

تنزل نفوس در عوالم وجود (با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا)

The Decline of the Souls in the Worlds of Being: Focused on Mulla Sadra

Seyyed Ahmadreza Shahrokhi*

سید احمدرضا شاهرخی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۱۲

Abstract

The human articulate soul is one of the most mysterious things in the world of being; in that it has attracted the attention of several scholars and Muslim philosophers. Muslim philosophers have endeavored to unfold the secrets of its existence and nature. One of the important problems, which the present study by analytical appraisal explores, is whether the articulate soul had located in other word(s) before belonging to the body? And how reduce to the nature? Plato, Aristotle, Avicenna (Ibn Sina), and Suhrawardi gave various answers to this query; however, Mulla Sadra's answer is unique in this context. In declining (reducing) chain of being, he mention Transcendental Being, the world of the abstracts (intellects), the world of the ideas, and nature. According to him, the human articulate soul has several existential levels. In the world of the abstracts (intellects), they exist as abstract and collective things, hence devoid of multiplicity. When an appropriate body is created, the soul reduces its level of abstractness and comes down to the level of ideas that has certain characteristics of the material world. This reduction and decline in abstractness continues until it reaches the world of nature and gets incarnated in the body. In the meantime, the abstract (intellectual) existence of the soul in the world of the ideas continues. Despite the novelty of Mulla Sadra's scheme and interpretation, it is not devoid of any problem. For example, not only accepting an abstract, communal thing lies outside the arena of conflict, but also is same as acceptance of soul's eternity, which he rejects.

Keywords: intellects, idea, the world, souls, Mulla Sadra.

چکیده

نفس ناطقه انسانی از اسرارآمیزترین موجودات جهان هستی است که کانون توجه بسیاری از اندیشمندان، از جمله فیلسوفان مسلمان بوده است. فلاسفه اسلامی تلاش کرده‌اند پرده از معمای رازگونه هستی و چیستی آن بردارند. پژوهش حاضر می‌کوشد با روش تحلیلی همراه با نقد و بررسی، به این پرسش‌ها پاسخ گوید که آیا نفوس ناطقه انسانی قبل از تعلق به بدن در عالم یا عوالمی موجود بوده‌اند؟ و چگونه به عالم طبیعت نازل شده‌اند؟ افلاطون، ارسطو، ابن‌سینا و سهروردی پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش داده‌اند اما نظر صدرالمتهلین منحصر به فرد است. او در سیر نزول هستی از واجب تعالی، از عالم عقول، عالم مثال و عالم طبیعت نام می‌برد. به نظر وی نفوس ناطقه انسانی دارای مراتب وجودی مختلفی هستند؛ ابتدا در عالم عقول، به وجود واحد مجرد جمعی عقلی، در مرتبه علتشان موجودند و کثرتی در آنها نیست. وقتی بدن مستعدی پیدا شد، در سیر نزولی از تجرد نفس کاسته می‌شود و به عالم مثال که برخی از احکام ماده را دارد تنزل می‌یابد. این فرو کاستن از تجرد تا آنجا ادامه می‌یابد که به عالم طبیعت می‌آید؛ این در حالی است که وجود عقلی نفس در عالم عقول و وجود مثالی نفس در عالم مثال همچنان باقی است. این دیدگاه صدرالمتهلین با اشکالاتی مواجه است، از جمله قول به واحد مجرد جمعی عقلی علاوه بر اینکه خارج از محل نزاع است، به یک معنا پذیرش قدم نفوس است که خود ملاصدرا نیز منکر آن است.

واژگان کلیدی: عقول، مثال، عالم، نفوس، ملاصدرا.

* Assistant Professor, University of Qom.
s.ahmadreza.sharokhi@gmail.com

* استادیار دانشگاه قم.
s.ahmadreza.sharokhi@gmail.com

مقدمه

نفس انسانی یا روح از اسرارآمیزترین موجودات جهان هستی است که کانون توجه بسیاری از اندیشمندان در طول تاریخ بوده است. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که انسان‌ها حتی قبل از تاریخ، به گونه‌ای به نفس یا روح انسانی اعتقاد داشته‌اند، هر چند چگونگی اعتقاد آنها بر حسب تمدن و میزان رشد فکری که داشته‌اند متفاوت بوده و در مواردی که اندک هم نیست با خرافات و موهومات همراه بوده است (ناس، ۱۳۷۲: ۷-۱۰، ۴۸، ۵۸، ۳۱۵-۳۱۴؛ دورانت، ۱۳۷۲: ۱۷۱ و ۲۴۱؛ همو، ۱۳۷۳: ۹۷؛ شهرستانی، ۱۴۲۱: ۳۷۵، ۳۸۱-۳۸۲ و ۳۹۶؛ خراسانی، ۱۳۷۰: ۲۶۱-۲۶۰؛ ابادزی، ۱۳۷۲: ۸۳-۸۴؛ جلالی نایینی، ۱۳۷۵: ۷۵؛ هلم هاردی، ۱۳۷۷: ۴۹). فلاسفه اسلامی نیز از زمان‌های دور به مباحث نفس توجه داشته‌اند و به تشریح و تحلیل مسائل مربوط به آن پرداخته، نظریات مختلفی ارائه داده‌اند که همه حکایت از اهمیت معرفت نفس و مباحث پیرامون آن دارد. برای پی بردن به این جایگاه مهم، اقوال سه نفر از فلاسفه اسلامی که سه مشی متفاوت دارند را در این باره می‌آوریم.

ابن سینا به‌طور مفصل به مباحث نفس پرداخته است. او علاوه بر رساله‌های مستقلی که در این زمینه دارد، مانند رساله فی معرفة النفس الناطقة و رساله فی القوى النفسانية، به شیوه رمزی نیز مسئله نفس پرداخته که می‌توان از رساله حی بن یقطان، رساله الطیر و قصه سلمان و آسال نام برد.

از نامگذاری فلسفه سهروردی به «اشراق» آشکار می‌شود که نفس و مباحث مربوط به آن نزد وی جایگاه خاصی دارد. او فلسفه خود را طریق رهایی نفس از زندان تن قرار داده است (سهروردی، ۱۳۵۵: ۴۲۵). او در برخی از آثارش، از قبیل حکمة الإشراق، رساله الطیر، آواز پر جبرئیل و

عقل سرخ به‌طور مفصل به مباحث نفس پرداخته است. سهروردی علم النفس را به مباحث الهیات نزدیک کرده تا با ارائه راه‌هایی نفس را از زندان تن و جهان ظلمانی برهاند و به قرب الهی برساند. صدرالمتألهین نیز توجه عمیقی به مسئله نفس داشته و حل مشکلات فلسفی همچون شناخت معاد را وابسته به شناخت دقیق نفس دانسته است. در نظر او هر گاه انسان به نفس خویش شناخت پیدا کند و به قرائت کتاب نفسی که در اوست بپردازد، به سرمنزل مقصود نائل می‌شود، درهای آسمان به رویش گشوده می‌گردد و فرشتگان از هر دری بر او وارد می‌شوند و در نهایت بدون حسابرسی وارد بهشت می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۳۲). او آثار ارزشمندی تألیف کرده که سرآمد آنها اسفار اربعه است که آن را در چهار مرحله قرار داد تا منطبق با چهار مرحله‌ای باشد که اولیای الهی برای رسیدن به مقام انسان کامل طی می‌کنند. ملاصدرا علت دخول آدمی در آتش را بی‌توجهی به معرفت نفس و عدم تخلیه درون از رذایل نفسانی می‌داند. (همو، ۱۳۶۱: ۴/۳۰۲). او از آنجا که ملاصدرا با نگرش الهی به نفس توجه کرده، مباحث مربوط به آن را از طبیعات حذف و آن را جزو الهیات بالمعنی الاخص قرار داده است.

۱. پیشینه بحث

بحث افلاطون درباره نفس به‌گونه‌ای به بحث معرفت‌شناسی و دیدگاهش درباره «مثل» مرتبط است. در نظر او هر گاه تعداد کثیری از افراد، نام مشترکی داشته باشند، دارای یک مثال یا صورت مطابق نیز خواهند بود که کلیتی قائم به خود و ورای جهان مادی است و دچار تغییر و دگرگونی نمی‌شود. نفس این صور را قبل از تعلقش به بدن نظاره کرده است (کاپلستن، ۱۳۶۲: ۲۳۰ و ۲۳۶-۲۳۷). او معتقد است نفس پیش‌تر در عالم معقول وجود داشته و بدن پس از آن پیدا شده

نیست.

سهروردی رابطه نفس انسانی و بدن را نوعی علاقه و پیوند شوقی می‌داند که بین نفس و بدن خاص خودش وجود دارد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰۸). او با ارائه دلایلی وجود نفوس انسانی قبل از ابدان را باطل و حدوث آن را اثبات می‌کند (همو، ۱۳۷۲: ۲/ ۲۰۲-۲۰۱). به این ترتیب، در نظر وی نیز نفس انسانی وجود قبلی ندارد تا در عالم یا عوالمی قبل از عالم ماده وجود داشته باشد.

۲. واژه‌شناسی

از آنجایی که تصدیق و حکم کردن در هر قضیه‌ای وابسته به این است که مفردات آن قضیه تعریف شود، در اینجا به تعریف مفاهیم کلیدی بحث حاضر می‌پردازیم.

۱-۲. نفس در لغت

نفس در لغت به معانی متعددی آمده است:

(الف) به معنای روح، خون، انسان، خود هر چیزی و حقیقت هر چیزی (جوهری، ۱۴۱۸: ۷۷۶؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۳۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۶۰).

(ب) به معنای روحی که زندگی انسان به آن وابسته است،

(ج) به معنای حقیقتی که عقل انسان به آن وابسته است و بدون آن عقل زائل می‌شود (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۳۵).

(د) جوهری مستقل و قائم به ذات که تعلق تدبیری به بدن دارد (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۴ / ۲۲۶۳۱).

۱-۱-۲. تعریف نفس

ابن سینا ده قول درباره حقیقت نفس ذکر کرده است که در آخرین آنها نفس را به جوهری مجرد تعریف می‌کند که مفارق از ماده و عوارض ماده است ولی تعلق تدبیری به بدن دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴ / ۲). سهروردی نیز نفس ناطقه را

است (افلاطون، ۱۳۶۷: ۴ / ۲۳۵۷)، نفس پیش از بدن بوده و بعد از بدن هم خواهد ماند (همان: ۱ / ۴۹۱). نفس نادیدنی و نامحسوس است و پس از جدایی از تن به جایی نادیدنی، پاک و آسمانی رهسپار می‌گردد، حال آنکه تن محسوس و دیدنی است (همان: ۵۲۸).

ارسطو بدن را ماده نسبت به نفس می‌شمارد و نفس را صورت یا فعل نسبت به بدن است که از آن جدانشدنی است. بدین ترتیب، نفس هم به‌عنوان منشأ حرکت و هم به‌عنوان علت غایی و علت صوری، علت و مبدأ بدن زنده است (کاپلستن، ۱۳۶۲: ۴۵۶). از منظر وی، نفس و بدن با همدیگر هستند و نفس وجودی قبل از بدن ندارد؛ بلکه آنها دو جنبه از یک وجود واحد هستند که متلازمند. تلازم و همراهی این دو به‌گونه‌ای است که جنبه تجرد نفس توجیه نمی‌شود. از این رو ارسطو با طرح نظریه عقل فعال در صدد برآمده جنبه تجردی نفس را توجیه نماید (همان: ۴۴۷-۴۴۸). نتیجه آنکه ارسطو نفس را حادث به حدوث بدن می‌داند و برای آن وجود قبلی قائل نیست تا در عالم یا عوالمی موجود باشد.

ابن سینا اعتقاد افلاطون و سقراط به عالم «مثل» را باطل می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱ / ۳۱۰). او با نفی قدم نفس ناطقه و ارائه دلایلی، حدوث آن را به اثبات می‌رساند (همان: ۱۹۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۵۳-۵۵) و علتش را عقل فعال قرار داد (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۸-۱۰۷). در نظر او نفس ناطقه بدون بدن امکان تحقق ندارد و برای رسیدن به بعضی از کمالاتش باید با بدن همراه باشد (همو، ۱۳۷۹: ۲۱۲).

هر چند او علاوه بر عالم ماده به وجود عالم عقل نیز معتقد است که عقل اول معلول نخستین خداوند است و سایر عقول بر حسب رتبه‌ای که دارند، در مراتب بعدی قرار می‌گیرند (همو، ۱۴۰۴: ۱ / ۴۰۵-۴۰۶؛ همو ۱۳۶۳: ۷۸) ولی برای نفس در عالمی غیر از عالم ماده تحقیقی قائل

نفس آدمی آن را آشیانه خود قرار دهد (ابن سینا، ۱۳۷۹ الف: ۲/۲۸۶). سهروردی نیز تعابیری به همین مضمون درباره ترکیب بدن انسان از عناصر چهارگانه یاد شده دارد و به تشکیل مزاج‌های مختلف از این عناصر تصریح کرده است (سهروردی، ۱۳۵۵: ۱۲۰ و ۲۲۰).

صدرالمتألهین اما درباره بدن تعبیری دارد که برخاسته از دیدگاهش، موسوم به «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» بودن نفس است. بر اساس این دیدگاه بدن سایه نفس و از توابع وجود آن است (ملاصدرا، بی تا: ۳۳۷؛ همو، ۱۳۷۹: ۹/۴۹) و نفس تمام بدن (همو، ۱۳۷۸: ۱۲) و حامل آن است (همو، ۱۳۷۹: ۹/۴۷). از نظر ملاصدرا رابطه بدن و نفس رابطه نقص و کمال یا سایه و صاحب سایه است، نه رابطه دو جوهر مستقل و جدا از یکدیگر تا برای پیوند و ارتباط، نیازمند امر سوم باشند.

۲-۳. عالم

عالم در لغت به معنای «دنیا و آنچه در آن است، جهان و آنچه در آن است» و «مجموع مخلوقات، آفریدگان، آفرینش» آمده است (معین، ۱۳۶۴: ۲/۲۲۶۵). برخی عالم را مشتق از علامت می‌دانند، زیرا نشانه و علامت وجود خداوند است (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۱۴). فیلسوفان عالم را به اقسامی تقسیم کرده‌اند (شیرازی، بی تا: ۱۹؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۳۷۲؛ طباطبایی، بی تا: ۳۱۴). با دقت در این اقسام و نسبتی که با یکدیگر دارند می‌توان گفت عالم در اصطلاح فلسفه به مجموعه‌ای از موجوداتی اطلاق می‌شود که از نظر مراتب کلی وجود، درجه خاصی را اشغال کرده‌اند، به طوری که محیط و مسلط بر مادون خود و محاط توسط مافوق خود است.

۲-۴. تنزل

«تنزل» در لغت به معنای نزول کردن، فرود آمدن و

جوهری روحانی و قسمت‌ناپذیر می‌داند (سهروردی، ۱۳۵۵: ۴۲۵). صدرالمتألهین فصلی را به بررسی اقوال قدما درباره حقیقت نفس اختصاص داده است. (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۲۴۱). او معتقد است نفس حقیقتی غیر از تدبیر و تعلق به بدن ندارد اما حقیقت نفس که جوهری مجرد، بسیط و بی‌نیاز از بدن و قوای جسمانی است، قابل تعریف به حد و رسم نیست و تعاریفی که در این باره مطرح شده هیچ‌کدام بیانگر حقیقت نفس نیستند (همان: ۱۲). نفس حقیقت واحدی است که دارای مراتب و نحوه‌هایی از وجود است. وجود عقلی قبل از تعلق به بدن، وجود نفسی پس از تعلق به بدن و وجود دیگری پس از جدایی از بدن دارد (همان: ۳۳۲). او در آثار دیگرش نیز به تعریف نفس پرداخته است (همو، ۱۳۶۰: ۱۸۷؛ همو، بی تا: ۲۳۲؛ همو، ۱۳۱۹: ۲۰۵).

۲-۱-۲. الفاظ مترادف با نفس

در بررسی الفاظ مترادف با نفس از قبیل روح، قلب و عقل آشکار می‌شود که کاربرد این الفاظ در برخی از آیات قرآن و در آثار برخی از فیلسوفان به همان معنایی است که از نفس اراده می‌شود، هر چند به ظاهر تعابیر متفاوتی داشته باشند (فیض کاشانی، ۱۳۸۳: ۵ و ۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۸).

۲-۲. بدن

بدن در لغت به معانی متعددی از قبیل تن، اندام، کالبد، جسد، تنه و... آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۳/۴۴۶۸). ابن سینا بدن را حاصل اجتماع عناصر چهارگانه آب، خاک، آتش و هوا می‌داند. خداوند از اجتماع این عناصر مزاج‌های مختلفی را پدید آورده است. هر مزاجی آماده برای نوع خاصی است و هرچه مزاج به اعتدال نزدیک‌تر باشد به کمال نزدیک‌تر است. از این رو مزاج نزدیک‌تر به اعتدال ممکن را مزاج (بدن) انسان قرار داد تا

حدوث، پیش از بدن حادث شده یا همزمان با حدوث بدن؟ در هر حال، از همان ابتدای پیدایش مجرد است یا جسمانی؟ از بررسی آثار فیلسوفان مسلمان و متکلمان پنج قول درباره پیدایش نفس به دست می‌آید:

الف) نفس قدیم است. این قول افلاطون و پیروان او است (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱/ ۵۲۸).

ب) نفس حادث است و حدوثش قبل از بدن است (رازی، ۱۴۱۱: ۱۷).

ج) نفس حادث است و حدوثش همراه با بدن است. این قول به اکثر متکلمین نسبت داده شده است؛ همان‌طور که عده‌ای از آنان هم حدوثش را دو هزار سال قبل از حدوث اجساد می‌دانند (جرجانی، ۱۴۰۵: ۲۵۰).

د) نفس حادث است و حدوثش همراه با پیدایش بدن است و در پیدایش و بقا روحانی است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱/ ۴۰۸؛ سهروردی، ۱۳۵۵: ۴۲۱).

ه) نفس حادث است و حدوثش همراه با پیدایش بدن است؛ در پیدایش جسمانی اما در بقا روحانی است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۳۰۹ و ۳۳۳).

در میان فیلسوفان اسلامی صدرالمتألهین از کسانی است که حدوث نفس را جسمانی می‌دانند. او درباره سبب این عقیده‌اش می‌گوید: «چگونه امکان دارد درحالی که محال است از ترکیب صورت عقلی و ماده جسمانی، نوع جسمانی مثل انسان حاصل شود، بدون اینکه ماده جسمانی سیر استکمالی و تحولی را سپری نماید، زیرا نزد من چنین چیزی از محال‌ترین محالات و ناپسندیده‌ترین محذورات است» (همو، ۱۳۸۳: ۳۳۰). «بدیهی است که از ترکیب نفس و بدن نوع جسمانی تشکیل می‌شود و حال آنکه امکان ندارد از ترکیب نفسی که مجرد است و بدنی که مادی است نوع طبیعی مادی حاصل شود» (همو، ۱۳۷۸: ۱۲).

پایین آمدن مقام «رتبه» است (معین، ۱۳۶۴: ۱/ ۱۱۵۰). مقصود فلاسفه از تنزل وجود یا نفوس، قوس نزول هستی است که به معنای صدور تدریجی وجود از سوی خداوند، تا پایین‌ترین مراتب وجود که عناصر اولیه‌اند، می‌باشد. در قوس نزول، واجب الوجود که دارای فعلیت و تمامیت است، در اولین مرتبه است و هیولا که قوه محض و در مرز نیستی قرار دارد، در آخرین رتبه هستی است.

ابن سینا می‌گوید: «اندیشه کن چگونه هستی از مرتبه شریف‌ترین شروع شد و به سوی شریف‌تر آمد تا به هیولی ختم شد» (ابن سینا، ۱۳۷۹ الف: ۳/ ۲۶۳). از منظر وی، هستی را که خداوند افاضه نمود، از عقل اول به نفوس و در نهایت به هیولی ختم می‌شود. سهروردی نیز عقل اول را اولین صادر از خداوند می‌داند و سلسله عقول یکی پس از دیگری ادامه می‌یابد تا به عقل فعال منتهی می‌شود (سهروردی، ۱۳۵۵: ۵۴؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۲۳). این عقل سبب پیدایش نفس ناطقه انسانی است و بقا و عدم فساد نفس هم به سبب همین عقل است (همو، ۱۳۵۵: ۶۵). از نظر صدرالمتألهین اولین مبدع از سوی خداوند، برترین ممکنات است و موجوداتی که پس از او می‌آیند، از حیث شرافت در رتبه‌های بعدی هستند. سلسله نزولی موجودات ادامه پیدا می‌کند تا به موجودی منتهی می‌شود که پست‌ترین موجودات است و ذاتش شیئیتی به جز قبول ندارد (ملاصدرا، بی تا: ۲۲۳). ابن سینا و صدرالمتألهین در آثار متعددی به توضیح ترتیب نزول هستی پرداخته‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱/ ۴۰۵؛ همو، ۱۳۷۹ الف: ۳/ ۱۲۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۹؛ همو، ۱۳۷۹: ۷/ ۲۰۴؛ همو، بی تا: ۲۲۳).

۳. پنج قول درباره پیدایش نفس ناطقه انسانی

یکی از مباحثی که جزو مسائل اصلی و محوری درباره نفس انسان است، نحوه پیدایش آن است. آیا نفس قدیم است یا حادث؟ در صورت

منطقی‌ای وابسته به اثبات عوالم وجود است که نفس قبل از تحقق بدن در آن عوالم تحقق دارد تا با سیر نزولی در نهایت به عالم طبیعت تنزل کند و به‌عنوان یک قوه جسمانی هم‌رتبه با بدن شود و به آن تعلق گیرد.

۴. عوالم وجود

فلاسفه اسلامی علاوه بر واجب الوجود، در سیر نزولی هستی از آن مبدأ هستی‌بخش، از عوالمی نام می‌برند که در اسامی و تعداد آنها اختلاف نظرهایی وجود دارد (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۶/۲۷۷؛ همو، بی‌تا: ۱۹؛ طباطبایی، بی‌تا: ۳۱۴). صدرالمتألهین از غیب‌الغیوب که ذات مقدس واجب تعالی است و هیچ اسم و رسمی برای آن نمی‌توان تعیین کرد (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۶/۲۸۴) و از عالم طبیعت که به‌واسطه عقل فعال خلق می‌شود، به‌صراحت نام برده است (همان: ۲۷۶ و ۳۵۱؛ همان: ۱۰۶/۷).

اکنون آیا علاوه بر غیب‌الغیوب و عالم طبیعت، عوالم دیگری وجود دارد تا نفس ناطقه انسانی با سیر نزولی از آن عوالم به عالم طبیعت برسد؟ به نظر صدرالمتألهین دو عالم دیگر وجود دارند؛ یکی عالم مفارقات یا عالم عقلی و دیگری عالم برزخ یا مثال. او در آثار خویش ابتدا به وجود عوالم تصریح می‌کند و آن‌گاه به تشریح چگونگی نفوس انسانی در این عوالم می‌پردازد.

ملاصدرا عوالم وجود را با کثرات و مراتب فراوانی که دارند، در سه قسم منحصر می‌کند: پایین‌ترین آن عالم طبیعت است، عالم میانی که مجرد از ماده ولی حامل امکان و استعدادهاست و متنوع و متضاد است و بالاترین آن، صور عقلی و مثل الهی است (همان: ۱۹۵-۱۹۴/۹ و ۲۲۸). او در جای دیگری این عوالم را به نام‌های عالم عقول محض، عالم نفوس حیوانی که عالم صور مثالی و اشباح مجرد است، و عالم حس معرفی

در توضیح کلام ملاصدرا می‌گوییم: جزء مجرد به‌منزله صورت و جزء مادی به‌منزله ماده است. اگر ماده و صورت هم‌سطح و یکسان نباشند، امکان ندارد از ترکیب آن دو یک نوع طبیعی مادی تشکیل شود.

او با تعبیر دیگری به این مطلب اشاره می‌کند: نفس ناطقه همان فصل منطقی انسان است که ناطق از او اخذ می‌شود، همان‌طور که نفس حیوانی، فصل حقیقی و اشتقاقی نوع حیوان است که فصل منطقی حیوان که حساس است از او اخذ می‌شود. هر یک از جنس و فصل بر یکدیگر حمل می‌شوند. معنای حمل جنس بر فصل و حمل فصل بر جنس این است که بتوان گفت: «بعضی از حیوان‌ها ناطق هستند» و «هر ناطقی حیوان است». حیوان که جنس است همان جسم نامی حساس است. بنابراین باید گفت: «بعضی از جسم‌ها ناطق هستند» و «هر ناطقی جسم است». اکنون پرسش این است که اگر نفس ناطقه از ابتدای پیدایش مجرد است چگونه این نفس می‌تواند جسم و مادی باشد تا بتواند محمول یا موضوع جسم واقع شود، به‌طوری‌که از ترکیب اتحادی آن دو، نوع طبیعی به نام انسان تشکیل شود؟ (همان: ۳۴۴-۳۴۵). اکنون که چنین ترکیب اتحادی‌ای امکان ندارد، به‌ناچار باید یکی از دو کار صورت پذیرد؛ یا باید جسم را که همان بدن است در ابتدای تعلق نفس مجرد به آن، به حد مجرد و مقام نفس رسانید که امکان ندارد، یا نفس را در هنگام تعلق به بدن مادی هم‌رتبه و هم‌سطح بدن قرار داد تا در اثر حرکت جوهری و سیر تکاملی و طی مراتبی به مقام مجرد برسد.

اما آنچه از دیدگاه ملاصدرا از اهمیت قابل ملاحظه‌ای برخوردار است، ارائه تبیینی عقلی و منطقی برای هم‌رتبه قرار دادن نفس انسانی در ابتدای پیدایش، با بدن مادی است. چنین تبیین

می‌کند (همو، ۱۳۷۸: ۵۰۱).

۱-۴. عالم برزخ یا عالم صور مثالی

ملاصدرا عالم برزخ را واسطه بین عالم عقلی و عالم حسی می‌داند که گونه دیگری از وجود دارد و از تجرد مثالی برخوردار است؛ یعنی هر چند جسم و جسمانی نیست اما برخی از احکام ماده در آن جاری می‌شود (همو، ۱۳۷۹: ۸ / ۳۷۲). او برای موجودات مراتب متفاوتی از وجود قائل است که برخی از آنها کامل‌تر و برخی ناقص‌ترند. این مراتب وجود عبارتند از: مرتبه الهی، عقلی، نفسی و مادی. هر کدام از این مراتب دارای احکام و لوازمی هستند که مناسب همان مرتبه است. هرچه وجود کامل‌تر باشد، موجودات در آن مرتبه به وجود واحد جمعی نزدیک‌ترند و هرچه وجود ناقص‌تر باشد، موجودات در آن مرتبه به تعدد و تفرقه و تضاد نزدیک‌ترند. اکثر ماهیاتی که در این عالم با هم در تضاد هستند، در عالم نفسانی با هم تضادی ندارند، همان‌طور که موجوداتی که در عالم نفسانی با هم در تضادند در عالم عقل از وجود واحدی برخوردارند (همان: ۶ / ۲۷۷).

حاصل دیدگاه ملاصدرا درباره عوالم هستی چنین است: علاوه بر ذات واجب الوجود و عالم طبیعت، دو عالم دیگر به نام‌های عالم صور عقلی و عالم نفسی یا عالم مثال وجود دارد. تعدد و تکثر این عوالم در تنافی با یکپارچگی هستی نیست، زیرا این‌ها مراتب هستی واحدی هستند که از هستی مجرد از ماده شروع و به هستی مادی ختم می‌شود.

۲-۴. عالم عقول

صدرالمتألهین مانند ابن‌سینا و سهروردی معتقد است از خداوند که از جمیع جهات واحد است، امر کثیر صادر نمی‌شود. از این‌رو اولین مخلوقی که از واجب تعالی صادر می‌شود موجودی

جوهری است که واحد، بسیط و در ذات و فعل مفارق از ماده است. آنها چنین موجودی را عقل می‌نامند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱ / ۴۰۵؛ همو، ۱۳۷۹ الف: ۳ / ۱۲۲؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۲ / ۱۲۶-۱۲۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۱۳۹). ملاصدرا دوازده دلیل برای اثبات موجود مفارق عقلی و عالم عقل که واسطه بین خدای تعالی و عالم خلق است اقامه نموده است (همو، ۱۳۷۹: ۷ / ۲۶۲). سپس در پایان می‌نویسد: «فهمه مناهج اثبات العقل المفارق و عالمة» (همان: ص ۲۷۴)؛ این راه‌های اثبات عقل مجرد و عالم عقل است.

او در یکی از این دلایل می‌گوید: صدور کثیر از واحد محال است. پس لازم است نزدیک‌ترین موجودات به خداوند، موجود واحد بسیطی باشد که در ذات و فعلش بی‌نیاز از غیر حق است تا بتواند واسطه حق تعالی در افاضه خیر و وجود به عالم خلقت باشد. چنین موجودی، عقلی مجرد و جوهری قدسی است. این در حالی است که جسم و ماده و صورت و نفس فاقد صفاتی هستند که در عقل مجرد وجود دارد. (همان: ۲۶۲). به این ترتیب، اولین موجودی که از خداوند صادر می‌شود عقل است که مجرد از ماده و آثار مادی است.

صدرالمتألهین تکثر در عالم عقول را هم به‌نحو طولی می‌پذیرد که عقیده مشایین و ابن‌سینا است و هم به نحو عرضی که عقیده سهروردی است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۶۶۱-۶۶۰؛ سهروردی ۱۳۷۲: ۲ / ۱۴۴-۱۴۲؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۳۳؛ ملاصدرا، بی‌تا: ۱۹۲-۱۹۰). او درباره کثرت طولی چنین آورده است: «از عقل اول، عقل دوم به وجود می‌آید و از عقل دوم، عقل سوم و این مطلب ادامه پیدا می‌کند تا به عقل دهم که عقل فعال است منتهی می‌شود» (همان: ۱۹۰). از دیدگاه ملاصدرا عقل فعال علت قریبی است که سبب پیدایش نفس ناطقه انسانی است. او پس از بررسی چهار علت احتمالی

ممکن است عقلی صادر شود بدون اینکه جسمی را صادر کند. رابطه این عقول نسبت به یکدیگر رابطه علت و معلول نیست بلکه در عرض یکدیگرند. اما این عقول معلول عقول طولی اند که از درجه رفیعی برخوردارند.

او برای اثبات ارباب انواع یا عقول عرضی به سه دلیلی که سهروردی آورده، استناد می‌کند (همو، ۱۳۶۰: ۱۶۲-۱۵۹؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۱/ ۴۳۴ و ۴۵۵). سپس در پایان بحث، همان تقسیم اشراقیون را درباره عقول می‌پذیرد که عقول دو گونه‌اند: اول، عقول قاهره که در سلسله عقول طولی اند و به جز آنهایی که در اواخر سلسله طولی قرار گرفته‌اند، از درجه برتری برخوردارند. دوم، ارباب اصنام و انواع جرمی که مثل افلاطونی نامیده می‌شوند، همان‌هایی که در سلسله عرضی قرار گرفته‌اند. بدیهی است که قسم اول با توجه به تفاوتی که از جهت درجه‌بندی دارند، از قسم دوم برتر است، زیرا قسم دوم با اجسام مادی همراه و نزدیک است (ملاصدرا، بی‌تا: ۱۹۱).

۲-۲-۴. انسان عقلانی، مثالی و جسمانی

ملاصدرا برای انسان جسمانی، انسان مثالی و برای انسان مثالی، انسان عقلانی قائل است. او به نقل از مؤلف کتاب معرفة الربوبية (اثولوجیا) - که او را ارسطو پنداشته است حال آنکه افلوطين است - برای انسان، اسب، حیوان، انواع نباتات، زمین، آتش، بهشت، آسمان‌ها و سایر طبیعت‌های نوعیه، هستی‌هایی عقلانی قائل است که به وجود واجب تعالی موجودند و به بقای او باقی. این وجودهای عقلی، ارباب انواع و حجاب‌های نوری یا حجب ربوبیه هستند، زیرا اگرچه وجودهایی نورانی هستند اما حجاب محسوب می‌شوند، به این معنا که اگر کسی بخواهد به سمت خدا تکامل پیدا کند باید از این حجاب‌ها بگذرد و آنها را کنار بزند؛ همان‌طور که نور خورشید در عین اینکه روشنایی بخش است،

پیدایش نفس ناطقه، در نهایت عقل فعال را که موجودی مجرد و در ذات و فعل بی‌نیاز از ماده است را علت این پیدایش می‌داند؛ آنچه فیلسوفان ایران باستان، «روان بخش» نامیده‌اند (همو، ۱۳۷۸: ۳۹۸-۳۹۶).

عقل فعال دارای همه معقولات، علوم و صور است و همه این‌ها به نحو ملکه در او جمع است. نفس در سیر صعودی استکمالی و تبدیلی وجودی خویش، در نهایت با عقل فعال متحد می‌شود (همان: ۳۹۶-۳۹۵). در اثر این اتحاد، نفس انسانی دارای همه علوم می‌شود که نزد عقل فعال وجود دارد. تنها تفاوت این دو در این است که عقل فعال همه این علوم را بالفعل دارد و در او نقص و کاستی نیست ولی نفس ناطقه با متحد شدن با عقل فعال دارای این علوم می‌شود. به تعبیری، نفس ناطقه قابل و پذیرای علوم است که از سوی عقل فعال افزوده می‌شود.

۴-۲-۱. عقول طولی و عرضی

صدرالمتألهین مانند اشراقیون، عقول طولی و عقل فعال را برای انواع کثیر عرضی موجود در عالم کون و فساد کافی نمی‌داند. به نظر وی عالم کون و فساد از یک عقل مدبر (عقل فعال) بهره می‌برد و هر یک از انواع موجودات جسمانی از عقلی که رب النوع و مدبر آنان است بهره می‌گیرند (ملاصدرا، بی‌تا: ۱۹۱). او می‌گوید: فلاسفه اشراق معتقد به کثرت عرضی در عقول مجردند و مقصودشان این است که هر یک از افراد یک نوع مادی دارای رب النوع هستند. رب النوع، موجود مجرد عقلی است که تمام کمالاتی که برای یک نوع مادی امکان دارد را از ابتدای وجودش بالفعل دارد و چون در مرتبه علت برای آن فرد است، هر گونه استعدادی که هر نوع مادی برای کمالی پیدا نمایند، تحت تدبیر این عقل مجرد است. تعداد عقول عرضی از انواع جسمانی بیشتر است، زیرا

ابدی است. انسان‌های جسمانی موجودند به سبب وجودی که خدا به آنها بخشیده است اما انسانی که رب النوع است، به سبب همان وجودی که خدا دارد، موجود است و به وجوبی که خدا دارد واجب. همان وجودی که خدا دارد رب النوع را پوشش داده است. پس همان‌طور که خدا حق و اول است، آن رب النوع هم حق و اول است.

سپس می‌گوید: قوا، حیات و حالات انسان جسمانی ضعیف است درحالی که همه این موارد در انسانی که اول و حق است، قوی‌تر، آشکارتر و نیرومندتر است، زیرا انسان جسمانی تنزل یافته انسان عقلی است (همان: ۴۰؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۶۷؛ همو، ۱۳۷۹، ۹/ ۱۰۱). البته حیات و حسی که انسان عقلی دارد مناسب با عالمی است که در آن موجود است. در عالم عقل هر کمالی که برای نفوس ممکن است به فعلیت رسیده و حالت منتظره‌ای ندارد.

۵. تعدد مراتب وجود برای اشیای مادی

صدرالمتألهین در صدد است از طریق قول به مراتب وجود برای اشیاء مادی در عوالم وجود، نحوه وجود نفس قبل از طبیعت و تعلق آن به بدن را آشکارتر نماید؛ به این ترتیب که ماهیات نوعی مانند انسان، فلک، زمین، آب و... انحاء گوناگونی از وجود را می‌پذیرند که از حیث وجودی با یکدیگر تفاوت دارند؛ در مرتبه‌ای، دارای وجود طبیعی و مادی‌اند، در مرتبه دیگری از وجود نفسانی برخوردارند، در مرتبه‌ای از تجرد عقلی بهره‌مندند و در مرتبه بالاتر در عالم اسما و صفات الهی موجودند.

به نظر او شیء واحد می‌تواند دارای مراتب گوناگونی از وجود باشد. برای مثال، «آسمان» در خارج به وجود مادی موجود است. اگر کسی همین آسمان را تخیل کند یا مفهوم کلی و عقلی آن را تعقل نماید، وجود خیالی آسمان در مرتبه

شدت نورش مانع نگاه چشم به نور خورشید می‌شود. او این قول را نظر افلاطون و سقراط قلمداد می‌کند (همو، ۱۴۲۰: ۳۹-۴۰).

خدا در باطن انسانی که در دنیای مادی از عناصر آفریده است، یک انسانی برزخی یا حیوانی و یک انسان عقلی قرار داده است. انسان جسمانی مجسمه و تنزل یافته انسان نفسانی (برزخی یا مثالی) و انسان برزخی تنزل یافته انسان عقلی است. انسان جسمانی عین انسان نفسانی و انسان عقلی نیست بلکه مرتبط و تنزل یافته از آن دو است. میزان اندکی از آن دو در انسان جسمانی موجود است، زیرا انسان جسمانی صنم صنم محسوب می‌شود و در دو مرحله، تنزل یافته است.

انسان جسمانی کار طبیعی انجام می‌دهد، مثلاً غذا می‌خورد و آن را هضم می‌کند. از طرفی همین انسان، کار برزخی و عقلی انجام می‌دهد. طبیعتاً انسان جسمانی با چشمش که نمی‌تواند کار برزخی و کار عقلی انجام دهد، پس به ناچار در همین انسان جسمانی، انسان برزخی یا حیوانی و انسان عقلی موجود است. بنابراین، از تنوع سه‌گانه کارهایی که از یک انسان صادر می‌شود، پی می‌بریم که هر انسان سه انسان است؛ انسان جسمانی، انسان نفسانی یا برزخی و انسان عقلانی (همان: ۳۸-۴۰، همو، ۱۳۶۰: ۱۶۶).

او در ادامه می‌نویسد: «انسان طبیعی صنم انسانی است که آن انسان دارای دو وصف اول و حق است» (همو، ۱۴۲۰: ۳۹). توضیح عبارت وی چنین است: مراد از انسانی که دارای این دو صفت است، همان انسانی است که به‌عنوان رب النوع در عالم علم‌اله موجود است و مدبر ما انسان‌های روی زمین است. چنین انسانی اول است، زیرا مصدر همه ما انسان‌های جسمانی است و حق است، زیرا وجود و بقایش به سبب وجود خدا است و به سبب وجود خدا ازلی و

بر افراد خارجی منطبق و حمل می‌شود، این امکان هم وجود دارد که نفس در عالم عقل به وجود مجرد عقلی موجود باشد و بر تمام نفوس جزیی متعدد منطبق و حمل شود (همان: ۳۷۰).

ملاصدرا معتقد است همه اشیا بی که در عالم طبیعت وجود دارند، در عوالم دیگری از نفس و عقل برخوردارند. او در تبیین نظرش می‌گوید: «هیچ موجودی در این عالم نیست مگر برای او در عالم دیگر نفسی است؛ همان‌طور که در عالم دیگر برای او عقلی است. حتی کره زمین با اینکه جسمی کثیف و مرکب از اضداد است و دورترین اجسام از قبول فیض الهی است، اما دارای حیات و کلمه فعاله (نفس و عقل) است. بر این مطلب شواهدی از آیات و روایات وجود دارد» (همو، ۱۳۶۰: ۱۴۹).

او به نقل از مؤلف اثولوجیا برای مدعایش چنین استدلال می‌آورد: زمین دارای نیروی رشد و نمو است. در هر گوشه و کنارش، گیاهان، درختان و جنگل‌های سرسبز را می‌رویند. تپه‌ها و کوه‌های مرتفع می‌سازد. در درون کوه‌ها، حیوانات و معادن گوناگون وجود دارند. همه این امور به علت وجود نیروی نفس و حیاتی است که در درون زمین است. این نیروی معنوی نفس و حیات زمین است که در حقیقت صورت زمین محسوب می‌شود که بر باطن زمین آن‌چنان تأثیری را می‌گذارد که طبیعت بر باطن درخت تأثیر می‌گذارد. ممکن نیست زمین مرده باشد اما مبدأ این‌همه افعال شگفت‌انگیز و باشکوه باشد. پس اگر زمین دارای حیات است، به‌ناچار از نفسی آگاه و مدرک برخوردار است. وقتی زمین محسوس و مشهود - که صنم و مظهری از آن زمینی است که در عالم مثل و عالم عقل است - زنده و دارای حیات است، پس سزاوار است زمینی که در عالم عقل است نیز دارای حیات باشد. از این‌رو باید زمین عالم عقل

خیال وی و وجود عقلی آسمان در ظرف تعقلش از وجود بهره‌مند می‌شوند. وجود مادی، خیالی و عقلی آسمان، هر کدام نحوه‌ای از وجود آسمان هستند، به طوری که می‌توان آنها را به صورت حقیقی (نه مجازی) به آسمان نسبت داد. حتی وجود عقلی و خیالی آسمان، در مقایسه با وجود مادی آن، سزاوارترند که آسمان نامیده شوند، زیرا وجود خارجی آسمان به دلیل مادی بودن، در معرض تغییر و دگرگونی است اما وجود عقلی آن وجودی محض و ثابت است که از هر گونه عوارضی زائد بر حقیقت، خالی است.

پس همان‌طور که هر یک از انواع طبیعی در عالم عقول از وجود مجرد عقلی برخوردارند و وجودشان بر عالم طبیعت تقدم دارد و فاقد تغییر، تحول و عوارض مادی است، نفوس ناطقه نیز که در عالم طبیعت صورت نوع انسان است، در عالم عقول از وجود مجرد عقلی برخوردارند که قبل از عالم طبیعت است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۳۶۹).

صدرالمتألهین مدعی است که اگر کسی مراتب مختلف وجودی شیء واحدی را محال بداند، به‌ناچار باید واقع‌نمایی علم را در موارد علم حصولی انکار کند و قائل به سفسطه شود. در حقیقت، واقع‌نمایی علم و تطابق صورت ذهنی با صورت خارجی، وابسته به قبول این اصل کلی است که حقیقت واحد هم می‌تواند از مراتب وجودی مختلفی برخوردار باشد، زیرا همان‌طور که ذهن در ادراک عقلی از اشیا خارجی، از حقیقت واحدی برخوردار است که مجرد و بسیط است ولی در ضمن افراد خارجی دارای تعدد و تكثر است، نفس هم در عالم عقول به وجود واحد مجرد عقلی موجود است و تمام کمالات نفوس را به نحو بسیط داراست و بر نفوس جزیی متعدد و متکثر قابل انطباق است. پس همان‌طور که یک مفهوم مجرد ذهنی که کلی و عقلی است،

مانعی روبرو نیستند. بدین جهت، نفوسی که معلول آنها هستند، به سبب علتشان موجودند و از آنها جدا نمی‌شوند (همان: ۳۴۷-۳۴۶). ملاصدرا مقصود از مثل افلاطونی را همین مفارقات عقلی می‌داند که از تجرد تام برخوردارند (همان: ۳۳۲).

او معتقد است عقل مجردی که مبدأ فاعلی نفوس ناطقه است و با اضافه او نفوس در عالم طبیعت حادث می‌شوند، دارای قوایی نامتناهی است، زیرا علاوه بر اینکه در عالم مجردات هیچ‌گونه محدودیتی وجود ندارد، این عقل مجرد از طرف واجب الوجود به صورت ابداعی ایجاد شده و می‌تواند منشأ حدوث نفوس غیر متناهی شود. این نفوس غیر متناهی که قبل از تعلق به بدن در عالم عقول وجود دارند، به وصف کثرت عددی نیستند بلکه نحوه وجودشان بسیط، مجرد و غیر قابل تجزیه و تفرقه است (همان: ۳۶۸-۳۶۷). او مجدداً تأکید می‌کند که نفوسی که در عالم عقل به وصف وجود واحد بسیط عقلی موجودند، از این عالم به عالم طبیعت تنزل می‌یابند و به دلیل ضعف وجودی که در مقایسه با وجود قبلی‌شان پیدا کرده‌اند، به ابدان تعلق می‌گیرند (همان: ۳۶۹-۳۶۸).

او احکام این دو نحوه از وجود را با یکدیگر متفاوت می‌داند، زیرا نفس در مرحله‌ای که به وجود عقلانی موجود است، از هر گونه شایبه مادی به دور است و هیچ‌گونه مانع و حجابی بین او و مشاهده حقایق وجود ندارد. نفس در چنین مرحله‌ای تمام کمالات نوعی عقلی خود را به صورت بالفعل دارد، به این ترتیب که هر ادراک عقلی که برای نوع آن امکان داشته باشد به صورت بالفعل برای نفس تحقق دارد (همان: ۳۵۳).

ملاصدرا در جای دیگری به مراتب مختلف وجودی نفس در سه مرتبه عقلی، مثالی و مادی تصریح می‌کند. او این سه مرتبه را بدین شرح می‌آورد: ۱. مرتبه عقلی نفس که مجرد از ماده است

زمین اصلی و زمین محسوس زمین فرعی باشد (همان: ۱۵۰).

ملاصدرا سپس نتیجه می‌گیرد که: «برای هر موجودی از موجودات این عالم، حقیقتی به نام ملکوت است و برای هر امر مشهودی باطنی پنهان. هیچ موجودی در این عالم نیست مگر برایش نفس و عقل و اسمی الهی است» (همان: ۱۵۱). او سخنی از فیثاغورث را به عنوان تأیید مدعای خویش می‌آورد. از فیثاغورث نقل شده که گفته است: در عالم مکاشفه ذات نورانی خود را مشاهده کردم که معارفی را بر من القا کرد. از او پرسیدم تو کیستی؟ پاسخ داد: من همان طبیعت کامل و تام تو هستم. صدرالمتألهین از این سخن چنین استفاده می‌کند که هر کس بتواند مراتب وجود خویش را مشاهده کند، پی می‌برد که این مراتب وجودی درجات مختلف یک واقعیت هستند (همو، ۱۳۷۸: ۳۷۰).

۶. مراتب وجود نفوس انسانی در عوالم مختلف

صدرالمتألهین با تأکید بر مراتب متعدد نفوس انسانی، می‌گوید: راسخان در علم که توانسته‌اند بین حکمت استدلالی و دریافت‌های کشفی و ذوقی جمع نمایند، به این مطلب پی برده‌اند که نفس انسانی با وجود اینکه بسیط است، مراتب وجودی زیادی را سپری می‌کند. بعضی از این مراحل قبل از عالم طبیعت است (قبل از تعلق به بدن)، بعضی دیگر در همین عالم طبیعت (پس از تعلق به بدن) و برخی پس از عالم طبیعت (پس از مفارقت از بدن).

او عقیده دارد وجودی که نفوس انسانی قبل از تعلق به ابدان است، وجودی است که هر معلولی در مرتبه علت تامه‌اش دارد. عقول مفارقی که در مرتبه قبل از عالم طبیعت موجودند علل نفوس ناطقه انسانی می‌شوند. این عقول از هستی تمام و کامل برخوردارند و در افاضه و هستی‌بخشی با

و تعلق به بدن هم ندارد. نفس در این مرتبه در عالم عقول با عقل فعال متحد است و فاقد هر گونه تعدد و تعلق به ماده است. ۲. مرتبه جسمانی نفس که در عالم طبیعت با وصف کثرت و متعلق به بدن حادث می‌شود. در این مرتبه نفس از تکثر افرادی و ابعاضی برخوردار است. مقصود از تکثر افرادی این است که همراه با هر بدن مستعد یک نفس جزئی حادث می‌شود و همراه با تعدد ابدان، نفوس هم متعدد می‌شوند. در تکثر ابعاضی هم هر نفس دارای قوایی است و هر قوه‌ای به عضوی خاص اختصاص دارد، بدون اینکه این قوا به صورت محسوس از هم قابل تفکیک باشند، بلکه این قوا مراتب وجودی مختلف وجود نفسند که مجرد و بسیط است. ۳. مرتبه مثالی نفس که برزخ بین عالم عقل و عالم حس است. نفس در این مرتبه که دارای ادراک و حیات است، از وجود مجرد مثالی برخوردار است که هر چند جسم و جسمانی نیست اما برخی از احکام ماده را دارد (همان: ۳۷۲).

صدرالمتألهین در تبیین چگونگی سیر استکمالی و حرکت جوهری نفس از حدود جسمانی تا بقای روحانی می‌گوید: «أن للنفس الانسانية مقامات و درجات كثيرة من اول تكونها الى آخر غايتها و لها نشأت ذاتية و اطوار وجودية و هي في اول النشأة التعلقية جوهر جسماني ثم يتدرج شيئاً فشيئاً في الاشداد و يتطور في اطوار الخلقة الى ان تقوم بذاتها و تنفصل عن هذه الدار الى دار الآخرة فترجع الى ربها فهي جسمانية الحدوث روحانية البقاء» (همو، ۱۴۲۰: ۳۳).

حتماً نفس انسانی دارای مقامات و مرتبه‌های زیادی است که از اول پیدایشش تا نهایت مقصدش گسترش و ادامه دارد. ذات و حقیقت نفس دارای چندین نشئه و طور و مرتبه‌هایی از وجود است که اختلاف ذاتی با یکدیگر دارند. نفس در ابتدای تعلق به بدن، جوهری جسمانی است اما به تدریج به سیر تکاملی‌اش ادامه می‌دهد

و مراتب را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارد تا از تعلق به بدن رها شود و مستقل گردد و به حد تجرد برسد. نفس در چنین مرتبه‌ای از عالم دنیا جدا می‌شود و به سمت آخرت میل پیدا می‌کند و به پروردگارش رجوع می‌کند. نتیجه این می‌شود که نفسی که در آغاز جسمانی بود، در پایان به تجرد می‌رسد و این همان معنای حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن است.

در توضیح عبارت صدرالمتألهین باید گفت: وقتی نفس از وجود واحد بسیط جمعی عقلی، در اثر تنزل بدل به قوه جسمانی شد، در جسمی که نطفه (بدن) است حلول می‌کند و از همین جا وجود تعلقی پیدا می‌کند. بنابراین ابتدای وجود تعلقی او با جسمانیت شروع می‌شود، زیرا وقتی در عالم عقل و عالم مثال بود، وجود تعلقی نداشت اما وقتی به عالم طبیعت تنزل کرد و وجود تعلقی به بدن پیدا کرد، بدل به قوه جسمانی می‌شود. او در این حالت قوه است نه صورت، زیرا صورت فعلیت است و قوه مرتبه‌ای نازل‌تر از صورت. این قوه به جسم مرکبی که بدن است اضافه می‌شود تا با حلولش اجزای این جسم را حفظ کند و مانع تفرق اجزای جسم و از بین رفتن آنها می‌شود.

ملاصدرا حرکت جوهری نفس انسانی از قوه جسمانی را چنین شرح می‌دهد: قوه جسمانی در اثر حرکت جوهری به مرتبه صورت طبیعی می‌رسد. این تکامل ادامه می‌یابد تا به حد صورت نباتی و سپس به نفس حساسه (نفس حیوانی) می‌رسد. این مرتبه از نفس دارای مراتبی است که باید این مراتب را طی کند. نفس پس از پشت سر گذاشتن قوای ظاهری یاد شده، از قوای باطنی تفکر و ذاکره برخوردار می‌شود. او با دارا شدن این قوا در مرتبه عالی حیوانی است ولی هنوز وارد

فتاوی، چیزی از آن ملکه نورانی کم نمی‌کند. نفوس انسانی که در عالم عقل از وجود جمعی عقلی برخوردارند، به عالم مثال تنزل پیدا می‌کنند که بین عالم عقل و عالم طبیعت قرار دارد. با این تنزل، موجودات تفصیلی مثالی حاصل می‌شوند که هر کدام جدا از دیگری در عالم مثال وجود پیدا می‌کنند و هم‌اکنون هم در عالم مثال موجودند. با این تنزل از تجرد وجود نفوس انسانی کاسته می‌شود و آن‌قدر این سیر نزولی ادامه می‌یابد تا کمالات اصلی را از دست می‌دهد و حالت جسمانی پیدا می‌کند. در چنین حالتی نفس قوه‌ای حال در جسم است که از وجود ضعیفی برخوردار است ولی مانع متفرق شدن اجزای جسم می‌گردد.

به هر تعدادی که ابدان مستعد پیدا شود، نفس از آن وجود واحد عقلی و سپس مثالی تنزل می‌یابد و به ابدان مستعد تعلق می‌گیرد، بدون اینکه از آن وجود عقلی یا مثالی چیزی کاسته شود. از طرفی، تناسخ هم لازم نمی‌آید، زیرا تناسخ باطل آن است که نفس از بدنی به بدن دیگر منتقل شود درحالی‌که آن وجود واحد جمعی عقلی که قبل از بدن موجود است به بدنی تعلق نداشته است تا در اثر تنزل نفس و تعلق آن به بدن انسان، تناسخ لازم آید. این وجود واحد وجودی مجرد از ماده است که در عالم عقل موجود است.

ملاصدرا در برخی از آثارش، در سیر نزولی نفوس، به وجود نفوس به وجود واحد عقلی، وجود تفصیلی مثالی و وجود متعدد مادی تصریح کرده است اما در برخی دیگر از آثارش، تنها به وجود واحد عقلی و وجود متعدد مادی اشاره کرده و از وجود مثالی نامی نبرده است. او برای اثبات مدعای خویش، مبنی بر وجود عقلی و مثالی نفوس قبل از ابدان و تنزل آنان به عالم دنیا،

انسانیت نشده است؛ وقتی در ادامه سیر جوهری، صاحب قوه نطق گردید که قوه ممیز انسان از غیر انسان است، وارد مرحله انسانی می‌شود.

نفس ناطقه با ورود به مرحله انسانی دو شعبه پیدا می‌کند؛ یکی عقل عملی که در بدن تصرف می‌کند و دوم عقل نظری که دارای مراتبی است. آخرین مرتبه این عقل، عقل بالمستفاد است که تمام صوری را که کسب کرده است، نزدش حاضرند. صدرالمآلهین چنین نفس کمال یافته‌ای را در مرتبه عقل فعال و مربوط به عالم امر می‌داند که آیه شریفه «قل الروح من امر ربي» (أَسْرَاء: ۸۵) بر آن دلالت می‌کند. او عقیده دارد که تعداد اندکی از افراد بشر می‌توانند دارای نفسی با این خصوصیات باشند و باید برای کسب نفسی با این ویژگی‌ها، کشش و شوق خدایی در وجود انسان برانگیخته شود که به تنهایی از راه عمل و تلاش حاصل نمی‌شود، زیرا در حدیثی آمده است که: «جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين». شوق و کششی که از جذبه‌های حق ناشی می‌شود چنان تأثیری در انسان دارد که عمل او را با جن و انس برابر می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۳۴-۳۳).

بر اساس آنچه از دیدگاه‌های ملاصدرا مطرح شد، می‌توان گفت: واجب تعالی در مرحله ذات که غیب الغیوب است برای هیچ کسی ظهوری ندارد و اسم و رسمی ندارد. سپس در مقام اسما و صفات ظهور اسمایی پیدایی می‌کند و سبب می‌شود تا حدی ظاهر و شناخته شود. آن‌گاه در تنزل دیگری که به وقوع می‌پیوندد، عالم عقول پدید می‌آید. در این عالم نفوس ناطقه انسانی به وجود واحد بسیط جمعی عقلی موجودند و کثرتی در آنها نیست. این وجود واحد جمعی نظیر ملکه اجتهاد است که به وجود واحد بسیط جمعی عقلی در ذهن مجتهد موجود است؛ تنزل ملکه اجتهاد در قالب پاسخ به پرسش‌ها و نوشتن

به آیات قرآن و روایات استناد کرده است، همان‌طور که اقوال حکمای پیشین، اشارات و رموز لطیف آنان را هم دلیل بر درستی این ادعا دانسته است (همان: ۳۵۸-۳۵۵؛ همو، ۱۴۲۰: ۳۸-۳۹؛ همو، ۱۳۱۹: ۷۸).

بحث و نتیجه‌گیری

از نظر صدرالمতألهین علاوه بر غیب‌الغیوب که ذات واجب تعالی است، و عالم طبیعت، عالم عقول و عالم مثال نیز وجود دارند. تکثر در عالم عقول هم به‌نحو طولی است که عقیده مشایین است، و هم به‌نحو عرضی که عقیده سهروردی است. مقصود از عقول طولی همان عقل اول است که منتهی به عقل فعال می‌شود و مقصود از عقول عرضی، عقول مجردی است که رب‌النوع یک نوع مادی هستند و کار تدبیر و استکمال انواع مادی را انجام می‌دهند.

نفس مجرد به‌عنوان یک موجود مستقل نمی‌تواند قبل از بدن موجود باشد و همچنین نمی‌تواند درحالی که مجرد است حادث شود و به بدنی تعلق بگیرد که مادی است. پس باید مراتب تنزل را به تدریج طی کند و رقیق شود و به عالم مثال نزول کند و در آن عالم، تفصیل و تعدد پیدا کند و قدری از تجردش کاسته شود. سپس تنزل دیگری نماید و صورت مادی پیدا کند؛ در آن هنگام به بدن تعلق می‌گیرد. بنابراین، نفس ناطقه انسانی به وجود واحد جمعی عقلی در رب‌النوع موجود می‌شود. با پیدایش بدنی مستعد در عالم طبیعت از وجود عقلی تنزل می‌کند و به عالم مثال نزولی می‌آید و متعدد می‌شود. سپس از عالم مثال نزولی به عالم طبیعت منتزل می‌شود و به بدن مادی تعلق می‌گیرد.

آنچه نظر صدرالمتألهین درباره وجود عقلی نفوس قبل از ابدان را از نظر کسانی که به قدم نفوس عقیده دارند، متمایز می‌گرداند این است که

اگر موجود که عقل و قدیم است و در عالم عقول حضور دارد، به عالم دنیا بیاید و نفس شود، این ناقص کردن یک موجود کامل است. روشن است که موجودی که کامل است برای آمدنش به عالم دنیا و مبتلا شدن به افات و نقایص دنیوی، توجیهی ندارد. در نهایت چنین عقلی که به عالم دنیا آمده، پس از طی مراحل و تلاش فراوان، به اندازه همان عقلی می‌رسد که در عالم عقول بوده است؛ ضمن اینکه بعضی از عقول که در عالم دنیا مبدل به نفس شدند، ترقی نمی‌کنند و به اسف‌السافلین سقوط می‌کنند یا در نهایت به مجرد برزخی می‌رسند. نفوسی که دوباره ترقی می‌کنند و در سیر استکمالی به مقام عقل می‌رسند، در مقایسه با عقولی که سقوط می‌کنند اندکند.

اکنون ضایع کردن تعداد زیادی از عقول و فرستادن آنها به اسفل‌السافلین برای اینکه تعداد اندکی از عقول، پس از آمدن به دنیا و مبدل شدن به نفوس، به عالم عقل صعود کنند، امری قبیح است. البته اگر گفته شود موجودی که عقل مجرد است، تنزل کرد و به عالم دنیا آمده تا در عالم دنیا به کمال برسد، مانعی ندارد، زیرا در تنزل، موجودی که عقل مجرد است در عالم عقول پابرجاست و رقیقه‌ای از آن موجود مجرد عقلانی که ناقص است، به عالم دنیا منتزل می‌شود و به سیر کمالی خود ادامه می‌دهد تا کامل شود و به مقام عقل مجرد برسد. پس، در این حالت عقل مجرد عالم عقل را ترک نکرده بلکه تنزل کرده است، برخلاف حالتی که عقل مجرد، عالم عقل را ترک نماید و به عالم دنیا بیاید و به نفس بدل شود (که امری قبیح است).

نفس در عالمی که بود کارهای علمی و عملی خود را نمی‌دید، افعال و کارهای دنیوی برای او پنهان باقی می‌ماند و قوای خود را برای انجام آن کارها به کار نمی‌برد. این غفلت باعث می‌شد آن

سخن مستلزم آن نیست که این طبایع در عالمی قبل از عالم طبیعت، دارای وجود عقلانی باشند؛ آنچه صدرالمتهلین ادعا کرده است.

منابع

قرآن کریم.

اباذری، یوسف (۱۳۷۲) ادیان جهان باستان. ج ۱. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ابن سینا (۱۳۶۳) المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.

_____ (۱۳۶۴) النجات. ویرایش و دیباچه محدثی دانش پژوه. تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۷۹ الف) الإشارات و التنبیها. به همراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی. تهران: چاپ حیدری.

_____ (۱۳۷۹ ب) التعليقات. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

_____ (۱۳۸۳) رساله نفس. مقدمه و حواشی موسی عمید. همدان: دانشگاه بوعلی سینا

_____ (۱۴۰۴ ق) الشفاء. ج ۱: اللهیات. ج ۲: الطبیعیات. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.

ابن فارس، ابی الحسین احمد (۱۴۰۴) معجم مقاییس اللغة. ج ۵. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. تهران: مکتبه الاعلام الاسلامی.

ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین (۱۴۰۵ ق) لسان العرب. ج ۶. قم: نشر ادب الحوزه.

افلاطون (۱۳۶۷) دوره آثار افلاطون. ج اول و چهارم، ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: گلشن.

جرجانی، میر سید شریف (۱۴۰۵ ق) شرح مواقف. ج ۷. قم: شریف رضی.

جلالی نایینی، سید محمدرضا (۱۳۷۵) هند در یک نگاه. تهران: پنگوئن.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۸ ق) الصحاح. ج ۱. تحقیق شهاب الدین ابو عمر، بیروت: دار الکفر.

خراسانی، شرف الدین (۱۳۷۰) نخستین فیلسوفان یونان. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

دورانت، ویل (۱۳۷۲) تاریخ تمدن. ج ۱. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

_____ (۱۳۷۳) تاریخ تمدن. ج ۳. ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳) لغت نامه. زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی. تهران: دانشگاه تهران.

قوا و کارهایی که تحت آن قوا بودند، باطل شده و نفس آن فضایل را فراموش کند، در چنین حالتی فضیلت و شرف نفس شناخته نمی شد.

تبیین صدرالمتهلین درباره عوالم وجود و تحقق نفوس در آن عوالم، با اشکالاتی روبرو است، زیرا از منظر وی نفس پیش از تعلق به بدن در عالم عقول به عنوان معلول عقل مفارق همراه با علتش به وجودی منحاز و مستقل وجود دارد. چنین ادعایی با اشکال های زیر روبرو است:

(الف) کمال معلول در مرتبه علت تامه به

وجودی موجود است که متمایز از وجود علتش

نیست. در اینجا هم، نفس در مرتبه علتش که عقل

مجرد است، حضوری جدا از عقل مجرد ندارد.

(ب) پذیرش وجودی جدا از عقل مجرد برای

نفس ولی وابسته به آن، قبول تکثر نفوس قبل از

تعلق به ابدان است و حال آنکه ملاصدرا منکر تکثر

و تعدد نفوس قبل از عالم طبیعت است و برای آنها

وجود مجرد واحد جمعی عقلی قائل است.

(ج) کسانی که به قدم نفوس عقیده دارند،

مقصودشان وجود عقلانی نفس نیست بلکه سخن

آنها این است که آیا نفس به عنوان جوهری

متصرف در بدن که وجود اضافی و تعلقی دارد،

پیش از تعلق به بدن در عالم دیگری موجود است

یا نه؟ این در حالی است که صدرالمتهلین بحث

را به وجود نفوس به نحو واحد جمعی عقلی در

عالم عقول برده است و این کشاندن بحث به

امری خارج از محل نزاع است.

(د) این سخن ملاصدرا که نفوس قبل از تعلق

به ابدان در عالم عقول به گونه ای از وجود بهره مند

بوده اند، به یک معنا پذیرش قدم نفوس است.

(ه) چنانکه گفته شد، کسانی مانند شیخ اشراق

می پذیرند که هر یک از طبایع کلی از عقل

مجردی افاضه شده اند که دارای کمالات آن طبایع

است (سهرودی، ۱۳۷۲: ۱/ ۴۳۴ و ۴۵۵) ولی این

- رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق) تفسیر الکبیر. ج ۱۳. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹) فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۵۵) مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۳. تصحیح، تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، با مقدمه و تحلیل فرانسوی هنری کرین. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۱ و ۲. تصحیح و مقدمه هنری کرین. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۴. تصحیح، تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۲۱ق) الملل و النحل. ج ۲. بیروت: دار المعرفه.
- شیرازی، قطب‌الدین محمد (بی‌تا) شرح حکمة الاشراق. قم: بیدار.
- طباطبایی محمدحسین (۱۴۱۷ق) المیزان. ج ۲. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- _____ (بی‌تا) نهاية الحکمة قم: نشر اسلامی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۸۳) المحجة البيضاء. ج ۵. تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری. تهران: انتشارات اسلامی.
- کاپلستن، فردریک (۱۳۶۲) تاریخ فلسفه. ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی. تهران: علمی و فرهنگی.
- معین، محمد (۱۳۶۴) فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.
- ملاصدرا (۱۳۱۹) اسرار الآیات. تهران: بی‌نا.
- _____ (۱۳۶۰) الشواهد الربوبیه. تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۶۱) تفسیر القرآن الکریم. تصحیح محمد خواجوی. قم: بیدار.
- _____ (۱۳۷۸) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة. ج ۸. قم: مصطفوی.
- _____ (۱۳۷۹) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة. ج ۶، ۷ و ۹. قم: مصطفوی.
- _____ (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة. ج ۳. قم: مصطفوی.
- _____ (۱۴۲۰ق) العرشیه. تصحیح و تعلیق فاتن محمد خلیل‌البون و فؤادکار. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- _____ (بی‌تا) المبدأ و المعاد. مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، پیش‌گفتار سید حسین نصر. بی‌جا. بی‌نا.
- ناس، جان بایر (۱۳۷۲) تاریخ جامع ادیان. ترجمه علی‌اصغر حکمت. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- هلم هاردی، فرید (۱۳۷۲) ادیان آسیا. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: فرهنگ اسلامی.