

هستی عقلی نفس و حدوث جسمانی آن در اندیشه صدرالمتألهین

محمد میری*

چکیده

صدرالمتألهین از سویی نظریه قدیم بودن نفس را ابطال کرده و معتقد به حدوث نفس شده است و از سوی دیگر، بر این باور است که نفس، پیش از حدوث جسمانی خود در این دنیا، در نشئات پیشین، دارای هستی و کینونت عقلی بوده است. در این پژوهش برآنیم تا راه برون‌رفت از این تنافی ظاهری میان دو نظریه یادشده را در اندیشه صدرالمتألهین بیابیم؛ چراکه خود صدرالمتألهین در موارد فراوانی به طرح این مسئله پرداخته و تأکید کرده است که هر کدام از این دو نظریه، به اعتباری خاص، برای نفس، اثبات‌پذیر است؛ به این معنا که نفس، به اعتبار کینونت عقلی خود، قدیم است و در عین حال، از آن جهت که نفس است و به عبارت دیگر، به لحاظ نحوه وجود تعلق خود در نشئه دنیا، حادث به حدوث جسمانی است.

کلیدواژه‌ها: حدوث نفس، قدم‌نفس، کینونت عقلی نفس، وجود جمعی نفوس، نحوه وجود نفس.

مقدمه

چنین به نظر می‌رسد که اندیشهٔ حدوث جسمانی نفس که نخستین بار صدرالمتألهین آن را در حوزهٔ فلسفی مطرح ساخت، تا حدی اندیشه و نگاه وی به هستی و کینونت عقلی نفس را تحت الشعاع قرار داده است؛ درحالی‌که باید دانست صدرالمتألهین که خود، مبتکر نظریهٔ حدوث جسمانی نفس است، اصرار بر وجود نفس در نشئات سابق نیز دارد. در واقع اندیشهٔ صدرالمتألهین در باب حدوث و قدم نفس را باید با در نظر داشتن هر دو نظریه، یعنی حدوث جسمانی نفس در نشئهٔ دنیا در عین وجود کینونت عقلی آن در نشئات پیشین تبیین کرد. همچنین باید به این نکتهٔ مهم توجه کرد که این دو اندیشهٔ به ظاهر متنافی را می‌توان با بهره‌گیری از قواعد و ضوابط محکم حکمت متعالیه، به گونه‌ای تبیین کرد که هیچ تهافتی میان این دو نظریه برقرار نباشد. اهمیت این مبحث از این جهت است که صدرالمتألهین با این ابتکار خود به دعوی طولانی حادث و یا قدیم بودن نفس، که قرن‌ها میان فیلسوفان ادامه یافته بود، پایان می‌بخشد و نشان می‌دهد که نفس می‌تواند به دو اعتبار متفاوت، حادث و یا قدیم باشد. ضمن آنکه با استفاده از این اندیشهٔ صدرایی، به آسانی می‌توان آموزه‌های شریعت را در باب تقدم خلق ارواح بر ابدان، به نحو موافق با ضوابط عقلی تبیین کرد.

۱. مراد صدرالمتألهین از کینونت عقلی نفس

صدرالمتألهین پس از رد نظریهٔ قدم نفوس انسانی و اثبات حدوث آن به این مطلب اشاره دارد که سخن از کینونت عقلی نفوس انسانی پیش از ابدان، بحث بسیار دشواری است که هر کسی گنجایش ادراک آن را ندارد و بلکه افراد اندکی توانایی نیل به تحقیق در این بحث را خواهند داشت. او تحقیق در این مسئله را نیازمند روشی فراتر از روش مرسوم فلاسفه می‌داند و می‌نویسد: «البته اکثر طبایع از چنین روش‌های متعالی‌ای در فلسفه محروم‌اند؛ همان‌گونه که شخص مبتلا به زکام، از ادراک رایحهٔ خوش گل‌ها محروم است» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸،

هستی عقلی نفس و حدوث جسمانی آن در اندیشه صدرالمتألهین □ ۳۵

ص ۳۳۷ و ۳۳۸). به بیان واضح‌تر، او معتقد است این‌گونه از مسائل عمیق، برای عارفانی که با کشف و شهود، به مرحله بصیرت قلبی و مقام «عین‌الیقین» رسیده‌اند قابل فهم و درک است (همان، ص ۳۶۸).

از نظر صدرالمتألهین، نفس پیش از وجود در دنیا، در عالم مفارقات عقلیه، با علت و سبب خویش، به وجود عقلی و نه به وجود نفسانی موجود است؛ زیرا علت و سبب وجود نفس، موجودی است تام و کامل‌الذات، و هیچ معلولی از علت تامه خود که هم تام در وجود و هم تام در افاضه و ایجاد است، منفک نخواهد بود.

بنابراین نفس پیش از حدوث بدن در علت و سبب خود موجود بوده است و به عبارت دیگر علت و سبب آن، حقیقت نفس را داشته و دارد؛ زیرا علت، حقیقت معلول را به نحو اشرف و اکمل با خود دارد. صدرالمتألهین در این باره می‌نویسد:

و اما الراسخون فی العلم الجامعون بین النظر والبرهان و بین الكشف والوجدان فعندهم أنّ لِنَفْسٍ شُؤناً و أطواراً كثيرة ولها مع بساطتها أکوان وجودية بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة و رأوا أنّ النفوس الانسانية موجودة قبل الأبدان بحسب کمال علتها وسببها والسبب الكامل يلزم المسبب معها فالنفس موجودة مع سببها لأن سببها کامل الذات تامّ الإفادة وما هو كذلك لا ينفک عنه مسببه (همان، ج ۸، ص ۳۴۵ و ۳۴۶).

صدرالمتألهین بر آن است که مبدأ عقلی که همه نفوس انسانی از آن منتشی و صادر می‌شوند، دارای قوا و حیثیات نامتناهی است؛ به گونه‌ای که هر تعداد نفس که از آن صادر شود باز هم آن مبدأ عقلی توان و قوه این را دارد که نفوس نامتناهی دیگری را در عالم ماده ایجاد کند. با این حال باید توجه کرد که این نفوس نامتناهی در عالم عقلی، با وصف کثرت عددی و با ترتیب وضعی و زمانی و مانند آن موجود نیستند. صدرالمتألهین بر این مطلب تأکید می‌ورزد که وجود نفوس در مبدأ عقلی مانند وجود شیئی در شیء دیگر در این عالم نیست و همچنین مانند وجود

بالقوه اشیاى متکثر در مبدأ قابلی (هیولای اولی) نیست؛ چراکه اساساً میان وجود شیء در مبدأ فاعلی اش با وجود آن شیء در مبدأ قابلی آن تفاوت است؛ به این معنا که وجود شیء در فاعل، به نحو اتمّ و اقواست و وجود آن در قابل به نحو انقص و اخس است. آیت‌الله جوادی آملی در تبیین این سخن، در جلسات درس *اسفار خود*، تمثیلی درخور توجه را بیان می‌کند:

به یک طلبه مبتدی که تازه درس خواندن را شروع کرده، صحیح است که بگوییم: بالقوه مجتهد است و لذا جواب همه مسائل فقهی را بالقوه می‌داند و از سوی دیگر به یک مجتهد مطلق هم می‌گوییم: بالقوه جواب تمام مسائل را می‌داند؛ اما باید توجه داشت که لفظ «بالقوه» در اینجا مشترک لفظی است. قوه‌ای که در طلبه مبتدی است، قوه در مبدأ قابلی است و به معنای آن است که چنین شخصی استعداد فراگیری علمی را دارد که به وسیله آن قادر بر پاسخ‌گویی به استفتائات خواهد بود؛ اما قوه در مجتهد مسلم، قوه در مبدأ فاعلی است و به این معناست که او به این توانایی دست یافته است که هم‌اکنون می‌تواند مصدر برای تبیین تمام مسائل باشد (جوادی آملی، جلسه ۱۶۸ از سلسله دروس *اسفار*، منتشر نشده).

بنابراین نفوس در کینونت عقلی خود، به وجود بسیط و واحد مبدأ عقلی شان به نحو بالقوه موجود بوده‌اند. این نفوس در عالم عقل، شیء واحد و یک جوهر عقلی بسیط و به نحو متحد با هم هستند و کثرت عددی آنها پس از تنزل به این عالم خواهد بود. البته این مسئله، امر غریبی نیست؛ چراکه همه موجودات در این دنیا انحا و اطوار مختلفی از وجود را در عالم اله و عالم عقل و مثال پشت سر گذاشته‌اند و به عبارت دیگر، همه موجودات، و از جمله انسان‌ها، در قضای سابق الهی، بر وجهی مقدس و عقلی موجود بوده‌اند.

ان وجود النفوس فی عالم العقل لیس کوجودها فی عالم الحس متکثرة ذات ترتیب
زمانی أو وضعی أو غیر ذلك والذی یلزم من کون النفوس الغیر المتناهیه فی هذا
العالم ذات صورة عقلیه یکون بها نحو وجودها العقلی أن یکون تلك الصورة ذات

قوة غیرمتناهیة فی التأثير والفعل أعنی بحسب الشدة وقد سبق الفرق بین اللاتناهی فی الشدة واللاتناهی فی العدة أو المدة وذلك لیس بمحال إنما المحال تحقق جهات غیرمتناهیة فی المبادئ العقلية بحسب الكثرة والعدة وحیثیة الإمكان... فلزم أن یكون وجود ذلك المبدأ العقلی هو تمام وجودات هذه النفوس ونوره كمال هذه الأنوار. وحاصل هذا البحث أن وجود النفوس مجردة عن تعلقات الأبدان فی عالم المفارقات عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقلی الفعالی كما أن وجودها فی عالم الأجسام عبارة عن تكثرها وتعددتها أفرادا أو أبعاضا (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۷۱ و ۳۷۲؛ نیز، ر.ك: همان، ص ۳۶۷-۳۶۹).

صدرالمتألهین برای رفع استبعاد از این مطلب که چگونه یک وجود واحد عقلی می تواند شمار فراوانی از نفوس انسانی را دربرگیرد، از مثال درخور توجهی استفاده می کند. او می نویسد: همان گونه که یک صورت ادراکی عقلی، در عین وحدتی که دارد می تواند مطابقت با تعداد کثیری از مصادیق خود داشته باشد، یک مبدأ واحد عقلی به نام «روح القدس» نیز می تواند با حفظ وحدت و بساطت خود، جامع همه نفوس کثیره باشد. وی همچنین به این حکایت فیثاغورث استشهاد می کند که «در مکاشفه ای، ذاتی روحانی و عقلی، معارفی را به من القا نمود. من از او پرسیدم: تو کیستی؟ او به من پاسخ گفت: من طبیعت تام و کامل تو هستم.» صدرالمتألهین از این حکایت چنین استفاده می کند که آن طباع تام و طبیعت کامل، مبدأ عقلی است که با حفظ وحدت و بساطت خود، جامع همه جزئیات مادی انسانی است (ر.ك: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۶۹ و ۳۷۰).

درباره کینونت عقلی نفوس و تبیین نحوه وجود آنها در عوالم بالا پرسش هایی قابل طرح است که برای شفاف سازی فضای بحث، باید به آنها بپردازیم. نخستین پرسش آن است که آیا نفوس انسانی در نشئات سابق، با وصف تمایز موجود بوده اند و یا اینکه در عالم عقل و علت عقلی نفوس، خبری از تمایز میان آنها نیست؟ اگر با وصف تمایز، موجود بوده اند، نحوه تمایز و

تکثرشان در آن موطن چگونه است؟

پرسش دوم آن است که چگونه یک وجود عقلی که علت نفوس شمرده می‌شود، مثلاً عقل فعال، می‌تواند نفوس بی‌شمار انسان‌ها را در خود جمع کند؟ آیا این مسئله با بساطت و صرافت موجودات عقلی منافات ندارد؟

در پرسش اول، تکیه بر نحوه تمایز نفوس در عالم عقل، و در پرسش دوم تأکید بر بساطت عقول است. صدرالمتألهین در آثار خود کم‌وبیش این پرسش‌ها را پاسخ داده است.

پرسش نخست این بود که در صورت وجود نفوس در عوالم پیشین، نحوه تمایز میان آنها چگونه خواهد بود؟ می‌توان ادعا کرد که این اشکال، به نوعی در ذهن شیخ اشراق و حکمای مشایی نیز وجود داشته است. آنان در مقام ابطال نظریه تقدم نفس بر بدن می‌گویند: ممکن نیست نفوس مجرد، پیش از ابدان، به وصف کثرتشان موجود باشند؛ چراکه این مطلب، مستلزم خلف فرض و عدم تجرد نفوس است؛ زیرا تکثر، به واسطه عوارض غریبه حاصل می‌شود و عروض این عوارض هم متفرع بر وجود ماده است؛ و از آنجاکه در عالم عقل، از ماده خبری نیست، پس تکثر نفوس و تمایز میان آنها در آن موطن، ممتنع است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۹۸ و ۱۹۹؛ سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۱ و ۲۰۲).

صدرالمتألهین برای اثبات کینونت عقلی نفوس از عهده پاسخ به این پرسش به خوبی بر آمده و در ضمن پاسخ، توضیحاتی می‌دهد که نحوه وجود و چگونگی تمایز نفوس را در موطن عقلی روشن می‌سازد. او به این مطلب مهم اشاره می‌کند که کثرت و تکثر، اقسام پرشماری دارد و یا به عبارت دیگر، تکثر، در هر نشئه و موطنی، ویژگی‌ها و اقتضائات خاص همان نشئه و موطن را داراست. اساساً قیاس نحوه تکثری که در عالم ماده مطرح است با نحوه تکثر در عالم مثال و یا عالم عقل، کار اشتباهی است؛ چون کثرت در عالم ماده - همان‌گونه که مستشکل به آن اشاره دارد - متفرع بر عروض عوارض غریبه و وجود ماده است؛ اما باید توجه داشت که این مسئله به معنای آن نیست که کثرت در هر موطن و نشئه‌ای - ولو عوالم غیرمادی - متوقف بر عوارض غریبه و

وجود ماده باشد، بلکه اقسام دیگری از کثرت در عالم مثال و عقل، قابل طرح است که به هیچ وجه وابستگی به وجود ماده ندارد.

وجود نفوس در عوالم پیشین به این نحو نیست که افراد یک ماهیت نوعیه باشند (آنگونه که در این عالم است) تا اشکال شود که تمایز میان این افراد، متوقف بر وجود ماده خواهد بود و انواع مجرده، منحصر در فردند؛ بلکه کثرتی که برای نفوس، پیش از ابدان در عالم عقل فرض می شود کثرت عقلی است نه کثرت شخصی و به تعبیر لطیف صدرالمتألهین این نفوس کثیره به اجزا و جهات متکثر یک عقل کلی شبیه ترند تا به افراد یک ماهیت نوعی. صدرالمتألهین در این کلام خود به نحوه ای از کثرت و تمایز اشاره دارد که کمتر مورد توجه فلاسفه قرار داشته است. او معتقد است که عقلی که سر منشأ نفوس به شمار می رود - و در برخی موارد آن را «روح القدس» می نامند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۷۰) - به وجود جمعی خود، همه نفوس را در عالم عقل، زیر پر خود دارد. نفوس در عالم عقل، افراد برای یک ماهیت نوعی نیستند تا اشکال مذکور وارد شود؛ بلکه اشعه و ظلال یک عقل کلی اند؛ یعنی این نفوس، تعینات و مقیدات و سایه هایی هستند که همگی زیر پوشش یک عقل مطلق قرار دارند و به دیگر سخن، حیثیت های عقلی آن وجود کامل عقلی اند.

فان قلت: ما الحاجة إلى اثبات هذا المبدأ العقلي [للفسوف] بعد اثبات الحق الأول؟
قلت: النفوس كثيرة، لا بد لها من مبدأ ذي جهات كثيرة في الفاعلية، والجهات
الكثيرة مرتبتها منحنطة عن مرتبة الذات الأحادية الصرفة بمراحل كثيرة، فلا بد من
وسائط بيننا وبينه لغاية مجده وعلوه ونهاية عجزنا وقصورنا، فلا نصل إلى جنبه إلا
بعد طی مراتب حجاب به (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۳۳۰).

پس در اینجا سخن از فرد و کلی و یا طبیعت و افراد آن نیست؛ بلکه سخن از مطلق و مقید، به معنای عرفانی آن است؛ به این معنا که مبدأ عقلی نفوس، «کلی سعی» و «وجود جمعی» است که همه نفوس را به نحو جهات و حیثیات اندماجی در خود دارد.

أنا لا نسلم أنها [أى النفوس قبل الأبدان] متحدة نوعا بمعنى أنها أفراد لنوع واحد متميزة في الوجود بل هي بأجزاء شيء واحد وحدة عقلية أشبه منها بأفراد ماهية واحدة وحدة نوعية والمستند أن الجواهر العقلية عند بعض الفلاسفة الكاملين وجودات محضة بلا ماهية وتلك الوجودات متفاوتة بالأشد والأضعف ومعنى الأشد هو كون الوجود بحيث كانه يشتمل على أمثال ما في الأضعف ويترتب عليه أضعاف ما يترتب على الفرد الضعيف فهذه النفوس قبل نزولها في الأبدان متميزة بجهات وحيثيات عقلية متقدمة على أكوانها الطبيعية بالذات لا بعوارض قابلية لاحقة لماهياتها وإليه الإشارة بقوله: نحن السابقون اللاحقون وقوله: كنت نبيا وأدم بين الماء والطين (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۴۹ و ۳۵۰).

بنابراین تکثر و تمایز، اقسامی دارد که برخی از آنها ویژه عالم ماده‌اند و در مجردات راه ندارند و در مقابل، نحوه‌ای از تکثر و تمایز نیز در عالم عقلی قابل تصویر است. تمایز و تکثری که از باب امتیاز در افراد متعدد یک نوع واحد است، در عالم عقل محال است؛ چراکه این قسم از امتیاز، متفرع بر عوارض غریبه و وجود ماده است؛ اما تمایز و تکثر به نحو عقلی، به معنای وجود جهات و حیثیات متعدد عقلی در مبدأ عقلی نفوس، به گونه‌ای که به وحدت و بساطت آن لطمه وارد نسازد اشکالی ندارد. باید توجه داشت که اساساً این‌گونه از تمایز و تکثر عقلی، با وحدت نفوس در نشئه عقلی هیچ منافاتی ندارد و بلکه کثرت عددی است که با وحدت و اتحاد ناسازگار است. به تعبیر صدرالمتألهین اتحاد در هر نشئه‌ای متفاوت است با اتحاد در نشئه دیگر و اتحاد در هر نشئه، احکامی متفاوت با اتحاد در دیگر نشئات خواهد داشت. نفوس انسانی در کینونت عقلی خود، در عین اتحادی که با هم دارند از تمایزات متناسب با همان نشئه عقلی نیز برخوردارند و نباید احکام عوالم آن‌سویی را با احکام این‌سویی خلط و قیاس کرد.

ولعلک تقول إذا اتحدت النفوس كان جميع الآلات لذات واحدة فتكون تلك الذات
مدرکة لجميع المدرکات بجميع الآلات فكان کل أحد منا یدرک ما یدرکه الآخر
فیدرک کل.

أقول كلامنا في اتحاد النفوس قبل الأبدان لا في اتحادها عند التعلق بالأبدان والاتحاد بحسب كل نشأة يخالف الاتحاد بحسب نشأة أخرى ولا شبهة لأحد في أن نشأة التعلق بالبدن غير نشأة التجرد عنه... ان الوحدة تكون على وجوه شتى كالعقلية والنوعية والعددية والمقدارية ولكل وحدة كثرة تقابلها وليس كل وحدة تقابلها كل كثرة فإن موضوع الوحدة العقلية قد يكون بعينه موضوع الكثرة العددية وكذا موضوع الواحد بالطبع قد يكون كثيرا بالأجزاء وقد علمت أيضا فيما سبق أن العقل البسيط كل الأشياء المعقولة فكذلك فيما نحن فيه (همان، ص ۳۵۱ و ۳۵۲)

صدرالمتألهین یک پاسخ نقضی نیز برای این اشکال دارد. او از شیخ اشراق ابراز تعجب می کند و می گوید او که تکثر عقلی نفوس را نمی تواند بپذیرد پس چگونه در باب ارباب انواع، تکثر در مجردات عقلیه را پذیرفته است؟ سهروردی معتقد است هر نوع جسمانی، دارای یک نور مفارق عقلی خاص است که تدبیر امور مربوط به افراد آن نوع را به عهده دارد. صدرالمتألهین اعتقاد شیخ اشراق به مثل متکثر عقلی را به وی گوشزد می کند و می نویسد: «چگونه است که ایشان در باب ارباب انواع، تکثر در مجردات عقلیه را پذیرفته است و با این حال، تکثر نفوس به نحو عقلی را در عالم عقل محال می دانند؟» (همان، ص ۳۷۱).

بنابراین صدرالمتألهین معتقد است که نفوس انسانی به صورت جهات و حیثیات متعدد عقلی در مبدأ عقلی خود موجود بوده اند و اتفاقاً همین تعدد جهات و حیثیات در آنجا، سرمنشأ تمایزات و تفاوت ها و اختلاف هایی است که میان افراد مختلف در این دنیا دیده می شود.

إن تلك الحقيقة الإنسانية الموجودة قبل هذه الأكوان الترابية في عالم الحضرة الربوبية كانت ذات جهات وحیثیات عقلية تضاعفت عليها من تضاعيف الإشراقات النورية الواجبية وتضاعيف النقائص الإمكانية، وكثرة الازدواجات الحاصلة بين جهات النور والظلمة والوجوب والإمكان، والكمال والنقصان. فهذه الجهات العقلية هي أسباب كثرة الأكوان لأفراد الإنسان (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۲، ص ۲۴۴).

پس از آنکه روشن شد که صدرالمتألهین به نحوه‌ای از تمایز و تكثر ارواح قبل از ابدان معتقد است، به این نکته نیز اشاره می‌کنیم که وی این مسئله را از ظواهر شریعت نیز استفاده کرده و به این ترتیب، تبیینی برهانی - فلسفی از این اندیشه موجود در شریعت ارائه می‌دهد.

فلإنسان أکوان سابقة علی حدوثة الشخصی المادی... وكذلك ثبت فی شریعتنا الحققة لأفراد البشر کینونة جزئیة متمیزة سابقة علی وجودها الطبیعی كما أشار إلیه بقوله تعالی وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ إلیخ وعسن أئمتنا المعصومین أحادیث کثیرة دالة علی أن ارواح الأنبیاء والأوصیاء كانت مخلوقة من طینة علیین قبل خلق السماوات والأرضین (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۵).

پرسش دوم آن بود که چگونه یک وجود عقلی که علت نفوس شمرده می‌شود، می‌تواند نفوس بی‌شمار انسان‌ها را در خود جمع کند؛ به گونه‌ای که قاعده مسلم بساطت و صرافت موجودات عقلی نیز لطمه نینند؟ در پاسخ باید گفت این پرسش و اشکال نیز در ذهن شیخ اشراق بوده و در عبارات وی به چشم می‌خورد. او در یکی از استدلال‌های خود به این مسئله اشاره می‌کند که وجود نفوس نامتناهی در عوالم پیشین، مستلزم راهیابی جهات نامتناهی به علت مفارق نفوس است و این امر، محال است؛ چون با بساطت عقلی سازگاری ندارد.

طریق آخر: واذا علمت لا نهاییة الحوادث واستحالة النقل الی الناسوت، فلو كانت النفوس غیر حادثة، لكانت غیر مستنهاییة؛ فاستدعت جهات غیر مستنهاییة فی المفارقات، وهو محال (سهروردی، ۱۳۷۳، ۲۰۳؛ همچنین ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۷۰ و ۳۷۱).

صدرالمتألهین در پاسخ به این اشکال، با ظرافت و دقت موشکافانه خاص خود به تحلیل مسئله می‌پردازد و روشن می‌سازد که چگونه تكثر در عالم عقل، با بساطت عقلی قابل جمع می‌شود. او توضیح می‌دهد که ارواح، پیش از ابدان، به نحو جهات متعدد عقلی موجودند؛ اما مراد از جهات متعدد عقلی چیست؟ وجود جهات متعدد در موجودات مفارق عقلی، به یک معنا محال و به

معنایی دیگر، ممکن و بلکه ضروری است و البته جلوگیری از خلط این دو معنا با هم، نیازمند دقت فلسفی دوچندان است.

صدرالمتألهین بر این مطلب تأکید می‌کند که مراد ما از اینکه ارواح پیش از ابدان، به جهات متعدد عقلی موجودند، این نیست که این نفوس، به منزله اضلاع و ابعاد و یا اجزای مبدأ عقلی خود باشند. چنین نیست که نفوس در عالم عقلی، جدا از هم و پراکنده و دارای ترتیب وضعی و زمانی و امثال این امور باشند؛ چراکه اساساً این دست از تمایز و تکرار، با بساطت عقلی، قابل جمع نیست. مبدأ عقلی نفوس در عالم عقل، با حفظ وحدت و بساطت خود، تمام نفوس نامتناهی را با وجود جمعی خود، زیر پر می‌گیرد و به عبارت دیگر مبدأ عقلی نفوس، «نامتناهی شدی» است (به لحاظ شدت و قوت) نه «نامتناهی عدی» (به لحاظ تعداد و عدد). در نامتناهی به لحاظ شدت، وحدت و بساطت حکم فرماست. در آنجا جهات نامتناهی از خیر و وجوب مطرح است بدون آنکه به وحدت و بساطت، لطمه‌ای وارد شود؛ بر خلاف نامتناهی به لحاظ تعداد و عدد که بر آنها کثرت و پراکندگی حاکم است و طبعاً از بساطت، خبری نیست.

أقول قد أشرنا إلى أن وجود النفوس في عالم العقل ليس كوجودها في عالم الحس متكثرة ذات ترتيب زمني أو وضعي أو غير ذلك والذي يلزم من كون النفوس الغير المتناهية في هذا العالم ذات صورة عقلية يكون بها نحو وجودها العقلي أن يكون تلك الصورة ذات قوة غير متناهية في التأثير والفعل أعني بحسب الشدة وقد سبق الفرق بين اللا تناهي في الشدة واللا تناهي في العدة أو المدة. وذلك ليس بمحال... فإذا كانت نسبة النفوس إلى مبدئها العقلي هذه النسبة فلزم أن يكون وجود ذلك المبدأ العقلي هو تمام وجودات هذه النفوس ونوره كمال هذه الأنوار (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۷۱ و ۳۷۲).

آیت‌الله جوادی آملی برای تقریب به ذهن، در این بحث، به مثال ملکه اجتهاد اشاره می‌کند. ملکه اجتهاد، یک امر واحد و بسیط است و در عین حال وقتی شخصی به این ملکه دست می‌یابد،

قدرت پاسخ‌گویی به هزاران مسئله را خواهد داشت؛ اما این به آن معنا نخواهد بود که این مسائل و پرسش‌های نامتناهی، به نحو جدا از هم و پراکنده و بالفعل در نفس مجتهد، وجود داشته باشند؛ بلکه ملکه‌اجتهاد با حفظ وحدت و بساطت خود، مصدر پاسخ‌گویی به مسائل متکثر است (ر.ک: جلسه ۱۷۱ از سلسله دروس اسفار، منتشر نشده).

۲. وجود جمعی ارواح قبل از ابدان در کینونت عقلی

از توضیحاتی که درباره دیدگاه صدرالمتألهین در باب نحوه وجود نفس در کینونت عقلی گذشت، این مطلب روشن می‌شود که وی کینونت عقلی نفوس را به وجود جمعی مبادی عقلی آنها می‌داند. او معتقد است که همه ارواح انسانی، قبل از حدوث در دنیا به وجود جمعی مبدأ عقلی خود موجودند. در اینجا بایسته است توضیح مختصری درباره اصطلاح وجود جمعی در فلسفه صدرالمتألهین داده شود. برای پرهیز از تطویل بی‌جهت، به برخی توضیحات تمثیلی که خود صدرالمتألهین در تبیین بحث وجود جمعی دارد بسنده می‌کنیم. در یک مرتبه شدید از سیاهی، همه مراتب ضیف‌تر موجود است و در یک خط بزرگ، همه خط‌های کوچک‌تر موجودند. مثلاً یک خط ده متری، دارای خط یک، دو، سه و نه متری است؛ به این معنا که خواص وجودی آنها در خط ده متری، موجود است هر چند حدود و نقایص عدمی آنها را ندارد؛ یعنی کمالات مادون خود را دارد، اما از نقایص و حدود عدمی آنها مبرا است. روشن است که این حدود عدمی، دخلی در اصل ماهیت و حقیقت خط ندارند؛ چراکه حقیقت خط، «مطلق طول داشتن» است، نه تناهی و قطع آن در اندازه‌ای معین. لذا اگر بر فرض، خطی نامتناهی وجود می‌داشت، آن خط حتماً در اصل خط بودن بر هر خط دیگری اولویت می‌داشت. بنابراین حدود عدمی‌ای که برای خطوط مفروض‌اند، به سبب جهات نقص آنهاست؛ وگرنه این حدود، دخلی در اصل خط بودن ندارند. در سواد و حرارت شدید نیز بحث از همین قرار است؛ یعنی آنها هم به همین صورت، جامع سوادات و حرارات ضعیف‌تر در مادون خود هستند (چون که صد آمد نود هم پیش ماست).

پس همان‌گونه که هرچه کمیاتی همچون خط و یا کیفیاتی همچون سواد و یا حرارت، شدیدتر شوند، احاطه و جامعیت آنها بر مصادیق مادون بیشتر می‌شود، در اصل وجود نیز هرچه وجود از شدت و احاطه بیشتری برخوردار باشد، جامعیت بیشتری خواهد یافت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۱۶ و ۱۱۷). صدرالمتألهین از وجود جمعی، تعبیر به وجود اجمالی هم می‌کند که البته این تعبیر هم لطف خاص خود را دارد.

هر کدام از سواد شدید و خط طویل، وجود اجمالی هستند برای سوادات ضعیف‌تر و خطوط کوچک‌تر که این سوادات ضعیف‌تر به وجود اجمالی سواد شدید موجودند و آن خطوط کوچک‌تر به وجود واحد و مجمل خط طویل موجودند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ب، ج ۳، ص ۲۰۶).

نکته بنیادین و مهم در باب وجود جمعی که نباید آن را از نظر دور داشت، مسئله اشتراط وجود جمعی به وحدت و بساطت است. وجود جمعی، مجموعه‌ای از وجودهای خاص به هم ضمیمه شده و در کنار هم چیده شده نیست؛ بلکه یک وجود واحد و بسیط است که در عین بساطت و وحدت، جامع وجودات مادون خود است. این مطلب از فروع این قاعده کلی است که هرچه بساطت و وحدت یک وجود شدیدتر شود، جامعیت آن نیز بیشتر خواهد شد.

ثم إن كل وجود يكون أقوى وأكمل يحيط بالوجود الذي يكون أضعف وأنقص ويتقدم عليه ويكون علة له ويكون آثاره أكثر وصفاته أكمل حتى أن كل كمال وصفة وفعل يكون في الوجود المعلول فقد كان في وجود العلوي على وجه أرفع وأعلى وأكثر (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۹۴، ر.ک: همو، ۱۳۶۱، ص ۲۴۷؛ همو، ۱۳۶۶ب، ج ۳، ص ۲۱۴؛ همو، بی تا، ۳۸؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۵ق، ص ۳۶۴).

به این ترتیب با در نظر داشتن مبنای صدرالمتألهین درباره وجود جمعی، می‌توان گفت مراد وی از کینونت عقلی نفوس در عالم عقل، همان وجود جمعی آنها در مبادی عقلی است؛ چراکه از طرفی، هر علتی از آنجا که وجودی اکمل واقواواشد از وجود معلول خود است، وجود جمعی آن به شمار می‌رود.

فكل بسیط الحقيقة من كل الوجوه وهو الواجب الوجود - جل ذكره - فهو تمام كل شئ على وجه أعلى وأرفع وأشرف، والمسلوب عنه ليس ألبا النقائص والقصورات؛ وهو تمام الاشياء؛ وتمام الشئ أحق به وأكسد له فسى نفسه. وكل ما بعده من المفارقات الصرفة على قياس بساطته وقربه من الواجب الوجود ويكون تماميته وجمعيته للاشياء التي ما دونه من المعلولات. وكذا حال كل عال بالقياس الى سافله، وكل علة بالقياس الى معلولها، وكل تام بالقياس الى ناقصه (صدرالمتألهين، ۱۳۷۵، ص ۹۴).

از سوى دیگر میان نشئات سابق نفس در عوالم پیشین و نشئه دنیایی آن، رابطه علی و معلولی برقرار است.

فالنفس قبل التعلق بالبدن لها نحو من الوجود ومع التعلق نحو آخر وبعد التعلق نحو آخر وليس بین هذه الوجودات الثلاثة مبیائة تامة لأن بینها علیة ومعلولية ووجود العلة لا یغایر وجود المعلول إلا بالکمال والنقص ولا وجوده یغایر وجودها إلا بالنقص والکمال فتأمل (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۷۸).

بنابراین نشئه عقلی، وجود جمعی نشئه دنیاست و بالطبع انسان عقلی (مبدأ و علت عقلی انسان‌ها در دنیا) وجود جمعی انسان‌ها خواهد بود (همان، ج ۶، ص ۲۷۹ و ۲۸۰). ازاین‌رو صدرالمتألهين بر این مطلب تأکید می‌ورزد که مبدأ عقلی نفوس، به وجود جمعی خود، جامع همه وجودات و انوار نفوس است؛ به گونه‌ای که همه ارواح در آن موطن، به نحو اتحاد با هم و به وجود مبدأ عقلی‌شان موجودند.

فلزم أن يكون وجود ذلك المبدأ العقلی هو تمام وجودات هذه النفوس ونوره کمال هذه الأنوار. وحاصل هذا البحث أن وجود النفوس مجردة عن تعلقات الأبدان فى عالم المفارقات عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقلی الفعالی (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۷۲؛ ج ۶، ص ۲۸۵).

وجود نفس در نشئات سابق و یا حدوث نفس؟

آیا اعتقاد به وجود نفس در نشئات سابق، که از ظواهر شریعت و متون عرفا و حکمایی همچون افلاطون و پیروان وی قابل استفاده است، با نظریه جسمانی بودن حدوث نفس منافات ندارد؟ این پرسشی است که برخی آن را به منزله اشکالی جدی بر مبنای صدرالمتألهین، مبنی بر جسمانیة الحدوث بودن نفس مطرح می کنند (برای مثال ر.ک: افتخار، ۱۳۸۹، ص ۱۹۵).

در پاسخ باید گفت: صدرالمتألهین در چند موضع به بحث اطوار پیشین نفس، پیش از حدوث آن اشاره دارد. یکی از این مواضع، در مواردی است که نظریه افلاطون در باب قدیم بودن نفوس مطرح می شود (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۳۱ و ۳۳۲؛ ج ۳، ص ۴۸۸؛ ج ۵، ص ۲۲۳ و ۲۲۴؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۹؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۹۷). یکی دیگر از مواردی که می توان آرای صدرالمتألهین درباره وجود نفس در نشئات سابق را پیگیری کرد، موضعی است که صدرالمتألهین، نگاه شریعت به این اطوار پیشین را مطرح می کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۹۶ و ۲۳۲؛ ج ۸، ص ۳۵۵ و ۳۵۶ و ۳۷۴؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۳؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۹؛ همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۶۱ و ۶۰)؛ زیرا صدرالمتألهین وجود نفس در عوالم پیشین را از ضروریات مذهب می داند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۹؛ ر.ک: آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۴). همچنین وی بر این مطلب تأکید دارد که عرفا نیز معتقد به وجود نفس در نشئات سابق اند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۴۵ و ۳۴۷؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۸۵؛ همو، ۱۳۶۶ ب، ج ۳، ص ۳۷۳).

او حتی برای اشاره به نشئات سابق نفس، به *اثولوجیا* (ص ۱۴۶) و *مکتب افلوپین* هم استناد می کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۹۸؛ همو، بی تا، ص ۱۳۸؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۴۰). ممکن است برخی به اشتباه گمان کنند که صدرالمتألهین به سبب اهمیتی که به شریعت و عرفا و همچنین حکمایی چون افلاطون دارد، ناچار به اعتراف به وجود نفس در نشئات سابق شده است؛ وگرنه نظریه وی مبنی بر جسمانی بودن حدوث نفس، با اعتقاد به وجود نفس در نشئات سابق قابل جمع نیست. باین حال واقعیت آن است که صدرالمتألهین میان این دو نظریه هیچ تنافی ای

احساس نکرده و اعتقاد راسخ به هر دو امر دارد. او وجود نفس را در عوالم پیشین، یک امر مسلم برهانی و فلسفی می‌داند که البته شریعت نیز آن را تأیید کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ب، ص ۶۱). درخور توجه آن است که اتفاقاً برخی همین مسئله را از صدرالمتألهین پرسیده‌اند و از او توضیح خواسته‌اند که چگونه می‌تواند ظواهر شریعت و همچنین سخنان عرفا را که دلالت بر سبق ارواح بر ابدان دارد، با اعتقاد خودش مبنی بر حدوث نفس به حدوث بدن جمع کند؟

ظاهر الحدیث النبوی المشهور وهو قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَلَقَ اللَّهُ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِأَرْبَعَةِ آلَافِ عَامٍ، وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُنْتُ نَبِيًّا وَأَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ يَدُلُّ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ عَلَى أَنَّ النَّفْسَ لَيْسَتْ حَادِثَةً بِحُدُوثِ الْبَدَنِ، وكذا بعض الآيات الكريمة يدل على ذلك، وكذا كلام بعض اكابر الصوفية والمشايخ، وهذا المقام يحتاج الى البسط والتفصيل والاهداء الى سواء السبيل (صدرالمتألهين، ۱۳۷۵، ص ۱۱۹).

بنابراین ضرورت دارد که در اینجا به نکته اصلی و راز اینکه چگونه صدرالمتألهین میان وجود نفس در نشئات سابق از سوئی و حدوث جسمانی آن از سوی دیگر، وجه جمعی می‌یابد، پردازیم.

۳. تفاوت میان دو نحوه وجود نفس در عالم دنیا و عالم عقل

مهم‌ترین نکته در رفع تنافی ظاهری میان دو نظریه یادشده، در نظر داشتن تفاوت بنیادینی است که صدرالمتألهین میان نحوه وجود عقلی نفس در نشئات پیشین و نحوه وجود تعلقی آن در دنیا می‌گذارد. از نظر صدرالمتألهین نحوه وجود نفس در دنیا، نحوه وجود تعلقی است؛ به گونه‌ای که علاقه نفس به بدن، در ذات نفس مأخوذ است. صدرالمتألهین در این نظریه مهم خود، کاملاً در مقابل مشائیین قرار دارد. حکمای مشائیین بر این باورند که نفس، یک حقیقت مجرد عقلی است که تعلق به بدن، خارج از ذات و ذاتیات آن و امری عارض بر آن به‌شمار می‌رود. در نگاه آنان تعلق نفس به بدن از قبیل تعلق و رابطه‌ای است که بنا با بنای خود و یا کشتی‌بان با کشتی خود دارد. اضافه به کشتی، جزء ذات و ذاتیات زید کشتی‌بان نیست، بلکه زید در ذات خود، مانند دیگر

انسان‌ها، حیوان ناطق است و تعلق به کشتی یک امر عارضی بر او بوده، فقط چون نوعی علاقه تدبیری به کشتی دارد به او ناخدا گفته می‌شود. نفس هم در این جهت درست مانند کشتی‌بان است؛ یعنی نفس در ذات خود یک موجود مجرد عقلی است و تعلق به بدن به هیچ وجه ذاتی آن نبوده، بلکه اضافه‌تدبیری به بدن بیش از امری عارضی بر آن نیست. اسم «نفس» هم برای اشاره به همین وجود اضافی وضع شده است؛ یعنی به آن حقیقت جوهری نفسانی به این لحاظ که تدبیر بدن بر او عارض شده است «نفس» گفته می‌شود.

از آنجاکه به نظر مشائین نفسیت نفس و اضافه‌آن به بدن، امری عارض بر حقیقت نفس است نه ذاتی آن، پس تعریف نفس به «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة» نمی‌تواند ناظر به حقیقت و ذات نفس باشد؛ بلکه تنها یک امر عارضی بر آن (اضافه‌تدبیری نفس به بدن) را روشن می‌سازد و اگر از این حالت آن چشم‌پوشی شود، باید گفت نفس، در ذات خود، جوهری مفارق است و تنها به حسب نفسیت، اضافه‌ای عارضی به بدن یافته است.

صدرالمتألهین در مقابل این نگاه مشائی، به شدت با نظریه عارضی بودن تعلق نفس به بدن مخالفت می‌کند و می‌گوید: نفسیت نفس مانند وصف «بنا بودن» یا وصف «ناخدا بودن» برای زید و یا عمرو نیست که خارج از ذات آنها و عارض بر آن دو باشد. بنابراین تعریف مزبور، تعریف برای یک امر عارضی بر نفس نبوده، بلکه ناظر به ذات نفس و نحوه وجود خاص آن است؛ چراکه اساساً تعلق تدبیری نفس به بدن و به تعبیر دیگر، نفسیت نفس در ذات آن و در نحوه وجود آن، مأخوذ است؛ یعنی همان‌گونه که وجود فی‌نفسه عرض، عین ارتباط با جوهری است که موضوع آن است، و وجود فی‌نفسه «صورت» عین ارتباط با ماده‌ای است که محل آن است، و وجود فی‌نفسه «نفس» نیز عین ارتباط با بدن است؛ به گونه‌ای که ممکن نیست نفس موجود باشد، ولی ارتباط با بدن نداشته باشد.

رابطه نفس با بدن، رابطه صورت با ماده است؛ به این معنا که نفس، صورت و بدن، ماده آن است. معلوم است که هر کدام از ماده و صورت به نحو غیر دوری بر یکدیگر متوقف‌اند و این دو

در وجود متلازم خواهند بود. بنابراین به گفته صدرالمتألهین این نحوه وجود تعلقی برای نفس (از آن جهت که صورت است، متوقف است بر بدنی که ماده آن قرار بگیرد) ذاتی نفس است و از آنجاکه ماده و صورت با هم رابطه اتحادی و تلازمی دارند، وجود و عدم نفس، مانند هر صورت دیگری متوقف بر وجود و عدم ماده‌اش (بدن) خواهد بود.

انّ هذا الحد للنفس ليس بحسب الاسم فقط كما في حد البتاء والأب والابن وما يجري مجراها وذلك لأن نفسية النفس ليست كأبوة الأب وبتوة الابن وكاتبية الكاتب ونحوها مما يجوز فيه فرض خلوه عن تلك الإضافة فإن لماهية البتاء وجودا ولكونه بتاء وجودا آخر وليس هو من حيث كونه إنسانا هو بعينه من حيث كونه بتاء فالأول جوهر والثاني عرض نسبي وهذا بخلاف النفس فإن نفسية النفس نحو وجودها الخاص وليس لماهية النفس وجود آخر هي بحسبه لا تكون نفسا (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۱).

این نگاه صدرایی به نحوه وجود تعلقی نفس، پایه و اساسی است برای حل بسیاری از مشکلات موجود در علم النفس. از جمله آنکه در بحث حدوث جسمانی نفس، روشن می‌شود که صدرالمتألهین نفس را از آن جهت که متعلق به بدن است و در نحوه وجود خود، تعلق ذاتی به بدن دارد، جسمانیة الحدوث می‌داند، و قطعاً مبحث حدوث جسمانی نفس، شامل نفس از آن جهت که در نشأت پیشین با نحوه وجود عقلی موجود است نمی‌شود. بنابراین نکته اصلی در این مسئله، دقت داشتن در تفاوت اساسی بین دو نحوه وجود تجردی (در عالم عقل) و تعلقی (در نشئه دنیایی نفس) است. کینونت نفس در عالم عقل، به گونه‌ای دیگر و کاملاً متفاوت با نحوه وجود نفس در دنیاست؛ زیرا عالم عقل، اقتضانات خاص خود را دارد. عالم عقل، عالم بساطت است و در آنجا دیگر سخن از بدن و علاقه نفس به آن نیست. «أقول قد ذكرنا في تعالینا علی حکمة الإشراق... أن للنفوس كینونة فی عالم العقل وکینونة فی عالم الطبيعة والحس. وکینونتها هناک تخالف کینونتها هاهنا» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۵۳).

بنابراین باید میان وجود مفارقی و تجردی نفس در عوالم بالاتر و وجود تعلقی آن در این عالم فرق گذاشت و طبیعتاً نحوه وجود عقلی نفس، مقدم بر بدن و بر عالم دنیا، و مجرد از ماده و بدن خواهد بود و در مقابل، نحوه وجود تعلقی و تدبیری نفس، مشروط به بدن و حصول استعداد و وجود شرایطی است که ظرف حصول و وجود آنها، عالم جسم و جسمانی است. لذا نفس، به این اعتبار دوم، جسمانیة الحدوث است، و به عبارت دیگر وجود تعلقی نفس (و نه کینونت عقلی آن) حادث به حدوث بدن است، و هیچ تنافی‌ای نیز در میان نیست.

صدرالمتألهین با بهره‌گیری از همین تفصیل است که نظریه منسوب به افلاطون و قدمای فلاسفه در باب قدیم بودن نفوس را تبیین می‌کند. وی بر این باور است که مراد آنها از قدم نفوس این نیست که نفس، از آن جهت که مدبّر بدن است و وجود تعلقی به بدن خود دارد، قدیم باشد؛ بلکه آنها کینونت عقلی نفس در نشئات پیشین را قدیم می‌دانسته‌اند.

إن الوجود المفارقی للنفوس غیر الوجود التعلقی لها ومن ذهب من الأقدمین إلى أن للنفوس وجوداً فی عالم العقل قبل الأبدان لم یرد به أن النفس بما هی نفس لها وجود عقلی بل مراده أن لها نحواً آخر من الوجود غیر وجودها الذی لها من حیث هی نفس مدبرة (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۳۱ و ۳۶۶).

پس روشن شد که صدرالمتألهین منکر قدیم بودن کینونت عقلی نفس نیست؛ بلکه تأکید او بر این مطلب است که اولاً باید میان نحوه وجود نفس در این دنیا با نحوه وجود آن در عوالم پیشین تفاوت گذاشت؛ ثانیاً نفس انسانی، از آن جهت که نفس است و با نحوه وجود خاص خود در این دنیا، به گونه‌ای که تعلق به بدن ذاتی‌اش باشد، جسمانیة الحدوث است؛ گرچه نشئه عقلی آن قدیم است.

أن النفوس الإنسانیة موجودة قبل الأبدان بحسب کمال علتها وسببها والسبب الکامل یلزم المسبب معها فالنفس موجودة مع سببها لأن سببها کامل الذات تام الإفادة وما هو كذلك لا یشفک عنه مسببه، لکن تصرفها فی البدن موقوف علی استعداد مخصوص وشروط معينة ومعلوم أن النفس حادثه عند تمام استعداد

البدن... فإذا حصل لك علم يقينى بوجود سببها قبل البدن وعلمت معنى السببية والمسببية وأن السبب الذاتى هو تسمام المسبب وغايته حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها وغنائها والذى يتوقف على البدن هو بعض نشأتها ويكون استعداد البدن شرطاً لوجود هذه النشأة الدنية والطبيعة الكونية و هي جهة فقرها وحاجتها وإمكانها ونقصها لا جهة وجوبها وغنائها وتامها... فهى بكمالها السببى خارجة عن عالم الأكوان المتجددة. فالحق أن النفس الإنسانية جسمانية الحدوث والتصرف (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۴۶ و ۳۴۷).

به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که نفس، در حکمت متعالیه به اعتباری، قدیم و به اعتباری دیگر حادث است. به عبارت دیگر، نفس از آن جهت که نفس مدبر است و در نحوه وجود خود، تعلق ذاتی به بدن دارد، جسمانی‌الحدوث است و در عین حال، به لحاظ کینونت عقلی خود، قدیم است. «والحق أن النفوس الإنسانية بما هي نفوس، حادثه بحدوث البدن؛ وبما هي في علم الله، من حيث حقيقتها الروحانية، قديمة بقدم علمه تعالى» (صدرالمتألهين، ۱۳۶۳ب، ص ۵۳۶؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۶۹؛ همو، بی‌تا، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۳۲ و ۳۷۵).

به این صورت است که به تعبیر محقق سبزواری، صدرالمتألهین در موارد پرشماری در آثار خود، دو نظریه قدیم بودن نفس (به اعتبار نحوه وجود عقلی آن) و حدوث آن (به اعتبار نحوه وجود تعلقی اش) را با هم جمع می‌کند؛ به گونه‌ای که این مسئله، کاملاً با ضوابط حکمی تطابق دارد و تردیدناپذیر است.

کینونة العقل فى عالم الإبداع هي الكينونة السابقة للنفس وكينونة النفس فى عالم الكون هي الكينونة اللاحقة للعقل إذ العقل الذى فى عالم الحس هو النفس وهو الذى يصرح به المصنف مرارا ويجمع به بين قدم النفس وحدوثها وهو الحق الذى لا يأتیه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (سبزواری، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۶۳).

به این ترتیب حاجی سبزواری چنین نتیجه می‌گیرد: «خواه بگویی نفس، قدیم است و خواه

بگویی حادث است، هر کدام به اعتباری، صحیح بوده و به خطا نرفته‌ای.»
(فإن قلت: إنها «قدیمة» صدقت. وإن قلت: إنها «حادثه» صدقت (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۶۸۸).

نتیجه‌گیری

اساسی‌ترین نکته در فهم اندیشه صدرالمتألهین در باب حدوث و قدم نفس، پی بردن به تفاوت بنیادینی است که وی میان دو نحوه وجود نفس در عالم عقل و در نشئه دنیا قایل است. صدرالمتألهین بر این مسئله تأکید می‌ورزد که هر کدام از دو مرتبه عالم عقل و نشئه دنیا، برای خود اقتضائات و ویژگی‌های خاص خود را دارد و لذا نمی‌توان نحوه وجود نفس در نشئات پیشین عقلی را با نحوه وجود تعلق آن در نشئه دنیا مقایسه کرد؛ زیرا نحوه وجود عقلی نفس، همراه با بساطت، وحدت و تجرد از ماده است، درحالی‌که نحوه وجود نفس در این دنیا، همراه با تعلق ذاتی به بدن بوده، از آن جهت که نفس صورت بدن است، ملازمت با بدن در ذاتش مأخوذ است. به این ترتیب نفس، به لحاظ کینونت عقلی خود، قدیم بوده، به اعتبار نحوه وجود دنیایی خود، جسمانیة‌الحدوث است.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۱، شرح بر زاد‌المسافر، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، الشفاء، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- افتخار، مهدی، ۱۳۸۹، تأملاتی در جسمانی بودن حدوث نفس در حکمت صدرایی، قم، آیت اشراق.
- افلوطین، ۱۴۱۳ق، اثولوجیا، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، بیدار.
- سبزواری، ملّاهادی، ۱۳۶۰، التعليقات على الشواهد الربوبية، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۹۸۱م، تعلیقه بر اسفار، در: اسفار، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۳، حکمة الاشراق، تصحیح هانری کرین، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۶۰، اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، العرشية، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- ، ۱۳۶۳، الف، المشاعر، به اهتمام هانری کرین، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- ، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۶۶، الف، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجه‌جوی، چ دوم، قم، بیدار.
- ، ۱۳۶۶، ب، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجه‌جوی و تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۴۱۵ق، تعلیقه بر حکمة الاشراق، در: شرح حکمة الاشراق قطب‌الدین شیرازی، قم، بیدار.
- ، ۱۳۷۵، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۷۸، رسالة فی الحدوث، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۳۸۱، زاد‌المسافر، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، بی‌تا، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم، بیدار.