

تبیین قرآنی تقدم و تأخر نفس و بدن با نگاهی فلسفی*

محمد مهدی مسعودی**

چکیده:

هدف این نوشتار تبیین قرآنی یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح در حوزه انسان‌شناسی فلسفی، یعنی مسأله تقدم و تأخر نفس از بدن می‌باشد. این بحث تاکنون بیشتر مورد توجه فلاسفه و متکلمان بوده و کمتر به تبیین قرآنی - فلسفی آن پرداخته شده است. از این رو پژوهش حاضر به تحلیل قرآنی - فلسفی این موضوع پرداخته است. در این راستا نخست معانی نفس در قرآن را مطرح می‌کند، سپس مهم‌ترین دیدگاه‌های فلسفی را در باب تقدم و تأخر نفس بررسی کرده، آن‌گاه به تبیین دیدگاه قرآن نسبت به مسأله می‌پردازد. جهت تبیین دیدگاه قرآن، ابتدا نظریات تفسیری واقع‌نگر، تمثیل‌واره، عالم ذر و نظریه ملکوت را تبیین می‌کند و در نهایت با استدلال بر نظریه عالم ملکوت که برگرفته از دیدگاه ملاصدراست، به تایید آن می‌پردازد. و در پایان به این نتیجه می‌رسد که دیدگاه قرآن با نظریه ملاصدرا که معتقد به تقدم بدن بر نفس است، سازگارتر می‌نماید.

کلیدواژه‌ها:

تقدم / تأخر / نفس / بدن / تبیین / قرآن / فلسفه

* تاریخ دریافت: 1394/1/25، تاریخ تأیید: 1394/2/27.

** عضو هیأت علمی گروه معارف دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی مشهد. masoudimm@mums.ac.ir

در فرهنگ قرآن، معرفت نفس در شکل‌گیری، هدفمندی و معنادار شدن زندگی بشر تأثیر مستقیم و بسزا داشته و راهنمای او در مسیر سعادت دنیوی و اخروی و رمزگشای رازهای حیات بیرونی او خواهد بود. وحی مبین در زمینه نفس و شاخه‌های معرفت‌شناختی آن، بستری را فراهم ساخته است تا فیلسوفان و متکلمان درباره آن بیندیشند و عرصه‌های گوناگون و قابل‌گفت‌وگو درباره حقیقت نفس، ارزش و اعتبار معرفت نفس، ارتباط نفس و بدن، تجرد نفس، بقا و جاودانگی نفس، لذت و آلم نفس، قوای نفس، اوصاف نفس و سعادت نفس را به بحث گذارده، رمزگشایی نمایند. نوشتار حاضر مجال فراخ و دامن‌گستری را برای پرداختن به تمامی ساحت‌های مذکور در پیش رو نمی‌بیند و تمامی آنچه را که قابل طرح می‌باشد، در یک سطح و رتبه از اهمیت نمی‌شمارد. بدین جهت متناسب با موضوع اصلی نوشتار، مقوله «تقدم و تأخر نفس» را از منظر وحی و قرآن کریم با رویکردی فلسفی مورد بحث و بررسی قرار داده، تلاش خواهد نمود اصلی‌ترین و پرگفت‌وگوترین محورهای این مسأله را مورد بررسی و مذاقه قرار دهد.

بحث نفس و بدن از مهم‌ترین مسائلی است که در فلسفه ذهن و علم النفس مطرح شده و توجه ویژه فلاسفه، حکما و متکلمان و تفسیرهای مختلف آنها در طول تاریخ به این امر گواهی بر این مدعاست. اهمیت این مسأله به قدری است که ذهن فلاسفه، از افلاطون گرفته تا فلاسفه اسلامی مانند فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا و فلاسفه تحلیلی جدید را به خود مشغول کرده است.

از جمله مهم‌ترین پرسش‌هایی که ارتباط وثیقی با مسأله رابطه نفس و بدن دارد، بحث تقدم و تأخر آنها می‌باشد. سؤال این است که آیا نفس آدمی پیش از تعلق به بدن و افاضه به آن، وجود مفارق قائم به ذات داشته و با حدوث بدن به آن می‌پیوندد، یا اینکه نفس نیز مانند بدن بوده و همراه هر بدن، نفس آن نیز حادث می‌گردد و در یک جمله، نفس و بدن هر دو حادثند؟ یا نفس مقدم بر بدن و برخوردار از وجود پیشینی نسبت به بدن است؟

نکته قابل ذکر در این رابطه آنکه بحث نفس و بدن به‌طور کلی و تقدم و تأخر آنها نسبت به هم به‌طور خاص، تاکنون بیشتر با رویکردهای فلسفی، کلامی و علمی مورد



تأمل و بررسی اندیشمندان بوده و کمتر به دیدگاه‌های دینی و قرآنی آن پرداخته شده است. اما در پژوهش حاضر، این مسأله با رویکردی قرآنی - فلسفی مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت. مدعای ما این است که اگر چه فلاسفه غرب و فلاسفه اسلامی در این زمینه دیدگاه‌ها و نظریات گوناگون و متفاوتی مطرح کرده‌اند، اما به نظر می‌رسد از آن میان، دیدگاه صدرالمতألهین با دیدگاه قرآن مطابقت بیشتری دارد، از این رو به دنبال تبیین این مهم هستیم.

شیوه بحث در مقاله حاضر به این شکل است که ابتدا مهم‌ترین دیدگاه‌های فلسفی مطرح شده راجع به تقدم و تأخر نفس و بدن تبیین، و سپس دیدگاه قرآنی را بیان کرده و استدلال خواهیم کرد که دیدگاه قرآن بیشتر با کدام مکتب فلسفی سازگاری دارد. بدین خاطر ابتدا تعریفی از نفس بر اساس دیدگاه قرآنی ارائه کرده، سپس به مسأله تقدم نفس و بدن و دیدگاه‌های مطرح درباره آن می‌پردازیم.

نفس در قرآن کریم

بررسی و کاوش در قرآن کریم بیانگر این حقیقت است که کلمه «نفس» در قالب‌های مفرد و جمع و با اضافه به ضمیر و اسم، یکی از پرکاربردترین واژه‌ها در قرآن است و در حدود 350 مورد کاربرد برای این واژه می‌توان در آیات قرآن مشاهده کرد. ترکیب‌ها و همایش‌های لفظی این واژه گرچه ابهام معانی متعدد یا دست‌کم وجوه کاربردی متفاوتی دارد، اما حقیقت آن است که این واژه آنجا که در مورد انسان مطرح شده، در یکی از دو معنای زیر به کار رفته است:

1. روح: در بسیاری از آیات قرآن کریم، نفس به معنای روح و مبدأ حیات آدمی به کار رفته است؛ {اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى} (زمر/42).

مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر این آیه شریفه می‌فرماید:

«المراد بالأنفس الأرواح المتعلقة بالأبدان لا مجموع الأرواح و الأبدان لأن المجموع غير مقبوض عند الموت و إنما المقبوض هو الروح يقبض من البدن بمعنى قطع تعلقه بالبدن تعلق التصرف و التدبير و المراد بموتها موت أبدانها إما بتقدير المضاف أو بنحو المجاز العقلي، و كذا المراد بمنامها.» (طباطبایی، 269/17)

2. مرکب از جسم و روح: نفس در قرآن گاه به مفهوم انسان، اعم از مجموع روح و بدن اطلاق شده است؛ {وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا} (بقره/48)، {لَا يَكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} (بقره/286) و

سایر موارد کاربرد این واژه به گونه ای متضمن یکی از این دو معناست؛ مانند:

{يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا...} (آل عمران/30)

{فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ وُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ}

(آل عمران/25)

{يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا...} (نساء/1)

{كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ...} (آل عمران/185).

البته این واژه در مورد خداوند نیز به کار رفته است؛ مانند: {وَ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمَّيَّ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ} (مانده/116) که معنای آن در این مورد عبارت است از ذات خداوند، چنان که در لغت نیز به همین معنا آمده است. (رک: لسان العرب)

حال سؤال در مورد کاربردهای نفس در مورد انسان این است که نفس به معنای نخست (روح) نسبت به بدن از نظر تقدم یا تاخر چه نسبتی دارد؟ آیا مقدم بر بدن است یا متأخر از آن؟ اگر متأخر است، پیدایش آن چگونه است؟ در ادامه درصدد پاسخگویی به این دو سؤال برخوایم آمد.

تقدم و تاخر نفس و بدن

یکی از پرسش های اساسی درباره نفس و بدن این است که آیا نفس آدمی پیش از تعلق به بدن و افاضه به آن، وجود مفارق قائم به ذات داشته و با حدوث بدن به آن می پیوندد، یا اینکه نفس نیز مانند بدن بوده و همراه هر بدن، نفس آن نیز حادث می گردد و در یک جمله، نفس و بدن هر دو حادثند؟

هر چند این مسأله به طور مستقیم در زمره مباحث ارتباط نفس با بدن مورد بحث و گفت و گو نبوده است، ولی چگونگی نگرش در باب ارتباط نفس و بدن، ارتباط وثیقی با چگونگی و مبدأ حدوث نفس ناطقه دارد. فیلسوفانی که در زمینه حدوث و قدم



نفس معتقدند نفس ناطقه هنگام حدوث بدن، از جانب علتش حادث می‌گردد و به‌عنوان یک موجود مجرد و مستقل وارد مملکت تن می‌شود، در حوزه ارتباط نفس و بدن نیز باید بر اساس همان دیدگاه عمل کنند، همان‌گونه که فیلسوفانی که معتقدند حدوث نفس محصول استکمالات و تحولات ذاتی و جوهری بدن است و بر این باورند که بدن پس از پشت سر گذاردن عوالم جمادی، نباتی و حیوانی، از مراتب وجودی کامل‌تری برخوردار گردیده، آماده قبول فیض حق می‌شود و واجد اشرفیت و کمالی برتر می‌گردد که در مسیر تحوّل ذاتی‌اش به آن اعطا می‌شود، دیدگاه نهایی خویش را در باب ارتباط نفس و بدن نیز بر همین اساس استوار کرده‌اند.

دیدگاه فیلسوفان

تاریخ تفکر فلسفی در حوزه انسان‌شناسی نشان‌دهنده این حقیقت است که در رابطه با تقدم و تأخر نفس از بدن، دو دیدگاه کلی میان فیلسوفان وجود دارد:

1- دیدگاه افلاطون و پیروان وی است که معتقدند نفس جوهری مجرد است که بالفعل و قدیم بوده و پیش از بدن موجودیت و فعلیت داشته است، ولی بدن جوهری جسمانی است که نفس با تنزل از مرتبه خود به آن تعلق گرفته است. به تعبیر دیگر، نفس آدمی از عالم دیگری بوده که به جسم وی هبوط کرده و جسم به منزله قفس و زندانی برای نفس است. این دو در اصل وجود و هستی، هیچ ارتباطی با هم نداشته و کاملاً از هم بیگانه‌اند. نفس موجودی مجرد، قدیم و ملکوتی است، ولی بدن، موجودی جسمانی، حادث و دنیوی است.

از نظر افلاطونیان، ارتباط نفس و بدن، ارتباط زندانی و زندان یا مرغ و قفس است. بر پایه این نظریه، نفس و بدن به‌طور طبیعی یکدیگر را برنگزیده‌اند، بلکه نیروی قهریه و غالبی آنها را در کنار هم نشانده است. از این‌رو تصویری که از این وضعیت می‌توان ترسیم نمود، همان مرغ و قفس است؛ مرغ نفس در قفس بدن گرفتار شده است. (مطهری، 116/3)

در این دیدگاه، مقارنت نفس با بدن، حادثه‌ای گذرا و موقتی بوده که پس از سپری شدن مدتی معین، نفس به وضعیت پیش از مقارنت، یعنی به زندگی بدون بدن بازخواهد گشت؛ زیرا زندگی این جهانی انسان مسبوق به حیاتی کاملاً نفسانی و

روحی است و بدن هیچ‌گونه نقشی در حدوث و بقای نفس ندارد. مرگ بدن، مرگ شخص انسانی به حساب نمی‌آید. نفس مقوم چستی انسان در حدوث و بقا و تأمین کننده هویت هر شخص انسانی بوده است. آری، بدن تنها شرط حضور نفس در جهان ماده و زندگی این جهانی است. (افلاطون، 671/2)

این نظریه از سوی فیلسوفان، به‌ویژه فیلسوفان مسلمان، مورد نقد جدی قرار گرفته و در رد آن استدلال‌های متعددی مطرح شده است. به‌عنوان نمونه ابن سینا می‌گوید:

«چگونه ممکن است موجودی مجرد که جوهری فعلیت یافته و بی‌بهره از قوه است، از عالم مفارقات فاصله گرفته و به بدن مادی تعلق یافته و محل حوادث شود؟ همین‌گونه با توجه به اینکه نسبت موجود مجرد به تمامی اجسام و اوقات واحد است، اختصاص یافتن هر نفس به بدنی خاص چگونه قابل استدلال و توجیه است؟ افزون بر تمامی این ابهامات، چنانچه نفوس انسانی که وحدت نوعی دارند، پیش از بدن‌ها موجود بوده‌اند، تکثرشان ممتنع خواهد بود؛ زیرا تکثر نفوس انسانی تنها از جهت نسبتی که با ماده پیدا می‌کنند، امکان‌پذیر است، لذا بایستی معتقد شد که انسان‌های مختلف قابل مشاهده در نفس، تفاوتی با یکدیگر نداشته و همگی در یک نفس واحد، پیش از بدن و هم‌زمان با تشکیل بدن‌های مختلف میان آنها قسمت شده است که بی‌تردید نظریه‌ای نامقبول است.» (ابن سینا، طبیعیات شفا، 198/2)

همین کاستی‌ها و ضعف‌ها باعث شده است که صدرالمتألهین نظریه افلاطون را به‌گونه‌ای توجیه کند که از اشکال پیراسته باشد:

«مقصود وی از قدم نفس، قدم مبادی عالیه آن می‌باشد که عبارت از «مُثُل الهیه» اند.»

ملاصدرا ادامه می‌دهد:

«مقصود وی در اینجا این مطلب نیست که نفوس ناطقه با تعینات، مشخصات و خصوصیتی که هر یک واجد می‌باشند، در عالم مفارقات قبل از حدوث بدن موجود بوده‌اند؛ زیرا باور به چنین امری مستلزم تعطیل قوای نفس که برخی از سنخ قوای نباتی و برخی دیگر حیوانند، خواهد بود و در یک کلام، مشکل تعطیل در وجود را به دنبال خواهد آورد.» (ملاصدرا، اسفار، 323/8)



2- نظریه دیگر، دیدگاه ارسطو و پیروان وی است. ارسطو بر خلاف نظریه استاد خود، مسأله بیگانگی نفس از بدن را نپذیرفته، معتقد گردید که رابطه نفس و بدن بسی عمیق و وثیق بوده که می‌توان آن را بر اساس ارتباط صورت با ماده تعبیر نمود. در نظریه ارسطو نه تنها از قدیم بودن نفس و فعلیت پیشینی آن نسبت به بدن نشانی نیست، بلکه نفس در این نظریه حادث به حدوث بدن می‌باشد و این دو هر چند به اجبار در کنار هم قرار گرفته‌اند، اما این همنشینی کاملاً خصمانه نبوده، بلکه نوعی همیاری و توافق میان نفس و بدن مشاهده می‌شود. این همیاری ممکن است محدود باشد، اما در مجموع بیانگر این نکته است که این دو عنصر جدایی‌ناپذیر بوده و نفس، صورت جسم است و هر صورتی با ماده خود تلائم و سازگاری دارد. در این دیدگاه، نفس و بدن با هم به وجود می‌آیند و هر دو با هم از بین می‌روند. (ارسطو، 7)

مخفی نماند که منظور وی از صورت - مطابق آنچه فلاسفه اسلامی برداشت نموده‌اند - صورت منطبع در ماده نیست که عدم تجرد نفس را به دنبال داشته باشد، بلکه صورت غیرمنطبع بوده که تعلقش به بدن از نوع تعلق تدبیری است. در فلسفه ارسطویی از اینکه نفس، جوهری قدیم و بالفعل است، اثری یافت نمی‌شود و بر این مبنا اصرار می‌شود که روح حادث بوده و در آغاز کار، قوه و استعداد محض است که هیچ‌گونه علم پیشینی برایش حاصل نبوده و تمامی معلومات و آگاهی‌های خود را در این جهان به فعلیت می‌رساند. هر چند در وهله نخست و بر اساس مبنای فلسفی این نظریه، در مبدأ و نحوه پیدایش نفس، ارتباط میان نفس و بدن طبیعی می‌نماید، اما همواره چگونگی این ارتباط و مقصود واقعی ارسطو با ابهاماتی نزد اندیشمندان مواجه بوده است. ابهاماتی از این دست:

«آیا به‌راستی او به نفسی غیر مادی و مجرد در انسان باور دارد؟ در صورت باور به چنین امری، چگونه حقیقتی غیرمادی و مجرد می‌تواند صورت برای جسم و بدن مادی باشد و با آن متحد گردد، به‌گونه‌ای که در عین حفظ موجودیت موجود مادی، موجودیت موجود غیرمادی نیز حفظ گردد؟ چنانچه وی به تجرد نفس انسانی معتقد نباشد، هر چند تهافت ظاهری نظریه به لحاظ سازگاری با مبنا برطرف گشته، ولی با باور قاطبه فیلسوفان مسلمان مبنی بر تجرد نفس و دریافتی که بسیاری از اعتقاد ارسطو مبنی بر تجرد نفس دارند، ناسازگار خواهد بود.» (ارسطو، 412)

فلاسفه مشاء و از جمله شیخ الرئیس که انسان را موجودی دو بُعدی دانسته، بُعدی از وجودش را بدن مادی و بُعد دیگر را نفس یا روح مجرد می‌دانند، همواره در صدد پاسخ به این سؤال اندیشه‌سوز بوده‌اند که با فرض تجرد نفس و جسمانیت بدن، چگونه این دو موجود کاملاً مستقل به یکدیگر متعلق می‌شوند؟ در نظر فیلسوفان مکتب مشاء، نفس حقیقتی است که هم در حدوث و هم در بقا روحانی بوده، مجرد آمده و مجرد نیز می‌ماند. باور مشائون باوری افلاطونی نیست که معتقد بود نفس ازلاً و ابداً روحانی است و پیش از پیدایش انسان مادی، نفس او در عالم مُثُل، به‌عنوان حقیقتی مستقل وجود داشته است. البته برخی بر این گمانند که بوعلی در تعدادی از آثار خویش، نظیر نمط آخر اشارات و قصیده عینیه، از سیر مشائی بیرون رفته و گرایش‌های عرفانی، افلاطونی و صوفیانه پیدا نموده است، از این رو از او به‌عنوان افلاطون مسلمان یاد کرده‌اند، اما واقعیت آن است که بوعلی هیچ‌گاه از باورها و روش‌های عقلانی خویش که در آثاری نظیر شفا، اشارات و نجات طرح نموده است، دست برنداشته و همچون ارسطو معتقد است نفس پیش از حدوث بدن وجود نداشته و این گونه نیست که نفوس آدمیان جدای از ابدان ایشان باشند. وی در کتاب نفس طبیعیات شفا می‌نویسد:

«وجود نفوس پیش از ابدان از دو حال خارج نیست: یا به وصف کثرت موجودند، یا به وصف وحدت. اما نمی‌توانند به وصف کثرت موجود باشند؛ زیرا نفوس در نوع و ماهیت متحدند و نوعشان منحصر به فرد است. به وصف وحدت نیز تحقیقی ندارند؛ زیرا نفس واحد و بسیط، یا هنگام تعلق به ابدان تقسیم می‌شود که امری محال است، یا بدون تقسیم تعلق به ابدان می‌یابد که بطلان آن نیز بدیهی است؛ زیرا لازم می‌آید دو بدن در آنچه دارند و کسب می‌کنند، یکسان باشند.» (ابن سینا، شفا، 198)

همین گونه در جای دیگری می‌نویسد:

«چنانچه نفوس به وحدت شخصی پیش از ابدان موجود باشند، به ناچار برای تمایز افراد با یکدیگر نیازمند عوارض هستند و عوارض نمی‌توانند از طبیعت نوع برخاسته باشند؛ زیرا لازمه آن، یکسان بودن نوع در تمامی افراد است، به ناگزیر عوارض امور حادث هستند و چنانچه علل تمایزبخش حادث باشند، نفوس نمی‌توانند قدیم باشند.» (همان، 199)



و سرانجام می‌نویسد:

«چنانچه نفوس پیش از ابدان تحقق داشته باشند و هر نفسی بدون بدن خاصی که باید به آن متعلق گردد، توانایی اتّصاف به کمالات را داشته باشد، با فلسفه وجود ابدان که آلت کسب تمایلات برای نفس می‌باشند، سازگاری نخواهد داشت و چنانچه نفوس موجود بوده، برای حصول کمالات خود نیازمند به حدوث ابدان باشند، این با ادّعای نظام احسن وجود سازگاری ندارد؛ زیرا باید موجوداتی در نظام آفرینش، مُعطل در وجود باشند.» (همان، 203)

در نظر وی، بدن انسان هنگامی که به میزانی از رشد و استعداد رسید که لیاقت خدمت به پادشاه نفس را کسب نمود، عقل فَعّال، نفس آدمی را خلق نموده، از عالم علوی به بدن افاضه می‌کند تا در بدن تصرف نموده، آن را تدبیر نماید. وی در قسم ثانی از بخش طبیعیات نجات می‌نویسد:

«رابطه نفس با بدن به صورت انطباع نفس در بدن نمی‌باشد، بلکه میان این دو، علاقه اشتغال نفس به بدن برقرار است، تا اینکه نفس از طریق این ارتباط و علاقه، بدن را ادراک کند و بدن نیز از نفس مُنفعَل گردد.» (همو، نجات، 189)

همین‌گونه ابن‌سینا بر خلاف ارسطو که نفس و بدن را با یکدیگر کاملاً متحد و نسبت این دو را نسبت ماده و صورت می‌داند، به چنین اتحاد و یگانگی بین نفس و بدن اعتقاد ندارد. وی معتقد است:

«نفس، جوهر کاملاً مجرّد، مفارق و بسیطی است که با حدوث بدن حادث گشته و در آن قرار می‌گیرد و در عین حال با بدن اتحادی نظیر اتحاد ماده و صورت پیدا نمی‌کند. نفس و روح چند صباحی و ایامی چند را که در دنیاست، تعلق تدبیری به بدن داشته و آن را آلت و ابزاری برای اعمال و افعال خویش قرار می‌دهد.» (ابن سینا، شفا، طبیعیات، 6)

براساس آنچه گفته شد، ابن‌سینا نخست با تمایز نهادن میان نفس و بدن، وجود نفس را به اثبات می‌رساند، سپس با بیان ویژگی‌هایی که موضوع و محمول آنها نمی‌تواند جسم و مبدأ فیزیکی و مادی بوده باشد، به تجرّد نفس به‌عنوان ساحتی جوهری حکم می‌نماید. همین‌گونه در نظر وی ویژگی‌هایی همچون علم کلی موجب

می‌گردد تا افزون بر حدوث نفس به حدوث بدن، تجرّد نفس از حین حدوث نیز در نظر وی مسلّم باشد. او بر این باور است که:

«چنین موجود مجردی از فاعلی صادر نمی‌شود که در چهارچوب طبیعت، فضا و زمان قرار گرفته باشد، بلکه مبادی عالیّه عهده‌دار این خلقت می‌باشد...» (همان)

مفهوم صدرایی نفس

مسأله نفس و بدن و تقدّم و تأخر آن دو در فلسفه صدرایی، با توجه به اصول، مبادی و ادله وی، تبیین بسیار مهم و دقیقی دارد. در این مکتب ما شاهد نظریات بسیار بدیع و متفاوتی نسبت به فلاسفه قبل از وی در اصل مسأله و نیز تحلیل‌های پیرامونی آن، از اصالت وجود گرفته تا تشکیک در وجود و حرکت جوهری، جسمانیّه الحدوث و روحانیّه البقاء بودن نفس و... می‌باشیم. این مسأله در مکتب فلسفی صدرای، هنگامی با پیچیدگی و صعوبت فزون‌تری مواجه می‌شود که بدین نکته توجه شود که ملاصدرا برخلاف دیگر فیلسوفان که دیدگاه‌های فلسفی خویش را در باب موضوعات دشوار، با عنایت به منبع عقل و با توجه به میراث عقلانی دیگر فیلسوفان پایه‌گذاری نموده به بحث می‌گذارند، به اعتراف خود وی در پی‌ریزی نظام و مکتب فلسفی خویش از منابع متفاوت، از عقل گرفته تا نقل و مکاشفه و شهود، بهره گرفته است. گرچه وی روش خود را روشی کاملاً برهانی دانسته، بر عدم تقلید از نقلیات تأکید می‌نماید، ولی دایره برهان را توسعه و گسترش بخشیده است؛ به‌گونه‌ای که شامل نقل نیز می‌شود. (ملاصدرا، شرح اصول کافی، 308)

نفس از دیدگاه ملاصدرا را از دو منظر می‌توان بررسی، ملاحظه و تعریف کرد. منظر نخست به لحاظ جوهر مجرد بودن نفس است که با چنین رویکردی، نفس در مباحث علم الهیات به بحث گذارده می‌شود.

منظر دوم به لحاظ موجود متعلّق به بدن و ماده است که با چنین رویکردی، نفس در مباحث علم طبیعیات مورد بحث قرار می‌گیرد.

نفس از منظر نخست و در باور فیلسوفان قابل تعریف نبوده، نمی‌توان برهانی بر وجود آن اقامه نمود؛ زیرا قوام تعریف و ارکان آن، جنس و فصل بوده و نفس به لحاظ جوهر مجرد بودن و بساطت آن، جنس و فصل نداشته، قابل تعریف نخواهد بود. از



دیگر سو و با توجه به وجود تلازم میان حدّ و برهان (ما لاحدّ له لا برهان له)، با توجه به اینکه نفس تعریف ندارد، برهان نیز نخواهد داشت، اما نفس از دریچهٔ دوم هم قابل تعریف بوده و هم اقامه برهان بر آن امکان‌پذیر است. بدین لحاظ ملاصدرا نفس را این گونه تعریف می‌نماید:

«فظهر أنّ النفس کمال اوّل لجسم طبیعی و لا کلّ جسم طبیعی، اذ لیست النفس کمالاً للنّار و لا للارض، بل النفس التّی فی هذا العالم کمال لجسم طبیعی یصدر عنه کمالاته الثّانیة بآلات یستعین بها علی افعال الحیاة کالاحساس و الحركة الارادیة...» (همو، اسفار، 15/8)

«نفس کمال اوّل برای جسم طبیعی است، اما نه هر جسم طبیعی؛ زیرا نفس کمال برای آتش، زمین و امثال آن نیست، بلکه نفسی که در این عالم موجود است، کمال برای آن جسم طبیعی است که از او کمالات ثانیه صادر می‌شود توسط ابزاری که نفس از آنها در مورد افعالش، همانند احساس و حرکت ارادی و... مدد می‌جوید.»

بر این اساس می‌توان گفت ملاصدرا نیز همچون ابن‌سینا، نفس را کمال اوّل برای جسم طبیعی آلی تعریف نموده و معتقد است نوعیت انواعی که دارای نفس می‌باشند؛ یعنی نبات، حیوان و انسان، به نفس آنهاست، به‌گونه‌ای که گیاه بدون نفس نباتی، حیوان بدون نفس حیوانی و انسان بدون نفس ناطقه، قوام نیافته، وجود نخواهد داشت. در تعریف نفس از دیدگاه حکمت متعالیه باید بدین نکته تمایزبخش با دیگر مکاتب فلسفی توجه داشت که در نظر ملاصدرا، تفاوتی میان ذات نفس و نفسیت نفس وجود ندارد، درحالی‌که در نظر دیگر مکاتب، تعریف نفس به نفسیت نفس نظر دارد و نه ذات نفس. فیلسوفان دیگر مکاتب بر این باورند که هنگام تعریف نفس به کمال، نفس از حیث تعلقش به بدن تعریف شده است، نه من حیث هی. در نظر ایشان، نفس دارای ذاتی جوهری و وجود لِنفسه است که از آن در الهیات بحث می‌شود و دارای ماهیتی عرضی است که داخل در مقوله اضافه بوده و وجود لغیره دارد که از آن در علوم طبیعی بحث می‌گردد. در این اندیشه، جوهری جسمانی، یعنی بدن در یک سو و جوهری مجرد، یعنی نفس در سوی دیگر و اضافه میان این دو نیز در ملاحظه سومی مطرح بوده و اضافه نفس به بدن امری عرضی و نه ذاتی آن تلقی می‌گردد. (ابن سینا، اشارات و تنبیهات، 9؛ ملاصدرا، اسفار، 17/8)

صدرالمتألهین ضمن نقد دیدگاه مزبور با عنوان حکمت مشرقیه، اشکال مهم رابطه نفس و بدن در حکمت مشاء را نیز برطرف ساخته، نفس را ذاتاً متعلق به ماده و متحد با آن معرفی می‌نماید:

«بنا بودن بنا و پدر بودن پدر با نفس بودن نفس متفاوت است. در آنجا دو ماهیت و دو وجود است. ماهیتی جوهری که به ذات بنا و پدر، یعنی انسان مربوط است و ماهیتی عرضی؛ یعنی بنا بودن و پدر بودن. در مقام تعریف بنا و پدر به ذات ایشان نظر نمی‌شود، بلکه مفاهیم عرضی مد نظر قرار می‌گیرد، حال آنکه نفس بودن نفس چنین نیست. نفس برخوردار از دو وجود و دو ماهیت نمی‌باشد، بلکه یک وجود و یک ماهیت است و نفس بودن نفس عین ذات آن می‌باشد و حقیقت نفس امری جدا از سرپرستی و تدبیر نیست.» (ملاصدرا، اسفار، 11/8)

ملاصدرا با چنین تعریفی از نفس و ارتباط آن با بدن، اشارتی نیز به مبدأ حدوث و پیدایش مادی و جسمانی آن دارد.

مفهوم صدرایی بدن¹

در نظر ملاصدرا ماده اولی، پایین‌ترین مرتبه وجود و قابلیت محض است که صورت، یعنی نفس، بدان افاضه گشته، آن را به فعلیت می‌رساند. در این دیدگاه، بدن انسان در پایین‌ترین مرتبه وجودی قرار داشته و نفس که صورت آن است، از حیث وجود در مرتبه بالاتری قرار دارد. ماده و بدن اگر چه دارای بهره‌ای از وجود می‌باشند، اما بهره مزبور بسی اندک و عبارت است از قابلیت برای وجود اثباتی که به آن افاضه شده و با او متحد می‌گردند؛ همچون اتحاد ماده و صورت در وجود و اتحاد جنس و فصل در ماهیت. با توجه به بهره‌مندی نفس از مرتبه‌ای از وجود، نفس دارای نوعی شناخت، اراده و قدرت می‌باشد که اوصاف وجود بوده و ملازم با آن هستند. ماده نیز به حسب بهره ضعیفی که از وجود دارا می‌باشد، برخوردار از نوعی آگاهی است. (همان، 259/2)

بر اساس این دریافت، ماده یا بدن چیز بی‌جان و منفعل و بی‌حاصلی نیست که تنها تحت تأثیر علت فاعلی خود باشد، بلکه با توجه به بهره‌مندی از وجود، دارای هدف و میل می‌باشد و خود از پایین‌ترین تا بالاترین مرتبه، یک سلسله و رشته به هم پیوسته و متصل را تشکیل می‌دهد. تمامی مراتب این سلسله که لباس وجود بر خود بپوشد،



بهره‌مند از نوعی ادراک خواهد بود. ماده پایین‌ترین مرتبه وجود، مرتبه پس از آن مواد معدنی، سپس گیاه، سپس حیوان و در نهایت انسان است. این مراتب هر چند به لحاظ بیرونی متکثر می‌باشند، اما به لحاظ درونی و در وجود، متحد و مرتبط با یکدیگر هستند. ملاصدرا معتقد است:

«تمامی عالم از وجود با شدت و ضعف اوصافش تشکیل شده است. وجود دارای سه مرتبه اصلی عقلی، خیالی و طبیعی است که هر سه با هم مرتبطند و این هر سه مرتبه در انسان منعکس می‌باشد.» (همان، 406/8)

براساس این مکتب فلسفی، هنگامی که نفس انسان به بدن وی افزوده می‌شود، ماده به عنوان بدن انسان فعلیت پیدا می‌کند.

چگونگی تعلق نفس به بدن

فهم بایسته دیدگاه صدرایی نیازمند آشنایی با گونه‌ها و اقسام متصوره تعلق شیئی به شیء دیگر، شدت و ضعف تعلق یادشده، میزان گرایش و رویکرد مکاتب فلسفی به هر یک از این اقسام و جایگاه تعلق نفس به بدن در طبقه‌بندی مزبور می‌باشد. صدرالمتهین پیش از تبیین فلسفی نظریه ویژه خود، به بیان درآمدی مهم و دقیق پرداخته و در ضمن آن بر این نکته تأکید می‌کند که نیاز، وابستگی و تعلق شیئی به شیء دیگر به لحاظ قوت و ضعف یکسان نبوده، از مراتب مختلفی برخوردار می‌باشد. چنانچه طبقه‌بندی اقسام تعلق شیء به شیء به حسب ملاحظه قوی‌ترین مرتبه تا ضعیف‌ترین مرتبه مرتب گردد، می‌توان دسته‌بندی زیر را به عنوان چارچوب و مدل‌واره میزان و چگونگی تعلق و وابستگی دو شیء به یکدیگر در نظر گرفت:

الف) تعلق ماهیت به وجود: این تعلق که از سنخ تعلق و وابستگی به حسب ماهیت و معنا می‌باشد، در حقیقت در حوزه تعلق شیء به شیء مندرج نبوده، ولی با ملاحظه شدت و قوت تعلق که قوی‌ترین و شدیدترین اقسام بوده و جایگاه آن را در رأس طبقه‌بندی مراتب تعلق قرار می‌دهد، مورد تذکر قرار می‌گیرد. چرایی شدت و قوت این گونه از تعلق از آن‌رو است که ماهیت، چه در ذهن و چه در خارج، نیازمند به وجود بوده و جدای از آن، نه برخوردار از تقرر و تحقق ذهنی خواهد بود و نه تحقق عینی و خارجی.

ب) تعلق ممکن به واجب: این تعلق که از سنخ تعلق معلول به علت مُفیضه‌اش می‌باشد، با ملاحظه وابستگی شیئی به شیء دیگر به حسب ذات و حقیقت تعریف می‌گردد. در این گونه از تعلق و وابستگی، یک شیء در هستی خویش عین تعلق و نیاز به شیء دیگر است، به گونه‌ای که ذات و هویت آن به ذات و هویت دیگری وابسته و متعلق باشد.

ج) تعلق عرض به جوهر: این تعلق که از سنخ تعلق به حسب تشخیص و نوعیت می‌باشد، به ملاحظه وابستگی و احتیاج شیئی به شیء دیگر از حیث ذات و نوعیت، به ذات و نوعیت متعلق به آن در نظر گرفته می‌شود. بدین معنا که اعراض هم در تشخیص وجودی خود و هم در نوعیت خود، وابسته به وجود و نوعیت موضوع جوهری خویش می‌باشند.

د) تعلق صورت به ماده: این تعلق که از سنخ وابستگی شیئی به شیء دیگر در وجود و تشخیص، هم در حدوث و هم در بقا می‌باشد، مبتنی بر ملاحظه این امر است که شیء وابسته هم در حدوث و هم در بقای خویش، نیازمند به شیئی که به آن تعلق دارد باشد؛ مانند تعلق صورت به ماده. صورت در وجود و تشخیص محتاج به ماده می‌باشد، البته نه به ماده معین، بلکه به ماده مبهم و غیر متعینی که در ضمن ماده معین و مشخص متحقق می‌گردد.

ه) تعلق حدوثی نفس و بدن: این تعلق که از سنخ وابستگی و احتیاج شیئی به شیء دیگر در حدوث می‌باشد، بر پایه این تحلیل استوار است که شیئی به حسب وجود و تشخیص در حدوث به شیء دیگری محتاج باشد، ولی در تداوم وجود و تشخیص خود نیازی به آن نداشته باشد.

و) تعلق استکمالی نفس و بدن: این تعلق که از سنخ وابستگی شیئی به شیء دیگر تنها در راستای کسب پاره‌ای از مزایا و فضایل وجودی و نه به لحاظ حدوث و بقای وجودی می‌باشد، ضعیف‌ترین اقسام تعلق، وابستگی و نیاز است و مبتنی بر این تحلیل است که در پاره‌ای از موارد، شیئی به شیء دیگر تنها جهت استکمال و اکتساب فضیلت برای وجودش متعلق و وابسته باشد، اما در اصل وجود و بقای خویش مستقل باشد. (همان، 238)

در نظر صدر المتألهین، وابستگی و تعلق نفس به بدن در حدوث می‌باشد، به گونه‌ای که می‌توان گفت حکم نفس در مرحله حدوث، حکم طبایع مادی می‌باشد که به ماده



مُبَهْمَةُ الوجود نیازمند است. بنابراین نفس در آغاز پیدایش و حدوث، متعلق به ماده مُبَهْمی است که در ضمن تحولات و تبدلات گوناگون و پی‌درپی، ثابت و باقی است. بر این اساس، شخص انسانی هر چند از حیث هویت نفس شخص واحدی است، ولی از حیث جسمیت (البته جسم مأخوذ بشرط لا که از آن ماده یا موضوع اراده می‌شود و نه جسم مأخوذه لابشرط که از آن جنس یا نوع اراده می‌شود)، موجود واحد و مشخص نبوده، بلکه از این حیث واحد نوعی است که در ضمن واحدهای شخصی متعاقبی، موجود و محقق می‌گردد.

ملاصدرا معتقد است وابستگی نفس به بدن پس از مرحله حدوث تنها در راستای به‌دست آوردن پاره‌ای کمالات نفسانی است که جز از راه تدبیر بدن حاصل نمی‌شود. (مصباح یزدی، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، 194/2)

هر چند جمهور فلاسفه بر این باورند که نفس در اصل وجودش به بدن متعلق نبوده، اما پس از بلوغ صوری بدن و تکمیل خلقت آن، برای استکمال و اکتساب فضایل دیگری به بدن تعلق می‌گیرد، ولی در حکمت متعالیه، نفس در آغاز و حدوث، تعلق و تخصص به بدن داشته و در بقا و استمرار تعلق استکمالی. در این نظریه، نفس تا هنگامی که در مرتبه طبیعت و احساس قرار دارد، برای ادراک محسوسات، نیازمند آلات و قوای گوناگون می‌باشد و برای هر نوع ادراکی به عضو ادراکی متناسب با آن توجه کرده، آن را به‌کار می‌گیرد و از این رهگذر، به ادراک تام دست می‌یابد. (ملاصدرا، اسفار، 324/8)

ملاصدرا با اینکه نفس انسانی را حادث می‌داند، برخلاف ابن‌سینا معتقد است نفس حادث است به حدوث بدن و نه با حدوث بدن. از نظر ملاصدرا، نفس در ابتدای حدوث، همان بدن است و مغایرت و دوگانگی بین آن دو وجود ندارد. وی معتقد است همان‌گونه که هر جوهری در ذات خود متحرک است، نفس نیز به عنوان یکی از انواع جواهر، دارای این نوع از حرکت بوده و از پایین‌ترین مراتب خود که در ابتدای حدوث همان بدن است، در اثر حرکت جوهری خود حرکت می‌کند تا اینکه به تدریج به بالاترین مراتب جوهری خود ارتقا می‌یابد، همان‌گونه که خود می‌گوید:

«آنچه گفته شد، در اثبات این امر که نفوس بشری به حدوث ابدان حادث می‌شوند،

کفایت می‌کند؛ زیرا آشکار شد که نفس متجدد است و از پایین‌ترین حالات جوهریه به

بالاترین حالات دگرگون می‌شود و اگر نفس در ذات خود قدیم می‌بود، لازم می‌آمد که فطرتاً و ذاتاً جوهری کامل باشد و نقص و قصوری در آن نباشد. و اگر در ذات خود نقص و قصوری وجود نمی‌داشت، نیازی به آلات و قوایی که برخی از آنها نباتی و برخی حیوانی‌اند، نمی‌داشت.» (همان، 330/8)

به این ترتیب در فلسفه صدرایی با توجه به چگونگی پیدایش نفس از بدن و رابطه وجودی آن دو، رابطه تقدم و تاخر نفس از بدن به عمیق‌ترین صورتش تبیین و توضیح داده می‌شود و همین باعث شده است که نظریه صدرا در این زمینه، مطرح‌ترین نظریه در میان فیلسوفان تلقی شود.

دیدگاه قرآن راجع به تقدم و تاخر نفس از بدن

قرآن کریم در غالب آیات ناظر به آفرینش انسان و مراحل و مراتب خلقت وی، هم نظریه حدوث نفس را به صراحت یا ظهور مورد تأیید قرار می‌دهد، و هم نظریه تاخر نفس از بدن را. به عنوان نمونه:

(1) {هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً* إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً} (انسان/2-1)

در این آیه کریمه نخست وجود بعد از عدم انسان (حدوث) مطرح شده است، سپس آفرینش انسان از نطفه به مثابه هسته مادی وجود وی. از آنجا که انسان آفریده شده از نطفه به سمیع و بصیر متصف شده است، نتیجه می‌گیریم که مقصود، آفرینش روح از نطفه است؛ زیرا سمیع و بصیر بودن صفت روح است. پس آیه کریمه علاوه بر حدوث روح، تاخر آن را از بدن نیز نشان می‌دهد.

شبیهِ آیه فوق و با همان تحلیل و تفسیر، آیه {أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئاً} (مریم/67) است.

(2) {وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَ مِنْكُمْ مَن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمْرِ لِكِي لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ} (نحل/70)

در این آیه نخست از خلق و آفرینش انسان سخن می‌گوید که نشان از حدوث و پیشینه عدمی وی دارد، سپس توفی را به وی نسبت می‌دهد. این نسبت بیانگر آن است که آنچه آفریده شده است، همان چیزی است که توفی در موردش صدق می‌کند. از



آنجا که توفی تنها در مورد روح صدق می‌کند نه جسم، نتیجه می‌گیریم که آنچه حادث می‌شود، روح و نفس است. حال اگر این آفرینش در پرتو آیات خلقت انسان که بر مبدئیت ماده و خاک در آفرینش وی تأکید دارد (مانند آیه 5 سوره حج و 20 روم) ضمیمه شود، این نتیجه به‌دست می‌آید که روح متأخر از بدن شکل می‌گیرد و حتی شاید بتوان گفت که آیه اشاره به پیدایش روح از خود بدن دارد، چنان‌که ملاصدرا مطرح کرده است؛ زیرا در این آیه، پیدایش روح و نفس به مراحل نسبت داده شده است که مراحل شکل‌گیری بدن است و از آنجا که این مراحل هریک با تغییر و تحول مرحله قبلی صورت می‌گیرد و یک نوع رابطه ترتبی میان آنها برقرار است، نتیجه می‌گیریم که نفس نیز با همین تغییر و تحول جوهری مراحل قبلی پدید می‌آید. به این ترتیب این گونه آیات تفسیر کننده آیاتی می‌شود که در آنها از نفخ روح سخن به میان آمده است؛ مانند: {الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ* ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ* ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ} (سجده/9-7) و {إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ* فَاذْأَسْوَيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ} (ص/72-71).

3) از همه واضح‌تر این آیه کریمه است: {وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ* ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ* ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا* ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ} (مؤمنون/14-12).

در این آیه کریمه مراحل آفرینش انسان به دو بخش تقسیم شده است: بخش نخست آفرینش مادی وی است که از طین آغاز شده و به پیدایش استخوان ختم می‌شود. بخش دوم آفرینش جدید و تازه است که خداوند از آن به ایجاد آفرینش دیگر (انسانه خلقاً آخر) یاد می‌کند. با توجه به اینکه مخاطب در بخش دوم همان کسی است که مراحل بخش نخست را گذرانده است، از این حقیقت می‌توان سه نکته استنتاج کرد.

نخست اینکه پیدایش بخش دوم به مثابه خلق دیگر در مرحله پیشین وجود نداشته است، این یعنی آنکه حادث است.

نکته دوم آن است که پیدایش بخش دوم پیوسته و متأخر از بخش دوم است، از این رو با «ثُمَّ» عطف شده است. این نشان دهنده تأخر حدوث بخش دوم از بخش نخست است.

نکته سوم نیز این است که به قرینه ضمیر «أَنْشَأَنَاهُ» که اشاره به همان چیزی دارد که مراحل پیشین را گذارنده است، به دست می‌آید که آفرینش بخش دوم دقیقاً برآمده از مراحل بخش نخست است؛ یعنی از درون قالب مادی انسان حقیقتی پدید می‌آید که شایسته تعبیر به «انشاء خلق آخر» است. از آنجا که مفسران آفرینش بخش دوم را به معنای پیدایش روح و نفس حیوانی می‌دانند، نتیجه آن می‌شود که پیدایش روح و نفس انسان حقیقتی حادث، متأخر و معلول صیورورت وجودی بُعد مادی وجود وی است. علامه می‌گوید:

«قوله تعالى: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» و قد غير السياق من الخلق إلى الإنشاء فقال: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» دون أن يقال: ثم خلقناه إلخ، للدلالة على حدوث أمر حديث ما كان يتضمنه و لا يقارنه ما تقدمه من مادة فإن العلقة مثلا و إن خالفت النطفة في أوصافها و خواصها من لون و طعم و غير ذلك إلا أن في النطفة مكان كل من هذه الأوصاف و الخواص ما يجانسه و إن لم يماثله كالبياض مكان الحمرة و هما جميعا لون بخلاف ما أنشأه الله أخيرا و هو الإنسان الذي له حياة و علم و قدرة فإن ما له من جوهر الذات و هو الذي نحكى عنه بأننا لم يسبق من سنخه في المراحل السابقة أعنى النطفة و العلقة و المضغة و العظام المكسوة لحما شيء و لا سبق فيها شيء يناظر ما له من الخواص و الأوصاف كالحياة و القدرة و العلم فهو منشأ حادث مسبق بالعدم. و الضمير في «أَنْشَأْنَاهُ» - على ما يعطيه السياق - للإنسان المخلوق عظاما مكسوة باللحم فهو الذي أنشأ و أحدث خلقا آخر أى بدل و هو مادة ميتة جاهلة عاجزة موجودا ذا حياة و علم و قدرة، فقد كان مادة لها صفاتها و خواصها ثم برز و هو بغير سابقته في الذات و الصفات و الخواص، فهو تلك المادة السابقة فإنها التي صارت إنسانا، و ليس بها إذ لا يشاركها في ذات و لا صفات، و إنما له نوع اتحاد معها و تعلق بها يستعملها في سبيل مقاصدها استعمال ذى الآلة للآلة كالکاتب للقلم.

و هذا هو الذى يستفاد من مثل قوله: {وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ}.



(السجدة/11)، فالمتوفى و المأخوذ عند الموت هو الإنسان، و المتلاشى الضال فى الأرض هو البدن و ليس به.

و قد اختلف العطف فى مفردات الآیة بالفاء و ثم، و قد قيل فى وجهه إن ما عطف بتم له بینونة كاملة مع ما عطف علیه كما فى قوله: {ثُمَّ جَعَلْنَا نُطْفَةً}، {ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً}، {ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ}، و ما لم يكن بتلك البينونة و البعد عطف بالفاء كقوله: {فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا} « (طباطبایی، 21/15)

بنابراین دیدگاه کلی قرآن در مورد آفرینش نفس، تأییدکننده همان نظریه‌ای است که در فلسفه صدرایی به صورت کامل و دقیق مطرح و تبیین شده است. البته این حقیقت را نمی‌توان انکار کرد که در برابر این آیات، آیات دیگری وجود دارد که به پیدایش پیشینی نفس و تقدّم آن بر جسم اشاره دارد، یا دست‌کم می‌توان از آن چنین برداشت کرد. آیاتی نظیر آیه 11 سوره اعراف که با تذکر به خلقت پیشینی انسان نسبت به مرحله تصویر و تسویه وجودی، به مدّعی قائلان به تقدّم نفس بر بدن اشاره دارد: {وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ...}، و همچنین آیه 172 سوره اعراف که مشهور به آیه میثاق است. این آیه نیز به مرحله‌ای اشاره دارد که در آن، تمامی انسان‌ها از سوی پروردگار گردآوری و به شهادت بر ربوبیت و توحید فرا خوانده شده و بدان گواهی داده و مهر تأیید نهاده‌اند.

چنین به نظر می‌رسد که حضور و معرفت نسبت به حقیقتی والا، یعنی توحید و ربوبیت پروردگار و اعتراف بدان، ناظر به برخورداری از مرتبتی وجودی همراه با ابزار آن، یعنی علم و آگاهی و ادراک آن می‌باشد که از لوازم وجودی آفرینش نفس و روح در انسان می‌باشد.

با توجه به اینکه قرآن کریم پیراسته از تناقض و تضاد است، وجود این گونه آیات، به‌ویژه آیه میثاق و آشنایی با دیدگاه‌های مهم تفسیری مربوط به آن و تأثیری که پرداختن به این امر در آگاهی نسبت به حقیقت رابطه تقدیمی و تأخیری نفس و بدن در موضوع نوشتار دارد، اشاره مبسوط‌تر به مباحث تفسیری آن بی‌مناسبت نمی‌نماید، هر چند که تفسیر راستین آیه کریمه به همراه ذکر روایات مربوط و دیدگاه‌های تفسیری مفسران ذیل آن، فرصت وسیع‌تری را می‌طلبد که از حوصله و موضوع بحث خارج می‌باشد.

از آیه کریمه میثاق چنین استفاده می‌شود که انسان در موطنی خاص، شاهد وحدانیت حق بوده و ربوبیت الهی و عبودیت خود را مشاهده نموده است، به گونه‌ای که با توجه به آن، مجالی برای غفلت و نسیان نیست.

در آیه یاد شده سخن از موطنی است که خداوند سبحان در آنجا حقیقت انسان را به وی نشان داده و در آن حالت که او شاهد حقیقت خود بوده است، ربوبیت خداوند و عبودیت خویش را مشاهده نموده است. خداوند در آن موطن شهودی با انسان‌ها پیمان و میثاق برقرار کرده و از آنان بر توحید و ربوبیت اقرار گرفت. آنچه در این آیه شریفه مورد گفت‌وگو و اظهارنظرهای متفاوت مفسران و قرآن‌پژوهان قرار گرفته است، موطن اخذ میثاق از انسان‌ها و محیط اعتراف آدمی به ربوبیت حق و عبودیت خویش می‌باشد که در بخش زیر به نظریاتی که در این باب مطرح شده، اشاره می‌کنیم.

1. نظریه واقع‌نگر

این نظریه می‌گوید تعبیر یاد شده در آیه شریفه بیان واقعیتی عینی و خارجی پیرامون اخذ میثاق از انسان به لسان عقل و وحی و با زبان انبیا و رسولان الهی است. بر این اساس، موطن وحی و رسالت همان موطن اخذ میثاق بوده و خداوند تبارک و تعالی در برابر درک عقلی که حجت باطنی اوست و مطابق با محتوای وحی که حجت ظاهری حق است، از مردم پیمان گرفته که دین و معارف آن را پذیرا باشند، چنان‌که می‌فرماید: {أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ...} (یس/60).

بر این اساس، رسالت وحی که حجت بیرونی خداوند است و نیز برهان‌های عقل که حجت درونی خداوند است، زمینه هدایت و روی‌آوری انسان را فراهم آورده، در پی آن تکلیف الهی مقرر می‌گردد. در مرحله نخست، پیامبران الهی مقدمات پذیرش را تثبیت نموده، سپس تکلیف حادث می‌گردد؛ همچنان‌که در آغاز، عقل، برهان اقامه نموده، سپس با قبول تثبیت می‌گردد. همان‌گونه که تقدّم ملکوت بر ملک زمانی نیست، لازم نیست تقدّم موطن وحی و عقل بر تکلیف نیز تقدّم زمانی باشد. دیدگاه مزبور نتایجی را به همراه خود دارد:

الف) رسالت، وحی و عقل، مُصَحِّح تکلیف ویژه انسان است و غیر او را دربر نمی‌گیرد.



ب) نشئه تفکر عقلی و نشئه ارسال رسولان، نشئه حسّ و دنیاست و این از آن رو است که انسان در این نشئه می‌اندیشد و در این موطن وحی نازل می‌شود. گرچه وحی و عقل اموری محسوس و مادی نیستند، موطن عقل و وحی همین نشئه حسّ و ماده است، همان‌گونه که جای ایمان، کفر و نفاق نیز همین نشئه می‌باشد.

ج) محتوای آیه با دیگر آیاتی که بر این نکته تأکید دارند که به انسان عقل داده شده و برای هدایت او وحی فرستاده شده تا در روز جزا حجّت بر وی تمام باشد، سازگار است؛ چنان‌که ذیل آیه شریفه نیز یادآور می‌شود: این کار صورت پذیرفت تا انسان در قیامت حجّتی بر کفر و بی‌ایمانی‌اش نداشته باشد.

د) موطن دنیا، وادی غفلت و غرور است و تعهد نیز در همین موطن گرفته شده است. بدین‌رو از این جهان و نشئه می‌توان بر حوادث آن احتجاج نمود. دلیل وحی و برهان عقل، پیمان الهی بر انسان در دنیاست تا نلغزد و به انحراف دچار نشود و چنانچه لغزش و انحراف او را به خطاکاری و تیره‌روزی مبتلا ساخت، بتوان با او احتجاج نمود. باورمندان به این دیدگاه بر این نکته نیز تأکید کرده‌اند که معنای مزبور، تحمیل بر ظاهر آیه شریفه نیست؛ زیرا برای عقل و وحی، گونه‌ای تقدّم نسبت به مرحله تکلیف وجود دارد و از این‌رو ظاهر کلمه «اذ» محفوظ مانده و برطبق آن، ظاهر آیه به انسان و نشئه دنیا اختصاص دارد؛ دنیایی که نشئه اندیشه و رسالت است، همان‌گونه که موطن غفلت و غرور نیز خواهد بود. بدین لحاظ صدر و ذیل آیه شریفه با هم سازگار خواهد بود. (بیضاوی، 33/3؛ جوادی آملی، 126/12)

2 نظریه تمثیل‌واره

بر اساس نظریه تمثیل، تعبیر یاد شده در آیه بیانی تمثیلی و استعاره‌ای بوده، از واقعیتی عینی و مُحَقَّق حکایت ندارد و این‌گونه نیست که خداوند در واقع از ذریه فرزندان آدم اقرار گرفته و صحنه اشهاد و اخذ تعهد و سپردن میثاق تحقق پیدا کرده باشد، بلکه گویا خداوند از تمامی بشر چنین اقراری را گرفته و انسان نیز بر پایه وضوح ربوبیت الله و عبودیت انسان و تجلّی مظاهر آن، «بلی» را عرضه داشته است؛ نظیر آنچه در سوره فُصِّلَتْ می‌فرماید: {فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ} (فصلت/11).

برخی درباره آیه شریفه نیز بر این اعتقادند که قول و امر و نهی لفظی در کار نبوده، بلکه در حقیقت بیانی تمثیلی است و نظام آفرینش از آن رو که تابع اوامر الهی است، مظهر اطاعت تلقی گردیده و این معنا در عبارت به صورت قول و صیغه امر حاضر تعبیر شده است. زمخشری در کشف بر این باور است که محتوای آیه جنبه تخییل و تمثیل دارد. حکیم میرداماد این مضمون را از برخی از اهل تفسیر نقل کرده و چگونگی بیان و نقل به گونه‌ای است که رضایت و تأیید ناقل از آن استشمام می‌گردد. (داماد، 323)

سید شرف‌الدین جبل عاملی در شرح آیه شریفه می‌نویسد:

«هم توحید خداوند و هم ولایت اهل بیت : در موطن تعهد به عنوان میثاق مطرح

شده است و ظاهر آیه را بر تمثیل و تصویر حمل کرده‌اند.» (شرف‌الدین، 3)

روشن است که تفاسیر دوگانه فوق جدای از صحت و سقم آنها و نیز انطباق و عدم انطباق با معارف وحی و زبان قرآن، به مسأله ارتباط نفس و بدن به لحاظ تقدم و تأخر نفس بر بدن، پیوندی نداشته و لذا به لحاظ اختصار، از نقد و بررسی آنها چشم‌پوشی می‌شود.

3. نظریه عالم ذر

یکی از دیدگاه‌های تفسیری و نظریات مشهور درباره آیه میثاق، نظریه اعتقاد به عالمی به نام عالم ذر می‌باشد. بر طبق نظریه مزبور، ارواح آدمیان پیش از آنکه به ابدان خویش تعلق یابند، به ذرات ریزی متعلق گشته و آن ذرات ریز به دلیل تعلق ارواح به آنها، حیات یافته، زنده و آگاه شده‌اند. در پی آگاهی و ادراک ذرات، خداوند از آنها مطلب مزبور را میثاق گرفت.

بر پایه نظریه این گروه، آیه شریفه ناظر به عالم ذر بوده و خداوند پیش از آنکه انسان‌ها را در این عالم بیافریند، از صلب حضرت آدم، ذرات ریزی را که تا روز قیامت یکی پس از دیگری نسل آدمی را تشکیل خواهد داد، استخراج نموده و ارواح را به آنان متعلق نموده و هر روحی در پی تعلق به ذره‌ای از ذرات، مایه حیات، درک و آگاهی و سپردن میثاق از سوی آن ذره شده است. (ابن حزم اندلسی، 76/5. نیز در این زمینه رک: طبرسی، 766/4؛ فخر رازی، 398/15)



بنا بر این نظر، آیه فوق به ضمیمه روایاتی که در تفسیر آن آمده است، بر تقدّم نفس بر بدن دلالت دارد.

این نظریه از سوی بسیاری از مفسّران مورد نقد قرار گرفته است و در رد آن به دلایل متعددی تمسک شده است.

علامه طباطبایی در مقام رد چنین برداشتی از آیه و روایات تفسیری ناظر به آن می‌فرماید:

«بی‌تردید ضرورت و قرآن کریم و نیز روایت با چنین برداشتی مخالف است. چگونه می‌توان اثبات نمود که یک ذره از ذرات بدن فرد عیناً بدن خود فرد و برخوردار از درک، عقل و ضمیر شده و همین ذره مورد توجه تکلیف قرار گرفته و با آن اتمام حجتّ شده و از آن عهد و میثاق گرفته شده باشد و ثواب و عقاب همه بر او واقع گردد، حال آنکه حجتّ قطعی عقلی و نقلی وجود دارد که انسانیت انسان به نفس اوست که امری است ماوراء ماده و حادث به حدوث دنیوی ... علاوه بر اینکه علوم تصدیقی انسان، چه بدیهی و چه نظری که از آن جمله تصدیق به وجود ربّی است که مالک و مدبّر اوست، همه بعد از حصول تصوّراتی است که برای انسان حاصل می‌شود و تمامی این تصوّرات و تصدیقات به احساسات و حواسّ ظاهری و باطنی منتهی می‌گردد که متوقف بر وجود ترکیب مادی دنیوی است .. افزون بر اینکه آن حجتّی را که خداوند بر انسان‌ها تمام کرده، اگر تمامیتش متوقف به داشتن عقل و معرفت هر دو باشد، پس عقل از ذره انسان هنگامی که به موطن اصلی‌اش که همان صلب است برگشته تا موقعی که دوباره به دنیا بیاید، قطعاً زایل گشته و اگر چنین نباشد و گفته شود تمامیت حجتّ متوقف به عقل نبوده و داشتن معرفت کافی است، می‌توان گفت اگر چنین است، پس چه حاجت به اَشهاد و اخذ میثاق؟ حال آنکه ظاهر آیه این است که اَشهاد و اخذ میثاق برای اتمام حجتّ بوده. به ناچار باید اعتراف کنند که برگشت معنایی که ایشان (مُتّبِتین) برای آیه نموده‌اند، به آن معنایی است که منکران عالم ذرّ برای آیه کرده‌اند.» (طباطبایی، 310/8)

برخی دیگر از مفسّران، نظریه عالم ذرّ را مخالف با ظاهر آیه کریمه دانسته‌اند؛ زیرا آیه می‌فرماید خدا از ظهر بنی‌آدم ذرّیه آنها را اخراج نمود، نه از ظهر آدم. و نیز نظریه عالم ذر را با ادله عقلی مخالف دانسته‌اند؛ زیرا این نظریه مستلزم تناسخ بوده و تناسخ به حکم عقل محال است. به‌ویژه آنکه تناسخ تنها این نیست که روح پس از مفارقت از

بدن، به بدن انسان کامل یا حیوان کامل تعلق یابد، بلکه هرگاه روح به موجودی مادی تعلق بگیرد و به منزله نفس او شود و آن موجود مادی به منزله بدن او گردد و جمعاً یک واحد حقیقی را تشکیل دهند و سپس روح به بدن دیگری با همین خصوصیات منتقل شود، تناسخ است. (جوادی آملی، 123)

از این رو مفسران بسیاری نظریه عالم ذر را که به لحاظ فلسفی مستلزم تقدم ارواح و نفوس بر اجساد و ابدان است، از این آیه شریفه قابل برداشت ندانسته‌اند. (طوسی، 28/5؛ طبرسی، 765/4)

4. نظریه عالم ملکوت

علامه طباطبایی متأثر از ملاصدار، به تفسیر آیه میثاق پرداخته است. بر اساس تصویری که ملاصدرا از موطن میثاق ترسیم نموده است، به دست می‌آید که در آن عالم، انسان‌ها نه با وجود جسمانی، بلکه با وجود روحانی و غیر مادی خود که متناسب با آن موطن مجرد است، شایسته خطاب الهی گشته و میثاق سپرده‌اند.

ایشان در ادامه، ابعاد نظریه خویش را تبیین نموده و معتقد شده است که مقصود آیه شریفه، جنبه ملکوتی انسان‌هاست و جای شهود و اشهاد و موطن میثاق، ملکوت انسان‌هاست؛ زیرا انسان چهره‌ای ملکوتی دارد و چهره‌ای ملکی که در چهره ملکوتی خویش، ربوبیت الله و عبودیت خود را می‌یابد و این چهره و موطن ملکوت، مقدم بر چهره و موطن ملکی و دنیوی انسان بوده، ولی با آن متحد است. ایشان در تفسیر شریف المیزان در این باره می‌فرماید:

«این فرض که خداوند اولین فرد از این نوع را گرفته و ماده نطفه‌ای را که منشأ نسل و ذریه این نوع است، از او بیرون کشیده و آن را به عدد افرادی که از این نوع تا قیامت به وجود می‌آیند، تجزیه نموده و به عین آن لباس و قالبی که در دنیا به تن می‌کند؛ یعنی با همان عقل، گوش، چشم، ضمیر، پشت، شکم و غیره ملبس نموده و او را شاهد بر خود گرفته و از او میثاق ستانده و پس از گرفتن میثاق، دوباره او را به صلب برمی‌گرداند تا نوبت به سیر طبیعی‌اش برسد، فرضی است محال و مستلزم آنکه انسان با شخصیت دنیایی‌اش دوبار در دنیا موجود شود: یکی بار اول و یکی بار دوم و این مستلزم این است که شیء واحد به واسطه تعدد شخصیت غیر



خودش شود...

و اما اینکه انسان یا غیر انسان در امتداد مسیر به سوی خدا و رجوع به سوی او در عوالم مختلف دارای نظام‌ها و احکام مختلف وجود شود، محال نبوده، بلکه امری است که قرآن کریم آن را به‌رغم عقیده کفار، اثبات نموده است. کفار می‌گویند: {مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ} (جاثیه/24).

قرآن در پاسخ آنها، زندگی دیگری را در قیامت اثبات کرده و فرموده که انسان به عین وجود و شخصیتی که در دنیا دارد، در آن عالم موجود می‌شود، در حالی که نظام و احکام آن عالم و آن زندگی غیر از نظام و احکام زندگی دنیاست و نیز زندگی دیگری در برزخ اثبات کرده که انسان به عین وجود و خصوصیاتش در آن عالم موجود شده، زندگی می‌کند، در حالی که نظام و احکام آن عالم نیز غیر نظام و احکام عالم دنیاست و در آیه {وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ} (حجر/21) اثبات کرده که برای هر موجودی نزد خدای متعال، وجود وسیع و غیرمحدودی در خزائن اوست که وقتی به دنیا نازل می‌شود، دچار محدودیت و مقدار می‌گردد. برای انسان هم که یکی از موجودات است، سابقه وجودی نزد خزائن اوست که پس از نازل شدن به این نشئه، محدود شده است.

به مقتضای آیات قرآن، برای عالم انسانی با همه وسعتی که دارد، نزد خدای سبحان وجودی جمعی باشد و این وجود جمعی همان وجهی است که خدای سبحان آن را بر افراد افاضه نموده است و در آن وجه، هیچ فردی از افراد دیگر غایب نبوده و افراد از خدا و خداوند نیز از ایشان غایب نیست و این همان حقیقتی است که خداوند از آن تعبیر به ملکوت کرده و فرموده: {وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ} (انعام/75). {كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْبَاقِينَ* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ* ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْبَاقِينَ} (تکواثر/7-5).

به این بیان روشن گردید که این نشئه دنیوی انسان مسبوق است به نشئه انسانی دیگری که عین این نشئه است، جز اینکه آحاد موجود در آن، محجوب از پروردگار خود نیستند و در آن نشئه، وحدانیت پروردگار در ربوبیت را مشاهده می‌کنند و این مشاهده از طریق مشاهده نفس خودشان است، نه از طریق استدلال، بلکه از این جهت است که از او منقطع نیستند و حتی یک لحظه او را غایب نمی‌بینند، لذا به وجود او و

به هر حقی که از طرف او باشد، اعتراف دارند. در این نشئه است که خداوند در آن بین افراد نوع انسان تفرقه و تمایز قرار داده و هر یک از ایشان را بر نفس خود شاهد گرفته است. با چنین تفسیری، اشکالاتی که بر کلام مثبتین عالم ذر وارد می‌شد، وارد نخواهد بود. ایشان از آیه و روایات، عالم ذری فهمیده بودند که تقدّم زمانی بر این عالم دارد، لیکن بنا بر معنایی که ما از آیه شریفه نمودیم، تقدّم زمانی نیست. نشأتی است که حسب زمان، هیچ انفکاک و جدایی از نشأت دنیوی ندارد، بلکه با آن و محیط به آن است و تقدّمی که بر آن دارد، مانند تقدّم «کن» بر «فیکون» است.

قرآن مجید در آیه شریفه {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} ﴿سُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ...﴾ {یس/83-82} و نیز آیه شریفه {وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ} {قمر/50} و نظایر این آیات اثبات کرده که این وجود تدریجی که برای موجودات و از آن جمله برای انسان است، امری است از ناحیه خدا که با کلمه «کن» و بدون تدریج، بلکه دفعتاً افاضه می‌شود و این وجود دارای دو وجه است: یکی آن وجه و رویی که به طرف دنیا دارد، و یکی آن وجه که به طرف خدای سبحان دارد. حکم آن وجهی که به طرف دنیا دارد، این است که به تدریج از قوه به فعل و از عدم به وجود آید. نخست به طرز ناقص ظاهر گشته و سپس به طور دائم تکامل یابد، تا آنجا که از این نشئه رخت بر بسته، به سوی حق متعال برگردد. همین وجود نسبت به آن وجهی که به خدای سبحان دارد، امری است غیر تدریجی، به طوری که هر چه دارد، در همان اولین مرحله ظهورش داراست و هیچ قوه‌ای که به طرف فعلیت سوقش دهد، در آن نیست.

همچنین اشکال دیگری که بر نظریه عالم ذر و تفسیر ایشان مبنی بر وجود نوع انسانی در نشئه دنیا بود، بر نظریه ما وارد نیست، و آن اشکال عبارت بود از اینکه این توجیه مخالف با جمله «و اذ اخذ ربّک...» است و مستلزم حمل اشهاد بر تعریف به نحو مجازی خواهد بود.

و نیز سؤال «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» و جواب «قالوا بلی شهدنا» را باید بر زمان حال حمل کنیم، در حالی که چنین نیست و این گفت و شنود مربوط به نشئه دنیا نبوده، بلکه ظرف آن سابق بر ظرف دنیاست و اشهاد هم به معنای حقیقی خویش اراده شده و خطاب نیز زبان حال نبوده، بلکه خطاب حقیقی است. و سرانجام جمله «و اذ اخذ ربّک...» بدین معنا خواهد بود که ذکر کن برای مردم موطنی را که در آن موطن، خداوند از بشر از



صلب‌هاشان، ذریه‌شان را برگرفت؛ به‌طوری که احدی از افراد نماند، مگر اینکه مستقل و مشخص از دیگران بوده و تمامی در آن موطن ملکوتی، جدا جدای از هم اجتماع نمودند و خداوند ذات وابسته به پروردگارشان را به ایشان نشان داد و علیه خود گواشان گرفت و ایشان در آن موطن، غایب و محجوب از پروردگارشان نبوده و پروردگارشان هم از ایشان محجوب نبود، بلکه به معاینه دیدند که او پروردگارشان است، چنان‌که هر موجود دیگری به فطرت خدایی و از ناحیه ذات، پروردگار خود را می‌یابد، بدون اینکه از او محجوب باشد.» (طباطبایی، 307/8-323)

ملاصدار برای نفس سه نشئه عقلی، طبیعی و مثالی در نظر گرفته است. از نظر وی، مقصود از تقدم روح بر بدن همان وجود نفس به اعتبار نشئه عقلی است که به این ترتیب، هم میان عقل و نقل پیوند زده شده است، و هم معلوم می‌شود که تضاد و منافاتی با نظریه فلسفی جسمانیت الحدوث نفس ندارد؛ زیرا نفس در عالم ماده را جلوه‌ای از آن نفس موجود در عالم مفارقات تلقی می‌کند.

تأمل در تفسیر علامه طباطبایی که به نوعی معطوف به تفسیر فلسفی از گونه حکمت متعالیه از عالم و آدم است، به‌خوبی گواه این است که نظریه ملاصدرا مطابقت بیشتری با دیدگاه قرآنی داشته و نظریه حکمت متعالیه از قرآن کریم در حدوث ارواح و نفوس پس از بدن در نشئه دنیوی استفاده کرده است.

دقت در آنچه که توسط علامه گفته شد، نشان می‌دهد که وی در باب ثبوت چنین عالمی که از انسان عهد گرفته شده است، با صدرا همراه شده و انسان را دارای مراتب وجودی قبل و بعد از دنیا و دارای دو حیثیت ملکی و ملکوتی دانسته و مانند صدرا، مراتب هستی را با وجود او منطبق و سازگار می‌بیند، به‌طوری که با حفظ و حد شخصی، مراتب وجودی خود را در سه نشئه عقلی، مثالی و مادی پشت سر می‌نهد و برای اکتساب آن دسته از کمالاتی که صرفاً در عالم ماه می‌توان به دست آورد، در قوس نزول وارد این عالم می‌شود و پس از استکمال در قوس صعود، به عالم عقل راه می‌یابد و با عقول عالی متحد می‌گردد.

نتیجه گیری

در بحث تقدم و تأخر نفس و بدن با تحلیلی فلسفی - قرآنی، به این نتیجه رسیدیم که دیدگاه قرآنی مطابقت بیشتری با حکمت متعالیه دارد. جهت رسیدن به این مهم، دیدگاه فلاسفه مختلف را مطرح کرده و سپس چهار نظریه تفسیری در این حوزه را تحت عنوان نظریه واقع‌نگر، نظریه تمثیل‌واره، نظریه عالم ذر و نظریه عالم ملکوت را که هر کدام با توسل به آیات قرآن در صدد مستدل کردن دیدگاه خود بودند، تبیین کردیم. در این بخش با توجه به دیدگاه تفسیری علامه طباطبایی که از فلاسفه مکتب صدرایی است، نظریه واقع‌نگر، تمثیلی و عالم ذر رد شد و در نهایت نظریه عالم ملکوت علامه طباطبایی را پذیرفتیم که معتقد است تقدم نفس بر بدن تقدم زمانی نیست، بلکه نشأتی است که بر حسب زمان، هیچ انفکاک و جدایی از نشأت دنیوی ندارد، بلکه با آن و محیط به آن است و تقدّمی که بر آن دارد، مانند تقدّم «کُن» بر «فیکون» است.

پی‌نوشت:

1. بدن در عبارات موجود در کتب ملاصدرا از تعریف روشنی برخوردار نیست، هر چند که از مجموع تعابیر و عباراتی که در مقام تعریف بدن ارائه شده است، می‌توان به دریافت نسبتاً قابل اطمینانی در این باره رسید. وی یک جا بدن محسوس را این گونه تعریف نموده است: «علم أنّ البدن المحسوس، امر مرکّب من جواهر متعدّدة ظهرت من اجتماعها الابعاد الثلاثة مع طبیعة لها اعراض لازمة مفارقة...» (شواهد الربوبية، 285).

لیکن با توجه به عبارات دیگر وی نظیر: «البدن بما هو بدن مشروط بتعلّق النفس...» (حکمت متعالیه، 382/8) و «ألا ترى أنّ البدن الشخصي للانسان في هذا العالم باقٍ من أوّل عمره الى آخره بشخصه، لكن لا من حيث مادته، لأنّها ابدأ في التحوّل و الانتقال و التبدّل و الزوال، بل من حيث صورته النفسانية التي بها تحفظ هويته و وجوده و تشخصه...» (همان، 32/9)، نمی‌توان به قطعیت ادعا نمود که مراد وی از بدن به صورت مطلق، همان بدن محسوس باشد. باور به اراده بدن محسوس از عبارات گوناگون و تعابیر مختلف وی، تناقضی را نمایان می‌سازد مبنی بر اینکه اعتقاد به ترکیب بدن از جواهر متعدّد با این اعتقاد که در صورتی بدن عنوان بدن بودن را واجد می‌شود که نفس به آن تعلق گرفته باشد، یا اینکه بدن انسان از ابتدا تا به انتهای عمر بشخصه باقی است، ناسازگار می‌باشد؛ زیرا بدن محسوس که از این ویژگی برخوردار است که



جوهری مرکب از جواهر متعدّد می‌باشد، پس از مرگ هم باقی می‌ماند، حال آنکه بر طبق نظر صدرا، بر این جسم باقی مانده پس از جدایی نفس از آن، عنوان بدن صدق نمی‌نماید. همچنین بدن محسوس از ابتدا تا انتهای عمر بارها دچار دگرگونی کامل شده و عوض می‌گردد و بقای آن از ابتدا تا انتهای عمر پذیرفتنی نخواهد بود. بنابراین می‌توان ادعا کرد مقصود ملاصدرا از بدن، امری ورای بدن محسوس بوده، بدن محسوس جزئی از آن می‌باشد.

منابع و مأخذ:

1. قرآن کریم.
2. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد؛ الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، بیروت، دارالکتب العلمیه، 1420 ق.
3. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الاشارات و التنبیها، الشرح: للمحقق الطوسی والرازی، تهران، مطبعة الحیدری، 1377 ش.
4. _____؛ النفس من کتاب الشفاء، تحقیق و باورقی: حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، 1377 ش.
5. _____؛ رساله نفس، مقدمه و حواشی: موسی عمید، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، 1383 ش.
6. _____؛ شفا، طبیعیات، تصحیح: ابراهیم مدکور، هیئة المصریة العمة لکتاب، مصر، 1395 ق.
7. ارسطو؛ درباره نفس، تعلیق، ترجمه و حواشی: علی مراد داوودی، تهران، انتشارات حکمت، 1378 ش.
8. افلاطون؛ دروه آثار افلاطون، ترجمه: محمدحسن لطفی و دیگران، تهران، انتشارات خوارزمی، 1357 ش.
9. آمدی، عبدالواحد بن محمد؛ شرح غررالحکم و دررالکلم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1373 ش.
10. برقی، احمد بن محمد بن خالد؛ المحاسن، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم، مجمع جهانی اهل بیت :، 1416 ق.
11. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت، دارالجیل، بی‌تا.

12. جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر موضوعی قرآن کریم (فطرت در قرآن)، قم، مرکز نشر اسراء، 1378ش.
13. داماد، سید محمد باقر؛ التعلیقة علی کتاب الکافی، قم، مطبعة الخيام، 1403ق.
14. ساجدی، علی محمد؛ سلطانی، مریم؛ «مفهوم و مصداق «عالم ذر» از دیدگاه صدرالمآلهین شیرازی و علامه طباطبایی»، فلسفه و کلام اسلامی، سال 45، شماره 1، بهار و تابستان 1391، ص 57-85.
15. شرف الدین، سید عبدالحسین؛ رؤیة الله و فلسفة الميثاق و الولاية، اعداد و تحقیق: مهدی انصاری قمی، تهران، انتشارات لوح محفوظ، 1381ش.
16. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ تعلیقه بر شفا، تصحیح و تحقیق: نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1382ش.
17. _____؛ الاسفار العقلية الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث، 1419ق.
18. _____؛ شرح اصول کافی، تصحیح: محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، 1366ش.
19. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.
20. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفة، 1408ق.
21. طوسی، نصیرالدین محمدبن محمد؛ شرح الاشارات و التنبیها، قم، بوستان کتاب، 1384ش.
22. مجلسی، سید محمدباقر؛ بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق.
23. مصباح یزدی، محمد تقی؛ نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، 1384ش.
24. _____؛ شرح جلد هشتم اسفار اربعه، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، 1380ش.
25. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، تهران، صدرا، بی تا.