد. پژوهش‌های مشابه و مرتبط که به نوعی به حدوث و قدم نفس پرداخته‌اند، تقریباً همه حدوث را به معنای شروع از عدم لحاظ می‌کنند یا

راهگشای حاصل از این بحث ذکر می‌کند (شیرازی، ۱۴۳۳: ۳۴۹) و آن عبارت است از وحدت و اطلاق ادراکات بنیادین نفوس انسانی. این مقوله می‌تواند مستمسکی مطمئن برای حل تعارضات خودگروی با خداگروی (دین) و دیگرگروی (اخلاق) و نیز تعارضات درون خودگروی باشد. همچنین راهی برای توجیه جاودانگی و نیز کلیت و فراگیری ادراکات اخلاقی انسانی گشوده می‌شود. علاوه بر این، زمینه‌ای برای اثبات ترابط بلکه وحدت ادراکات اخلاقی و حقوقی با ادراکات نظری فراهم می‌شود و چه بسا به ترابط وثیق بلکه اتحاد ساختارهای معرفت‌شناختی و روان‌شناختی نفس برسیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. تعارضات خودگروی عنوانی نیست که به صورت مصطلح در آثار فلسفی به کار رفته باشد، اما این مسئله و ضرورت بحث از آن در پایان‌نامه‌ای که نوشتار حاضر مستخرج از آن است، به نحو مبسوط واکاوی شده است. به نظر می‌رسد عمده نزاع‌ها در نظریات و مکاتب اخلاقی، به تعارضات خودگروی بازگردد، لذا جعل و گشودن چنین بایی در حکمت عملی ضروری است.
۲. چه بسا واژه حرکت، کاملاً گویای این معنای ثبات در عین نو شدن و وحدت در عین تنوع نباشد.
۳. مقصود ملاصدرا از جهات و حیثیات فاعلی، وجود و اوصاف کمالیه متحده با آن، نظیر علم، قدرت، حیات، وحدت، بساطت و سایر مساوقات وجود است که در لسان فلسفی با عنوان «معقولات ثانیه فلسفی» از آن یاد می‌شود. این عناوین بر سراسر هستی صدق می‌کنند و مساوق یکدیگرند؛ یعنی در اوج یگانگی با یکدیگر قرار دارند. بدیهی است که کثرت و وحدت در این امور همچون مساوق آنها یعنی وجود، کثرت و وحدت تشکیکی یا ظهوری است نه ماهوی (انشایی، ۱۳۸۷: ۱۰۲-۸۵).
۴. ملاصدرا روایاتی از قبیل «نحن السابقون اللاحقون» و «كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين» را ناظر به همین معنا از وحدت و کثرت می‌داند.
۵. استاد جوادی آملی از اطلاق نسبی با تعبیر لایبشرط قسمی و از اطلاق مطلق با تعبیر لایبشرط مقسمی یاد می‌کند. این مطلب را به طور شفاهی در مجالس درس ایشان شنیده‌ایم.

اظهارنظری فراتر از شروع از عدم ارائه نمی‌کنند، چراکه تقریباً همه پژوهش‌ها، تحقق نفس قبل از بدن را به معنای همان تحقق عقل مفارق یا موجود مثالی می‌دانند و خود به خود متفطن معانی عمیق علیت و حدوث نمی‌شوند. همین بحث در دوگانه روحانیت و جسمانیت نیز مطرح است. روحانیت و جسمانیت نه دو جزء از نفسند و نه دو مرحله از نفس، بلکه دو سرحد از ظهور وحدت اطلاق نفوس در مقام وجود مطلقند. نفس علوی حقیقی است که لایبشرط از جسمانیت و حتی مجرد بودن است و حیثی مابعدالطبیعی است نه ماوراءالطبیعی که به شرط لای عالم طبیعت باشد، و سیر حرکت از جسمانیت به روحانیت در بیان نهایی توسعه نفس نیست، بلکه ظهور سعه نفس است.

بحث و نتیجه‌گیری

با پیگیری در آثار ملاصدرا به این نتیجه رسیدیم که برخلاف تصور رایج از نظریه «حدوث جسمانی» صدرالمتألهین، نفس قبل از ابدان کینونت دارد و این کینونت با سه ویژگی از ارکان نظریه «حدوث جسمانی» است که بدون لحاظ آن فهم نظریه «حدوث جسمانی» نفس انسانی ناتمام، بلکه به کلی غلط است. این سه ویژگی عبارتند از حفظ هویت و تکثر معلولی در عین همراهی با علت و طوری از اطوار حقیقت خود بودن در عین اشتغال بر مراتب پایین. این ویژگی ما را متفطن کینوتی اصیل، واحد و مطلق و متحد با وجود واحد مطلق می‌کند که همانا حقیقت علوی و اصیل نفس است و در آن مقام تقدم و تأخر، جسمانیت و روحانیت، وحدت و کثرت و ... اصالتی از خود ندارد. بنابراین «حدوث جسمانی و بقای روحانی» نفس انسانی به معنای شروع داستان نفس از عدم یا قوه محض نیست، بلکه نشئه دنیایی نفس جزئی از امتداد حقیقت نفس انسانی است که در همه نشئات حضور دارد. صدرالمتألهین در عبارات خود، به‌ویژه در حاشیه بر حکمة الاشراق، سرفصل مهمی برای نتایج بسیار

«بررسی امکان تحقق نفس جزئی قبل از حیات دنیوی با استمداد از نظریه وحدت شخصی وجود نزد ملاصدرا». فلسفه و کلام اسلامی. س ۴۹. ش ۲. ص ۱۹۰-۱۷۵.

شیرازی، قطب‌الدین (۱۴۳۳ق). شرح حکمة الاشراق. به همراه حواشی ملاصدرا. تهران: حکمت صدری نیاک، مرتضی (۱۳۸۶). «موضوع حکمت متعالیه: وجود لایشرط مقسمی». معرفت فلسفی. ش ۱۷. ص ۱۶۶-۱۳۹.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج ۳. قم: صدرا.

_____ (۱۴۱۶ق). نهایة الحکمة قم: مؤسسه نشر اسلامی.

_____ (۱۴۲۸ق). توحید علمی و عینی. مشهد: بنیاد علامه طباطبایی.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی. قم: چاپ مهر.

علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق). کشف المراد. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). شوارق الالهام. قم: مؤسسه امام صادق (ع).

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰). شرح جلد هشتم اسفار. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). مجموعه آثار. ج ۹ و ۱۳. تهران: صدرا.

ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۱). المشاعر. اصفهان: مهدوی.

_____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

_____ (۱۳۷۸). رساله فی الحدوث. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۳). تعلیقات بر الهیات الشفاء. تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۸۷). رساله فی اتحاد عاقل و المعقول. تصحیح بیوک علیزاده. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۴۱۰ق). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة بیروت: دار احیاء التراث العربی.

وفائیان، محمدحسین (۱۳۹۵). «گونه‌شناسی کثرت نفوس انسانی در سه مرحله قبل، حین و بعد از تعلق به بدن از دیدگاه صدرالمتهلین». فلسفه و کلام اسلامی. س ۴۹. ش ۱. ص ۱۶۳-۱۳۹.

۶. بلکه همان وجود واحد اطلاقی، در عین سبب بودن مسبب است، در عین علت بودن معلول است و در عین واحد بودن، کثیر است. این بیان مقام وحدت اطلاقی و بیان اتم وحدت شخصی وجود است و قاعده تعلق جعل به وجود به اتم انحاء خود شکل می‌گیرد که وجود واحد اطلاقی عیناً هم علت است و هم معلول. سایر قواعد فلسفی نیز در این مقام ظهور اتم می‌یابند که مجال توضیح آن نیست.

۷. اصرار ملاصدرا در اسفار بر فقر عالم طبیعت، با سخن او در حاشیه بر حکمة الاشراق مبنی بر تکثر سعی در عوالم پیش از طبیعت و اینکه نفس در عالم بالا همه کمالات و قوا و افعال خود را داراست، کاملاً هماهنگ است.

منابع

آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶). غرر الحکم و درر الکلم. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن ترکه اصفهانی، صائبن‌الدین (۱۳۸۱). تمهید القواعد. مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق). الاشارات و التنبیها. تهران: دفتر نشر کتاب.

_____ (۱۴۰۴ق). الشفاء. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

اخلاقی، مرضیه (۱۳۸۴). «نگرش صدرا به عالم ذر و میثاق». اندیشه نوین دینی. ش ۳. ص ۱۹۶-۱۷۷.

انشایی، مهدی (۱۳۸۶). «پیگیری و نقد فرا اخلاق سینوی در آراء استادان مطهری، حائری یزدی، مصباح یزدی، سبحانی و لاریجانی». فصلنامه اخلاق. ش ۹ و ۱۰. ص ۱۲۷-۱۰۰.

_____ (۱۳۸۷). ادراکات اعتباری در حکمت متعالیه. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه قم.

_____ (۱۳۹۵). گستره وجودی من انسانی در تفکر حکمت متعالیه و تفکر جوزف باتلر، مبانی و لوازم. پایان‌نامه مقطع دکتری فلسفه تطبیقی. دانشگاه قم.

_____ (۱۳۹۶). «مفهوم یکه، مفاهیم تکه و نقش آنها در تبیین اصالت وجود». جاویدان خود. ش ۳۱. ص ۱۹-۵.

ایجی، عضدالدین (بی تا). الموافق فی بیروت: مکتبه المتنبی.

تفتازانی، سعدالدین (۱۳۷۰). شرح المقاصد (جلد ۵). قم: الشریف الرضی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). عین النضاح؛ تحریر تمهید القواعد. قم: اسراء.

رحیم‌پور، فروغ‌السادات؛ راستیان، ابراهیم (۱۳۹۵).