

## بررسی نظریه فیلسوفان دربارهٔ حدوث یا قدم نفس

### □ دکتر مختار تبعه ایزدی

بدن است، این قول از طرف مصنف (ملاصدرا) اظهار گردیده است. و یا معتقد به قدم نفس یا حتی معتقد به قدم ذاتی<sup>۴۸</sup> نفس است.

همانگونه که ابن سینا در ذکر اقوال قدما حول نفس چنین عقیده‌ای را آورده است که عده‌ای نفس را همان خدا می‌دانسته‌اند (تعالی الله عن ذلك) که این مذهب غلّو کنندگان است و یا معتقد است به قدم زمانی نفس که منظور از این قدم نیز یا قدمی است در سلسله عرضیه (و این قول تناسخیه است) و یا منظور قدمی است در سلسله طولیه؛ در این قول هم یا گفته می‌شود نفس قدیم است از آن جهت که نفس جزئی است و یا گفته می‌شود نفس قدیم است از آن جهت که نفس عقل کلی است، این نظر اخیر، اعتقاد فیلسوف اعظم افلاطون الهی است<sup>۴۹</sup>.

### چکیده

یکی از مباحث مهم معرفت نفس مربوط است به حدوث یا قدم نفس بدین معنا که آیا نفس از لحاظ زمانی حادث است یا قدیم؟ در پاسخ به این سؤال، فلاسفه راههای مختلفی را در پیش گرفته‌اند.

نظرات مهم و مشهور پیرامون حدوث یا قدم نفس سه نظریه است یکی نظریهٔ منسوب به افلاطون، دیگری نظریهٔ فلاسفه مشاء و سوم نظریه ملاصدرا. بقیه نظرات یا تأویل و توجیهی است از نظرات دیگران و یا از دیدگاه حکما چندان اهمیتی نداشته و بطلان آن واضح بوده است.

### انتساب نظریهٔ قدم نفس به افلاطون و ادله اثبات قدم نفس

نظریه‌ای که راجع به حدوث یا قدم نفس به افلاطون نسبت داده می‌شود این است که نفس انسان قدیم است و قبل از حدوث بدن بطور 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. فلاسفه‌ای مانند ملاصدرا کوشیده‌اند نظر افلاطون را اینگونه، تفسیر نمایند که قدیم بودن «نفس بماهی نفس» مراد او نبوده، بلکه قدم نفس از جهت وجود عقلی و وجود معلول نزد علت منظور وی

### کلیدواژه:

نفس؛  
قدم؛  
افلاطون؛  
ابن سینا؛  
ملاصدرا؛  
حدوث؛  
ارسطو؛  
ابن سینا؛  
سهروردی؛

حکیم سبزواری تمام نظرات ارائه شده در اینباره را بدینگونه آورده است:

اقوال راجع به حدوث و قدم نفس را می‌توان اینچنین استیفا نمود که نفس را یا حادث می‌دانند یا قدیم، و قائل به حدوث نفس یا معتقد است که نفس «مدت زمان محدودی» بر بدن تقدم دارد تا اعتقاد به عالم ذر و عهد و میثاق «انسان یا خداوند» محفوظ بماند، یا معتقد است که حدوث نفس همراه است با حدوث بلکه عین حدوث

۴۸- حکیم سبزواری در تعلیقهٔ خود بر الشواهد الربوبیه (اشراق ششم شاهد دوم مشهد سوم) که آرا مختلف دربارهٔ حدوث یا قدم نفس را بیان کرده است، سخنی راجع به قدم ذاتی نفس به میان نیاورده است چرا که چندان معتنابه نمی‌باشد بهمین دلیل در آغاز این مبحث گفتیم بحث و بررسی مربوط است به حدوث یا قدم زمانی نفس (ملاهادی السبزواری، تعلیقهٔ علی الشواهد الربوبیه، ص ۶۸۷).  
۴۹- السبزواری، ملاهادی، تعلیقهٔ علی الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۳۳.

بوده است.<sup>۳</sup>

لکن آنچه بیشتر مشهور می‌باشد این است که افلاطون معتقد به قدم «نفس بماهی نفس» بوده است. بعبارت دیگر هر نفسی بطور مستقل و نفوس بطور متکثر قبل از بدنها موجود بوده‌اند. افلاطون در رساله تیمائوس تصریح می‌کند که:

صانع جهان روح را چنان آفریده که خواه از حیث زمان پیدایش و خواه از حیث کمال مقدم بر تن باشد و در برابر تن از شأن و مقامی که کهن‌تر در برابر جوانتر از خود دارد برخوردار باشد زیرا قرار بر این بود که روح سرور تن باشد و به آن فرمان براند.<sup>۴</sup>

و در جای دیگر همین رساله می‌گوید: «ما موجود ذاتی زمینی نیستیم بکله اصل و مایه ما آسمانی است و هنگام پیدایش ما روح ما که در آنجا بوده از آنجا آمده و به ما پیوسته است»<sup>۵</sup>.

آنچه بیشتر باعث شده است که افلاطون را معتقد به قدم نفس بدانند مسئله مُثُل افلاطونی است. بعقیده افلاطون روح انسان قبل از تعلق به بدن در عالم مُثُل بوده است و در آنجا ذوات و حقایق اشیاء را مشاهده و ادراک نموده است و بعد از نزول در عالم ناسوت و تعلق آن به بدن مادی، تمام علوم و دانسته‌ها را فراموش کرده است؛ بنابراین آنچه انسان در این عالم بعنوان دانش می‌آموزد اکتساب علم جدیدی نیست بلکه فقط استذکار دانسته‌های فراموش شده است.<sup>۶</sup>

### ادله اثبات قدم نفس

دلیل اول: هر چیزی 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 آنرا مادی دانست اما بعد از اثبات غیر مادی بودن نفس جایی برای حادث بودن آن نمی‌ماند.<sup>۷</sup>

دلیل دوم: اگر نفوس حادث باشند در اینصورت، نفوس حادث هستند با حدوث بدنهای گذشته و با توجه به اینکه بدنهای گذشته غیرمتناهی هستند پس نفوس گذشته نیز باید غیر متناهی باشند. حال از طرفی همه کسانی که نفوس را مجرد می‌دانند اتفاق نظر دارند که نفوس باقی و غیر فانی هستند. بنابراین غیر متناهی بودن نفس یعنی غیر متناهی بودن نفوسی که تا بحال بوجود آمده‌اند و در این زمان موجود و باقی هستند اما نفوسی که هم اکنون بوجود آمده‌اند و باقی هستند قابل زیادت و نقصان می‌باشند و این با غیر متناهی بودن آنان منافات دارد. لذا حادث بودن بدنها، علت حادث بودن نفوس نیست و

صدور نفوس از علت آنها متوقف بر حدوث یک حادث نمی‌باشد در نتیجه نفوس قدیم هستند و نه حادث.<sup>۸</sup> دلیل 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 هم می‌باشد اما با توجه به غیر فانی و ابدی بودن نفس مشخص می‌گردد که غیر حادث و ازلی نیز می‌باشند.<sup>۹</sup>

**تبیین نظریه حدوث روحانی نفس بوسیله ابن سینا**  
ابن سینا در اکثر کتب فلسفی خود اعتقاد فلاسفه مشاء مبنی بر حدوث نفس با حدوث بدن را تبیین و اثبات نموده است. فلاسفه مشاء، نفس را روحانیه الحدوث و روحانیه البقا می‌دانند بدین معنا که نفس جوهری است که ذاتاً مجرد می‌باشد و برای کسب کمال و تدبیر بدن در فعل خود متعلق به ماده «بدن» است و بعد از فساد بدن فاسد نمی‌شود بلکه باقی و جاودان است.

بیتریدید در این عالم، عقول بسیط و مفارقی وجود دارند که با حدوث بدن انسان حادث می‌شوند و فاسد نمی‌شوند بلکه باقی هستند، و این مطلب در طبیعیات تبیین شد. این عقول از عقلب اولی صادر نمی‌شوند چرا که با وجود وحدت نوع، کثیر و نیز حادث هستند پس معلول علت اولی هستند با واسطه.<sup>۱۰</sup> ابن سینا در قسمت طبیعیات کتاب شفا به تبیین «حدوث و بقای روحانی نفس» پرداخته است.

نفس انسان مجرد قائم بخود و مفارق از بدن قبل از حدوث بدن نبوده که بعد از حدوث بدن به آن تعلق گرفته باشد چرا که نفس انسانی در نوعیت و معنی اتفاق دارند حال اگر فرض شود که نفس انسانی قبل از حدوث بدن به بصورت مجرد موجود بوده نه حادث با حدوث بدن، چنین وجودی نمی‌تواند متکثر باشد چون تکثر اشیاء یا از ناحیه ماهیت و صورت آن است و یا از ناحیه نسبت داشتن به عنصر و ماده تکثر ماده نیز یا از مکانهایی است که هر ماده‌ای در جهتی می‌باشد و یا از زمانهایی است که مختص به هر ماده در حدوث آن

۳- صدرالین الشیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۷، ص ۳۷۲.

۴- افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷ ه.ش، ج ۳، ص ۱۸۴۳ (تیمائوس ۳۴).

۵- همان، ص ۱۹۱۷ (تیمائوس ۹۰).

۶- ر.ک افلاطون، جمهوری، ۵۰۸، ترجمه فؤاد روحانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ه.ش، تهران، ص ۳۸۱.

۷- نقل از فخرالدین الرازی، المباحثات المشرقیة، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ ه.ش، قم، ج ۲، ص ۳۸۹.

۸- ر.ک، همان، ص ۳۹۰.

۹- ابن سینا، الشفاء، الالهیات، با مقدمه ابراهیم مدکور، ص ۴۰۸.

است و یا از عل قسمت کننده ماده است.

اما نفوس از لحاظ ماهیت و صورت تغایری ندارند چون همه نفوس انسانی ماهیت واحدی دارند، پس تکثر نفوس از جهت قابل ماهیت و همان چیزی که ماهیت بنحو اختصاصی منسوب به اوست، می باشد یعنی بدن. حال با فرض موجودیت نفس بدون بدن هیچ تغایر عددی بین نفوس نخواهد بود. اینکه تکثر نوع واحد فقط بوسیله ماده و مادیات است مطلق می باشد و اختصاص به نفس انسانی ندارد بلکه همه چیزهایی که بلحاظ ماهیت متفق هستند تکثرشان بوسیله حاملها و قابلها و منفعلات از آنها می باشد و یا از طریق نسبت به زمان آنهاست. و هرگاه آن اشیاء در اصل مجرد باشند به اموری که گفتم تفرق نمی یابند، پس محال است که بین آنها مغایرت و تکثر باشد بنابراین متکثر عددی بالذات بودن نفس قبل از دخول در بدن باطل است. از طرف دیگر جایز نیست که نفس بالذات، واحد بالعدد باشد زیرا که هرگاه دو بدن بوجود آید لازم است که در دو بدن دو نفس حاصل شود در اینصورت یا دو نفس مذکور دو بخش از آن نفس واحد بالعدد هستند و حال آنکه چیزی که بزرگی و حجم ندارد (مجرد است) انقسام بالقوه آن محال است و یا نفس واحد بالعدد در دو بدن می باشد، که بطلان این شق نیز روشن است و نیازی به تکلف ندارد.<sup>۱۱</sup>

این سینا در ادامه این برهان جهت تبیین بیشتر آن و نیز بیان اینکه بدن آلت و ابزار استکمال و کسب فضایل نفس است و هر نفسی باید بدنی مناسب با خود داشته باشد، می گوید:

تشخص فردی نفوس انسانی فقط از طریق احوالی که بر آنها لاحق می شود حاصل می گردد که این احوال لازمه آنها نیست، چون اگر لازمه آنها بود همه نفوس در آن احوال مشترک بودند.

احوال لاحق بر نفوس در یک مبدأ زمانی عارض بر نفوس می شوند چرا که این احوال تابع سببی هستند که آن سبب عارض بعضی از نفوس می شود و عارض بعضی دیگر نمی شود، پس تشخیص نفوس امری حادث است (چرا که ابتدای زمانی دارد) لذا نفوس قدیم لایزال نیستند و حادث هستند با حدوث بدن همچنانکه ماده بدنی که صلاحیت دارد نفس آنرا استعمال کند حادث است و بدن حادث ملک و آلت نفس می باشد. در جوهر نفس حادث با بدن (که این بدن استحقاق حدوث نفس را از مبادی اولی بدست می آورد) یک هیأت و صفت شوفی طبیعی هست، هیئت شوقی، نفس را به بدن مشغول و از سایر اجسام منصرف می کند. بنابراین بعد از

تشخص نفس، مبدأ تشخیص آن هیئت را به آن نفس ملحق می کند تا نفس را در آن بدن تعیین بخشد و بین نفس و بدن صلاحیت و تناسب نسبت به یکدیگر حاصل شود. اگر چه چستی آن هیئت، تعیین بخش و آن مناسب از علم ما مخفی است و مبادی استکمال نفس بواسطه همین بدنی است که بدن اوست.<sup>۱۲</sup>

بنابر عقیده اکثر حکما از جمله حکما مشاء نفس انسان بعد از مفارقت از بدن باقی است و هر نفسی بصورت مجزا از نفوس دیگر به بقای خود ادامه می دهد این در حالست که بدن نفس فاسد و فانی شده است اما نفوس بنحو متکثر باقی هستند. همین مطلب باعث شبهه ای می گردد و شیخ الرئیس در ادامه استدلال خود مبنی بر «روحانیه الحدوث»، و روحانیه البقا» بودن نفس به دفع این شبهه مقدر می پردازد:

کسی نمی تواند بگوید که همان شبهه (که مانع قبول قدم نفس است) در مورد مفارقت نفوس از بدنها بعد از مرگ بر شما لازم خواهد آمد، چون نفس بعد از مفارقت از بدن یا فاسد می شود که شما اینرا نمی گوید، و یا همه نفوس متحد می گردند و این همان چیزی است که تشنیع گردید و یا بنحو متکثر باقی می مانند در حالیکه بعقیده شما دیگر ماده ای همراه نفوس نیست پس چگونه متکثر هستند؟

در جواب می گوئیم نفوس بعد از مفارقت از بدنها متکثر هستند بواسطه اختلاف مواد و اختلاف زمانهای حدوثشان و اختلاف هیئتها که هر یک قطعاً بحسب بدن خود واجد آنها می باشند چرا که ما بیقین می دانیم که تشخیص دهنده معانی کلی نمی تواند آنرا بنحو شخصی و قابل اشاره ایجاد کند مگر اینکه از طریق اضافه شدن یک معنای لاحق (که هنگام حدوثش بر آن معنای کلی لاحق و لازم گردد) چه ما آنرا بدانیم و چه اینکه ندانیم.

همانگونه که می دانیم چنین نیست که نفوس همه بدنها تنها یک نفس باشد و تعدد فقط از طریق اضافه به بدنها حاصل گردیده باشد چه اینکه در اینصورت لازم می آمد که نفس واحد در همه بدنها یا عالم باشد یا جاهل و یا آنچه که مثلاً فردی مانند عمرو به آن دارد از فرد دیگری مانند زید مخفی نباشد زیرا واحدی که به کثیرین اضافه شد اختلاف بحسب اضافه جایز است اما اموری که در ذات اوست در کثیرین اختلافی پیدا

۱۱- ابن سینا، الشفاء، الطبیعیات، النفس (فن ششم)، مقدمه ابراهیم مدکور، مکتبه آیه الله المرعشی، ص ۱۹۸.  
۱۲- همان، ص ۱۹۸.

• فلسفه‌ای مانند ملاحظه  
 کوشیده‌اند نظر افلاطون را  
 اینگونه تفسیر نمایند که قدیم  
 بودن «نفس پهاهی نفس» مراد او  
 نبوده، بلکه قدیم نفس از جهت  
 وجود عقلی و وجود معلول نزد  
 علت منظور وی بوده است.

جسمانی باقی هستند تمایز هم باقی است.<sup>۱۴</sup>

### ادله شیخ اشراق بر حدوث روحانی نفس

شیخ اشراق در کتاب حکمة الاشراق چهار برهان مبنی بر استحالة قدم نفس (اثبات حدوث نفس) اقامه نموده است. برهان اول شیخ اشراق همان برهان ابن سینا می باشد که در قالب اصطلاحات مستعمل در کتب شیخ اشراق بیان شده است فلذا در اینجا به تقریر سه برهان دیگر اکتفا می شود. لازم بذکر است که منظور شیخ اشراق از حدوث نفس همان نظر مشائیین یعنی روحانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن آن می باشد.

دلیل اول: اگر انوار مدبّره انسیّه (نفوس) قبل از صیاصی (بدنها) موجود باشند (با توجه به اینکه مجرد می باشند حال اگر بعد از آنکه در چنین موقعیت و وضعیتی قرار داشته پس به بدن مادی تعلق گیرند، تعلق آنها به بدن مادی یعنی ضایع شدن آنهاست. همچنین اگر آنها قبل از بدن تحقق داشته اند با توجه باینکه مجرد بوده اند اختصاص پیدا کردن هر یک از آنها به بدنی خاص، تخصیص بلامخصص می باشد چون عروض اعراض و اتفاقات مربوط به عالم جسمانی است اما در عالم نور محض (مجردات) اتفاق و عرضی وجود ندارد تا باعث تخصیص هر نفسی به بدن خاصی گردد.<sup>۱۵</sup>

دلیل دوم: اگر انوار مدبّره (نفوس) قبل از بدن موجود باشند، یا آنها متصرف و مدبر بدن هستند و یا متصرف و مدبر بدن نیستند. اگر متصرف و مدبر نباشند لازم می آید که وجود آنها معطل باشد و این محال است. اگر نفوس مدبر بدن باشند معنایش این است که نفوس غیر متناهی در یک وقت متصرف و مدبر بدنهای غیرمتناهی باشند که لازمه آن یا خلف است و یا تناسخ (خلف بودنش در صورتی است که ادعا شود هر نفسی در یک بدن مشخص وجود داشته است حال آنکه فرض این بود که نفوس قبل از بدنها تحقق داشته اند. و تناسخ در صورتی است که ادعا شود که تعلق هر نفسی به یک بدن بعد از مفارقت آن نفس از بدن دیگری بوده است) و با توجه به محال بودن هر دو شق (عدم تصرف نفس در بدن قبل از وجود بدن و تصرف نفس در بدن قبل از وجود بدن) محال بودن قدم نفس نیز

نمی کند مثلاً فرد جوانی که پدر چند اولاد است جوان بودن او در نسبت با همه اولادهاست چون جوان بودنش فی نفسه است لذا در همه اضافه ها داخل می شود. علم و جهل و ظن و موارد مشابه که در ذات نفس می باشد.<sup>۱۳</sup>

نیز همینگونه است و با هر اضافه ای داخل نفس می گردد. لذا نفس واحد نیست بلکه بالعدد کثیر است و نوع آن واحد می باشد و همانگونه که بیان شد حادث است.

پس شکی نیست که تشخیص نفس بوسیله امری است که آن امر انطباق در ماده نیست چرا که بطلان انطباق در ماده را قبلاً اثبات کردیم بلکه آن امر (سبب تشخیص نفس) هیأتی از هیأتها و قوه ای از قوا و عرضی از اعراض روحانیة یا جمله ای از آنها که تشخیص نفس به اجتماع آنهاست، می باشد ولو اینکه ما بدانها علم نداشته باشیم. پس از آنکه نفس تشخیص فردی یافت یک نفس با نفس دیگر نمی تواند وحدت عددی داشته باشد. ابطال این مسئله هم قبلاً آمده است لکن ما یقین داریم که جایز است نفسی که با حدوث مزاجی حادث گردید هیأت و حالتی برایش حاصل شود که او را برای افعال نطقیه و انفعالات نطقیه آماده کند. این هیأت هم بگونه ای باشد که از هیئت مربوط به نفس دیگر متمایز باشد مانند تمیز دو مزاج در دو بدن. و نیز جایز است هیأت مکتسبه ای که عقل بالفعل نامیده می شود باعث تمیز هر نفسی نسبت به نفس دیگر گردد. کما اینکه تمایز هر نفسی نسبت به نفس دیگر میتواند از طریق علم و شعور هر نفس به ذات جزئی خود حاصل گردد. همچنین ممکن است از لحاظ قوای بدنی برای نفس هیأتی حادث شود که مربوط باشد به هیأتها خلقیه باشد و تمیز نفوس از این راه بوجود آید و نیز جایز است که خصوصیات دیگری وجود داشته باشد که بر ما پوشیده باشد و آنها لازمه نفس در هنگام حدوثشان و بعد از حدوثشان بوده باشند چنانکه امثال آن خصوصیات لازمه اشخاص جسمانی انواع می گردد و تا این اشخاص

۱۳- منظور شیخ ابن است که عالم بودن، جاهل بودن، جوان بودن و... مربوط به خود نفس است و نه اضافه نفس به بدنها.

۱۴- همان، ص ۲۰۰.

۱۵- شیخ شهاب الدین سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات به تصحیح کربن، انتشارات پژوهشگاه، ۱۳۷۲ هـ ش، تهران، ج ۲، ص ۲۰۲.

طولی‌ه اقامه کرده است که در اینجا به تقریر دو برهان از آن براهین اکتفا می‌کنیم:

۱- اگر نفس جوهر مجرد قدیمی باشد در اینصورت می‌بایست جوهر کاملی باشد بلحاظ فطرت و ذات بگونه‌ای که نقص و قصور بر آن لاحق نگردد و حال آنکه اگر کامل و غیر ناقص و غیر قاصر بود محتاج آلات و قوای نباتی و حیوانی نبود (لذا نیاز او به آلات و قوا دلالت دارد بر اینکه نفس جوهر مجرد قدیم نیست).<sup>۲۰</sup>

۲- برهان دیگری که ملاصدرا آنرا در کتاب شواهد و کتاب مبدأ و معاد آورده است چنین است:

اگر نفس پیش از بدن موجود باشد باید که مجرد باشد و هر چیزی که از ماده و عوارض ماده مجرد است عارض غریب به آن لاحق نمی‌گردد زیرا که عروض هر عارض غیر لازمی که عارض چیزی می‌شود محتاج است به قوای قابل و استعدادی سابق که یا در آن چیز باشد چنانکه در عروض اعراض و صور و نفوس حاله در جسم، یا با آن چیز باشد چنانکه در صورتی که بحسب ذات مجرد است مانند نفس انسانی و جهت قوه بر می‌گردد به امری که بحسب ذات قوه صرف باشد که به صور مقومه آن متحصل گردد و چنین چیزی هیولای اجسام است. پس بپروض تقدم نفس بر بدن لازم می‌آید که مقترن به هیولا باشد و این خلف است.<sup>۲۱</sup>

ملاصدرا بعد از بیان این برهان اشاره می‌کند که این برهان برتر است از برهانی که دیگر حکما از طریق استحاله کثیر یا واحد بودن نفس قبل از بدن اقامه کرده‌اند<sup>۲۲</sup> (از جمله برهانی که از شیخ‌الرئیس ذکر شد).

**ابطال قدم نفس در سلسله عرضیه (ابطال تناسخ)**  
برای ابطال تناسخ نیز دو برهان از کتب ملاصدرا بیان

می‌کنیم: «نفس بعد از جدا شدن از بدن اولی و قبل از انتقال به بدن دومی محصور است بین دو آن (آن مفارقت از بدن اول و آن پیوستن به بدن دوم) و با توجه به بطلان تالی آتات، نفس بین دو آن در یک زمانی واقع خواهد شد که در هیچیک از دو بدن نمی‌باشد و لذا تدبیر نفس در یک

دلیل سوم: با توجه به نامتناهی بودن حوادث و محال بودن نقل به عالم ناسوت، اگر نفوس، قدیم باشند نامتناهی هستند و نامتناهی بودن نفوس مستلزم این است که در عالم مفارقات و مجردات جهات نامتناهی وجود داشته باشد در حالیکه چنین چیزی محال است فلذا قدم نفوس هم محال است.<sup>۱۷</sup>

**تبیین نظریه حدوث جسمانی نفس بوسیله ملاصدرا**  
صدرالمتألهین معتقد شد که نفس، جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا است بدین معنا که اولاً نفس حادث است و نه قدیم؛ ثانیاً حدوث نفس جسمانی است و نه روحانی. ثالثاً بقا نفس روحانی می‌باشد. این نظریه مبتنی است بر چند اصل از اصول فلسفی او از جمله اصالت و تشکیک وجود و حرکت جوهری. ملاصدرا معتقد است هر موجود جسمانی از جمله نطفه‌ای که در رحم قرار می‌گیرد دارای حرکت جوهری است؛ جنین با استعداد و تکامل و حرکت جوهری خود به مرحله‌ای از شدت و کمال وجودی نائل می‌شود که از مرتبه جسمانیت به مرتبه روحانیت صعود می‌نماید.

بعبارت دیگر نفس انسان از خود جنین جسمانی حادث می‌شود نه اینکه نفس مستقل و مجرد از بدن حادث گردد و در جنین جا می‌گیرد. نفس بسوی بدن جنین نمی‌آید بلکه این بدن جنین است که با حرکت جوهری خود بتدریج رو بسوی بالا دارد تا اینکه با گذر از آخرین مرحله جسمانیت و اولین مرحله روحانیت نائل شود:

ان صورة الانسان اخر المعانی الجسمانیة و اول المعانی الروحانیة و لهذا سماه بعضهم طراز عالم الامر.<sup>۱۸</sup>

صورت انسانی آخرین مرحله جسمانیت و اولین مرحله روحانیت است و بهمین سبب بعضی از حکما انسان را طراز و نردبان صعود به عالم مجردات نامیده‌اند. ان النفس حین حدودها نهاية الصور المادیات و بدایة الصور الادراکیات و وجودها حینئذ آخر القشور الجسمانیة و اول اللبوس الروحانیة.<sup>۱۹</sup>

مطالب ملاصدرا درباره حدوث یا قدم نفس را می‌توان در این موارد جمع‌بندی کرد: ابطال قدیم بودن نفس، ابطال روحانیه الحدوث بودن نفس، اثبات و تبیین جسمانیه الحدوث بودن نفس، توجیه نظر افلاطون و تطبیق نظریه افلاطون و نظریه خود بر آیات و روایات ملهم به قدم نفس.

**ابطال قدم نفس در سلسله طولیه**

ملاصدرا چند برهان برای ابطال قدم نفس در سلسله

۱۶- ر.ک، همان، ص ۲۰۲. ۱۷- همان، ص ۲۰۳.

۱۸- صدرالمتألهین الشیرازی، الشواهد الربوبیه، به تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ه.ش، تهران، ص ۹۵.

۱۹- همان، ص ۳۳۱.

۲۰- صدرالدین الشیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۳۰.

۲۱- صدرالدین الشیرازی، مبدأ و معاد، ترجمه حسینی اردکانی، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ه.ش، تهران، ص ۳۶۱ و نیز صدرالدین الشیرازی، الشواهد الربوبیه، ص ۲۲۱.

۲۲- ر.ک. همان دو مرجع.

بدن تعطیل می‌گردد حال آنکه تعطیل محال است. البته این برهان با روش ما (ملاصدرا) تمام و قابل قبول است چون نفسیت نفس، نحوه وجود نفس است و نه اضافه‌ای عارض بر نفس.<sup>۲۳</sup>

برهان دوم بر ابطال تناسخ<sup>۲۴</sup>: درجه و مرتبه نفس انسانی در ابتدای تکون درجه و مرتبه سازی در اجسام طبیعی است، سپس بتدریج بر حسب استکمالات (حرکت جوهری) ترقی می‌کند تا اینکه به مرتبه و درجه نبات و سپس مرتبه و درجه حیوان (و بعد از آن مرتبه و درجه انسان) می‌رسد بنابراین نفسی که با این استکمالات و حرکت جوهری به فعلیت نفس انسانی رسیده است محال است که به استعداد و قوه محض بازگشت نماید چون تناسخ یعنی بازگشت نفس بالفعل به نفس بالقوه.<sup>۲۵</sup>

### ابطال روحانیه الحدوث بودن نفس

ملاصدرا در (ابتدای فصل سوم باب هفتم سفر چهارم) اسفار که مطالبی در صعب الفهم بودن حقیقت نفس بیان می‌کند و روش حکمای ما قبل خود در شناخت حقیقت نفس را غیر کافی می‌داند می‌گوید: کسیکه می‌پندارد بهمین اندازه و همین سبک حقیقت نفس را شناخته است چند اشکال را بیان می‌کند که بعضی از آنها مربوط به روحانیه الحدوث بودن نفس است از جمله:

این که بعضی از حکماء نفس را بسیط دانسته‌اند و از طرفی آنرا حادث (به حدوث روحانی) می‌دانند اینان به دو عقیده ناسازگار معتقد شده‌اند. همچنین روحانیه الحقیقه بودن نفس مناقض است با تعلق داشتن نفس به بدن و انفعالات نفس از بدن مانند صحت، مرض، لذت و الم جسمانی.<sup>۲۶</sup>

بیان دیگر ملاصدرا در ابطال روحانیه الحدوث بودن نفس چنین است:

در اینصورت (حدوث روحانی نفس) محال است از یک جوهر و صورت عقلی (نفس) و یک جوهر و ماده جسمانی (بدن) یک نوع جسمانی واحد (انسان) بوجود آید بدون اینکه تکون نوع انسانی از طریق استکمالات و حرکت جوهری ماده بوده باشد و این نزد من از امحل محالات و اشنع محذورات است.<sup>۲۷</sup>

### اثبات و تبیین جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس

ملاصدرا در ابتدای فصل مربوط به حدوث یا قدم نفس درک مطالب قبلی را برای درک و اثبات جسمانیه الحدوث بودن نفس کافی می‌داند منظور از مطالب قبل، مباحث مربوط به حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول است، مع الوصف در مباحث حدوث یا قدم نفس

نیز این عقیده خود را بدین شرح اثبات و تبیین می‌نماید: «نفس مبدأ فصل اشتقاقی و نیز مقوم ماهیت است. مانند حساس برای حیوان و ناطق برای انسان. از طرفی در مرکبات طبیعی جنس و فصل با ماده و صورت منطبق هستند و نیز فصل محصل ماهیت نوعیه، محصل وجود جنس آن ماهیت است و عرض بودن جنس نسبت به فصل مقسم بدین معنا نیست که جنس از عوارض تحلیلیه فصل است که انفکاک بین عارض و معروض متصور نیست مگر بنوعی از اعتبار ذهنی.

حال با تمهید این مقدمه می‌گوییم: اگر جوهر نفسانی انسانی دارای حرکت جوهری و استحاله ذاتی نباشد لازم می‌آید که جوهر نفسانی انسانی همیشه با جسم نامی حساس متحد باشد (جوهر نفسانی انسانی به مجرد عقلی نائل نشود) چون نفس، انسان مبدأ فصل نوع انسانی؛ یعنی مفهوم ناطق (که فصل منطقی می‌باشد) است، همچنین در حیوان نیز فصل حساس از نفس حیوانی اشتقاق شده است. که این فصول صور نوعیه اجسام طبیعی هستند و بر این فصول از آن جهت که فصل هستند، و نه از آن جهت که صورت هستند، جسم حمل می‌شود از آنجهت که جنس است، نه از آن جهت که ماده است. حال اگر نفس انسانی از طریق حرکت جوهری جسم حادث نشود لازم می‌آید که نفس همان جسم باشد. پس حق این است که نفس انسانی در حدوث و تصرف جسمانی است اما در بقا و تعقل روحانی، تصرفش در اجسام جسمانی اما تعلقش نسبت به خودش و ذات خالقش روحانی است.<sup>۲۸</sup>

ملاصدرا بنا بر عقیده‌اش به حرکت جوهری و جسمانیه الحدوث بودن نفس، معتقد است که انسان از ابتدای خلقت تا آخر عمر، نفس واحد و ثابتی ندارد بلکه نفس او در عین حفظ و وحدت، مدام و مستمر در تکامل است:

نفس در ابتدای تکونش مانند هیولای اولی از هر کمال صوری و صورت محسوسه و متخیله و معقوله خالی است، و سپس در مسیر تکامل بجایی می‌رسد که صور معقوله را ادراک میکند. پس چقدر سخیف است رأی کسانی که معتقد بودند جوهر نفس از ابتدای تعلق به بدن تا آخر بقاء آن شیء واحدی است.<sup>۲۹</sup>

۲۳- صدرالدین الشیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۱۲.

۲۴- این برهان مبتنی است بر جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس.

۲۵- صدرالدین الشیرازی، الشواهد الربوبیه، ص ۲۳۴.

۲۶- صدرالدین الشیرازی، الاسفار الاربعه ج ۸، ص ۳۴۴.

۲۷- همان، ج ۳، ص ۳۳۰.

۲۸- ر.ک، همان، ج ۸، ص ۳۴۷-۳۴۴.

۲۹- همان، ج ۸، ص ۳۲۸.

## توجیه نظر افلاطون و تفسیر منقولات شرعی راجع به قدم نفس

همانگونه که در قسمت نظریه افلاطون راجع به حدوث یا قدم نفس ذکر شد افلاطون معتقد بوده است که نفس انسان قبل از تعلق به بدن وجود داشته است. ملاصدرا می‌گوید:

آنچه ما راجع به حدوث نفس و جسمانیة الحدوث بودن آن گفتیم مربوط است به هوایات متعدد و نفوس جزئی انسانها اما یک ماهیت بدلیل وحدت و تشکیک وجود می‌تواند از مراتب مختلف وجودی برخوردار باشد بگونه‌ای که مرتبه‌ای از وجود آن ماهیت، مجرد تام و مرتبه دیگر همان ماهیت، جسمانی باشد. آنچه راجع به کینونت نفوس 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 اینکه نفس قدیم است باید دانست مراد افلاطون این نیست که همین هوایات متعدد که در ماهیت نوع اشتراک دارند و هر یک محدودند به حد خاص حیوانی قدیم می‌باشند، این چگونه ممکن است در حالیکه 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 منشیء نفس است که بعد از انقطاع از دنیا به نزد او می‌رود.<sup>۳۰</sup>

ملاصدرا در جای دیگر اسفار می‌گوید:

بدان آنچه که از افلاطون راجع به قدم نفوس نقل شده است و آنرا حدیث مشهور «كنت نبياً و آدم بین الماء و الطین» نیز تأیید می‌کند منظور این نیست که نفوس بشری به حسب تعینات جزئی قبل از بدن موجود بوده‌اند و الا محالات عذیبه‌ای را بهمراه دارد از جمله تعطیل ماندن قوا از افعال چرا که نفس بماهی نفس چیزی نیست جز صورت متعلق به بدن و از این جهت دارای قوا و مدارکی است که بعضی حیوانی است و بعضی نباتی. پس منظور از قدم نفس ایناست که نفس دارای کینونت دیگری است برای مبادی وجودش در عالم علم خداوند نزد صور مفارقه عقلیه یعنی همان مثل الهیه‌ای که افلاطون اثبات نموده است.<sup>۳۱</sup>

صدرالمتألهین هبوط نفس آدم از عالم قدس به عالم جسمانی را نیز به همین معنا تأویل می‌نماید و می‌گوید:

و بدان که حکایت هبوط نفس آدم از عالم قدس و

موطن مقدس پدری او بعالم طبیعی جسمانی که مهد او شده است و موطن نفس حیوانی که به منزله مادرش است (که این مطالب در صحف منزله از آسمان و مرموزات انبیا و اشارات اولیا و حکما زیاد می‌باشد) همه اینها اشاره است بر تقدم وجود نفس در معادن ذاتش یعنی همان عقول مفارقه که خزائن علم خداوند هستند، چرا که نفوس یک کینونت عقلی تجردی دارند و یک کینونت تعلقی.<sup>۳۲</sup>

**بررسی نظریه عارفان درباره حدوث یا قدم روح**  
عرفا روح را هم حادث می‌دانند و هم قدیم، لکن قدیم بودن روح از جهت وجود اجمالی همه ارواح بنحو وحدت در نزد علت آنهاست بنابراین اگر جایی از کتب عرفا سخن از قدم روح بمیان آمده است، مراد وجود مستقل و منفصل ارواح انسانی از یکدیگر نمی‌باشد. ابن عربی در این خصوص می‌گوید:

مسلکهای مختلف در زمینه حدوث یا قدم روح اختلاف نظر دارند، بعقیده ما ارواح مدبر بدنها قبل از تعلق به بدن موجود بوده‌اند اما وجود آنها در حضرت اجمال و از لحاظ وجود عینی خودشان بنحو غیر مفضل بوده‌اند اگر چه در عالم الهی و نزد خداوند بنحو مفضل بوده‌اند، بنابراین وجود اجمالی آنها مانند وجود حروف بوده است که بنحو واحد و اجمالی و بالقوه در مرکب قلم تحقق دارند، حروف بعد از نوشته شدن در روی لوح وجود متمیز و مستقل و مفصل می‌یابند و می‌توان گفت آن «الف» است و این «باء» است. ارواح انسانها نیز چنین هستند که قبل دمیده شدن در اجساد تمیزی از یکدیگری ندارند بلکه بعد از نفع آنها در

**فلاسفه مشاء، نفس را روحانیه الحدوث و روحانیه النبأ می‌دانند بدین معنا که نفس جوهری است که ذاتاً مجرد می‌باشد و برای کسب کمال و تدبیر بدن در فعل خود متعلق به ماده «بدن» است و بعد از فساد بدن فاسد نمی‌شود بلکه باقی و جاودان است.**

۳۰- همان، ج ۳، ص ۴۸۸.

۳۱- همان، ج ۸، ص ۳۳۱.

۳۲- همان، ص ۳۳۵.

اجساد می‌توان گفت آن «زید» است و این «عمرو» است.<sup>۳۳</sup>

ابن عربی در فض آدمی فصوص الحکم نیز می‌گوید: «پس انسان حادثی ازلی و ایجاد شده‌ای دائم و ابدی و کلمه فاصله (ممیز حقایق) جامعه است (برای عموم نشسته‌اش).»<sup>۳۴</sup> در شرح این قسمت علامه قیصری می‌گوید:

منظور از حادث بودن انسان یا حدوث ذاتی اوست 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.<sup>۳۵</sup>

در فض هودی نیز ابن عربی می‌گوید:

پس حق تعالی ریح را اشاره به چیزی فرمود که در آن بندگان راحت است. زیرا به این ریح آنها از این هیاکل و راههای سخت هلاک کننده حجب ظلمانی راحت گردانید و در این ریح عذابی است یعنی امری است که چون آن را بحسب روحانیتشان بچشند شیرینش می‌شمارند جز اینکه آنان را بجهت دوریشان از آنچه بدان انس دارند به درد می‌آورد. پس آن ریح به امر پروردگارش هلاک کرد کل شیء را که آنچه‌ان گردیدند که دیده نمی‌شد مگر مساکنشان و آن مساکن جثه هایشان بود که ارواح حقیقیشان آن جثه‌ها را معمور داشت.<sup>۳۶</sup> در شرح این عبارات فصوص الحکم قیصری می‌گوید:

در جمله «عمرتها ارواحهم الحقیة» اشاره است به این که ارواح انسانها به وجود آورنده بدنها است در رحم و مدبر آنهاست در خارج از رحم بنابراین ارواح قبل از بدنها موجود بوده‌اند.<sup>۳۷</sup> منظور قیصری از قبلیت وجود ارواح نسبت به بدنها همان قبلیت اجمالی در نزد علت آنهاست. در جای دیگر که ابن عربی می‌گوید «حضرت آدم بصورت قدیم بوده است»<sup>۳۸</sup> نیز منظورش قدم علمی است و نه عینی.

تا اینجا مشخص گردید که عرفا معتقد به حدوث روح هستند. اکنون باید بررسی کنیم که آیا معتقد به روحانیه الحدوث بودن روح هستند و یا جسمانی الحدوث بودن آن. در قسمت بحث و بررسی نظر ملاصدرا راجع به حدوث و قدم گفته شد که مبنای اصلی اعتقاد به حدوث جسمانی روح، پذیرفتن حرکت جوهری است. با توجه به اینکه عرفا نیز معتقد به «تجدد امثال» می‌باشند می‌توان به این نتیجه رسید که آنها مهمترین مبانی اعتقاد به حدوث جسمانی بودن روح را پذیرفته‌اند.<sup>۳۹</sup>

ابن عربی راجع به «تجدد امثال» می‌گوید:

چه نیکو فرمود خداوند در حق عالم و تبدل آنکه در هر نفسی در خلق جدید است در عین واحد (ذات باری تعالی) و در حق طایفه‌ای بلکه درباره اکثر اهل عالم فرمود: «بل هم فی لبس من خلق جدید» که تجدید امر را با انقاس (در هر نفسی و دم به دم) نمی‌شناسد. لکن اشاعره در بعضی از موجودات که اعراض باشند مطلع شدند که اعراض در هر زمان باقی نمی‌مانند و حسابیه درباره همه عالم آگاه شدند که در دو «آن» یکسان نیستند و همه اهل نظر آنان را تجهیل نمودند. اما این دو فرقه (اشاعره و حسابیه) نیز به خطا رفتند. حسابیه بدین جهت که با قول به تبدیل در همه عالم، بر احدیت عین جوهر معقولی که همه این صور را قابل است و در آن صور خویش را نشان می‌دهد همچنانکه آن صور بدون آن جوهر معقول نمی‌شوند، مطلع نشدند و اگر به این معنی پی می‌بردند بدرجه تحقیق فائز می‌شدند (یعنی به ماورای طبیعت که آن جوهر صادر اول از آن است قائل نیستند).

و اما اشاعره خطایشان این است که این تبدل اختصاص بعرض ندارد بلکه مجموع عالم اعراضند و دم به دم در تبدلند (در اصطلاح عرفا صادر اول جوهر و ماسوای آن عرضند) و اما اهل کشف می‌بینند حق تعالی است که در هر نفسی تجلی دارد و تجلی تکرار نمی‌شود و نیز اهل کشف شهوداً می‌بینند که هر تجلی

۳۳- ابن عربی، محیی‌الدین، الفتحوات المکیة، دار الفکر، ۱۴۱۴ هـ ق، بیروت، لبنان، ج ۵، ص ۲۲ (باب ۳۰۲).

۳۴- ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص الحکم، شرح حسن‌زاده آملی، انتشارات فرهنگ و ارشاد، ۱۳۷۸ هـ ش، تهران، ص ۲۱.

۳۵- قیصری، محمد داود، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۵۷ هـ ش، تهران، ص ۳۵۳.

۳۶- ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص الحکم، ص ۲۶۸.

۳۷- قیصری، محمد داود، شرح فصوص الحکم، ص ۷۲۵.

۳۸- ابن عربی، محیی‌الدین، الاسری الی مقام الاسری، ترجمه قاسم انصاری، نشر طهوری، ۱۳۷۶ هـ ش، ص ۱۱۱.

۳۹- ملاصدرا برای تأیید اعتقاد خود مبنی بر اینکه «نفس انسان دارای مقامات و درجات مختلفی است و در هر مقامی صورت و درجه خاصی دارد» به یک بیت از اشعار ابن عربی استناد کرده است. (صدرالدین محمد الشیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۴۳. لقد صار قلبی قابلاً کلّ صورة

فمرعی لغزلان و ذیتر لرهبان  
وبیت لیاوان و کعبه طایف

والرواح توراب و مصفح قرآن  
(ابن عربی، محیی‌الدین، ترجمان الاشواق، ترجمه و شرح نیکلسون، انتشارات روزنه، تهران ۱۳۷۷ هـ ش، ص ۵۷).

خلق جدیدی عطا می‌کند و خلقی را می‌برد و بردن آن  
فنای آن است هنگام تجلیی که تجلی دیگر عطا  
می‌کند.<sup>۴۰</sup>

جندی شارح فصوص در شرح همین عبارت می‌گوید:  
همه عالم در تجدد است چون هر موجودی بجز خداوند  
عرض می‌باشد، فقط خداوند قائم بخود و جوهر است.<sup>۴۱</sup>  
با توجه به بیان عرفا راجع به تجرد امثال، نمی‌توان حرکت  
جوهری فلاسفه را عیناً همان تجدد امثال عرفا دانست و  
حتی مراد عرفا از جوهر و عرض چیز دیگریست چون در  
فلسفه فقط ماهیات منقسم به جوهریت و عرضیت  
هستند و نه خداوند.

در هر حال آنچه مورد نظر است (تجدد و تطور روح)  
از اصل «تجدد و تطور روح» از اصل «تجدد امثال» عرفا قابل  
استنتاج است. علاوه بر این اصل که مبنای حدوث  
جسمانی روح است، در مطالب عرفا می‌توان به عباراتی  
که بطور غیر مستقیم بیان کننده اعتقاد آنها به این حقیقت  
است نیز اشاره کرد. علامه قیصری در شرح این عبارت این  
عربی که گفته است: «حضرت شیث بوسیله «صین» متولد  
شده است»<sup>۴۲</sup> معتقد است:

این مطلب اشاره دارد به قلبی که در صین طبیعت  
کلیه متولد می‌شود، یعنی در دورترین مراتب طبیعت از  
جهت تنزل و این ثقل حامل اسراری از طرف روح  
کلی و روح جزئی است. ایندو روح فقط از لحاظ مرتبه  
تغایر دارند.<sup>۴۳</sup>

ابن عربی در فتوحات مکیه نیز می‌گوید:

عده‌ای از مردم معتقدند که ارواح از مزاج صورت  
تولد می‌یابند و عده‌ای دیگر منکر این عقیده هستند و  
هر گروهی برای خود دلیلی دارد، و طریقه وسطی  
طریقه‌ای است که ما به آن معتقدیم و آن عبارت است از  
«ثم أنشأنا خلقاً آخر».<sup>۴۴-۴۵</sup>

با توجه به این که آیات قبل از این آیه راجع به کیفیت  
تبدیل و تبدلات جنین سخن می‌گوید و این آیه نیز ادامه  
همان مطلب است. بنابراین ضمیر «ه» در «أنشأناه» بخود  
جنین برمی‌گردد. پس معنی آیه این است که خود جنین را  
خلق دیگری قرار دادیم. خلق دیگر جنین عبارت است از  
به مرحله تجرد (روح) رسیدن جنین، و بوجود آمدن روح  
از خود جنین، این حقیقت چیزی نیست جز جسمانیه  
الحدوث بودن روح انسان.

### بیان چند نکته

نکته ۱- از مجموع مطالب مربوط به حدوث یا قدم  
نفس در فلسفه و عرفان بدست می‌آید که بجز قولی که به  
افلاطون نسبت داده شده است هیچ فیلسوف یا عارف

برجسته و شهیری معتقد به «قدم نفوس بنحو کثرت و  
انفصال» نبوده است. قول افلاطون نیز به «قدم نفوس بنحو  
وحدت در نزد علتشان» تأویل شده است.

نکته ۲- نظریه حدوث جسمانی نفس که مورد اعتقاد  
ملاصدرا و عرفا است موجه‌ترین نظریه در مسئله حدوث  
یا قدم نفس محسوب می‌گردد. این نظریه دارای امتیازاتی  
است، از جمله:

الف) در تبیین و توجیه مسئله «رابطه نفس و بدن» از  
دیگر نظریه‌ها موفقتر است.

ب) از توالی فاسدی که لازمه دیگر اقوال است مصون می‌باشد.  
ج) با آنچه بطور طبیعی محسوس و مشهود است  
انطباق دارد.

مع الوصف نظریه حدوث جسمانی نفس باید  
پاسخگویی ابهامات و ایراداتی باشد، از جمله:

الف) اگر تکون نفس از جسم است و تعلق نفس به  
جسم (نفسیت نفس) ذاتی آن است پس چرا بعد از مرگ،  
نفس از بدن جدا می‌شود؟ پاسخی که می‌توان از مطالب  
ملاصدرا بدست داد اینکه بدن ظاهری که بعد از مرگ، از  
نفس جدا می‌شود بدن واقعی نفس نیست بلکه این بدن  
غلافی است برای بدن واقعی.<sup>۴۶</sup>

نکته ۳- عرفا از طرفی معتقد به حدوث جسمانی روح  
هستند و از طرفی روح انسان را همان نفخه الهی دمیده  
شده در کالبد انسان می‌دانند.<sup>۴۷</sup> جمع بین این دو عقیده با  
مشکل مواجه است، مگر اینکه نفخه الهی را مختص به  
اولین انسان (حضرت آدم) بدانند.

نکته ۴- با توجه به کشف جدید علوم زیست‌شناسی  
مبنی بر اینکه در نطفه انسان، جانداران ریزی بنام «اسپرم»  
وجود دارند و تکون جنین از همین موجودات است، بنظر می‌رسد  
اصل «حدوث جسمانی نفس» در معرض خدشه می‌باشد.

\* \* \*

۴۰- ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص الحکم، ص ۳۱۲.

۴۱- ر. ک. جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، انتشارات  
دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱ ه. ش، ص ۴۷۱.

۴۲- ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص الحکم، تصحیح آشتیانی، ص ۴۷۸.

۴۳- قیصری، محمد داود، شرح فصوص الحکم، ص ۴۹۳.

۴۴- ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، ج ۵، ص ۲۲ (باب ۳۰۲).

۴۵- ملاصدرا این سخن ابن عربی را موافق عقیده خود در حدوث  
جسمانی نفس دانسته است (صدرالدین الشیرازی، الاسفار الاربعه،  
ج ۹، ص ۲۵۳).

۴۶- صدرالدین الشیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۹۸.

۴۷- ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات، ج ۴، ص ۳۷۳ (باب ۲۶۸) و  
نیز همو، فصوص الحکم، ص ۳۵۸.