

هستی عقلی نفس از منظر عقل و نقل

احمد سعیدی*

چکیده

در حالی که بسیاری از آیات و روایات حاکی از خلقت نفس پیش از بدن هستند، ملاً صدرا مانند اکثر فلاسفه مسلمان، حدوث نفس را پیش از بدن مخالف ادله عقلی، و مستلزم محذورات فراوانی دانسته، و آن را انکار کرده است؛ اما به دلیل اهمیتی که به نشان دادن تطابق عقل و نقل داشته و برای حفظ حرمت ظواهر، کوشیده با تصرف در دلالت و ظهور ادله، سطحی برتر از معنای آیات و روایات ارائه، و مشکل پیش آمده را برطرف کند. وی معتقد بود که همه ادله حاکی از خلق روح پیش از بدن، در صدد بیان احوال نفس در عوالم برترند و نفس را به منزله کمالی از کمالات مبادی عالیه و موجودی در ضمن موجودات برتر توصیف می کنند؛ یعنی ادله مزبور، ناظر به وجود عقلی نفس اند نه وجود نفسی آن. در این مقاله، ضمن تبیین و تثبیت آموزه «هستی عقلی نفس»، پاره‌ای از اشکالات عقلی و نقلی به آن را پاسخ داده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: هستی عقلی، حدوث جسمانی، رابطه ذاتی، نفس، بدن، حکمت متعالیه.

مقدمه

ظواهر پاره‌ای از متون نقلی، حدوث نفس را به گونه‌ای متفاوت با حکمت متعالیه تصویر می‌کنند. این دسته از متون به ظاهر با دو آموزه محوری حکمت متعالیه، یعنی «حدوث جسمانی نفس» و «ذاتی بودن رابطه نفس و بدن»، ناسازگارند. بر اساس متون مزبور، نفس پیش از بدن حادث شده است؛ درحالی‌که حکمت متعالیه اصرار دارد که نفس دارای حدوثی جسمانی است و ارتباطش با بدن، ارتباطی قراردادی و قابل تفکیک از هویت آن نیست. البته تردیدی نیست که بعضی از نصوص نیز مؤید ادعاهای حکمت متعالیه‌اند. برای مثال، آنچه درباره خلقت انسان آمده است، می‌توان شاهدهی بر جسمانی بودن حدوث نفس دانست؛ (طه: ۵۵؛ نوح: ۱۷؛ نجم: ۳۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۰؛ حسینی طهرانی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۳۴) بلکه شاید بتوان لفظ «آدم» را بر نوع یا جنس انسان (نه شخص حضرت آدم علیه السلام) حمل کرد و مدعی شد همه آیات و روایات حاکی از خلقت آدم از خاک نیزگویای حدوث جسمانی آدم نوعی یا همان انسان است. (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۲) با این حال انصافاً ظواهر بسیاری از آیات و روایات، جسمانی بودن حدوث نفس و بالتبع رابطه ذاتی نفس و بدن را برنمی‌تابند و به صراحت یا به اشارت، آفرینش روح را پیش از بدن ذکر می‌کنند. (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۱۳۵؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۳-۴۲۳)

أَنَّ رَجُلًا جَاءَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام وَهُوَ مَعَ أَصْحَابِهِ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَنَا وَاللَّهِ أَحِبُّكَ وَأَتَوَلَّاكَ فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام كَذَبْتَ... فَكَرَّرَ ثَلَاثًا فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام... إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِاللَّفَى عَامٌ ثُمَّ عَرَضَ عَلَيْنَا الْمُحِبِّ لَنَا فَوَاللَّهِ مَا رَأَيْتُ رُوحَكَ فِيمَنْ عَرَضَ فَأَبَيْنَ كُنْتُ فَسَكَتَ الرَّجُلُ عِنْدَ ذَلِكَ وَلَمْ يَرَا جِعُهُ. (كلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۳۸)

ملاصدرا خود به این ادله و کثرت آنها توجه کرده است. لذا می‌نویسد فراوانی ادله نقلی چنان است که گویی وجود نفس پیش از بدن، از ضروریات مذهب امامیه است؛ (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۳۹) اما در عین حال با تصرف در ظهور متون مدعی می‌شود که همه آیات و روایات مزبور، ناظر به کینونت و هستی عقلی نفس‌اند؛ یعنی همگی درصدد بیان این حقیقت‌اند که

ارواح و نفوس، از آن جهت که عقل هستند، مقدم بر ابدانند، نه از آن جهت که نفس‌اند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۳۳)

به اعتقاد نگارنده نمی‌توان و نباید بر ملاصدرا خرده‌گرفت که چرا انبوهی از آیات و روایات را توجیه و تأویل کرده است. در مباحث اعتقادی، ظن حاصل از نقل حجیت ندارد (مصباح، ۱۳۸۹) و آموزه‌های قطعی عقل، بر ظواهر کتاب و سنت مقدم‌اند و می‌توانند مبرر و مجوز تأویل آنها را صادر کنند و تعدد ادله هم مانع از توجیه و تأویل ظهورات ظنی آنها نمی‌شود؛ یعنی فرقی نمی‌کند که سند ظنی باشد یا دلالت یا هر دو؛ در هر حال، «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (یونس: ۳۶) از این رو، اگر واقعاً عقل به روشنی و باصراحت حکم به استحالة حدوث نفس پیش از بدن به صورت نفسی داشته باشد، باید به همان دلیل که در اثبات عقاید مذهب حقه از آن پیروی می‌کنیم، در این مسئله نیز تابع باشیم؛ وگرنه «القدح فی العقل یقدح فی العقل والنقل جميعاً». اگر کسی سخنی دارد، یا باید در قطعی بودن براهین عقلی و فلسفی دو آموزه «حدوث جسمانی نفس» و «رابطه ذاتی نفس و بدن» باشد و یا در وجاهت عقلی و نقلی تأویل آیات و روایات مزبور به هستی عقلی نفس. ارزیابی عقلی و فلسفی آموزه حدوث جسمانی نفس را به مجال دیگر واگذار می‌کنیم و بحث حاضر را در دو مقام پی می‌گیریم:

۱. بررسی منظور ملاصدرا از «هستی عقلی نفوس»؛

۲. بررسی اشکالات عقلی و نقلی تأویل آیات و روایات به «هستی عقلی نفوس»؛ یعنی اینکه آیا توجیه و تأویل آیات و روایات مزبور به هستی عقلی نفس، وجیه بوده، مقصود شریعت، حقیقتاً بیان هستی عقلی نفوس است یا خیر.

۱. بررسی هستی عقلی نفوس

باید توجه کرد که:

اولاً ملاصدرا از تعبیر «عقل» معنایی اعم از «عقل» و «مثال» را اراده کرده و صرفاً از روی تسامح یا برای همراهی و هم‌زبانی با حکمای مشاء - که جوهر مجرد را منحصر در عقل (و نفس) می‌دانستند - واژه «عقل» را به کار برده است؛ چنان‌که در بحث معاد، گاهی می‌نویسد

نفوس پس از اشتداد وجودی و ترک بدن، عقل می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۷۳) و گاهی تصریح می‌کند نفوس انسان‌ها پس از مرگ، یا نحوه وجود عقلی پیدا می‌کنند یا نحوه وجود مثالی؛ (همان، ج ۹، ص ۶۵)

ثانیاً اگر سرگذشت نفس پیش از بدن را به طور کامل رصد کنیم، پیش از عالم عقل نیز درخور ردیابی است؛ زیرا - صرف‌نظر از اینکه عوالم برتر از عقل نیز بنا بر بعضی از اصطلاحات متصور است - هر موجودی جلوه و آیه‌ای از ساحت اقدس الهی است: «لجميع كینونة عند مبداء الكل علی وجه اعلی و ارفع من کل کون.» (همان، ج ۳، ص ۴۰۳؛ ج ۸، ص ۳۴۶)

بنابراین منظور ملاصدرا از «هستی عقلی»، «وجود نفس در عوالم تجردی» است و وی ادله نقلی این باب را ناظر به هستی نفس در عوالم تجردی و ماقبل طبیعت - اعم از عالم عقول - پنداشته است. به هر حال نفس را به دو لحاظ و با دو نگاه می‌توان پیش از بدن دانست:

از دیدگاه اول، نفس سرگذشت مفصلی در قوس نزول داشته و عوالم و مراحل بسیاری را - که به یک معنا قبل از طبیعت محسوب می‌شوند - پشت سر گذاشته است؛

از دیدگاه دوم، نفس برخلاف دیگر موجودات که مقامی معلوم و جایگاهی مشخص دارند، (ر.ک: همان، ج ۸، ص ۳۴۷) اختصاصاً وجودی جمعی و ذومراتب دارد که بعضی از مراتب آن، همراه طبیعت و محکوم به احکام آن هستند و بعضی دیگر، از افق طبیعت بالاترند. مراتب اخیر را می‌توان به یک معنا قبل از طبیعت دانست و به معنایی دیگر، بعد از آن. به عبارت دیگر، نفس در قوس صعود، عوالم و مراحل بسیاری پیش‌رو دارد و می‌تواند با حرکت جوهری اشتدادی بخشی از عوالم فوقانی شود. مراتبی که نفس در حرکت اشتدادی خود کسب می‌کند و عوالم و مراحل و موطنی که در قوس صعود می‌یابد و با آنها متحد می‌شود، به اعتباری پیش از طبیعت و به اعتباری دیگر، پس از طبیعت به شمار می‌آیند.

عوالم نفس در قوس نزول (مراحل نفس در گستره دهر و زمان)

هریک از اشیای عالم طبیعت احاطه شده به عوالمی تجردی است که به یک معنا قبل از طبیعت‌اند و به معنایی دیگر بعد از طبیعت. (همان، ج ۳، ص ۴۰۳) بر طبق قانون «فاقد شیء،

معطی آن نمی‌شود» و بر اساس اینکه «ذات‌نیافته از هستی‌بخش، کی تواند که شود هستی‌بخش»، هر صورتی که در زیر است صوری هم در بالا دارد. به‌جز حدود و نقایص که اموری عدمی‌اند و نبود آنها در برخی عوالم، سلب سلب است و حکایت از برتری انحای وجودی اشیا در عوالم مزبور می‌کند، نمی‌توان چیزی در طبیعت یافت که در عوالم دیگر نشانی نداشته باشد. برای مثال، درختی که در عالم طبیعت، با نحوه وجود مادی و زمانی و سیال موجود است، در هر یک از عوالم بالاتر، وجودهایی متناسب با آن عوالم دارد که از سویی، برتر از درخت مادی (یا وجود مادی درخت) و عاری از نقایص آن هستند و از سوی دیگر، حکم حقایق و خزاین را برای درخت مادی (یا نحوه وجود مادی درخت) دارند و به حکم اتحاد حقیقت و رقیقت و با حمل حقیقت و رقیقت، آنها نیز مانند درخت مادی، درخت‌اند.

پس هر موجود مادی‌ای، وجودی نیز پیش از وجود طبیعی خود دارد. البته باید توجه کرد که در مفارقات، پیش و پس زمانی راه ندارد؛ مجردات، ذاتاً و به لحاظ رتبه، قبل از مادیات‌اند؛ چنان‌که به اعتباری دیگر، بعد از آنها نیز هستند. به تعبیر دقیق‌تر، مجردات محیط بر مادیات‌اند؛ نه قبل از آنها به زمان و نه پس از آنها در زمان. به این معنا نفس نیز در احاطه وجودهای تجردی خود (توبه: ۴۹؛ عنکبوت: ۵۴) و عوالم برتر و خزاین خود (حجر: ۲۱) در عوالم قدسی است. در قوس نزول، او نیز عوالمی را پیموده و به طبیعت رسیده است؛ یعنی نفس نیز در کنار وجودی که در عالم طبیعت دارد، وجودهایی قبل از طبیعت دارد. پس نفس پیش از بدن نیز وجود داشته است. برپایه این نگاه، هستی عقلی نفس، یعنی وجود نفس در ضمن علل و مبادی عالیه و در عوالم برتر؛ وجود نفس در عالم علم حضرت حق؛ وجود عقلی نفس در عالم مثل و صورت‌های مجرد، یا در عالم مثال منفصل؛ هستی نفس به صورتی عقلی یا مثالی؛ نفس بما هی عقل یا بما هی مثال.

البته این مقدار از بیان، بسیار مبهم و موهم است و ممکن است منشأ سوء تفاهم‌هایی شود. از جمله ممکن است توهم شود که وجود نفس در ضمن عقل یا وجود بالقوه نفس، همچون وجود بالقوه صور طبیعی در هیولاست. در حالی که «وجود در ضمن فاعل» و «وجود در ضمن قابل» کاملاً متفاوت‌اند؛ یا به عبارتی، دو نحوه مختلف از وجودند؛ زیرا هرچه فیض وجود از

وحدت بی تمایز و بسیط مطلق به سمت پایین می‌آید، جمعیت و بساطت و وحدت ضعیف می‌شوند و تفرقه و ترکیب و کثرت غلبه می‌یابند. (ملاًصدر، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۵۲-۳۵۳) از این رو نفوس انسان‌ها در مراتب عالی وجود به نحو بسیط، (همان، ص ۳۶۳) بی‌تعین، بی‌تمایز، با حدود فرضی، (همان، ج ۷، ص ۲۵۶) و به‌عنوان کمالات و شئون مفارقات و مبادی عالی و مجردات عقلی موجودند. (همان، ج ۹، ص ۲۵۴-۲۵۵) تفاوت امر بالقوه در قابل با موجود بالقوه در فاعل را می‌توان با یک مثال بهتر درک کرد. وقتی گفته می‌شود هر کودکی بالقوه ریاضیات و ضرب و تقسیم می‌داند، منظور این است که کودک مزبور، برخلاف حیوانات و مجانین و... می‌تواند و استعداد دارد ریاضیات را فراگیرد؛ اما اگر گفته شود هر ریاضی‌دانی بالقوه حاصل ضرب اعداد فلان و بهمان را می‌داند، مراد آن است که فرد مزبور، ملکه‌ای دارد که وجود جمعی و در عین حال اجمالی و بسیط و بی‌تفصیل و بی‌تجزیه امور فراوانی است که یکی از آنها حاصل ضرب یادشده است. پس اگر بگوییم استعداد یک شیء همان شیء است به صورت ناقص‌تر، باید گفت وجود جمعی یک شیء همان شیء است به نحو احسن و اکمل. (همان، ج ۸، ص ۳۶۷-۳۶۸)

عوامل نفس در قوس صعود (مراتب وجود جمعی نفس)

نفس با حرکت جوهری اشتدادی به تدریج از عالم اجسام سربرمی‌دارد و مجرد می‌شود و احیاناً در عوالم مجرد نیز مراتبی را می‌پیماید و از مثال به عقل می‌رسد و چه بسا عقل را نیز زیرپا می‌گذارد به عوالم برتر از عقل راه می‌برد؛ اما سیر نفس، اشتدادی و به صورت لبس بعد از لبس است؛ یعنی در جریان حرکت، چیزی را وانمی‌نهد و به هر مرتبه‌ای که می‌رسد و رنگ هر موطنی را می‌پذیرد، تا انتهای مسیر، آن را حفظ می‌کند؛ البته به استثنای طبیعت و مراتبی از جسم که به اعتقاد ملاًصدر، زمانی آن را مانند ناخنی بلند و مزاحم، دور می‌افکنند و با جسمی لطیف‌تر به حیات روحانی - جسمانی خود ادامه می‌دهد. پس نفس با حفظ بساطت، مراتب و شئون و اطوار بسیاری را حایز است؛ یعنی وجودی گسترده و ذومراتب دارد؛ مراتبی که برخی‌شان برتر از طبیعت، و برخی دیگر، طبیعی هستند. این مراتب برتر از طبیعت را می‌توان به

اعتباری، قبل و به اعتباری دیگر، بعد از مرتبه طبیعی و مادی نفس تلقی کرد. در حقیقت، نفس در هر موطنی، عین آن موطن و متحد با آن می‌شود و احکام آن موطن را کسب می‌کند. نفس در عالم طبیعت - یا به تعبیر دیگر، در مراتب طبیعی هستی گسترده خود - متعلق به بدن و محکوم به احکام طبیعت است: زمان دارد و حادث زمانی است؛ سیال است آنچنان‌که سایر طبایع سیال‌ند و...؛ اما پس از حدوث جسمانی و بعد از اینکه سر از طبیعت برمی‌آورد، نخست وجودی مثالی و محکوم به احکام عالم مثال نیز می‌یابد. و سپس اگر همت عالی داشته باشد و از توفیقات الهی استفاده کند، وجودی عقلی نیز به دارایی‌های خود می‌افزاید (همان، ج ۵، ص ۳۰۷) و گاه حالاتی متناسب با عقول عالیه نیز بروز می‌دهد. (همان، ج ۸، ص ۳۴۶) بنابراین از آنجا که عوالم مثال و عقل به یک معنا قبل از طبیعت و بدن و به اعتباری، پس از طبیعت و بدن هستند، مراتب مثالی و عقلی نفس نیز ماقبل طبیعت و در عین حال، مابعد طبیعت به شمار می‌روند. (همان)

البته نباید فراموش کرد که نفس، نفس است، نه عقل و نه مثال و نه جوهری طبیعی. از این رو، در هر مرحله‌ای که باشد، به حکم اینکه مقام معلومی ندارد و جامع اکوان و حایز مراتب مختلفی از هستی است، علاوه بر بعضی از ویژگی‌ها و رنگ و بوی آن مرتبه، احکام دیگری نیز دارد؛ یعنی نفس همواره احکامی متفاوت با هر یک از جواهر عقلی و مثالی و طبیعی نیز دارد. لذا نفس پس از آنکه به مجرد می‌رسد، باز هم تا زمانی که نفس است و طبیعت و علقه و علاقه مادی را کامل و نگذاشته، همچنان متحرک است. (همان، ص ۳۴۷-۳۴۸) سخن در این است که وقتی نفس به مرتبه مجرد می‌رسد، اگر مرتبه عالی آن را بشرط لا از مرتبه سافل آن در نظر بگیریم، با توجه به احاطه موجود مجرد از زمان، بر زمان و موجود زمانی، می‌توان آن را قبل و همین‌طور بعد از مرتبه مادی دانست؛ چنان‌که می‌توان آن را همراه مرتبه مادی نیز پنداشت؛ چراکه به هر حال، مرتبه مادی - که نفس، نسبت به آن حکم صورت دارد - رقیقت نفس و قائم به آن است و به تعبیری، نفس نسبت به آن معیت قیومی دارد و به تعبیر دیگری، به حمل حقیقت و رقیقت با آن متحد است.

جمع دو لحاظ بر اساس یکی از تفاسیر قوس‌های نزول و صعود

گفتیم که نفس به دو لحاظ، پیش از بدن است؛ اما بر اساس یکی از جوهی که ممکن است در نزول و صعود مطرح شود، می‌توان بین هر دو لحاظ جمع کرد؛ زیرا در بعضی از تفاسیر احتمالی قوس‌های صعود و نزول، سخن بر سر دو لحاظ و دو اعتبار از یک واقعیت است، نه دو واقعیت کاملاً جدا از هم. توضیح اینکه قوس‌های صعود و نزول را صرف‌نظر از ظاهر واژه «قوس»، می‌توان به دو صورت در نظر گرفت: ۱. به صورت خط مستقیم؛ ۲. به صورت دو قطعه از یک منحنی، یا دو بخش از یک دایره.

اگر دو قوس را برخلاف ظاهر لفظ «قوس»، یک خط مستقیم بین مراتب عالی و دانی هستی در نظر بگیریم که از دو منظر به آن می‌نگریم و با دو تعبیر از آن حکایت می‌کنیم، تفاوتی حقیقی بین نزول و صعود نخواهد بود؛ یعنی نزول و صعود، مانند کسر و انکسار، دو اعتبار و دو تعبیر از یک واقعیت خواهند بود؛ اما اگر واقعاً به دو قوس قایل باشیم، در این صورت - هرچند همه مراحل و منازل سفر و همه مراتب و مقامات سالک در نزول و صعود، متطابق و متنظر و مشابه هستند - مسیر آمدن و راه طی شده غیر از مسیر شدن و راه بازگشت خواهد بود. «البدو و الرجوع... کانا متقابلین و متحاذین کما قال تعالی کما بدنا أول خلقتی نعیده» (ملاً صدرا، ۱۳۶۳ الف، ص ۶۲۶) «البدو والرجوع متقابلان فی الجهة متحدان فی الموضوع.» (ملاً صدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۶۶)

در فرض اول، قوس‌های نزول و صعود یکی هستند با دو لحاظ متفاوت؛ درحالی‌که در صورت دوم، واقعاً دو قوس متفاوت داریم. البته در صورت دوم هم اگر از منظر بالاتری نگاه کنیم، قوس‌های نزول و صعود، دو پاره از یک واقعیت‌اند و هرچند به یک معنا حقیقتاً غیر هم‌اند، به معنایی دیگر حقیقتاً وجودی ذو‌مراتب را تشکیل داده‌اند.

البته چه قوس‌های نزول و صعود را به صورت خطی در نظر بگیریم و آنها را دو روی یک سکه و دو اعتبار و دو تعبیر از یک حقیقت بدانیم نه دو پاره از یک حقیقت، و چه آنها را حقیقتاً قوس و نیم‌دایره بدانیم و برای آنها دو سهم جداگانه از حقیقتی یک‌پارچه قایل باشیم، از یک منظر عالی، می‌توان نفس را پیش از بدن پنداشت؛ ولی:

در نگاه اول، نفسی که قبلاً در عوالم برتر بوده، اکنون نیز هست و چیزی تغییر نکرده است؛ فقط گاه از بالا به این حقیقت می‌نگریم و تعبیر «نزول فیض هستی» را به کار می‌بریم و گاه از پایین می‌بینیم و با واژه «صعود» به آن اشاره می‌کنیم؛ در نگاه دوم، نفسی که یک نیم‌دایره را پیموده است، گویی دوبار و دومرتبه پای در عوالم قبل از طبیعت می‌گذارد.

پس مطابق هر دو تصویر ارائه‌شده از نزول و صعود، همین اکنون که نفس در دنیا است، در عوالم برتر نیز هست و به همین دلیل، قبل از طبیعت است؛ فقط بعضی از انسان‌ها چنان‌که از جایگاه فعلی خود غافل‌اند، از پیشینه و آینده خود نیز بی‌خبرند؛ پیشینه و آینده‌ای که دو اعتبار از یک هستی جمعی‌اند (بر اساس نظر اول) یا دو پاره از یک هستی جمعی را تشکیل می‌دهند (بر اساس نظر دوم).

باید تأکید کنیم که قوس‌های نزول و صعود را به هر صورتی تصویر کنیم، نفس هم در نزول و هم در صعود، از هیچ مقام و منزلی تجافی نمی‌کند و به یک تعبیر، تمام گذشته خود را به دوش می‌کشد و به تعبیری دیگر، از هر عالمی که به ظاهر گذر می‌کند، بخشی یا مرتبه‌ای از خود را در آن عالم جا می‌گذارد. لذا:

به لحاظ نزول، چه صعود را عین نزول بدانیم و چه اختلافی قوسی شکل میان آن و نزول قایل باشیم، نفوس در عوالم برتر از طبیعت بوده‌اند و اکنون نیز همین‌طور؛ یعنی هنوز هم در آن عوالم هستند؛ زیرا تجافی نشده و حفره‌ای در عوالم برتر به وجود نیامده است. به عبارت دیگر، به دلیل اینکه عقول تغییرناپذیرند، وجود عقلی ارواح و نفوس یا همان خزاین و حقایق آنها نیز بی‌تغییرند؛ (همان، ص ۵۸-۵۹؛ ملاًصدر، ۱۳۶۳ ب، ص ۶۱؛ ملاًصدر، ۱۹۸۱ م، ج ۸، ص ۳۶۷)

به لحاظ صعود نیز، اگر صعود را غیر از نزول بدانیم، نفوس (تقریباً) همه مراتب قبلی خود را حفظ می‌کنند و بالا می‌روند؛ یعنی صعود نفوس مانند نزول آنها، در هیچ عالمی، جوف ایجاد نمی‌کند.

از آنجا که قوس‌های نزول و صعود را حقیقتاً دو قوس نامنتطبق می‌دانیم، در ادامه سخن فرض را بر همین نظر می‌گذاریم.

«الحركة الثانية رجوعية انعطافية، لا استقامية، فافهم.» (ملاًصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۴۸؛ ر.ک: ملاًصدرا، ۱۳۶۲ب، ص ۳۰۰)

البته گفتنی است که وقتی بحث تفکیک قوس‌های نزول و صعود به میان می‌آید، نباید تصور شود که نفس در قوس نزول وابسته به فیض حضرت حق است که از بالا می‌آید و در قوس صعود صرفاً متکی به تلاش خود است. بر اساس توحید افعالی، قوس صعود نیز با دستگیری و مدد آن‌به‌آن حضرت حق و نزول لحظه‌به‌لحظه فیض اوست. در واقع، خود قوس صعود در این نگاه، هم نزول فیض است و هم صعود آن؛ یعنی آنچه در نظر اول بیان شد که نزول و صعود دو تعبیر از یک حقیقت‌اند، طبق صورت دوم، در قطعه دوم سیر انسان (یعنی سیر صعودی او) صدق می‌کند. به عبارت دیگر در نگاه دوم، غیر از قوس نزول که فیض از مراتب عالی بدون طفره و تجافی به طبیعت می‌انجامد، خود قوس صعود، از یک منظر، تنزل فیض حضرت حق و امداد اوست و از منظری دیگر، ارتقای فیض سابق و بازگشت آن است. حاصل آنکه در سراسر دایره هستی هرچه هست از اوست؛ (ملاًصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۴۲) و کارهای اختیاری انسان نیز در عین استناد به انسان، (نجم: ۳۹) حقیقتاً به او نیز مستند هستند؛ (انفال: ۱۷) و استناد همه کارها به خداوند سبحان، منافی استناد پاره‌ای از امور به انسان نیست. (نساء: ۷۸-۷۹)

... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام ... قَالَ فِي الرَّبُّوبِيَّةِ الْعُظْمَى وَالْإِلَهِيَّةِ الْكُبْرَى لَأ يَكُونُ الشَّيْءُ لَنَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا اللَّهُ وَلَا يَنْقُلُ الشَّيْءُ مِنْ جَوْهَرِيَّتِهِ إِلَى جَوْهَرٍ آخَرَ إِلَّا اللَّهُ وَلَا يَنْقُلُ الشَّيْءُ مِنْ الْوُجُودِ إِلَى الْعَدَمِ إِلَّا اللَّهُ. (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۶۸)

خلاصه اینکه از دیدگاهی عالی، نفس وجودی جمعی دارد که بعضی از مراتب آن - به دلیل اینکه مجردات محیط بر زمان و زمانیات هستند - قبل از ملحق شدن به بدن، در عالم قبل بوده‌اند و اکنون نیز هستند و بعد از بدن نیز خواهند بود. بر این اساس نفس، وجودی ذومراتب دارد که هر مرتبه آن در عالمی است. پس هم به لحاظ قوس نزول و هم به لحاظ قوس صعود، انسان به عوالمی برتر از طبیعت مرتبط است؛ عوالمی که به یک معنا قبل از طبیعت و به معنای دیگری بعد از طبیعت به شمار می‌آیند.

۲. بررسی اشکالات عقلی و نقلی توجیه نصوص حدوث نفس با آموزه «هستی عقلی

نفس»

به یقین وجود عقلی نفس، به لحاظ فلسفی و عقلی سخنی درست و کلامی حق است و تردید در آن روا نیست؛ یعنی مسلماً نفس مراحل را پیموده و به دنیا رسیده است و مراحل را با حرکت جوهری می‌پیماید و دوباره به عوالم بالا بازمی‌گردد؛ و روح چه به لحاظ قوس نزول و عوالمی که پیش از رسیدن به عالم ماده گذرانده و چه به لحاظ قوس صعود و عوالمی که پس از سیر و سلوک و صیروت و انقلاب جوهری حیازت می‌کند، قبل از بدن است؛ (ملاًصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۲) قبلیتی که مجردات بر امور مادی دارند؛ یعنی قبلیتی رتبی و ذاتی نه قبلیتی زمانی. بی‌گمان برخی از متون شریعت نیز گویای همین حکم عقلی‌اند. از سوی دیگر، اطلاق اسم حقیقت بر رقیقت و بالعکس نیز کاری عادی و جایز است؛ یعنی از نظر عقل و عرف مانعی ندارد که نام یک مرتبه بالا را بر مرتبه مادون اطلاق کنیم یا به عکس. (همان، ص ۳۶۹) از این رو بدون هیچ تسامح و مجازی (به حمل حقیقت و رقیقت) می‌توان به وجود عقلی نفس، گفت نفس؛ و اذعان کرد که (وجود عقلی) نفس، پیش از بدن بوده است.

پس کینونت عقلی نفس فی نفسه سخنی صحیح و مؤید به شرح مقدس است و به منزله توجیه برخی از آیات و روایات مورد بحث نیز توجیهی وزین و پذیرفتنی است؛ یعنی می‌توان آن را به منزله سطحی از سطوح معانی طولی برخی از متون شرعی پذیرفت؛ اما ممکن است کسی در اینکه همه آیات و روایات مزبور، درصدد گفتن چنین مطلب حقی باشند و همگی ناظر به مرتبه عقلی وجود نفس باشند، تشکیک کند و توجیه ملاًصدرا را وجیه نداند و اشکالاتی مبتنی بر ظواهر نقلی، یا اشکالاتی به ظاهر عقلی مطرح کند.

از آنجا که بررسی ابهامات نقلی و انتقادات عقلی - یعنی اشکالاتی که مستند به ظواهر نقلی مطرح، و اشکالاتی که با ظاهری برهانی و عقلی ایراد می‌شوند - به فهم زوایای آموزه «هستی عقلی نفس» کمک می‌کند، برخی از آنها را متناسب با نظر صریح یا ضمنی خود ملاًصدرا ارزیابی می‌کنیم؛ اما پیش از آن بایسته است مقدمه‌ای را از نظر بگذرانیم و آن اینکه گاهی تصور می‌شود که موجود لازم‌الزمان یعنی موجودی که در همه زمان‌ها هست یا - اگر زمان محدود باشد - موجودی

که «قبل» از زمان است. همین‌طور گاهی چنین به ذهن می‌رسد که موجود لامکان، یعنی موجودی که در همه مکان‌ها هست یا - اگر مکان محدود باشد - موجودی که «بیرون» (بالتر و فراتر) از همه مکان‌هاست؛ اما موجود بی‌زمان نمی‌تواند قبلیتی زمانی نسبت به زمان و زمانیات داشته باشد و با دقت عقلی نمی‌تواند در همه زمان‌ها نیز باشد، وگرنه خود جزو موجودات زمانی خواهد بود؛ یعنی در این صورت باید برای موجود فارغ از امتداد، امتدادی ناپایدار در نظر گرفت؛ امتدادی که مصحح قسمت‌پذیری آن به قبل و بعد خواهد بود. به همین قیاس، موجود بی‌مکان بیرون از مکان یا بالاتر از آن نیست. نیز چنین موجودی در همه مکان‌ها هم نمی‌تواند باشد وگرنه خود مکانمند خواهد بود و به خاطر امتداد مکانی، قابلیت انقسام به اطراف خواهد داشت. حقیقت این است که موجودات فاقد امتدادهای پایدار و غیرپایدار، فراتر از درک عادی‌اند و نمی‌توان آنها را به زیر کشید و در حد فهم معمولی درآورد؛ بلکه باید خود را ارتقا داد و به خدمت آنها رفت. باید عقل را منور کرد تا چنین موجوداتی را تا حدی به چنگ آورد. به قول ملاًصدرا درک این‌گونه مسائل نیازمند ارتفاع بصیرت قلب است. (همان، ص ۳۶۸) تا زمانی که برخوردی حضوری با موجود مجرد صورت نپذیرد، غایت فهم و مبلغ علم انسان، درکی وهمی و خیالی خواهد بود، نه عقلی. طبعاً کسی که از شهود بی‌بهره است، اگر منکر مجردات نشود، یا به ورطه تعطیل می‌افتد و یا در دام تشبیه و تجسیم گرفتار می‌آید.

پس اگر موجودی مجرد از زمان و مکان است، پرسیدن از کی و کجا درباره آن، نادرست و سخن گفتن از پیش و پس درباره آن ناصواب است؛ اما به هر حال، چاره‌ای جز استفاده از ادبیات متعارف و سخن گفتن با واژگان معهود و اندیشیدن با مفاهیم آشنا نیست. باید از میان مفاهیم، نزدیک‌ترین مفهوم به حقایق برتر را با بهترین واژه و در قالب عالی‌ترین ساختار ادبیاتی ارائه کرد. هرچند باز هم باید شنونده عاقل باشد و محدودیت‌های علم حصولی را در نظر بگیرد و تشبیه را با تنزیه همراه سازد.

بر این اساس شاید برای نسبت دادن مجرد به مادی، بهترین تعابیر در ادبیات فارسی و عربی، واژگان «معیت» و «احاطه» باشند. (ملأصدرا، ۱۳۰۲ق، ص ۱۳۵-۱۳۶) موجودات مجرد در عین معیت با موجودات مادی و زمان و مکان و امتداد، محیط بر آنها نیز هستند. به این ترتیب

می‌توان گفت وجود مجرد و در عین حال جمعی و گسترده، به معنای وجود آنی و نقطه‌ای نیست؛ چنان‌که به معنای موجود در همهٔ زمان‌ها و همهٔ مکان‌ها نیز نیست؛ بلکه به معنای وجودی است که محیط بر همهٔ مکان‌ها و زمان‌هاست، در عین حال که با همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها نیز معیت دارد. طبعاً حضرت حق که برتر از همهٔ ماسواست نسبت به همهٔ موجودات متزمن و متمکن و غیرمتزمن و غیرمتمکن، در عین معیت (قیومی)، احاطه دارد: ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ (فصلت: ۵۴)

برای فهم احاطهٔ مجردات بر زمان و مکان، گاهی به مورچه‌ای که بر فرشی می‌گذرد و انسانی که از بالا به آن فرش می‌نگرد و گذشته و حال و آیندهٔ مسیر مورچه را یک‌جا و در یک زمان می‌بیند مثال می‌زنند. گاهی هم رابطهٔ مجرد با مادی را به نسبت دیدگاه یک پرنده یا خلبان یک شیء پرنده به منظر و دیدگاه یک سرنشین خودرو که در خم یک کوهستان یا در میانهٔ یک جاده روان است تشبیه می‌کنند؛ آنچه سرنشین خودرو، پشت سر گذاشته و آنچه پیش رو دارد و آنچه هم‌اکنون بر آن است، همگی برای پرنده یا خلبان مزبور یکسان‌اند. با این همه، مصداق پربارتر و گران‌بارتر از آن است که در یک مفهوم منعکس شود. انتظار اینکه همهٔ حقایق یک مصداق را بتوان با یک مفهوم ارائه کرد، جداً نابجاست. حتی در مصداق مادی نیز نمی‌توان در قالب یک مفهوم و با یک لفظ، مصداق را عرضه کرد؛ چه رسد به موجودات مجرد و سرآمد آنها که حضرت حق - جل و علا - باشد: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: ... اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يوصَفَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۸۹-۲۹۰)

دربارهٔ حضرت حق باید گفت او محیطی است که در عین حال جدا و منعزل از زمان و مکان و عالم ماده هم نیست. به قول امیر بیان و مولای متقیان، عليه السلام: «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىٰ فِي الْأَشْيَاءِ وَلَا كَشَىٰ مِنْ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىٰ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٍ» (صندوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۸۵؛ ملأصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۴۶)

از سوی دیگر، موجود محیط بر یک شیء و قیوم و قیوم آن را می‌توان از حیث ذات و رتبه قبل از آن شیء دانست و دید؛ چنان‌که می‌توان بعد از آن خواند و دید؛ یا حتی می‌توان همراه آن پنداشت و مشاهده کرد. طبعاً اگر موجودی نیز احاطهٔ مطلق بر همهٔ موجودات داشته باشد، نسبت

به هر چیزی قبل و بعد است و با هر چیزی معیت دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۳۲) و مطلقاً اول و آخر و ظاهر و باطن است؛ (حدید: ۳) و اگر احاطه نسبی داشته باشد، قبلیت و بعدیت و معیت آن نیز نسبی خواهد بود. با این نگرش، می‌توان موجودات مجرد و عوالم تجردی را، هم قبل از طبیعت دانست و هم بعد از آن و هم همراه و احیاناً باطن آن. برپایه بعضی از نصوص، آخرت باطن دنیاست؛ (ر.ک: روم: ۷) آخرت و آینده هر کسی از قبل موجود است و هر کسی از آخرت آمده و به سوی آن باز می‌گردد؛ آخرت هر شخصی از پیش دیده می‌شود: «وَلْيَكُنْ مِنْ أَبْنَاءِ الْآخِرَةِ فَأِنَّهُ مِنْهَا قَدِمَ وَإِلَيْهَا يُنْقَلِبُ.» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۲۱۵؛ ملاصدرا، ۱۳۸۷الف، ص ۱۱۹)

با این حساب آیا نمی‌توان معتقد شد که وجود برتر هر کس، فارغ از زمان و محیط بر وجود زمانی او و به معنایی مقدم بر وجود مادی اوست؟ (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۶۴)

اشکال اول: وجود عقلی ابدان

همه اشیا از جمله خود ابدان نیز وجودی عقلی دارند؛ (همان، ج ۳، ص ۴۰۳) «الأشياء... کانت لها کینونة عقلیة قبل هذه الأکوان الطبیعیة.» (همان، ج ۵، ص ۲۰۹) پس به این لحاظ نمی‌توان ارواح را قبل از ابدان دانست؛ زیرا وجود نفوس در عالم طبیعت هم‌زمان با وجود طبیعی ابدان است و وجود عقلی نفوس هم‌رتبه با وجود عقلی ابدان است و اگر وجود عقلی نفوس قبل از وجود طبیعی ابدان است، متقابلاً وجود عقلی ابدان نیز قبل از وجود نفوس در طبیعت است.

پاسخ اول: از نظر مدبر مجرد داشتن (داشتن وجود تجردی قبل از وجود طبیعی) بین نفوس و سایر جسمانیات تفاوتی نیست؛ ولی دیگر اشیا طبیعی از جمله ابدان، از مراحل دانی و عوالمی پایین‌تر آغاز کرده‌اند؛ (همان، ج ۷، ص ۲۵۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰الف، ص ۱۳۹) و سیر قهری خود را نیز به همان جا ختم می‌کنند؛ آن هم در ضمن تعیین‌های نباتی یا حیوانی یا انسانی؛ (ملاصدرا، ۱۳۶۰الف، ص ۱۹۳) اما نفس انسانی از عوالم برتر شروع کرده و حشر او نیز می‌تواند بالاتر باشد. «مقاماتهم فی النهایة والقیامة کمقامات اولئک الایاء الروحانیة فی البدایة والفسطرة»؛ (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۷۵) یعنی نفوس انسانی چه در قوس نزول و چه در قوس صعود، مرتبه عالی‌تری از دیگر جسمانیات دارند؛ (ملاصدرا، ۱۳۶۰الف، ص ۱۴۲) هرچند همه نفوس

نیز از یکجا آغاز نمی‌کنند و به دلیل وجود اختیار و به خاطر اختلاف همت‌ها و بافت وجودی خود، به یکجا هم رجوع نمی‌کنند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۶۸-۳۶۹)

در واقع، منشأ پیدایش ارواح و نفوس، برتر از منشأ پیدایش ابدان است. پیدایش ابدان در طبیعت کلیه مثالیه رقم می‌خورد، درحالی‌که پیدایش ارواح و نفوس در عوالم بالاتری همچون لوح محفوظ. به عبارت دیگر مدبر انسانی که هم بدن را می‌آورد و هم روح و نفس را، روح را به حسب خودش که هویت عقلی دارد، پدید می‌آورد؛ اما همین مدبر عقلی، بدن را به حسب تطور مثالی و به جهت فقری و ظلمانی خود ایجاد می‌کند. بنابراین:

۱. از سوئی و به یک معنا، منشأ پیدایش موجودات طبیعی و بدن‌ها را باید در عالم مثال منفصل جست؛ درحالی‌که در قوس نزول، پایین‌ترین نفس انسانی نیز مدبری برتر از مدبرات امر موجودات طبیعی دارد؛

۲. و از سوی دیگر، در قوس صعود نیز بالاترین محل رجوع و برترین حشر جمادات و نباتات و حیوانات، عالم مثال است؛ یعنی آنها را راهی به عالم عقل نیست؛ درحالی‌که این مرتبه پایین‌ترین مرتبه حشر انسانی است، (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۴۷-۲۴۸) و هیچ انسانی در طبیعت محسور نمی‌شود؛ هرچند در آرزوی خاک بودن یا خاک شدن باشد (نبأ: ۴۰) یا به گونه مکرر بازگشت به طبیعت را تقاضا کند. (مؤمنون: ۹۹) لذا انسانی هم که مانند چهارپایان یا اصل از انعام است (فرقان: ۴۴؛ اعراف: ۱۷۹) یا به صورتی زشت‌تر از بوزینه و خوک محسور می‌شود، (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۵۲) یا قلبی به سان سنگ و حتی شدیدتر از آن دارد، (بقره: ۷۴) به لحاظ رتبه، موجودی مثالی و به لحاظ درک در سطح حیوان یا برتر از آن است؛ زیرا همچنان انسان است. انسان اگر هیزم جهنم باشد، (جن: ۱۵) معذب می‌شود، نه سنگ و چوب. حیوان ناطق قرده یا خنزیر در روز حشر، احساس خزی و خواری می‌کند؛ وگرنه بوزینه و خوک که از بوزینه یا خوک بودن خود متأذی و ملول نیستند و نخواهند بود.

آری، در یک نگاه باز، هر موجودی جلوه‌ای از ذات اقدس اله است و از او آغاز می‌کند و به او منتهی می‌شود؛ (بقره: ۱۵۶) ولی سخن در مقایسه نسبی اشیا با یکدیگر است و اینکه هر شیئی مظهر کدام یک از اسمای الهی است. (ملاصدرا، ۱۳۸۷ الف، ص ۵۶) هر شیء طبیعی و مادی‌ای،

مظهري از يکي از اسمای حسنی جزئی الهی در عالم مثال یا مثل است؛ درحالی‌که انسان‌ها دارای وجودهای ذومراتب‌اند و برخی مراتب آنها برتر از موجودات مادی و طبیعی است؛ (ملاًصدر، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۹۱) چنان‌که برخی از انسان‌ها صادر اول و مظهر همه اسمای حسنی و کلمات تامه الهی‌اند.

عن أمير المؤمنين عليه السلام في كتاب الواحدة، أنه قال: يا عمّار باسمي تكوّنت الكائنات والأشياء، وباسمي دعا سائر الأنبياء، وأنا اللوح، وأنا القلم، وأنا العرش، وأنا الكرسي، وأنا السماوات السبع، وأنا الأسماء الحسنى، والكلمات العليا.
(حافظ برسی، ۱۴۲۲ ق، ص ۲۵۳)

در قوس صعود نیز اشیای طبیعی ابداء و تا وقتی که آسمان‌ها و زمین قائم و باقی هستند، در سیری عرضی هستند و در چرخه‌ای به‌ظاهر بی‌پایان دور می‌زنند و حداکثر در ضمن تعیین حیوانی به مثال منفصل رجوع می‌کنند؛ درحالی‌که بازگشت برخی از انسان‌ها به تعیین اول است. پس تعیین انسانی فی‌الجمله بدء و حشر بالاتری از سایر اشیا دارد. (ملاًصدر، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۱۰) با این دید است که می‌توان گفت همه اشیا به برکت وجود انسان (کامل) صادر شده‌اند و به یمن او روزی می‌گیرند و در سایه او و از صراط او به عوالم برتر راه می‌یابند؛ یا به تعبیر دقیق‌تر، همه ماسوی‌الله ارتقای خود را در ذات (مقدس) انسان (کامل) که عصاره خلقت و غایت و مقصد و مقصود از خلق است، نظاره می‌کنند. (همان، ص ۱۰۸-۱۱۰؛ ملاًصدر، ۱۳۸۱ م، ج ۸، ص ۳۳۳؛ ملاًصدر، ۱۳۶۳ الف، ص ۱۴)

پس بر پایه این لحاظ حقیقتاً نفس وجودی قبل از بدن دارد؛ چنان‌که سایر اشیای طبیعی، وجودهایی قبل از نحوه وجود مادی خود دارند؛ ولی عوالمی که نفس پشت‌سر گذاشته و نشئاتی که پیش‌رو دارد، برتر هستند و سایر اشیا به برکت آن صادر و از طریق آن صاعد می‌شوند. (ملاًصدر، ۱۳۸۷ الف، ص ۷۱-۷۲)

ان الغرض من هذه الموجودات وقواها الطبيعية والنباتية والحيوانية كلها خلقه الإنسان الذي هو غاية خلقه العناصر والأركان... ولذلك تزول هي وترمي وهو يدوم و يبقى محشورا راجعا إلى ربه. (ملاًصدر، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۲۴)

پاسخ دوم: می‌توان اشکال مزبور را به این صورت نیز پاسخ داد که منظور از ابدان در روایات، وجود طبیعی ابدان است؛ یعنی مقصود ابدانی است که نفوس هم‌اکنون در این عالم دارند و مردم آنها را مشاهده می‌کنند. بنابراین هرچند بدن‌ها نیز وجودهایی قبل از عالم طبیعت دارند، در عبارت «خلق الله الارواح قبل الابدان»، وجود مادی و کنونی بدن‌ها منظور شده است. مسلماً بعضی از کسانی که برای روح، پیش از بدن، وجود نفسی معتقد بوده‌اند نیز خلق ارواح قبل از ابدان را به خلق ارواح قبل از ابدان متعارف و معهود تفسیر کرده‌اند که برای ارواح پیش از ابدان موجود، بدن‌های دیگری در نظر گرفته‌اند.

اشکال دوم: انقلاب ماهیت

تنزل نفس از مبدأ عقلی، مستلزم انقلاب ماهیت و محال است؛ زیرا باید عقل، نفس شود یا به تعبیر دیگر، باید یک موجود مفارق تبدیل به یک موجود مخالف گردد.

پاسخ اول: پاسخ اول ملاًصدر را با توجه به آموزه «حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن» این است که:

۱. با پذیرش اصالت وجود - یعنی با پذیرش اینکه وجود اصیل و مقدم است و ماهیت اعتباری و تابع آن - اینکه وجود نفس در قوس صعود، شدید شود و کمالات بیشتری بیابد و در نتیجه از آن، مفاهیم ماهوی و مقومات و ذاتیات جدیدی اخذ شود، محال نیست؛ و

۲. تنزل فیض از عالم عقل به عالم ماده در قوس نزول، درست مانند حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن در قوس صعود است؛

۳. بنابراین همان‌گونه که اشتداد وجودی در قوس صعود مستلزم انقلابی مستحیل در میان ماهیات نیست، تجلی و تنزل فیض در قوس نزول نیز چنین پیامد سوئی ندارد. (ملاًصدر، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۶۸-۳۶۹)

پاسخ دوم: ملاًصدر با تکیه بر آموزه «اتحاد عاقل به معقول» پاسخ دومی نیز به این اشکال داده است. وی مدعی است اگر کسی تحقق یک معنا در چند نشئه مختلف با وجودهای متعدد و متفاوت را مستلزم انقالات ماهیت و حقیقت بداند و آن را انکار کند، باید علم به اشیا را نیز منکر

شود؛ زیرا از سویی، علم به اشیا (و امور مادی) عبارت است از وجود صورتی مجرد از شیء معلوم نزد عالم و از سوی دیگر، صورت علمی یا علم، بر حسب درجات وجود عالم، درجات متفاوتی از وجود خواهد داشت. (همان، ص ۳۶۹-۳۷۰)

اشکال سوم: همه اشکالات عقلی فلاسفه به وجود نفسی نفس پیش از بدن

قابل شدن به وجود عقلی نفوس پیش از ابدان، خاستگاه اشکالی جدلی می‌شود و آن اینکه همه اشکالاتی که ملاحظه‌ای، همراه و هم‌رأی با دیگر فیلسوفان، بر وجود نفسی نفوس پیش از ابدان وارد کرده است، متوجه نظر خود ایشان نیز می‌شود. از جمله اینکه:

۱. وجود نفوس قبل از ابدان، مستلزم تناسخ یا تعطیل است؛

۲. نفوس پیش از ابدان، نه می‌توانستند متکثر باشند و نه واحد؛ زیرا:

الف) از سویی، موجود مجرد و فاقد مقدار نمی‌تواند تجزیه و تکثر و تکثیر بپذیرد؛ لذا اگر نفوس پیش از ابدان به وجود واحدی موجود بودند، موجود واحد مزبور نمی‌توانست برای تعلق به ابدان کثیر، تکثیر و تجزیه شود و در نتیجه اکنون نمی‌توانستیم نفوس متعددی داشته باشیم. بنابراین از اینکه اکنون نفوس متعددی داریم، کشف می‌کنیم که نفوس پیش از ابدان، به وجود واحد مجردی موجود نبوده‌اند؛

ب) از سوی دیگر، نوع مجردات عقلی، منحصر در فرد است و از این رو، نفوس پیش از ابدان و بدون ابدان نمی‌توانستند متکثر و متمایز باشند.

پاسخ اجمالی به همه اشکالات جدلی

پاسخ اجمالی به این شبهه آن است که همه اشکالات مزبور در صورتی رخ می‌نمایند که نفس پیش از بدن، وجودی نفسی داشته باشد. نفس بماهی نفس نیازمند بدن است و وجود آن قبل از بدن محالات کثیری را پیش می‌آورد؛ (همان، ص ۳۷۳) اما وجود عقلی نفس، گونه‌ای برتر از وجود است که نیازمند بدن نیست و احکام متفاوتی با نفس بماهی نفس دارد. نفس در این مرحله و با این نحوه از وجود، کارویژه عقلی دارد و با وحدت و کثرت خاص عالم عقل موجود است.

پاسخ تفصیلی به برخی اشکالات جدلی

۱. اگر نفس پیش از بدن دنیایی، وجودی نفسانی و نیازمند بدن داشته است، یا با بدن دیگری موجود بوده، یا بدون بدن بوده است. در فرض اول، انتقال آن به بدن دنیایی، مستلزم تناسخ است و در فرض دوم، وجودی معطل داشته است؛ اما نفس بما هو عقل، نیازمند بدن نیست تا در صورت فقدان بدن، معطل باشد و در صورت داشتن و ترک آن و انتقال به دنیا، تناسخ روی دهد. ضمن اینکه نیاز نفس به بدن یا همان نفسیت نفس، امری ذاتی برای نفس است و ممکن نیست نفس نفس باشد و بی ارتباط با بدن، و سپس این ارتباط را برقرار کند (اگر نفس قبل از بدن کنونی، بدن دیگری نداشته است) یا این ارتباط را از دست بدهد و دوباره به دست بیاورد (اگر قبلاً با بدن دیگری موجود بوده است)؛ (همان)

۲. نفس بما هی نفس پیش از بدن، نه می تواند کثیر باشد و نه واحد:

الف) نفوس با وجود نفسی نمی توانند پیش از بدن ها کثیر باشند؛ چراکه:

اولاً نفس بدون بدن، قابلیت انفعال و استعداد قبول عارض غریب را ندارد و مانند سایر مجردات تام که فاقد ماده قابل عوارض و ممیزات عرضی اند، نوعش باید منحصر در فرد باشد؛ یعنی کثرت عرضی برای آن متصور نیست؛

ثانیاً اگر نفوس نامتناهی باشند، کثرت طولی را نیز بر نمی تابند؛ به دلیل اینکه:

- تمایز به شدت و ضعف برای نفوس نامحدود کافی نیست و مستلزم جهات نامتناهی بالفعل در مبادی عالییه و مبدأ اعلا می شود؛

- اگر نفوس متناهی باشند، هرچند کثرت طولی و تشکیکی در آنها فی نفسه بلا مانع است، - به جهت اینکه ابدان نامتناهی اند و نفوس متناهی - تناسخ نفوس لازم می آید؛

ب) نفس بما هی نفس پیش از بدن واحد نیز نمی تواند باشد؛ زیرا اگر واحد باشد، به دلیل اینکه مثل جسم و جسمانیات، متقدر و مقدری نیست، نمی تواند در دنیا متکثر شود. (همان، ص ۳۴۸-۳۴۹ و ۳۷۳)

البته گذشته از اینکه اشکال یاد شده - که از شیخ اشراق و... در قالب دو حجت نقل شده - (همان، ص ۳۷۰-۳۷۳) مبتنی بر پیش فرض هایی است که نه بین اند و نه مبین، نفس بما هی

عقل با مشکلات پیش‌گفته روبه‌رو نیست. به عبارت دیگر، اشکال مزبور، بر فرض که بر وجود نفسی نفس پیش از بدن وارد باشد، بر وجود عقلی نفس پیش از بدن وارد نمی‌شود؛ زیرا وحدت و کثرت وجود عقلی از سنخ دیگری است. هر عقل به تنهایی وحدتی دارد که گرچه کثرت عقلی را بر نمی‌تابد، انحای دیگری از کثرت را پذیراست. یک واحد عقلی نمی‌تواند در عین وحدت عقلی، کثرت عقلی هم داشته باشد؛ اما می‌تواند مظاهر کثیری در نشئات مادون داشته باشد، بدون اینکه مستلزم جسم و جسمانی بودن یا مقدار داشتن و تجزیه آن شود. (همان، ص ۳۵۲-۳۵۳)

سایر اشکالات نیز به همین صورت منحل می‌شوند و حتی اگر پاسخی هم به اشکالات جدلی یادشده ندهیم، به هر حال، نفس بما هی نفس، چه پیش از بدن باشد و چه همراه بدن حادث شود، مخلوقی است که از عالم بالا هبوط کرده و به ظاهر هیچ موحدی منکر این مطلب نیست. به عبارت دیگر، وجود عقلی نفس پیش از بدن، محل اختلاف نیست؛ همه سخن بر سر آن است که نفس پیش از بدن، غیر از وجود عقلی، وجود نفسی نیز داشته است یا خیر.

اشکال چهارم: احکام متفاوت نفوس و تمیز و جزئیت آنها پیش از بدن

چنان‌که از روایات برمی‌آید، نفوس پیش از بدن‌ها متمایز و دارای احکام و رفتارهای متفاوتی بوده‌اند. برای نمونه، بعضی از ارواح، زودتر نبوت را تصدیق کرده‌اند و بعضی دیرتر و بعضی نیز اساساً منکر آن شده‌اند؛ (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۲۲) اما اگر نفوس در عالم عقل به وجود واحد و غیرمتکثر و غیر متمایز موجود بوده و هستند، (ملاصدرا، سنگی، ص ۳۴۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۷۱) چگونه احکام متفاوتی داشته‌اند؟

پاسخ اول: کثرت عرضی: بساطت و ترکیب، جمع و تفرقه، و وحدت و تکثر در هر عالمی با مرتبه و جودی آن عالم تناسب دارد و امری تشکیکی است. نشئات عالی وجود، بسیار از تکثر و انقسام دورتر و به وحدت و بساطت و جمعیت نزدیک‌ترند تا عوالم متوسط و دانی وجود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۷۰) به این ترتیب می‌توان گفت نفوس انسان‌ها - هرچند در موطن عقلی خود، دارای کثرتی عقلی‌اند و عاری از مقدار و... هستند و از کثرت طبیعی و تفرقه و انقسام، فاصله بسیار دارند - در عوالم متوسط یعنی عوالم مثالی، کثرت و تمایزی متوسط و

نسبی دارند که می‌توان آن را مصحح احکام متفاوت آنها دانست. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۷۲-۳۷۳) از این رو هرچند تکثر و تمیز مثالی با تکثر طبیعی متفاوت است، می‌تواند وجهی مناسب برای توجیه روایات کانون بحث در نظر گرفته شود. (همان، ص ۳۹۳)

پاسخ دوم: کثرت طولی یا تمایز به شدت و ضعف: در کنار تمایزی که در عوالم میانی برای نفوس متصور است، می‌توان پیش از عالم طبیعت، نوعی تمایز و تکثر هم به لحاظ تمایز ارباب انواع و مبادی عالیة متفاوت (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۹۳) و طینت‌های مختلف آنها تصویر کرد؛ تمایزی به اعتبار عوالم متفاوت نفوس پیش از بدن یا تمایزی به حسب شدت و ضعف مرتبه وجود مبادی عالیة. (ملاصدرا، ۱۳۰۲ق، ص ۳۴۲) به این ترتیب می‌توان گفت نفوس برتر، از عوالم برتری آغاز کرده‌اند. نفسی که از عقل طولی بالاتری آغاز می‌کند و در قوس صعود با قدم اختیار به سمت آن باز می‌گردد، از نفسی که مظهر اسم پایین‌تری شده و در قوس صعود با قدم اختیار حداکثر به سوی آن اسم نیکوی الهی باز می‌گردد، نوعی تمایز عمودی یا طولی دارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۶۸)

جمع‌بندی دو پاسخ، و تطبیق آنها بر روایات

از دو پاسخ اشکال اخیر می‌توان برای تفسیر بسیاری از روایات بهره برد. با پاسخ اول و با وجود مثالی نفوس پیش از بدن‌ها، می‌توان تکثر نفوس و وجود جزئی و متمیز آنها را - در کنار توجیه قبل بودن آنها - تصحیح کرد؛ و با پاسخ دوم، می‌توان راز احکام متفاوت نفوس را در حالی‌که هنوز به دنیا نرسیده و اختیاری نکرده‌اند فهمید.

بر پایه پاسخ اول، در برخی از عوالم تجردی مانند عالم مثال، تمایز و کثرت و تفرقه نسبی هست؛ و بنابر پاسخ دوم، برخی از احکام متفاوتی که برای نفوس گفته می‌شوند، حاکی از تمایز نفوس در یک عالم نیستند؛ بلکه حاکی از نوعی تمایز عمودی یا طولی یا تمایز به شدت و ضعف‌اند؛ یعنی برخی از روایات ناظر به چند عالم و تقدم و تأخر رتبی و ذاتی موجودات عوالم ضعیف و شدید نسبت به یکدیگرند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۵۰) بر این اساس اینکه یک نفس قبل از بدن حکمی داشته که سایر نفوس نداشته‌اند، برای این است که نفس یادشده از عالمی

متفاوت بوده است: (ملأصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۷۳-۳۷۴) «كما أن الجواهر العقلية متفاوتة بالشدة والضعف كذلك النفوس بل تفاوتها عين تفاوتها». (ملأصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۴۹)

برای نمونه در روایاتی که سخن از نبوت حضرت رسول ﷺ و ولایت حضرت امیرالمؤمنین ﷺ در مرحله‌ای است که حضرت آدم ﷺ بین آب و گل یا... بوده، می‌توان چنین گفت که ذوات مقدس رسول الله ﷺ و امیرالمؤمنین ﷺ (حقیقت محمدیه و حقیقت علویه) قوس نزول را از عالمی برتر آغاز کرده‌اند و در قوس صعود نیز به عالمی برتر رسیده‌اند؛ چنان‌که مقتضای صادر اول بودن ایشان همین است. چه بسا تعبیری چون «بِنَا فَتَحَ اللَّهُ وَبِنَا يَخْتِمُ» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۶) و یا «إِنْ ذُكِرَ الْخَيْرُ كُنْتُمْ أَوْلَاهُ وَأَصْلُهُ وَفِرْعَوْنُ وَمَعْدِنَهُ وَمَأْوَاهُ وَمُنْتَهَاهُ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۱۶) اشاره به همین معنا باشند. به لسان عرفانی می‌توان این حقیقت را چنین تفسیر کرد: در حالی که هر کسی مظهر اسمی جزئی است و از یکی از اسمای جزئی صادر شده است، چهارده معصوم ﷺ مظاهر اسم مبارک «الله» و نمایانگر همه اسمای حسنی الهی‌اند. (ملأصدرا، ۱۳۸۷ب، ص ۱۷۱-۱۷۶) بعید هم نیست روایات طینت نیز که به صراحت، طینت انبیا و اوصیا را برتر از مؤمنین و طینت مؤمنین را برتر از منافقین ذکر می‌کنند، در صدد بیان نوعی تمایز به شدت و ضعف میان ارواح پیش از ابدان باشند. (ملأصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۹۵)

اشکال پنجم: اطلاق نام نفس به کمالی از کمالات موجود عقلی

آیا واقعاً می‌توان وجود پیشین نفس را به عنوان کمالی از کمالات مبدأ عقلی، (ملأصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۷۳) نفس یا روح نامید و گفت خلق الله الارواح قبل الابدان؟

پاسخ: صدور نفس از عقل و تنزل آن از عالم عقول، به نحو تجافی نیست که از خزانه آن عالم چیزی کم شده باشد؛ بلکه به نحو تجلی است؛ یعنی موجود عقلی عالم برتر، بدون اینکه چیزی را از دست بدهد، در عالم پایین جلوه‌گری کرده است. دقیقاً به همین دلیل که معلول یا مخلوق (یا هر شأن دیگری از موجود) یکی از جلوه‌های علت و از شئون وجودی آن است، نه جزء یا قطعه یا بخشی از آن، بین علت و معلول نوعی اتحاد - یعنی اتحاد حقیقت و رقیقت یا اتحاد مراتب شدید و ضعیف یک وجود - برقرار است؛ اتحادی که مصحح حمل (حقیقت و رقیقت)

هر کدام از آنها بر دیگری است. بر این اساس می توان مرحله عالی نفس یا مبدأ عقلی آن را نفس نامید؛ (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۱۴ و ۲۸۰) چنانکه جلوه و رقیقه را نیز می توان عقل نام نهاد؛ عقلی که در موطن طبیعت قدم نهاده است.

با این نگرش، می توان بسیاری از آیات و روایات را فهمید، یا به تعبیری، رمزگشایی کرد.

الحقیقة هی الرقیقة بوجه أعلى والرقیقة هی الحقیقة بوجه أدون... وعلیه مدار جمیع رموز العقلاء وإشارات الأنبیاء من القدم والحدوث والإفاضة والتنزل والصعود والهبوط والذرات والبرزات وغیرها. (همان، ج ۸، ص ۳۳۳ و ۳۵۴)

برای مثال می توان فهمید که چرا قرآن کریم را در همه مراتب، قرآن می نامند؛ چه مراتب عالی آن را و چه مرتبه ای که پیش روی ما بوده و تنزلی از جانب رب العالمین است. (واقعه: ۷۷-۸۰) نیز می توان دریافت که چطور ممکن است که نخستین مخلوق خدا قلم باشد (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۰۷) و منظور از قلم، امیرالمؤمنین علیه السلام باشد. (حافظ برسی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۵۳) به عقیده اهل معرفت، عقل اول (و قهراً کینونت عقلی قرآن) از حسنات «مقام عقلی انسان اول» و قلم اعلاست؛ بنابراین امیرمؤمنان فرمود: «انا القلم» و فی المآثورات: «اول ما خلق الله القلم». (ملاصدرا، ۱۳۸۷ب، ص ۱۷۱)

اشکال ششم: دوهزار سال قبل از بدن

اگر روایات و آیات تنها بر وجود قبلی نفوس اصرار داشتند، کینونت عقلی نفس توجیه درخوری بود؛ اما روایات برای خلقت سابق نفس محدوده ای تعیین کرده اند که مسلماً با وجود عقلی نفس، آن هم با ویژگی هایی که فلاسفه برای موجودات عقلی قایل اند، هماهنگ نیست؛ زیرا موجود عقلی با توجه به اینکه فارغ از زمان است، حدوث و قدم زمانی نخواهد داشت؛ چه رسد به اینکه دوهزار سال پیش از بدن آفریده شده باشد. حاصل آنکه اگر در متون شرعی، کینونت عقلی نفس قصد شده، چرا خلق ارواح دوهزار سال پیش از بدن دانسته شده است؟

پاسخ اول: ملاصدرا، از شارح **حکمة الاشراف**، قطب الدین شیرازی، که نفس را به همان صورت نفسی، قدیم می داند و خود را از پیروان نظر افلاطون به شمار می آورد، نقل می کند که عدد

دو هزار سال، متناسب با فهم عامه مردم به کار رفته است؛ یعنی حضرات معصومین علیهم‌السلام رعایت عقول ضعیف را کرده‌اند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۷۲-۳۷۳)

پاسخ قطب‌الدین، در مجموع پاسخ نادرستی نیست و ادله فراوانی می‌توان ذکر کرد که اهل بیت علیهم‌السلام رعایت فهم مخاطب را می‌کرده‌اند و هرگز به کنه عقل خود با مردم سخن نگفته‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۸۵) از این رو ملاصدرا نیز آن را نقد نکرده است.

پاسخ دوم: از آنجا که عقل نمی‌تواند در جزئیات و مسائلی از این دست وارد شود، چنین معارفی را تنها با نور نبوت می‌توان دریافت؛ (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۸۲) «الكلام فی تقدیر القبلیة لهذا المقدمار المذكور مما لا يمكن الوقوف علیه علی التحقیق الا بنور النبوة» (ملاصدرا، سنگی، ص ۳۴۰). پاسخ دوم، برخلاف پاسخ نخست که این روایات را در سطح فهم عوام می‌داند، آنها را برتر از فهم عوام و خواص می‌شمارد.

پاسخ سوم: عقل خود می‌داند که در بسیاری از مسائل پایی چوبین دارد؛ لذا اگر به اسیری هوای نفس نرفته باشد، آگاهانه در پیشگاه وحی زانو می‌زند و گوش دل به صادق مصدق می‌سپارد. نیز عقل سلیم خود درک می‌کند که لازم است تمام قوه و بنیه خدادادی خود را برای درک عمیق‌تر کلام معصوم علیه‌السلام صرف کند. در بحث حاضر نیز، حجت باطنی پس از اینکه یقین کرد نفس نمی‌تواند به صورت نفسی پیش از بدن باشد، در کلمات معصومین از خطا و گناه تأمل می‌کند و با کنار هم قرار دادن محکّمات و متشابّهات، پی می‌برد که وجود عقلی نفوس منظور است. از سوی دیگر، به دلیل اینکه وجود عقلی نفوس زمان‌بردار نیست، متوجه می‌شود که گاهی اعداد و سال و ماه در کلمات ایشان، کنایه از امور دیگری مانند مراحل و مراتب‌اند؛ به این معنا که مثلاً نفوس دو هزار درجه قبل از ابدان‌اند.

این مطلب در متون دینی بی‌نظیر نیست. بر پایه آیات قرآن، آسمان‌ها و زمین در شش روز آفریده شده‌اند. آیا می‌توان در این آیات شریفه، منظور از روز را یک بار گردش زمین به دور خود تفسیر کرد؛ درحالی‌که هنوز زمین و خورشیدی نبوده است؟ همچنین در حدیثی شریف، امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید: نور رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چهارصد و بیست و چهار هزار سال پیش از آفرینش آب و عرش و کرسی و آسمان‌ها و زمین و... بوده است و حضرتش پس از خلقت، یک

هزار سال روبه‌روی خداوند ایستاده و مشغول تسبیح و تحمید حق - تبارک و تعالی - شده است. به‌راستی ممکن است که سال را در این کلام شریف، گردش زمین به دور خورشید تفسیر کرد؟ درخور توجه این است که بر پایه این حدیث شریف، حق تعالی پیش از آفرینش افلاک، با فعل ماضی به حضرت رسول فرموده است: «لولاک ما خلقت الافلاک.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵، ص ۲۷-۲۸)

اشکال هفتم: تطابق قوس‌های نزول و صعود

اگر هر موجودی در قوس صعود، به جایی می‌رسد که پیش از این بوده است، آیا مشکل تحصیل امری که از قبل حاصل است، پیش نخواهد آمد؟ و آیا صعود و نزول یا به تعبیری خلقت، لغو و بی‌معنا نخواهند شد؟

پاسخ: چنان‌که از تعبیر «قوس» یا «کمان» هم برمی‌آید، مسیر موجودات و مقصد و انجام سیر آنها در صعود دقیقاً بر مسیر نزول و آغاز سیر منطبق نمی‌شود. حرکت موجودات گویی در دو نیم‌دایره است؛ یعنی به یک معنا صعود مطابق و منطبق بر نزول است و هر موجودی، مراتبی را که در نزول از سر گذرانده باید با قدم اختیار یکی‌یکی حیات‌ت کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۲۶) تا حداکثر به مرتبه‌ای که آغاز کرده است بازگردد؛ (همان، ص ۱۰۷-۱۰۸) ولی چنین نیست که فیض هستی در بازگشت به حضرت حق و اسمای حسنا، او، به‌صورت خطی بازگردد و دقیقاً به جایی منتهی شود که قبلاً از آن آمده بود و امر حاصلی را تحصیل کند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۴۸؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب، ص ۳۰۰) و مانند موجی که از دریا برمی‌خیزد و چندی خودنمایی می‌کند و سرانجام به دریا بازمی‌گردد و تعیین و تشخیص خود را به‌طور کامل وامی‌نهد، چنان شود که گویی هیچ اتفاقی نیفتاده است.

اشکال هشتم: هدف و چرایی هبوط نفس از مرتبه عقلی

چرا عقل یا نفسی که به وجود عقلی موجود است، تنزل می‌کند؟ آیا نفس بر اثر هبوط ضایع نمی‌شود و از فعلیت به قوه بازمی‌گردد؟ در یک کلام، هدف از هبوط چیست؟
پاسخ اول: پاسخ ملاصدرا اغلب از این قرار است که هستی عقلی نفس به دلیل مجرد محض و

فقدان ماده، امکان ترقی و کسب کمالات بیشتر را ندارد؛ ناگزیر با هبوط به عالم ماده و صعود مجدد می‌کوشد کمالات مفقود را در عالمی تحصیل کند که عقلاً امکان و استعداد تحول و استکمال را دارد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۵۳-۳۵۴) وی مدعی است این مطلب در قرآن و روایات (و نیز به صورت رمزی و کنایی در کلمات حکمای سابق) نیز آمده است. (همان، ص ۳۵۵-۳۵۶) می‌توان این پاسخ را به نحو بهتری نیز تقریر کرد؛ به این صورت که بگوییم ارواح که در عوالم برتر به نحو اندماجی موجودند، به دلیل اینکه توان و قوه بروز و ظهور دارند، یعنی به جهت اینکه می‌توانند در عالم ماده مفصل شوند و کمالات ویژه خود را به دست آورند، به عالم ماده هبوط کرده‌اند.

پاسخ دوم: پاسخ نخست - گرچه چندین بار در سخنان ملاصدرا تکرار شده - مسلماً با مبانی فلسفی حکمت متعالیه و حکمت‌های بحثی و ذوقی سازگار نیست. موجود مجرد تام عقلی، استکمال را به هیچ وجه بر نمی‌تابد و نمی‌تواند با نزول به عالم ماده کمالی را به دست آورد که پیش از این نداشته است؛ ضمن اینکه رجوع مظاهر به مدبر، چیزی به او نمی‌افزاید. پس باید در میان تلویحات و تصریحات وی در جست‌وجوی پاسخی دیگر باشیم که با سایر مبانی حکمت متعالیه معارض نباشد؛ اما پیش از پاسخ نهایی باید یادآور شویم که بحث هدف خلقت، اولاً درخور بحثی گسترده و عمیق، متناسب با مبانی عرفانی و فلسفی و کلامی است؛ و ثانیاً مشکلی عمومی است، نه اشکالی ویژه بحث هستی عقلی نفس. به عبارت دیگر، اشکال هشتم به سایر حکمای الهی و نظام‌های فلسفی ایشان نیز متوجه است. کسی که آموزه «هستی عقلی» را بر نمی‌تابد نیز باید هدف خداوند سبحان از خلقت را تبیین کند و نشان دهد که صدور انسان و سایر ماسوی الله از حق و بازگشت آنها به حق عبث نیست.

به هر حال، اشکال هشتم دو وجه دارد: از سویی، اشکال به تنزل و تجلی موجود عقلی و مقصد و مقصود و غایت او از هبوط متوجه می‌شود و از سوی دیگر، به نفس و اینکه در تنزل از عالم عقل، ضایع نمی‌شود، باز می‌گردد. پاسخ حقیقی به هر دو چهره اشکال را باید در حقیقت تجلی جست‌وجو کرد. ایجاد مخلوق یا صدور فیض یا تجلی، گونه‌ای خودنمایی و خوداظهاری برای حضرت حق به شمار می‌رود. از آنجاکه همه موجودات، شئون و جلوات حضرت حق و

آیات و نشانه‌های او هستند و کمالات او را بروز می‌دهند و به گونه‌ی استقلالی از خود چیزی ندارند، جلوه‌گری هر موجودی، جلوه‌گری حق تعالی در مرتبه‌ی آن موجود است؛ خوداظهاری هر موجودی، در حقیقت، اظهار کمالات حق تعالی است. با این حساب، پاسخ چهره‌ی اول اشکال - که چرا حضرت حق و سایر مبادی عالیه تنزل یا تجلی می‌کنند - این است که حق تعالی می‌خواهد و کمالات او اقتضا می‌کنند که جلوه‌گری کند و صفات خود را تا جای ممکن بروز و ظهور دهد و جلوه‌های او نیز تا جای ممکن باید جلوه‌کنند و از اجمال به تفصیل درآیند تا حق به همه‌ی صور ممکن، بازنمایی و در هر صورتی مشاهده شود. هدف او نیز در این تجلی، ذات اقدسش است و جلوه‌های میانی (مبادی عالیه) و نازل، همگی مقصود بالتبع هستند و البته در میان جلوه‌ها نیز هر کدام که پایین‌تر است نسبت به جلوه‌ی برتر، وجود و ظهور تبعی دارد و به همین دلیل همه‌ی مخلوقات، طفیل وجود انسان کامل اند. (ملأصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۰۸)

حاصل آنکه خلق موجودات از جانب حضرت حق - جل و علا - از سر نیاز حق به استكمال نیست؛ بلکه نوعی فیضان و تجلی و بازنمایی است؛ بدون اینکه با این تجلی چیزی از حضرتش کاسته شود یا در بازگشت چیزی به او افزوده گردد. بر همین قیاس، صدور موجودات دانی یا همان تعینات و جلوه‌های پایین‌تر حضرت حق از مبادی عالی یا همان تعینات و جلوه‌های برتر الهی نیز برای عوض و غرض نیست؛ نوعی خوداظهاری و خودنمایی است که چون همه‌ی موجودات آیت الهی هستند، در حقیقت و به معنای دقیق کلمه، نوعی خدانمایی است. جلوه‌گری عقول همان جلوه‌گری حق تعالی در مرتبه‌ی عقول است؛ همان‌گونه که افعال انسان‌ها، افعال او در مرتبه‌ی تعینات انسانی‌اند.

اما روی دیگر اشکال را (اینکه سرانجام در این میانه به انسان و سایر مخلوقات چه می‌رسد) می‌توان به این صورت پاسخ داد که از سویی، هیچ جلوه‌ای پس از صدور، فنای مطلق و نابود محض نمی‌شود؛ بلکه در یکی از مواطن، جاودانه به حیات خود ادامه می‌دهد؛ و از دیگر سوی، وجود همواره و همه جا خیر و کمال است و خیر و کمال، لذیذ است. طبعاً وجود شدیدتر، کامل‌تر و دارای خیر بیشتر خواهد بود و لذت بیشتری خواهد برد و اگر در عالم رنجی به کسی می‌رسد، از خود اوست که بر اوست؛ وگرنه همان موجود نیز از جهت انتساب به حضرت حق

دارای کمال است.

پس صدور نفوس از عقول و بازگشت آنها به عقول، اولاً سبب خوداظهاری عقول می‌گردد؛ ثانیاً موجب می‌شود نفع و کمالی به نفوس برسد؛ ضمن آنکه در بازگشت نفوس به عقول و اتحاد یا عینیت آنها، تعین و تشخیص نفوس و لذت شخصی آنها محفوظ می‌ماند. نفسی که به تعینات برتر حق راه برده و با مبادی عالیه متحد شده، وجود جمعی، متمایز، متعین و متشخص خود و نیز هوویت و کثرت خود را به یک معنا حفظ کرده است و از این رو برترین لذت را نیز او می‌برد؛ البته لذتی حقانی.

نتیجه‌گیری

حتی اگر روح یا نفس را حادث قبل از بدن بدانیم، باید هستی نفس در ضمن علل و مبادی عالیه را نیز بپذیریم. به عبارت دیگر، مسلماً آموزه «هستی عقلی نفس» حق است و نفس مانند دیگر اشیا، خزاینی نزد خداوند سبحان دارد. لذا اگر کسی سخنی دارد، ناگزیر باید در وجود نفسی نفس قبل از بدن باشد، نه در وجود یا عدم وجود عقلی نفس پیش از بدن؛ اما واقعاً گذشته از آیات و روایاتی که به آنها اشاره کردیم، دلیل دیگری بر وجود نفسی نفس پیش از بدن هست؟ اگر تنها دلیل اصرار برخی از علما بر حدوث نفس قبل از بدن، آیات و روایات مزبور است، به نظر می‌رسد ملاً صدرا توجیه و تفسیر درستی برای آنها یافته و در نشان دادن توافق و تطابق و همراهی عقل و نقل در این مسئله نیز کاملاً موفق بوده است. تصویری که وی از آیات و روایات مورد بحث ارائه کرده، علاوه بر اینکه خردپسند است و نزاع فیلسوفان و مستکلمان را برطرف می‌کند، وجهی درخور برای جمع ادله نقلی متشابه و متفاوت نیز به شمار می‌رود.

منابع

- نهج البلاغه (۱۴۱۴ق)، ترجمه صبحی صالح، قم، هجرت.
- بحرانی، سیدهاشم (۱۳۷۴)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، موسسه بعثه.
- برقی، احمدبن محمد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، تصحیح جلال‌الدین محدث، ج دوم، قم، دارالکتب الإسلامیه.
- حافظ‌برسی، رجب‌بن محمد (۱۴۲۲ق)، مشارق انوارالیقین فی أسرار امیرالمؤمنین علیؑ، تصحیح علی عاشور، بیروت، اعلمی.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۸ق)، مهتر تسایان: یادنامه و مصاحبات تلمیذ و علمانه سیدمحمدحسین طباطبائی تبریزی، ج سوم، مشهد، علمانه طباطبائی.
- صدوق، محمدبن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، تصحیح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، تصحیح علی‌اکبر غفاری، ج دوم، قم، دفتر اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۴ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج پنجم، قم، انتشارات اسلامی.
- طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۴ق)، الأمالی، قم، دارالثقافه.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹)، علم‌النفس فلسفی، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۲۹ق)، کافی، قم، دارالحدیث.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، ج دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح، محمدتقی، «حجیت خیر واحد در تفسیر قرآن» (مرداد ۱۳۸۹)، معرفت، ش ۱۵۲، ص ۹-۱۴.
- ملّاصدر (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۶۰الف)، اسرار الآیات، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۶۰ب)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، ج دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- (۱۳۶۱)، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- (۱۳۶۳الف)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۶۳ب)، المشاعر، به اهتمام هانری کرین، ج دوم، تهران، کتابخانه طهوری.

۱۰۴ □ معرفت فلسفی سال دهم، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۱

- (۱۳۸۱)، زاد المسافر، ج سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۸۷ الف)، المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكمالية، مقدمه و تصحیح و تعليق سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۷ ب)، سه رسائل فلسفی، تصحیح و تعليق سيد جلال الدين آشتیانی، ج سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- (سنگی)، حاشیه صدر المتألهین علی شرح حکمة الاشراق.
- (۱۹۸۱ م)، الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- (۱۳۰۲ ق)، مجموعه الرسائل التسعة، تهران، بی جا.

