

«قدم و وحدت نفس» از منظر حکیم محمدصادق اردستانی

محمدجواد اسماعیلی*

محمد قمی**

چکیده

ابن سینا نفس را «روحانیه الحدوث و البقاء» و ملاصدرا آن را «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» می‌داند. ملا محمدصادق اردستانی در *الحکمة الصادقیة* معتقد است که حدوث نفس نه با تجرد آن سازگار است و نه با بقای آن. وی به قدم و وحدت نفس قائل شده است. از دیدگاه ابن سینا و حکمای دیگر، قول به «قدم و وحدت نفس» با دو محذور اساسی مواجه است: ۱. اگر نفس بعد از تعلق به بدن متکثر نشده باشد، باید همه انسان‌ها در همه صفات یکسان می‌بودند؛ ۲. اگر نفس بعد از تعلق به بدن متکثر شده باشد، امر مجرد به نحو بالقوه و بالفعل انقسام می‌پذیرد. حکیم اردستانی در *الحکمة الصادقیة* مدعی خود را به گونه‌ای تبیین کرده است که با دو محذور یادشده مواجه نشود. در این نوشتار، با بهره‌گیری از آثار فلسفی اردستانی، دیدگاه وی در باب نفس تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، اردستانی، قدم نفس، حدوث، جعل، *الحکمة الصادقیة*.

۱. مقدمه

ملا محمدصادق اردستانی یکی از حکمای اثرگذار در مکتب فلسفی اصفهان است که در اواخر دوران صفوی می‌زیسته است.^۱ از این حکیم، هم‌اکنون، سه اثر فلسفی در دست

* استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، esmaeili@irip.ir

** دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (نویسنده مسئول)،

mohammad.qomi7@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۲/۲۲

است: ۱. *الحکمة الصادقية*^۱؛ ۲. *رسالة جعلیه*؛ ۳. *مراسله*. باتوجه به این سه اثر می توان از مبانی فکری و آرای خاص وی در بعضی از مسائل آگاه شد. بحث «حدوث یا قدم نفس» و نیز «وحدت یا کثرت آن» از مسائلی اند که وی آن‌ها را بررسی کرده است. حکیم اردستانی این دو بحث را در دو فصل پایانی *الحکمة الصادقية*، یعنی فصول ۲۸ و ۲۹، مطرح کرده است.^۳ حکمای پیش از اردستانی، از جمله ابن سینا، نظریه «قدم و وحدت نفس» را دارای دو اشکال اساسی می دانستند: ۱. نفس واحد یا باید در بدن‌های متفاوت باشد؛ ۲. یا این که قابلیت انقسام داشته باشد؛ از آن جاکه حکمای پیشین هر دو احتمال را غیر ممکن می دانستند به کثرت نفس قائل شدند؛ کثرت نفوس نیز فقط با ماده میسر است؛ از آن جاکه نفس پیش از بدن ماده‌ای ندارد، این حکما چنین نتیجه گرفتند که نفس با حدوث بدن حادث می شود. حکیم اردستانی قول به حدوث نفس را دارای دو محذور اساسی می داند: ۱. حدوث نفس با مجرد آن ناسازگار است؛ ۲. شیء حادث محکوم به فناست و این امر با بقای نفس تعارض دارد. حکمایی مانند فخرالدین رازی، نصیرالدین طوسی، و صدرالدین شیرازی نیز به این محذورات آگاه بوده و سعی کرده‌اند تا نظریه حدوث نفس را به گونه‌ای تبیین کنند تا این دو محذور برطرف شوند. اردستانی نام این حکما را ذکر نکرده است، اما دیدگاه‌های آن‌ها را مطرح کرده و با بررسی آن‌ها نشان داده است که آن دیدگاه‌ها نیز هم‌چنان با دو محذور اشاره شده مواجه‌اند؛ البته ملاصدرا، باتوجه به مبانی خاص خود، به حدوث مادی یا جسمانی نفس قائل شد و براساس حرکت جوهری تطور نفس را از حدوث مادی یا جسمانی به بقای روحانی تبیین کرد، اما ملا صادق اردستانی معتقد است که تبیین ملاصدرا هم نتوانسته است محذور ناسازگاری حدوث با بقا را برطرف کند. حکیم اردستانی در ادامه به نظریه «قدم و وحدت نفس» می پردازد. قائلان این نظریه اندک‌اند و شاید بتوان افلاطون و حرانیون را جزء این دسته دانست، اما این کمونه به این قول تصریح کرده است (در بخش «مسئله قدم نفس» بیان خواهد شد). اردستانی نام هیچ‌یک را ذکر نکرده است، اما آن‌ها را به دو گروه تقسیم کرده است: ۱. کسانی که تکثر نفس با بدن‌ها را اعتباری می دانند؛ ۲. کسانی که تکثر نفس با بدن‌ها را بالعرض می دانند. وی تکثر اعتباری نفس را نمی پذیرد و در نهایت، به دیدگاه گروه دوم قائل می شود؛ یعنی نظریه قدم و وحدت نفس را می پذیرد، به نحوی که تکثر نفس با بدن‌ها بالعرض است. به این ترتیب، ناسازگاری حدوث نفس با مجرد و بقای آن، یعنی دو محذوری که دیدگاه حدوث نفس با آن‌ها روبه‌روست، برطرف می شود. هم‌چنین حکیم اردستانی با مطرح کردن و تبیین کردن «تکثر بالعرض نفس»، در دو فصل

یادشده از *الحکمة الصادقیة*، قدم و وحدت نفس را به گونه‌ای تبیین می‌کند تا اشکالات ابن سینا به نظریه «قدم و وحدت نفس» برطرف شود. به همین علت، این دو فصل *الحکمة الصادقیة*، یعنی فصول ۲۸ و ۲۹، در میان آثار به‌جامانده از حکیم محمدصادق اردستانی از اهمیت بالایی برخوردارند. ضرورت نوشتن این مقاله نیز در نظر به اهمیت این دو فصل است که دیدگاه‌های مهم تاریخی در این مسئله و اشکالات حکیم اردستانی به آن‌ها و نیز دیدگاه اختصاصی وی را در بردارند. حکیم اردستانی دیدگاه‌های مطرح شده دربارهٔ مباحث نفس را به صورت موجز و بدون ذکر نام قائلان یا کتاب آن‌ها بیان و به صورت موجز نیز آن‌ها را رد می‌کند. در این مقاله، عباراتی از ابن سینا، فخرالدین رازی، نصیرالدین طوسی، و ملاصدرا ذکر شده است که عبارات حکیم اردستانی ناظر به آن‌ها بوده است.

۲. نفس: حدوث یا قدم آن؟

۱.۲ دیدگاه ابن سینا

ابن سینا یکی از اساسی‌ترین دلایل خود را در باب حدوث نفس در فن *نفس کتاب الشفاء* مطرح کرده است. نظریه اهمیت سخن ابن سینا که اشکالات اردستانی ناظر به آن سخنان مطرح شده است، عین عبارت‌های ابن سینا را در پی نوشت آورده‌ایم که نکات اصلی سخن وی به فارسی چنین است: اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، پنج حالت متصور است که همگی به امری محال منجر می‌شود؛ پس نفس پیش از بدن موجود نیست. آن پنج حالت و محال بودن آن‌ها عبارت‌اند از: ۱. نفس واحد، بعد از تعلق به بدن، متکثر نشود؛ این احتمال باطل است، زیرا بر این اساس هنگامی که انسانی چیزی را بداند، همهٔ انسان‌ها باید آن را بدانند و هرگاه چیزی را ندانند، همه باید جاهل به آن باشند. این مطلب دربارهٔ دیگر صفات هم صادق است؛ ۲. نفس واحد بعد از تعلق به بدن متکثر شود؛ در این صورت، نفس مجردی که اندازه و حجم ندارد باید بالقوه منقسم باشد، در حالی که انقسام در امر مجرد معنا ندارد؛ ۳. نفوس متکثر باشند و تمایز آن‌ها به ذات و ذاتیات آن‌ها باشد؛ معنای این احتمال این است که امر مشترک مایهٔ تمایز و تكثر باشد، زیرا نفوس انسانی نوع واحدند؛ ۴. نفوس متکثر باشند و تكثر آن‌ها با عوارض لازم آن‌ها باشد؛ این احتمال هم باطل است، زیرا نوع واحد لوازم واحد دارد؛ ۵. نفوس متکثر باشند و تكثر آن‌ها با عوارض مفارق آن‌ها باشد؛ این احتمال هم نمی‌تواند صحیح باشد، زیرا عوارض لاحق به وسیلهٔ ماده و آنچه در ماده است (حوامل و قوایل و منفعلات از آن‌ها) امکان‌پذیر است و استعداد معروض دربارهٔ

مجردات معنی ندارد. ابن سینا در ادامه می‌گوید: از نوع این نفوس، به وسیله پیوستن احوالی که لازمه نوعی نفس نیست بر یک شخص، فقط یک نفس تشخص می‌یابد؛ اگر آن احوال لازمه نوعی نفس بودند، باید همه نفوس در آن احوال شریک می‌بودند. این اعراض و احوال ملحق شده به نفس آغازی زمانی دارند، زیرا الحاق آن‌ها به بعضی از نفوس، به دلیل وجود علتی است؛ پس تشخص نفوس نیز باید امری حادث باشد؛ در نتیجه، نفس قدیم ازلی نیست و حدوث نفس با بدن است (ابن سینا ۱۳۹۲: ۲۸۶-۲۸۹).^۴

حکیم اردستانی دیدگاه ابن سینا را این گونه بیان کرده است: هنگامی که شیخ آثاری را در نفس دید که ممکن نیست در جسم و جسمانیات باشد، به مجرد نفس قائل شد. هنگامی که قول به وحدت نفس را مستلزم یکی از این دو امر دید که یا باید قائل شود به این که نفس برای تجزی و انقسام قابلیت دارد و یا قائل شود به این که نفس واحد در بدن‌های متفاوت است، درحالی که هر دوی این‌ها محال است، پس به کثیر بودن نفس از لحاظ عددی قائل شد. از آن‌جا که کثرت شخصی فقط به هم‌راه ماده است و از آن‌جا که نفس پیش از بدن ماده‌ای ندارد، به حادث شدن نفس با حدوث بدن‌ها قائل شد. هنگامی که قول به فنا فی نفس با فنا فی بدن را مستلزم این قول دید که چیزی فانی شود، بدون آن که برای آن چیز محل قابل برای فنا باشد و نیز آن را مستلزم انکار معاد می‌دید، به باقی بودن نفس و فانی نشدن آن با فنا فی بدن قائل شد (بنگرید به آشتیانی ۱۳۵۷: ج ۴، ۱۳۷).^۵

۲.۲ اشکال فخررازی

استدلال نقل شده از ابن سینا درباره حدوث نفس مورد توجه اندیشمندان برجسته‌ای مانند فخررازی (بنگرید به رازی ۱۴۱۱: ج ۲، ۳۹۰)، نصیرالدین طوسی (بنگرید به طوسی ۱۴۰۵: ۳۸۳)، سهروردی (بنگرید به شیخ اشراق ۱۳۷۵: ج ۲، ۹۱-۹۲)، و صدرالدین شیرازی (بنگرید به ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۳۴) قرار گرفته است. فخررازی در نمط هفتم شرح *الإشارات و التنبیها*، درباره این استدلال، خطاب به حکما می‌گوید: بیان شما در استحاله فساد نفس بر استحاله حدوث آن نیز دلالت خواهد کرد، درحالی که شما به حدوث آن قائلید. خلاصه بیان فخررازی چنین است: «حدوث» و «فساد»، هر دو، مسبوق به امکان استعدادی‌اند و امکان استعدادی هم نیازمند محل است. احکام «حدوث» و «فساد» در این جا مانند یک‌دیگرند؛ یعنی نمی‌توان تصور کرد که بدن محل و حامل امکان استعدادی حدوث نفس باشد، اما محل و حامل امکان استعدادی فساد آن نباشد (بنگرید به رازی ۱۳۸۴: ج ۲، ۵۲۸).^۶

خواجه نصیرالدین طوسی اشکال فخررازی را به گونه‌ای دیگر تحریر می‌کند که خلاصه اشکال چنین است: اگر نفس با بدن حادث می‌شود، پس بدن شرط وجود نفس است و امکان استعدادی نفس را حمل می‌کند؛ بنابراین، با نابودی شرط، یعنی بدن، مشروط، یعنی نفس، هم از بین خواهد رفت، درحالی‌که این سبب به بقای نفس اعتقاد دارد (طوسی بی تا: ج ۳، ۲۹۰).^۷

حکیم اردستانی بدون ذکر نام فخررازی و نیز خواجه طوسی همین اشکال را در قالب دو اشکال اساسی در رد دیدگاه ابن سینا مطرح می‌کند: ۱. قول به حدوث با قول به مجرد منافات دارد؛ ۲. قول به بقای دائمی با قول به حدوث ناسازگار است. حکیم اردستانی در توضیح قسمت نخست اشکال خود، یعنی این که «حدوث با مجرد منافات دارد»، می‌گوید: هر حادثی باید دارای امکان سابق و محل آن امکان باشد تا آن محل با کمک معدات، به تدریج، مستعد وجود آن حادث در آن محل شود. پس چگونه ممکن است حادثی که باید در محل یافت شود مجرد باشد؟ زیرا معنی ندارد که چیزی مستعد چیز دیگری باشد که از حیث قوام^۸ با آن مابینت دارد (بنگرید به آشتیانی ۱۳۵۷: ج ۴، ۱۳۸).^۹

۳.۲ دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیرالدین طوسی بعد از نقل اشکال فخررازی این بحث را به گونه‌ای تبیین کرده است تا آن اشکال برطرف شود. خواجه می‌پذیرد که نفس در حدوث و کمال به بدن تعلق دارد، اما معتقد است بدن مادی نمی‌تواند محل امکان حدوث یا فساد نفس مجرد باشد، زیرا بدن با نفس تباین دارد؛ وی معتقد است که بدن با هیئت مخصوص خودش پذیرنده نفس است؛ بنابراین، بدن محل امکان و آمادگی حدوث صورت انسانی است که این صورت انسانی مقارن آن بدن و باعث قوام و تحصیل نوع انسانی است. وجود آن صورت بدون مبدأ قریب ذاتی بدن، یعنی نفس، امکان ندارد؛ بنابراین، وقتی استعداد و آمادگی حاصل شد، خود آن مبدأ حادث می‌شود؛ پس نفس، در عین مقارنت با بدن، مقوم آن است. این مقارنت و تقویم نوع خاصی از ارتباط به شمار می‌رود که از آن به ارتباط میان نفس و بدن تعبیر می‌شود. خلاصه این که خواجه طوسی نفس مجرد را با بدن مادی مابین می‌داند و نمی‌پذیرد که یکی از آن‌ها محل وجود یا امکان فساد دیگری باشد، اما اعتقاد دارد که نفس در حدوث و کمال متعلق بدن است (طوسی بی تا: ج ۳، ۲۹۱).^{۱۰}

۱.۳.۲ ارزیابی اردستانی

حکیم اردستانی در *الحکمة الصادقية* نام خواجه را ذکر نکرده است، اما به این تبیین یادشده اشاره کرده و در مقام ابطال آن برآمده است. وی این گفته را فاسد می‌داند که در توجیه حدوث نفس گفته شود:

جایز است که استعداد ماده استعداد مقارنت حادث، یعنی نفس، باشد، نه این که استعداد ایجاد آن باشد؛ یعنی از این امر که "ماده مستعد چیزی باشد" لازم نمی‌آید که وجود آن چیز هم در ماده باشد، بلکه ممکن است که آن چیز مقارن با ماده یافت شود (آشتیانی ۱۳۵۷: ج ۴، ۱۳۸-۱۳۹).

اردستانی دلیل فساد این گفته را چنین بیان می‌کند: زیرا مقارنت و هم‌راهی فرع بر وجود و بعداز وجود است، درحالی که، منظور از حدوث در حدوث نفس وجود آن است، نه حدوث مقارنت آن (همان).^{۱۱}

۴.۲ دیدگاه ملاصدرا

در آثار ملاصدرا دو پاسخ به این مسئله وجود دارد که به آن‌ها در قالب دو تقریر اشاره می‌کنیم: تقریر نخست به شیوه قوم یعنی بر پایه مبانی مورد پذیرش حکماست؛ تقریر دوم بر اساس حرکت جوهری است.

۱.۴.۲ تقریر اول

تقریر نخست ملاصدرا هماهنگی نزدیکی با دیدگاه نصیرالدین طوسی دارد. خلاصه تقریر نخست ملاصدرا چنین است: ماده بدن انسان، بعداز طی مراحل، استعداد تام می‌یابد تا صورت مدبر و متصرف در خود را بپذیرد و با مقارنت آن صورت شخص و نوع خود را حفظ کند. از آن جاکه در فاعل فیاض بخلی نیست، افاضه آن صورت ضرورت می‌یابد. عقل و فکر در انسان نشان می‌دهد که آن صورت باید قوه‌ای روحانی و مجرد داشته باشد؛ یعنی یا خود صورت مجرد است و یا مبدائی مجرد دارد. ملاصدرا در ادامه این تقریر نکاتی را به رأی خواجه می‌افزاید و مسئله نفس را در پیوند با مسئله ادراک و جعل ذکر می‌کند؛ وی در توضیح نحوه تصرف موجود مجرد در بدن مادی بحث مجرد نفس در مقام ذات و مادیت نفس در مقام فعل را مطرح می‌کند. ملاصدرا به منظور روشن‌تر شدن این امر دو مثال می‌آورد: مثال نخست اشاره به بحث ادراک دارد که حکما صورت ذهنی جوهر را از جهتی

جوهر و از جهتی عَرَض (کیف) می دانند؛ یعنی یک شیء را می توان از دو جهت دارای دو حکم دانست؛ ملاصدرا در مثال دوم نیز به این امر توجه می دهد که شیء واحد از جهت وجودش مجعول و از جهت ماهیتش غیرمَجعول است؛ بنابراین، نفس را نیز می توان از جهت ذاتش مجرد دانست؛ یعنی ذات نفس نه حادث شده است و نه فانی می شود، اما از جهت فعلش مادی است؛ یعنی نفس، به صورت بالعرض، با حدوث بدن حادث و با فانی آن فانی می شود (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۹۱-۳۹۲؛ ملاصدرا ۱۳۷۵: ۱۶۸-۱۶۹).^{۱۲}

۱.۱.۴.۲ ارزیابی اردستانی

ملاصادق، بی آن که به نام ملاصدرا اشاره کند، تقریر نخست وی را در قالب دو بحث مطرح و آن ها را رد کرده است. حکیم اردستانی در ابتدا می گوید: جایز نیست گفته شود که امکان بالذات امکان مقارنت و تدبیر و امکان بالعرض امکان وجود مقارن و مدبر، یعنی نفس، است؛ یا گفته شود که امکان بالذات امکان وجود صورت حال، یعنی صورت نوعیه یا طبیعت، و امکان بالعرض امکان مفیض قریب صورت، یعنی نفس، است؛ بنابراین، جایز نیست گفته شود هنگامی که استعداد تدبیر و تصرف یا استعداد صورت مذکور در ماده حاصل شد، وجود مدبر مجرد یا وجود مفیض صورت مذکور لازم می آید. حکیم اردستانی در بیان دلیل جایز نبودن این سخن می گوید: زیرا این سخن فقط در امری جایز است که تابع امری دیگر باشد و یا در جعل و وجود جایز است، مانند احوال [یعنی لوازم و عوارض] ماهیات که به وسیله جعل ماهیات مجعول و تابع وجود ماهیات اند.^{۱۳} (آشتیانی ۱۳۵۷: ج ۴، ۱۳۹).^{۱۴}

حکیم اردستانی در ادامه همین مطلب می گوید: «ممکن است گفته شود که امکان ماهیات به صورت ذاتی همان امکان لوازم آن ماهیات به صورت عرضی است، همان گونه که جعل ماهیات به صورت ذاتی همان جعل لوازم ماهیات به صورت عرضی است» (همان)؛ سپس وی در پاسخ به این احتمال می گوید:

مسئله ای که ما داریم این چنین نیست، بلکه برعکس است؛ وجود مقارنت و تدبیر، یا بودن شیء به نحوی که از آن شیء، شیء دیگری از احوال ذات و تابع آن ذات در وجود یافت شود، برعکس مطلب فوق است؛ بنابراین، ممکن نیست که استعداد بالذات مخصوص احوال نفس و بالعرض مخصوص نفس باشد؛ همان گونه که ممکن نیست که جعل در وهله نخست جعل احوال و در وهله دوم، جعل نفس باشد (همان).^{۱۵}

علاوه بر این نکات، قول به حدوث با بقای دائمی ناسازگار است؛ بنابراین مشکل هم چنان پابرجاست (همان: ۱۴۰).^{۱۶}

۲.۴.۲ تقریر دوم

تقریر دوم ملاصدرا، که بر حرکت جوهری مبتنی است، رأی اصلی وی محسوب می‌شود. در این تقریر نفس انسانی در ابتدا، مانند همه صور نوعیه حال در مواد، مادی و جسمانی است، اما استعداد حرکت و استکمال در آن وجود دارد و بر اثر حرکت جوهری، به تدریج، مراتب کمالی وجود را طی می‌کند و بعد از گذر از عالم ماده در مراتب طولی تجرد برزخی و سپس عقلانی تکامل می‌یابد. نفس ناطقه جوهری متجدد است و در یکی از مراحل حرکت جوهری پدید می‌آید که نشان‌دهنده حدوث آن است (بنگرید به ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۳۰-۳۳۱، ۳۹۲-۳۹۳). ملاصدرا براساس این دیدگاه گاهی نفس را «مادیة الحدوث روحانیة البقاء» (بنگرید به ملاصدرا ۱۳۸۶: ج ۲، ۶۱۹؛ ملاصدرا ۱۳۸۲: ج ۱، ۲۹۰؛ ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۵، ۲۲۲؛ ملاصدرا ۱۳۷۸: ۱۹۳) و گاهی «جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء» (بنگرید به ملاصدرا ۱۳۸۶: ج ۲، ۸۶۷؛ ملاصدرا ۱۳۸۲: ج ۲، ۷۶۷؛ ملاصدرا ۱۳۸۲: ۱۱۹، ۲۲۱، ۲۲۳؛ ملاصدرا ۱۳۸۹: ۲۴۳؛ ملاصدرا ۱۳۷۵: ۸۸، ۱۲۰، ۱۷۰، ۴۸۳، ۴۸۵، ۴۸۸، ۵۶۳؛ ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۰۹؛ همان: ج ۸، ۳۴۰، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۹۳؛ همان: ج ۹، ۸۵) ذکر کرده است؛ البته باید یادآور شود که حکیم اردستانی درخصوص رأی ملاصدرا درباب نفس فقط به تعبیر «مادیة الحدوث» بودن نفس اکتفا کرده است؛ تعبیری که امروزه از نظریه ملاصدرا متداول است تعبیر «جسمانیة الحدوث» است (بنگرید به جوادی آملی ۱۳۹۳: ج ۱۳، ۲۸).

۱.۲.۴.۲ ارزیابی اردستانی

حکیم اردستانی با تکیه بر دو اشکالی که به دیدگاه ابن‌سینا وارد کرده است، یعنی ناسازگاری میان تجرد و حدوث و نیز ناسازگاری میان حدوث و بقا، دیدگاه ملاصدرا را نیز بررسی کرده است. ملاصادق تعبیر «بعض المحققین» را درخصوص ملاصدرا به کار برده و معتقد است که ملاصدرا ناسازگاری نخست، یعنی ناسازگاری تجرد با حدوث، را درک کرده است، اما به راه‌حل این معضل دست نیافته و به حدوث مادی نفس قائل شده است. راه‌حل این معضل از دیدگاه حکیم اردستانی قول به قدم نفس و نیز وحدت آن قبل از بدن و تکرر آن با بدن است؛ به تعبیر اردستانی، هنگامی که ملاصدرا برهان تجرد تام را دیده است چنین حکم کرده است که «نفس بعد از آن به تدریج مجرد می‌شود»؛ بنابراین، نفس را «مادیة الحدوث مجردة البقاء» دانسته است، درحالی‌که به این توجهی نداشته است که قول به حدوث هم‌چنین قول به فنا را لازم دارد (آشتیانی ۱۳۵۷: ج ۴، ۱۳۷).^{۱۷}

حکیم اردستانی علاوه بر عبارت پایانی، که لازمه قول به حدوث را قول به فنا می‌داند، در بخش دیگری از *الحکمة الصادقیه* در ضمن دو اشکال دیدگاه ملاصدرا را رد کرده است (همان: ۱۴۰)؛ در ابتدای امر، به نظر می‌رسد که اشکالات ملاصادق به دیدگاه ملاصدرا ناشی از انکار حرکت جوهری است، همان‌گونه که بعضی از محققان هم به این مطلب اذعان کرده‌اند (بنگرید به آشتیانی ۱۳۵۷: ج ۴، ۱۳۸؛ غفاری ۱۳۹۲: ۳۴۰). طرح و بررسی آن دو اشکال و نیز رویکرد حکیم اردستانی به حرکت جوهری مسئله‌ای است که باید در نوشتاری مستقل واکاوی شود. آنچه در این جا باید مطرح شود ناسازگاری حدوث مادی نفس با بقای آن است. حکیم اردستانی براساس قاعده «هر حادثی فانی است» نمی‌تواند حدوث نفس را به همراه بقای آن بپذیرد، زیرا اگر نفس حدوث مادی و آغاز زمانی داشته باشد، براساس این قاعده، فانی خواهد بود، درحالی‌که ملاصدرا به بقای روحانی آن معتقد است. به عبارت دیگر، با پذیرش حرکت جوهری نیز می‌توان اشکال اردستانی را به این شکل مطرح کرد: درست است که فهم صحیح حرکت جوهری صحت تحول امر مادی به امر مجرد را به دنبال دارد، اما با این امر تکلیف قاعده عقلی «هر حادثی فانی است» چه می‌شود؟ کسانی هم که حکیم اردستانی را به انکار حرکت جوهری متهم کرده‌اند درباره مسئله اردستانی مبنی بر ناسازگاری حدوث با بقا سکوت کرده‌اند و گویا با پذیرش حرکت جوهری قاعده بالا را نفی کرده‌اند، درحالی‌که این قاعده عبارت دیگری از قاعده «کل کائن فاسد» (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۰: ج ۱، ۳۳۹) است؛ البته در پاسخ به اشکال ملاصادق می‌توان گفت: صورت جسمانی نفس انسان، در آغاز پیدایش، از صورت‌های دیگری که روی هیولای هستی این جهان تحقق پذیرفته است و می‌پذیرد به هیچ وجه جدا و منفصل نیست. در حرکت جوهری، ماده این جهان انقطاع و انفصال نیست و تطورات آن به صورت خلع و لبس انجام نمی‌پذیرد، بلکه صورت‌های جوهری با یکدیگر متصل‌اند و در یک جریان همیشگی که لبس بعد از لبس خوانده می‌شود استمرار پیدا می‌کنند (بنگرید به ابراهیمی دینانی ۱۳۹۱: ۳۱). به عبارت دیگر، در حرکت جوهری به واسطه این که انفصال و گسیختگی تحقق نمی‌پذیرد، موجود شدن و معدوم شدن جایگاهی ندارد؛ بنابراین، آغاز پیدایش هر صورتی به آغاز حرکت جوهری و آغاز حرکت جوهری نیز به آغاز زمان بستگی دارد؛ زمان مسبوق به عدم زمانی نیست و امری قدیم به شمار می‌رود؛ در نتیجه، همه امور زمان‌مند هم در واقع قدیم‌اند (بنگرید به همان: ۳۱-۳۲).

روشن است که دیدگاه حکیم اردستانی درباره «قدم و وحدت نفس»، که در این مقاله تبیین خواهد شد، نه تنها ناسازگار با این پاسخ نیست، بلکه می‌توان آن را به دلیل سازگاری با

قاعده «هر حادثی فانی است»، حداقل از این جهت، از دقت بیش‌تری برخوردار دانست؛ بنابراین، درست است که حکیم اردستانی دیدگاه خود را به‌گونه‌ای بیان کرده است که اشاره مستقیمی به بحث حرکت جوهری در آن نشده است، اما این مطلب نمی‌تواند به‌معنای انکار حرکت جوهری از سوی وی باشد. در این مقاله به همین مقدار بسنده می‌کنیم، چراکه بررسی تفصیلی اشکالات ملاصادق به ملاصدرا و تعیین نقاط قوت و ضعف دیدگاه آن‌ها به تألیف مقاله‌ای جداگانه نیاز دارد.

۳. مسئله قدم نفس

تاکنون دیدگاه‌های ابن‌سینا، خواجه نصیر، و ملاصدرا در باب حدوث نفس بیان و اشکالات حکیم اردستانی بر آن دیدگاه‌ها نیز مطرح شد. حکیم اردستانی این مباحث را در فصل ۲۸ از *الحکمة الصادقیة* با عنوان «فصل فی أن النفس حادثة أو قديمة» بیان کرده است؛ بعد از اتمام مباحث مربوط به حدوث نفس، وی وارد دیدگاه قدم نفس می‌شود و در این باره دو دیدگاه را مطرح می‌کند. در بخش مربوط به حدوث نفس دیدیم که ملاصادق سخنان اندیشمندانی نظیر فخررازی، خواجه نصیر، و ملاصدرا را، بی‌آن‌که به نامشان اشاره کند، مطرح کرده و همین شیوه را در مبحث قدم نفس نیز پی گرفته است؛ البته در تاریخ تفکر می‌توان اندیشمندانی را یافت که به وجود نفس پیش از بدن قائل بوده‌اند؛ مثلاً گروهی از اندیشمندان به نام «حرانیون» یا «حرانیون» و نیز زکریای رازی به قدمای پنج‌گانه معتقد بوده‌اند: ۱. باری تعالی؛ ۲. نفس؛ ۳. دهر؛ ۴. فضا؛ ۵. هیولی (بنگرید به رازی ۱۹۷۳: ۱۹۱-۱۹۴؛ حلی ۱۳۹۰: ۱۰۳). اندیشمندان مسلمان افلاطون را در جایگاه کسی که به قدم نفس قائل بوده است معرفی کرده‌اند (بنگرید به شهرستانی ۱۳۶۴: ج ۲، ۹۷؛ طوسی بی‌تا: ج ۳، ۲۹۲؛ شیرازی ۱۳۹۱: ۳۷۱-۳۷۲؛ ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۳۱). ابن‌کمنه، برخلاف حکمای پیشین، به ازلیت و قدم نفس قائل شده و با استفاده از مقدمات فلسفی برهانی خاص را ابداع کرده است (بنگرید به ابن‌کمنه ۱۳۷۵: ۵۵۰-۵۵۲؛ ابن‌کمنه ۱۳۸۵: ۱۸۴-۱۸۵). قطب‌الدین شیرازی دیدگاه قدم نفس را از افلاطون و نیز از بعضی از معاصران خود، یعنی ابن‌کمنه، نقل کرده است؛^{۱۸} البته شیرازی دیدگاه افلاطون را حق می‌داند، اما وی بعد از بیان دیدگاه ابن‌کمنه، که بر امتناع صدور بسیط از مرکب مبتنی است، آن را فاسد می‌داند، چراکه شیرازی به جواز صدور بسیط از مرکب قائل است (بنگرید به شیرازی ۱۳۹۱: ۳۷۱-۳۷۳). حکیم اردستانی بدون ذکر نام حکمای فوق می‌گوید: بعضی از اندیشمندان به هر دو ناسازگاری التفات کرده‌اند: ۱. ناسازگاری امر مجرد با حدوث؛ ۲. ناسازگاری حدوث با

بقای نفس. این اندیشمندان راه گریز از این گرفتاری را در این جستجو دارند که به وحدت نفس قبل از بدن قائل شوند؛ البته مقصود ایشان از وحدت هیچ‌یک از این اصناف واحد یعنی وحدت شخصی، وحدت نوعی، و وحدت جنسی نیست، بلکه وحدتی مانند وحدت الهی مدنظر آنهاست که وحدت‌های سه‌گانه در آن مندرج است (اعتبار وحدت‌های سه‌گانه وابسته به این وحدت است). این نفس واحدی که قبل از بدن است نفس انسان است و به وسیله بدن‌ها متکثر می‌شود. سپس در این امر اختلاف کردند؛ گروهی تکثر نفس با بدن‌ها را به محض اضافه به بدن‌ها اعتباری دانسته‌اند؛ این رأی برگزیده بعضی از غیرمحصلان^{۱۹} است (آشتیانی ۱۳۵۷: ج ۴، ۱۳۸).^{۲۰}

حکیم اردستانی این دیدگاه را مستلزم این می‌داند که شیء واحد، از آن جهت که واحد است، محل امور و احکام متضاد و متناقض از قبیل سعادت و شقاوت و علم و جهل باشد (همان: ۱۴۰-۱۴۱).^{۲۱}

۴. دیدگاه حکیم اردستانی

حکیم اردستانی قول دیگری از وجود و وحدت نفس پیش از بدن را می‌پذیرد که تکثر نفس با بدن‌ها را بالعرض می‌داند؛ در این قول آثار و احکام هر نفسی آن را از نفوس دیگر متمایز می‌کند و نفوس مختلف می‌شوند؛ به نحوی که احکامی نظیر سعادت و شقاوت بعضی از آن نفوس به نفوس دیگر تسری نمی‌یابد (همان: ۱۳۸).^{۲۲}

همان‌گونه که مشاهده شد، حکیم اردستانی در برطرف کردن تنگنایی که در قول حکمای برجسته، از جمله ابن سینا و ملاصدرا، مطرح بود، یعنی ناسازگاری امر مجرد با حدوث و نیز حدوث با بقا، مجرد نفس را انکار نکرد و این امر نشان می‌دهد که وی مجرد و بقای نفس را کاملاً پذیرفته است؛ همان‌گونه که حکمای برجسته نیز این امر را پذیرفته‌اند. موجود مجرد از ماده منحصر به فرد و تکثرناپذیر است (بنگرید به دینانی ۱۳۸۰: ج ۱، ۳۶۰) و نیز متعلق زمان واقع نمی‌شود؛ بنابراین، نفس از دیدگاه حکیم اردستانی واحد و قدیم است و با تعلق به بدن متکثر می‌شود (آشتیانی ۱۳۵۷: ج ۴، ۱۴۱).^{۲۴}

روشن شد که براساس مذهب نخست، نفس «روحانیة الحدوث و البقاء» بود؛ مذهب دوم نفس را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌دانست؛ مذهب سوم قول به «قدم و وحدت نفس» را پذیرفت، اما تکثر نفس را با اضافه محض به بدن‌ها توجیه می‌کرد؛ مذهب چهارم و برگزیده اردستانی نفس را قدیم و واحد می‌داند که تکثر آن با تعلق به بدن‌ها و بالعرض است. از آن‌جا که اردستانی به اشکالات وارد شده بر دیدگاه قدم نفس و وحدت آن واقف

است، باید دیدگاه خود را به گونه‌ای تبیین کند تا آن اشکالات نیز برطرف شوند. به عبارت دیگر، وی باید توضیح دهد که چرا با وجود این که نفس را واحد می‌داند انسان‌های مختلف صفات یکسانی ندارند؟ و با توجه به این که وجود انسان‌های مختلف انکارپذیر نیست تکثر نفس مجرد واحد چگونه تصورپذیر است؟

۱.۴ تبیین قدم نفس بر پایه نظریه جعل

اردستانی در دو فصل پایانی *الحکمة الصادقیه* در مقام تبیین دیدگاه خود برآمده و به وحدت بالذات و تکثر بالعرض نفس قائل شده است. روشن است که فهم دیدگاه هر فیلسوفی مستلزم شناخت مبانی و اصول آن فیلسوف است. برای آگاهی از مبانی و اصول فلسفی حکیم اردستانی باید به آثار به‌جامانده از وی توجه کرد. در ادامه سعی می‌شود با استفاده از مبانی و اصول فلسفی ملاصادق دیدگاه وی، مبنی بر «قدم و وحدت بالذات نفس و حدوث و تکثر بالعرض آن»، تبیین شود.

مقصود حکیم اردستانی از تکثر بالعرض نفس با بدن‌ها نخستین و مهم‌ترین امری است که باید روشن شود، زیرا وی با همین مطلب در پی گریز از دو اشکالی است که ابن‌سینا به دیدگاه قائلان به قدم نفس وارد کرده است. ملاصادق اصطلاح «بالعرض» را در دو اثر فلسفی دیگرش، یعنی *رساله جعلیه صادقیه*^{۲۵} و *مراسله*^{۲۶}، درباره ارتباط جاعل و مجعول به‌کار برده و توضیح داده است. حکیم اردستانی در *مراسله* ارتباط جاعل و مجعول را چنین توضیح می‌دهد:

ضابطه کلیه در جعل این است که مجعول نمی‌تواند بود که بسیط محض باشد، هر چند جاعل بسیط محض باشد، زیرا که حقیقت جعل اظهار کردن جاعل است مثال ذات خود را؛ و مثال ذات نمی‌تواند بود که عین ذات باشد، والا چه جعل و جاعل و مجعول؟ و نه غیرذات از همه رو، والا مثال او نخواهد بود؛ پس ناچار از وجهی هوهو و از وجهی لیس‌هو، زیرا که چون از ذات ناشی است، هوهو، و چون که در مرتبه او نیست فهولیس هو (نسخه ۷۷۱/۶، کتاب‌خانه آستانه حضرت شاه‌چراغ: ۱۷۶).

حکیم اردستانی با استفاده از همین نکته به دو اصل مهم اشاره می‌کند: ۱. ظفره محال است؛ ۲. غیریت مجعول نسبت به جاعل بالعرض است. عبارات وی چنین است:

صادر اول عقل است، زیرا که مبدأ اول، تعالی شأنه، چون فوق تمام است معلول بی‌واسطه او باید که تمام باشد، زیرا که تمام بما هو فاقد مرتبه فوق تمام است، والا

ناقص خواهد بود و از این لازم می‌آید طفره در افاضه ... و از این ظاهر شد که جهت غیریت مجعول، نیست بالذات، مگر بالعرض، و امکان مستند به همین جهت است، پس مستند به جعل جاعل نخواهد بود بالذات (همان).

برپایه این مبانی عقل مجرد است و از آن‌جا که طفره محال است، نمی‌تواند به‌طور مستقیم جاعل عالم ماده باشد؛ یعنی باید در عالم وجود واسطی میان امر مجرد و امر مادی وجود داشته باشد؛ حکیم اردستانی «نفس» را دارای این ویژگی می‌داند و اشاره می‌کند که این مطلب را در بخش الهی توضیح داده است^{۲۷} (بنگرید به آشتیانی ۱۳۵۷: ج ۴، ۱۴۵).^{۲۸} اردستانی دیدگاه خود را در مبحث «سمع» بدین صورت بیان می‌کند که وی عقل را فاعل نفس می‌داند، در حالی که، ابن‌سینا، به‌باور اردستانی، عقل را فاعل جسم می‌شمارد (بنگرید به همان: ۴۵).^{۲۹}

حکیم اردستانی، در واقع، سعی می‌کند اشکالات وارد بر نظریه «قدم و وحدت نفس» را با «بالعرض بودن مجعول نسبت به جاعل» برطرف کند. با توجه به عبارات وی درباره جعل معلوم می‌شود که بالعرض بودن مجعول نسبت به جاعل به این معناست که مجعول در وجود خود استقلالی ندارد، بلکه وجود مجعول وابسته به وجود جاعل و به عبارت دقیق‌تر، مجعول مظهر جاعل است که در مرتبه‌ای پایین‌تر از مرتبه جاعل خود قرار دارد.^{۳۰}

۵. نتایج دیدگاه اردستانی

وحدت بالذات نفس و تكثر بالعرض آن نتایج متعددی به دنبال دارد که هر یک از آن‌ها برطرف‌کننده بخشی از اشکالات وارد بر نظریه «قدم و وحدت نفس» است؛ یعنی راه‌حل اردستانی درباره مسئله وحدت نفس و تكثر ابدان، که اشکال ابن‌سینا به نظریه «قدم و وحدت نفس» بود، روشن می‌شود. نحوه وحدت نفس، شوق ذاتی نفس، عینیت نفس با آنچه بدان توجه دارد، وجود اجمالی حقایق در نفس، عدم انقسام نفس با تعدد بالعرض نفوس، و مشخص شدن میزان عینیت و تباین میان نفوس جزئی با نفس کل از نتایجی است که بر وحدت بالذات نفس و تكثر بالعرض آن مترتب می‌شود و حکیم اردستانی هم در مقام بیان آن‌ها برآمده است. در ادامه، به این موارد اشاره می‌کنیم.

۱.۵ نحوه وحدت نفس

وی نحوه وحدت نفس پیش از بدن را وحدت شخصی یا نوعی یا جنسی نمی‌داند، بلکه نفس را دارای وحدتی فراتر از همه وحدت‌ها و شبیه به وحدت عقلی و الهی می‌داند (بنگرید به آشتیانی ۱۳۵۷: ج ۴، ۱۴۱).^{۳۱}

حکیم اردستانی دلیل وحدت عقلی نفس را چنین ذکر می‌کند: «زیرا در مذهب ما نفس نوع تحت جنس نیست، زیرا ما قائل نیستیم که جوهر جنس چیزی باشد که تحتش قرار دارد، بلکه جوهر عرضی آن چیزی است که تحتش قرار دارد، همان‌گونه که در موضعش تبیین شد»^{۳۲} (همان).^{۳۳}

معمولاً حکمایی که به حدوث نفس قائل‌اند نفوس انسان‌ها را متحد در یک نوع می‌دانند و بر همین اساس نمی‌توانند قدم نفس را تصور کنند، زیرا وجود انواع متعدد مجرد قبل از تعلق به بدن‌ها و نیز تكثر نفس واحد مجرد بعد از وجود بدن‌ها با تنگناهایی روبه‌روست. حکیم اردستانی این امر را نمی‌پذیرد و دلیل آن را به جایگاهی ارجاع داده است که به دست ما نرسیده است، اما حاشیه ملا محمدسعید خلخالی خوچینی^{۳۴} در این جا مطلب را روشن‌تر می‌کند؛ وی می‌نویسد:

چه اگر جوهر جنس باشد برای ماتحت خود از عقول و نفوس، پس ایشان در تحت جوهر خواهند بود؛ یعنی در تحت جنس خواهند بود. پس لابد خواهد بود برای ایشان از فصلی ... پس در این وقت مرکبی خواهد بود از جنس و فصل؛ ... پس مرکب از جنس و فصل بودن با تجرد منافات دارد (نسخه ۶۷۱۳/۱، کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی: ۷۹).

۲.۵ شوق ذاتی نفس

در دیدگاه حکیم اردستانی، نفسی که قبل از حدوث بدن‌ها وجود دارد نفس کلی است که شوقی کلی یعنی شوق اظهار همه اشیا را دارد. این شوق صورت ذات نفس است؛ یعنی نفس با این شوق از عقل متمایز می‌شود. به عبارت دیگر، نفس با این شوق بالفعل می‌شود و اگر شوق از نفس برداشته شود، براساس ارتباطی که درباره جاعل و مجعول بیان کرد، نفس عقل می‌شود. هرگاه نفس چیزی را که به آن شوق دارد ظاهر می‌سازد، آن شوق بر آن چیز پخش می‌شود؛ یعنی هنگامی که هر جزئی از آن کل، که مشتاق آن چیز است، با وجود تفصیلی دیده شود، شوق نیز بر آن اجزائی که دیده می‌شوند پخش می‌شود؛ بنابراین، شوق جدا جدا می‌شود و نفس نیز با تفصیل آن چه نفس با آن نفس است (یعنی شوق) مفصل می‌شود^{۳۵} (آشتیانی ۱۳۵۷: ج ۴، ۱۴۱-۱۴۲).^{۳۶}

به نظر ملاصادق، همان‌گونه که نفس کلی با شوقی که به کل دارد واحد کلی است، به همان نحو با شوق‌هایی که با پخش شدن شوق کلی حاصل می‌شود متعدد جزئی می‌شود و

همان گونه که شوق کلی به وسیله اجساد در وجود تفصیلی متفرق و منقسم شد، به همان نحو هم نفس به وسیله پخش شدن شوق کلی بر آن اجساد متفرق و منقسم می شود (همان: ۱۴۳). وی می گوید: حاصل این که جسم عالم از مرکز به محیط، خواه مرکب باشد و خواه بسیط، در اصل جسمیت متصل واحد است و انواع بسائط و مرکبات به منزله اجزای شخص واحدند. هم چنین نفس مشتاق به اظهار کل نفس واحد و مدبر کل این شخص است. هریک از نفوس به منزله قوه ای برای نفس شخصی کل و متعلق به جزئی از بدن کل اند؛ پس نسبت نفوس ما به نفس کل مانند نسبت حواس ما به نفوس ماست (همان: ۱۴۳-۱۴۴).^{۳۷}

۳.۵ عینیت نفس با آنچه بدان توجه دارد

نکته دیگری که در دیدگاه اردستانی وجود دارد و دوگانگی نفس و بدن را برطرف می کند این است که نفس به هر چیزی که متوجه شود همان است، به نحوی که هبوط نفس را همان توجه نفس به این عالم می داند؛ حکیم اردستانی این نکات را در *مراسله* چنین بیان می کند:

و اما حدیث هبوط نفس به این عالم مجملاً این که: چون نفس دانست به علم ذاتی عقل را و بالفعل بودن او را در جمیع کمالات، مشتاق شد به شوق ذاتی تشبه به عقل را و نیافت امری را که به آن متشبه شود به او سوای کردن این عالم؛ ... متوجه شدن به این عالم و صنع او عین هبوط اوست به این عالم، زیرا که نفس به هر چه متوجه شود همان است و لا ... الحاصل، سر هبوط نفس تشبه به عقل است در فاعلیت ... (نسخه ۷۷۱/۶، کتابخانه آستانه حضرت شاه چراغ: ۱۷۸).

۴.۵ وجود اجمالی حقایق در نفس

دانستیم که حکیم اردستانی معنی تعدد بالعرض نفس به وسیله بدن را محض اضافه و اعتبار نمی داند. در دیدگاه وی، از آن جا که نفس مفیض همه حقایق و انواعی است که در عالم اجسام وجود دارد، پس باید در وحدت و بساطت ذات نفس همه حقایق موجود باشد. وجود آن حقایق و انواع در نفس با وجود تفصیلی نیست که هریک از آن ها، در وجود، متمایز از دیگری باشد، بلکه آن حقایق و انواع در نفس با وجود اجمالی عین وجود نفس اند و هیچ تمایزی میان آن ها از دیگری نیست، مگر به حسب حقیقت؛ پس نفس به حسب تعدد حقایق وجوه متعددی دارد و هر وجه نیز وجهی، بلکه وجوهی، دارد (آشتیانی ۱۳۵۷: ج ۴، ۱۴۶-۱۴۷).^{۳۸}

۵.۵ تعدد بالعرض نفوس به معنای انقسام نفس نیست

روشن شد که حکیم اردستانی به تعدد بالعرض نفس قائل شده است و ارتباط نفوس جزئی با نفس کلی را مانند ارتباط قوای نفس با نفس می‌داند. وی در ادامه تأکید می‌کند که تعدد بالعرض نفس به معنای انقسام آن نیست، بلکه نفوس متعدد افعال متعدد نفس واحدند و روشن است که حقیقت واحد با افعال متعدد منقسم و متعدد نمی‌شود. وی برای توضیح مطلب فوق، با اشاره به بحث «ابصار»، مثال مناسبی را ذکر می‌کند؛ وی پیش‌ازین، در مبحث «ابصار»، بیان کرده بود که قوه ابصار قوه‌ای غیرحال در ماده است (بنگرید به همان: ۸۷-۸۹). بینایی به واسطه دو چشم است و مبصر هم از هر دو ابصار اطلاع دارد، اما قوه ابصار از آن حیث که با این چشم می‌بیند از ابصارش از حیثی که آن قوه با چشم دیگر می‌بیند مطلع نیست و گرنه ابصار و احوالی که در ابصار یکی از دو چشم است همان ابصار و احوال ابصار چشم دیگر می‌بود (بنگرید به همان: ۱۴۸).

۶.۵ تعدد بالعرض نفوس به معنای عینیت نفوس جزئی با نفس کل و نیز تباین

میان آنها نیست

حکیم اردستانی در ادامه نشان می‌دهد که تعدد بالعرض نفوس نه به معنای عینیت نفوس جزئی با نفس کلی است و نه به معنای تباین میان آنهاست. وی تصریح می‌کند که از گفته ما که «نفوس متعدد بالعرض و واحد بالذات‌اند» چنین گمان نکن که نفس تو همان نفس کلی الهی است، بلکه نفس تو همان است که آثارش در تو دیده می‌شود. هم‌چنین آنچه آثارش در تو دیده می‌شود در همه و جوه مابین با نفس کلی نیست، بلکه آنچه آثارش در تو دیده می‌شود همان نفس کلی در حد فعل است که با توجه کردن به آن فعل در حدی خارج از حد ذاتش هیوط کرده است. معنای این گفته هم این نیست که نفس کلی با این امر تنزل می‌یابد و از حد ذاتش ناپدید می‌شود و جز آنچه در حد فعل است چیزی از آن باقی نمی‌ماند، زیرا اگر چنین باشد، نفس کلی به علت فعل منعدم و نفوس جزئی، بلکه نفس جزئی، متحقق خواهد شد، درحالی‌که، این امر سفسطه است (همان: ۱۴۹).^{۳۹}

همان‌گونه که از *الحکمة الصادقیة* نقل شد، حکیم اردستانی به عینیت نفوس جزئی با نفس کلی از وجهی و غیریت آنها از وجهی دیگر تصریح کرده است. پیش‌ازین، با عباراتی از *مراسله* به این مبنا اشاره شد. حکیم اردستانی در *رساله جعلیه صادقیه* نیز، که به زبان فارسی است، درباره نسبت جاعل و مجعول می‌گوید:

مجعول از وجهی عین جاعل است و از وجهی غیر جاعل است؛ عین است با قطع نظر از نقصان که لازم مجعولیت مجعول است و غیر است هرگاه تو او را اعتبار کنی با نقصان، حتی این که اگر ممکن باشد رفع آن نقصان از مجعول، پس مجعول جاعل خواهد بود بالضرورة و هم چنان در آن جانب نیز^۴ (نسخه ۵۶۰، کتابخانه آستان قدس رضوی: ۳).

پیداست که آنچه در توضیح معنای وحدت بالذات نفس و تعدد بالعرض آن بیان شد کاملاً هماهنگ با محتوای قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» است؛ این قاعده یکی از ابتکارات اساسی ملاصدراست که براساس آن نفس ذومراتب است و از هر حیثیتی یک قوه صادر می‌شود (بنگرید به ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۸، ۲۲۱-۲۲۶). در آثاری که از حکیم اردستانی در دست است این قاعده به صورت مشخص بیان نشده است، اما همان گونه که مشاهده شد وی همان معنا را درباره ارتباط نفس کلی با نفوس جزئی بیان کرده است.

۶. نتیجه گیری

ملا محمدصادق اردستانی به آرای حکمای گذشته آگاه بوده و سعی کرده است درباره حدوث یا قدم نفس و نیز واحد یا کثیر بودن آن دیدگاهی را مطرح کند که اشکالات دیدگاه‌های دیگر بر آن وارد نباشد. در این مقاله و با کمک دیدگاه قائلان به حدوث نفس عبارات ابن سینا، فخر رازی، ملاصدرا، و نصیرالدین طوسی را، که حکیم اردستانی مطالب خود را ناظر به آنها مطرح کرده است، ذکر کردیم و عبارات اردستانی را نیز بعد از هریک از آنها آوردیم. از آن جاکه حکیم اردستانی، به جز ابن سینا، به نام هیچ حکیم یا کتابی اشاره نکرده است، با این کار، علاوه بر معلوم شدن قائلان، عبارات اردستانی را در تاریخ فلسفه وارد و بررسی کردیم. ملاصادق دو اشکال اساسی را به دیدگاه ابن سینا وارد می‌دانست: اول آن که حدوث نفس با تجرد آن سازگار نیست؛ دوم آن که حدوث نفس با بقای آن هم ناسازگار است. از نظر حکیم اردستانی، ملاصدرا با نظریه «مادیة الحدوث» بودن نفس محذور نخست را که ناسازگاری امر مجرد با حدوث است برطرف کرده است، اما با نظریه «روحانیة البقاء» بودن نفس هم چنان در محذور دوم، یعنی ناسازگاری حدوث با بقا، گرفتار آمده است. دانستیم که با توجه به حرکت جوهری قدم زمانی عالم و امور زمان مند توجیه مناسبی دارد و با قاعده «هر حادثی فانی است» هم سازگار است؛ بنابراین، قدیم دانستن نفس بر حدوث مادی آن می‌تواند ترجیح داشته باشد. حکیم اردستانی، بعد از رد کردن نظریه

حدوث نفس و بررسی دو نظریه درباب قدم نفس، به قدم نفس و وحدت بالذات آن قائل شد و تعدد نفس را بالعرض دانست. مبانی نظری حکیم اردستانی که به آن‌ها تصریح شده است و در دیدگاهش مبنی بر قدم و وحدت نفس تأثیر مستقیم دارد و نتیجه‌ی بالعرض دانستن مجعول نسبت به جاعل است عبارت‌اند از: «وساطت نفس میان عقل و عالم جسمانی»، «محال بودن طفره»، «اشتقاق ذاتی نفس به منظور تشبیه به عقل در فاعلیت»، و «عینیت نفس با آن چه بدان توجه دارد». حکیم اردستانی با توضیح وحدت بالذات نفس و تکثر بالعرض آن سعی کرد تا راه ورود اشکالات ابن سینا و نیز ملاصدرا را به نظریه «قدم و وحدت نفس» ببندد. وی ارتباط نفوس متکثر با نفس کلی را همانند ارتباط قوی با نفس می‌داند. با این که در آثار به‌جامانده از وی، به صورت مستقیم، قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی» ذکر نشده است، اما آن چه درباره‌ی ارتباط نفس کلی با نفوس جزئی مدنظر حکیم اردستانی است کاملاً مطابق با این قاعده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. از زندگی و آثار اردستانی اطلاعات اندکی به‌جا مانده است. یکی از دلایل این محدودیت شاید تقارن سال وفات وی (۱۱۳۴ ق) با حمله و حشیانه افغان‌ها به اصفهان باشد که باعث ویرانی شهر و نابودی آثار علمی و فرهنگی شد؛ البته این آفت دامن‌گیر دیگر معاصران و بعضی از شاگردان اردستانی از جمله ملاحمره گیلانی نیز شده است.
۲. این اثر در اصل همان تقریرات درس حکیم اردستانی است که شاگردش، ملاحمره گیلانی، به‌دستور استادش، اردستانی، آن‌ها را نوشته است و به‌همین دلیل به نام شاگردش ملاحمره ثبت شده است. به‌منظور آشنایی با تعداد نسخ خطی *الحکمة الصادقیة* و مطالب مربوط به آن بنگرید به قمی و اسماعیلی ۱۳۹۵: ۲۴۷-۲۶۶.
۳. بنابراین، آن چه در این نوشتار بررسی می‌شود بر همین دو فصل مبتنی است، چراکه بخشی از آثار حکیم اردستانی به دست ما نرسیده است و ما از بعضی آرای خاص وی مطلع نیستیم.

۴.

ونقول: إنَّ الأَنفُسَ الإنسانیَّةَ لم تكن قائمةً مفارقةً للأبدان ثمَّ حصلت فی البدن، لأنَّ الأَنفُسَ الإنسانیَّةَ متَّفَقَّةٌ فی النوع والمعنى، فإذا فرض أنَّ لها وجوداً لیس حادثاً مع حدوث الأبدان، بل هو وجودٌ مفردٌ، لم یجز أن تكون النفس فی ذلك الوجود متکثرةً. وذلك لأنَّ تكثر الأشياء إما أن تكون من جهة الماهیة والصورة، وإما أن تكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادة المتکثرة بما تتکثر به من الأمکنة الَّتی تشمل علی کلِّ مادة فی جهة الأزمنة الَّتی تختصّ بكلِّ واحدٍ منها فی حدوثه والعلل القاسمة إياها؛ ولیست متغایرةً بالماهیة والصورة،

لأن صورتها واحدة. فإذا إنما تتغير من جهة قابل الماهية أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص، وهذا هو البدن. وأما إذا أمكن أن تكون النفس موجودة ولا بدن، فليس يمكن أن تُغَيَّر نفساً نفساً بالعدد وهذا مطلقاً في كل شيء، فإن الأشياء التي ذواتها معان فقط، وقد تكثرت نوعياتها بأشخاصها، فإنما تكثرها بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها أو بنسبة ما إليها وإلى أزمته فقط، وإذا كانت مجردة أصلاً لم تتفرق بما قلنا. فمحال أن يكون بينها مغايرة وتكثُر، فقد بطل أن تكون الأَنفس قبل دخولها الأبدان متكررة الذات بالعدد.

وأقول: ولا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد، لأنه إذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان. فإما أن تكونا قسماً تلك النفس الواحدة، فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظمٌ وحجمٌ منقسماً بالقوة، وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتقررة في الطبيعيات وغيرها. وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين، وهذا لا يحتاج أيضاً إلى كثير تكلف في إبطاله.

وتقول بعبارة أخرى: إن هذه الأَنفس إنما تتشخص نفساً واحدة من جملة نوعها بأحوال تلحقها ليست لازمة لها بما هي نفسٌ، وإلا لا شترك فيها جميعها. والأعراض اللاحقة تلحق عن ابتداءٍ لا محالة زمانياً، لأنّها تتبع سبباً عرض لبعضها دون بعض، فيكون تشخص الأَنفس أيضاً أمراً حادثاً، فلا تكون قديمة لم تزل ويكون حدوثها مع بدن... فإذا ليست النفس واحدة، فهي كثيرة بالعدد، ونوعها واحد، وهي حادثه.

.٥

إن الشيخ لما رأى في النفس آثاراً لا يمكن أن يكون للجسم والجسمانيات، قال بتجردها، ولما رأى أن القول بوحدة النفس يستلزم إما القول بكونها قابلة للتجزئ والإقسام، وإما القول بكون النفس الواحدة في أبدان متعدّدة؛ وكلاهما محالان، قال فإنها كثيرة بالعدد، ولما رأى أن الكثرة الشخصية ليست إلا بالمادة وأن النفس قبل البدن ليس لها مادة، قال: إنها حادثه بحدوث الأبدان، ولما رأى أن القول بفتائها بفتاء البدن يستلزم القول بكون الشيء فانياً من غير أن يكون له محلّ قابل للفتاء، وأيضاً يستلزم القول بإنكار المعاد، قال إنها باقية لا تفنى بفتاء البدن.

.٦

ولكن الوجه الذي ذكرتموه كما دلّ على استحالة الفساد على النفس فهو دالّ على استحالة حدوثها مع أنكم معترفون بحدوثها. بيانه وهو أنه كما أن الفساد، مسبوق بإمكان الفساد فكذلك الحدوث مسبوق بإمكان الحدوث. فإن استغنى إمكان حدوثها عن المحلّ، أو إن افتقر إلى المحلّ لكن محلّ ذلك الإمكان هو البدن، فليجز في إمكان الفساد أن لا يفتقر إلى المحلّ أو إن افتقر إليه لكنه يكون محلّه البدن. وإن بطل ذلك ههنا فليبتل هناك، وإلا فما الفرق؟ وبالجملة فلم لا يجوز أن يقال: إن صدور النفس عن العقل الفعّال مشروط بحصول المزاج القابل لتدبيرها وتصرفها، فإذا فسد هذا البدن فقد فسد شرط صدورها عنه، وعند ذلك يجب فتاؤها لفتاء شرطها.

.٧

الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما إلى إمكان يسبقهما وإلى محلّ لذلك الإمكان أو في استغنائهما عن ذلك، فإن استغنى إمكان الحدوث عن المحلّ مع وقوع الحدوث فليستغنى إمكان الفساد عنه أيضاً مع وقوع الفساد، وإن افتقر الإمكان إلى محلّ هو البدن فليكن البدن أيضاً محللاً لإمكان الفساد، وبالجملة يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط.

۸. این کلمه در تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی از *الحکمة الصادقیة* که در کتاب *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران* منتشر شده است به صورت «القوم» نوشته شده است، در حالی که شکل صحیح آن همان است که در نسخه‌های خطی دیگر نیز آمده است، یعنی «القوام».

۹.

فنقول: أمّا مذهب الشيخ، فلا يكاد يصحُّ، فإنَّ القول بالحدوث لا يمكن أن يجمع مع القول بالتجرد، إذ كلُّ حادث لا بدَّ له من إمكان سابق ومحلٍّ لذلك الإمكان يستعدُّ بإعداد المعدّات شيئاً فشيئاً لوجود ذلك الحادث فيه، فكيف يمكن أن يكون مجرداً مع أنه يجب أن يوجد في المحلِّ، إذ لا معنى لكون الشيء مستعداً لوجود ما هو مبائن القوام له.

۱۰. بخشی از عبارت خواجه چنین است:

فالبدين ليس بمحلٍّ لإمكان حدوث النفس من حيث هو مبائنٌ لها، ولا لإمكان فسادها أصلاً؛ بل إنّما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلاً لإمكان وتهيؤاً لحدوث صورة إنسانيّة تُقارنه وتقومه نوعاً محصّلاً. ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً إلّا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات أعنى النفس. فحدث بحسب إستعداده وتهيؤه ذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة إياه، على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به هذا النوع من الإرتباط.

۱۱. عبارت *الحکمة الصادقیة* چنین است:

وما يقال من أنه «يجوز أن يكون إستعدادُ المادّة إستعداداً لمقارنة الحادث لا لوجوده، فلا يلزم من «كون المادّة مستعدةً لشيء» وجود ذلك الشيء فيها، بل يمكن أن يوجد مقارناً للمادّة»؛ فهو فاسدٌ، لأنَّ المقارنة فرعُ الوجود وبعده والكلامُ في كونه حادث الوجود لا حادث المقارنة.

۱۲. عبارات ملاصدرا به این نحو است:

إنَّ البدن الإنساني. استدعى باستعداده الخاصّ من واهب الصور على القوابل صورة مدبّرة متصرفّة فيه تصرفاً يحفظ به شخصه ونوعه فوجب صدورها عن الواهب الفيّاض لكن وجود صورة يكون مصدراً للتدابير البشريّة والأفاعيل الإنسيّة الحافظة لهذا المزاج الاعتدالي لا يمكن إلّا بقوة روحانيّة ذات إدراك وعقل وفكر وتميز فلا محالة تفيض من المبدإ الفيّاض الذي لا بخل ولا منع فيه جوهر النفس وحقيقتها فإنّ وجود البدن بإمكانه الاستعدادى. ما يستدعى إلّا صورة مقارنته له متصرفّة فيه بما هي صورة مقارنته ولكن جود المبدإ الفيّاض. اقتضى صورة متصرفّة ذات حقيقة مفارقة أو ذات مبدإ مفارق وكما أن الشيء الواحد. يجوز أن يكون جوهرًا من جهة وعرضًا من جهة أخرى كالصورة الجوهريّة الحاصلة في الذهن لما تقرّر عندهم أنّها جوهر مستغن عن الموضوع بحسب الماهية وعرض مفتقر إليه بحسب هذا الوجود الذهني العلمي بل كيف نفساني عندهم وكذا يجوز أن يكون شيء واحد مجعولاً من جهة غير مجعول من جهة أخرى كالوجود والماهية لشيء واحد فكذلك يجوز أن يكون شيء واحد كالنفس الإنسانيّة مجرداً من حيث كونه ذاتاً عقليّة أو له ذات عقليّة مادّيّاً من حيث كونه متصرفّاً في البدن أو له قوّة متصرفّة في البدن فإذا كانت النفس مجردة من حيث الذات ومادّيّة من حيث الفعل فهي من حيث الفعل مسبوقّة

«قَدَم و وحدت نفس» از منظر حکیم محمدصادق اردستانی ۲۱

باستعداد البدن حادثه بحدوثه زائله بزواله و أمّا من حيث حقيقتها الأصليّة أو مبدأ حقيقتها فغير مسبوقة
باستعداد البدن إلّا بالعرض ولا فاسدة بفساده ولا يلحقها شيء من نقائص المادّيات إلّا بالعرض فتدبّر.

۱۳. حکیم اردستانی به صورت ضمنی به این مطلب اشاره کرده است که جعل ماهیات همان جعل لوازم و عوارض ماهیات است، یعنی لوازم و عوارض ماهیات غیر از جعل ماهیات جعل جداگانه ای ندارند، بلکه جعل ماهیات عین جعل لوازم و عوارض آنهاست؛ البته باید دانست که مقصود حکیم اردستانی از «ماهیت» در این جا «ما به الشيء هو هو» است. در آثاری که از وی به دست ما رسیده است به «ماهیت» به معنای «ما يقال في جواب ما هو» «طبیعت» گفته شده است.

۱۴. عبارات الحکمة الصادقیة این گونه است:

ولا يجوز أن يقال: إن الإمكان بالذات إمكان للمقارنة والتدبير، وبالعرض إمكان لوجود المقارن والمُدبّر،
أو: أنه بالذات إمكان لوجود الصورة الحائلة سمّيت طبيعة، وبالعرض إمكان لمفيضها القريب الذي هو
النفس، فإذا تمّ استعداد المادّة للتدبير والتصرف أو للصورة المذكورة، لزم وجود مُدبّر مجرد، أو وجود
مفيض للصورة المذكورة، لأنّ مثل ذلك لا يجوز إلّا فيما يكون تابعاً لشيء آخر أو في الجعل والوجود
كأحوال الماهيات، فإنّها لما كانت مجعولة بجعل الماهيات وتابعة لوجودها.

۱۵

يمكن أن يقال إن إمكان الماهيات بالذات إنما هو إمكان لوازمها بالعرض، كما أن جعلها بالذات هو جعلها
بالعرض؛ وما نحن فيه ليس كذلك، بل هو بعكس ذلك؛ فإن وجود المقارنة والتدبير، أو كون الشيء بحيث
يوجد منه شيء آخر من أحوال الذات وتابع لها في الوجود، فلا يمكن أن يكون الاستعداد بالذات لها
وبالعرض للنفس، كما أن الجعل لا يمكن أن يكون أولاً للأحوال وثانياً للنفس.

۱۶. «أيضاً القول بالحدوث لا يجامع القول بالبقاء الدائم لما تبين لك إن شاء الله تعالى من أن كلّ حادث فان».

۱۷

فبعض المحققين، لما تفتن بالتنافي في الأول وكان لم يظفر على طريق إلى القول بأنّها واحدة قبل البدن
وكثيرة بالبدن حتى يقول بقدمها، حكّم بأنّها حادثه مادّيّة، ولما رأى برهان التجرد تاماً حكّم بأنّها تصير بعد
ذلك شيئاً فشيئاً مجردة فقال إنّها مادّيّة الحدوث مجردة البقاء، ولم يعلم إن القول بالحدوث لازم أيضاً
بالقول بالبقاء.

۱۸. ابن کمونه برهان خود را در آثار متعددی ذکر کرده است، اما مفصل ترین آن در کتاب التتهیحات
فی شرح التلویحات است (بنگرید به ابن کمونه ۱۳۸۲: ۴۳۰-۴۳۱). قطب الدین شیرازی عبارات
او را در شرح خود بر الحکمة الاشرافی به منزله دیدگاه «بعض الأفاضل من المعاصرين» ذکر کرده
است. خانم انسیه برخواه، مصحح کتاب ازلیة النفس و بقائها، باتوجه به کتاب درة التاج لغرة الدباج،
قول به حدوث نفس را به قطب الدین شیرازی نسبت داده است (بنگرید به ابن کمونه ۱۳۸۵:

چهل ویک؛ درحالی که قطب‌الدین در شرح حکمة الاثرای قول افلاطون را مبنی بر قدم نفس حق دانسته و گفته است: «هو الحق الذی لا یأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه» (شیرازی ۱۳۹۱: ۳۷۱).

۱۹. منظور از «غیرمحصلان» می‌تواند افرادی باشد که فیلسوف نبوده‌اند، چراکه گاهی منظور از «محصل» «فیلسوف» است. هم‌چنین می‌تواند منظور از «غیرمحصلان» طعنه‌ای باشد که حکیم اردستانی به صاحب‌المحصل، یعنی فخررازی، زده است؛ البته احتمال دوم ضعیف است.

۲۰.

ومنهم من تفتن بکلا التنافین، ووجد المفرد عنهما فی القول بأن النفس قبل البدن واحدة لا بالوحدة الشخصية ولا بالنوعية ولا بالجنسية، بل بوحدة مندرجة فیها الوحدات الثلاث شبيهة بالوحدة الإلهية، وهذه النفس الواحدة التي قبل البدن، يقال: إنها نفس الإنسان، وإنها يتكرر بالأبدان، ثم اختلفوا فی أن تكثرها بالأبدان إما أن يكون بمحض الإضافة كما هو مختار البعض الغير المحصل ...

۲۱. «وَأما مذهب الغير المحصل، وهو كونها متعدّدة بالإعتبار وبمحض الإضافة، فهو أيضاً غير صحيح، فإنه مستلزم لكون الشيء الواحد من حيث هو واحداً محلاً للأمر والأحكام المتضادة والمتناقضة من السعادة والشقاوة والعلم والجهل وغير ذلك».

۲۲. «أو [تكثرها بالأبدان] يكون بالعرض، بحيث لا يكون حكم بعضها حكم بعض آخر بل يكون مختلفة بالآثار والأحكام بحيث لا يسرى حكم بعضها من السعادة والشقاوة إلى غيره».

۲۳. این قاعده را در آثار گذشتگان نیز می‌توان یافت، اما فیض کاشانی به این قاعده تصریح کرده است (بنگرید به فیض کاشانی ۱۳۷۵: ۵۲). بعضی منابع فیض کاشانی را استاد حکیم اردستانی معرفی کرده‌اند (بنگرید به صدوقی سها ۱۳۵۹: ۲۷؛ ریاحی ۱۳۸۵: ۶۹؛ مهلوی ۱۳۸۶: ج ۳، ۴۹۳؛ منتظرالقائم ۱۳۸۹: ج ۱، ۱۵۶).

۲۴. «فبقی المذهب الرابع وهو أن يكون النفس قديمة واحدة قبل البدن ومتكثرة بالتعلق بالبدن».

۲۵. نسخه‌هایی از آن در کتاب‌خانه‌های آستان قدس رضوی (ش ۵۶۰)، آیت‌الله مرعشی (ش ۵۰۹۳/۲)، مسجد اعظم قم (ش ۲۸۱۱/۶)، دانشگاه تهران (ش ۲۰۹/۳)، و مدرسه آخوند همدان (ش ۱۸۸/۱۳) وجود دارد.

۲۶. مرسله نامه‌نگاری اردستانی با یکی از شاگردانش است. در این نامه، که به زبان فارسی نوشته شده است، بعضی از مبانی نظری او به صورت مختصر و مفید آمده است. دو نسخه از آن در کتاب‌خانه مجلس (ش ۱۵۶۵۷/۴ و ۵۳۳۳/۱۰)، سه نسخه در کتاب‌خانه‌های دانشگاه تهران (ش ۴۶۵۰)، آستانه حضرت شاه‌چراغ (ش ۷۷۱/۶)، و آستان قدس رضوی (ش ۷۶۲۷) وجود دارد.

۲۷. با توجه به این عبارت، به نظر می‌رسد که حکیم اردستانی مباحثی را در باب الهیات مطرح کرده است، اما معلوم نیست که آیا آن‌ها را به صورت نوشته در آورده بوده است یا نه، زیرا مبحث الهیات در آثاری که از او به دست ما رسیده است وجود ندارد؛ احتمال دارد که این مبحث درس گفتارهایی بوده است که مکتوب نشده‌اند یا وی اثر یا آثار دیگری نیز داشته که به دست ما نرسیده است.

۲۸. «إِنَّا بَيْنَا فِي الْآلِهَى أَنْ بَيْنَ الصَّادِرِ الْأَوَّلِ وَبَيْنَ الْأَجْسَامِ مَوْجُوداً آخِرَ مَسْمَىٰ بِالنَّفْسِ».

۲۹. «إِنَّ الْعَقْلَ هُوَ الَّذِي يَفْعَلُ النَّفْسَ عَلَىٰ رَأْيِنَا، أَوْ يَفْعَلُ الْجِسْمَ عَلَىٰ رَأَى الشَّيْخِ».

۳۰. این دیدگاه دیدگاهی عرفانی و نیز صدرایی است (بنگرید به آملی ۱۳۶۸: ۶۵۹؛ ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۲، ۲۹۲؛ همان: ج ۷، ۱۸۶). عبارت «بالعرض بودن» که حکیم اردستانی آن را به کار برده است نیز هم معنا با همین عبارت در آثار عرفاست؛ برای نمونه، ابن ترکه می‌نویسد:

مَسْلَمٌ أَنَّ الْوَجُودَ أَمْرٌ وَاحِدٌ حَقِيقِي وَهُوَ الْمَوْجُودُ بِالذَّاتِ، وَالْوَاحِدُ الَّذِي مَا عَدَاهُ عَدَمٌ مُحَضٌّ، لَكِنْ لِذَلِكَ الْوَاحِدِ أَحْوَالٌ كَمَا عَرَفْتُ ... فَحَيْثُ لَوْ أَضِيفَ الْوَجُودُ إِلَى الْمَدْرَكِ مِنْ تِلْكَ الْأَحْوَالِ بِحَسَبِ مَا ظَهَرَ فِيهَا مِنْ مَشَاهِدَةِ آثَارِهِ يَكُونُ ذَلِكَ الْمَوْجُودُ، مَوْجُوداً بِالْعَرَضِ ... (ترکه ۱۳۶۰: ۱۵۷).

یعنی: وجود یک امر واحد حقیقی است و منظور از «موجود بالذات» همین است؛ غیر از این امر واحد هر چه هست عدم محض است. این واحد احوالی نیز دارد ... هرگاه این وجود واحد به این احوال اضافه شود و ارتباط پیدا کند، می‌توان این غیرها را «موجود بالعرض» خواند.

۳۱. «وليس المراد بكونها واحدة قبل البدن، أنّها واحدة بالوحدة الشخصية أو النوعية أو الجنسية، بل وحدة فوق جميع الوحدَات شبيهة بالوحدة العقلية والآلهية».

۳۲. عبارت پایانی حکیم اردستانی در این جا نیز نشان می‌دهد که وی این بحث را در جایی دیگر تبیین کرده است، اما شوربختانه به دست ما نرسیده است؛ ممکن است علت این امر نابودی مقداری از آثار ملاصادق باشد و ممکن است این امر به علت مکتوب نکردن آن نکته به دست شاگردانش باشد.

۳۳. «لأنّها [ای النفس] ليست على مذهبنا نوعاً تحت جنس، إذ لا نقول بجنسية الجوهر لما تحته بل هو عرضي لما تحته كما تبين في موضعه».

۳۴. ملا محمدسعید خلخالی خوجینی، فرزند ملا محمدصالح خلخالی، بعضی نکات را برای فهم بهتر مطالب آن در حاشیه متن *الحكمة الصادقية* نوشته است. دو نسخه خطی از *الحكمة الصادقية* در دست است که این حاشیه‌ها را دارند: ۱. نسخه‌ای در کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی با شماره بازیابی: ۶۷۱۳/۱ (حسینی ۱۳۶۸: ج ۱۷، ۲۶۹) و ۲. نسخه‌ای در کتابخانه وزیری یزد با شماره بازیابی: ۳۱۹۴/۶ (شیروانی ۱۳۵۸: ج ۵، ۱۵۶۶).

۳۵. دیدگاه حکیم اردستانی در این جا مشابه دیدگاهی است که افلوپین در *انولوجیا* ذکر کرده است:

العقل اذا تصوّر بصورة الشوق للمشتاق إليه إلى أن يخرج إلى الفعل بما فيه من الصورة ويحرص على ذلك حرصاً شديداً ويتمحّص فيخرجها إلى الفعل لشوقه إلى عالم الحسّي والعقل إذا الشوق سفلأ تصوّرت النفس منه فالنفس إذن إنما هي عقل تصوّرت بصورة الشوق غير أن النفس ربّما اشتاقت شوقاً كلياً وربّما اشتاقت شوقاً جزئياً فإذا اشتاقت شوقاً كلياً تصوّرت الصورة الكلية فعلاً ودبرتها تدبيراً عقلياً كلياً من غير أن تفارق عالمها الكلي وإذا اشتاقت إلى الأشياء الجزئية التي صورها بصورة الكليّة زينتها وزادتها تقاوة وحسناً وأصلحت ما عرض فيها من خطأ ودبرتها تدبيراً أعلى وأرفع من تدبير علّتها القريبة التي هي الأجرام السماوية (افلوپين ۱۳۷۲: ۱۹).

۳۶. عبارات اردستانی چنین است:

إنّ النفس التي قبل حدوث الأبدان نفسٌ كليّةٌ وأنّ لها شوقاً كلياً أي شوقاً إلى إظهار الأشياء كلّها، وهذا الشوق صورة ذاتها وبه يمتاز عن العقل، فالنفس نفسٌ بالشوق مصوّرةً به، فكلما أظهرت شيئاً تشتاقه يوزّع الشوق عليه، أي إذا وجد كلّ جزءٍ من ذلك الكلّ المشتاق إليه بالوجود التفصيلي يوزّع الشوق على تلك الأجزاء التي وجدت وصار مفصلاً وصارت النفس بتفصيل ما به النفس نفساً مفصلاً.

۳۷. عبارات حکیم اردستانی چنین است:

والحاصل أنّ جسم العالم من المركز إلى المحيط، مركّباً كان أو بسيطاً، متّصلٌ واحدٌ في أصل الجسميّة وأنواع البسائط والمركّب بمنزلة أجزاء شخص واحد، فكذلك النفس المشتاق إلى إظهار الكلّ نفسٌ واحدةٌ لكلّ هذا الشخص ومدبرة له، وكلّ واحدة من النفوس بمنزلة قوّة لنفس الشخص الكلّ متعلّقة بجزءٍ من بدن الكلّ، فنسبة نفوسنا إلى نفس الكلّ كنسبة حواسنا إلى نفوسنا.

۳۸

إنّ النفس لما كانت مفيضةً لجميع الحقائق والأنواع التي في عالم الأجسام فلها كلّها في وحدة ذاتها وبساطتها. وليس وجود تلك الحقائق والأنواع فيها بوجود تفصيلي يتمايز كلّ منهما عن الآخر في الوجود، بل هي فيها بوجود إجمالي بعين وجود النفس، ولا تمايز لشيءٍ منهما عن الآخر إلّا بحسب الحقيقة. فللنفس وجوه متعدّدة بحسب تعدّد الحقائق، ولكلّ وجهٍ أيضاً وجهٌ بل وجوه.

۳۹

ولا نظنّ من قولنا أنّ النفوس متعدّدة بالعرض وواحدة بالذات، نفسك هي هذه النفس الكليّة الآلهيّة، بل نفسك هي ما يرى فيك آثاره وما يرى فيك آثاره ليس أيضاً مبائناً لها من كلّ وجهٍ، بل هو هي في حدّ الفعل وبعد هبوطها بالتوجه إلى الفعل في حدّ خارج عن حدّ ذاتها، وليس معناه أنّ النفس الكليّة قد انحطّت وإرتفعت عن حدّ ذاتها، ولم يبق منها إلّا التي في حدّ الفعل، إذ لو كان كذلك لأنعدمت النفس الكليّة بسبب الفعل وتحققت نفوسٌ جزئيةٌ بل نفسٌ جزئيةٌ وهذه سفسطة.

۴۰. واژه «نیز» که در انتهای عبارت آمده است، باتوجه به ادامه عبارت رساله جعلیه، به ماقبل برمی گردد. ادامه عبارت رساله جعلیه چنین است: «و هرگاه امر چنین است پس درست است آن که مجعول از وجهی عین جاعل است و از وجهی غیر جاعل است؛ عین است، با قطع نظر از نقصان که لازم مجعولیت مجعول است و غیر است، هرگاه تو او را اعتبار کنی با نقصان». نکته شایان ذکر دیگر این که: این مطالب کاملاً با قاعده «کل معلول فهو مرکب فی طبعه من جهتین، جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه وجهة بها يباينه وينافيه» مطابق است (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۰: ج ۲، ۸۵۰).

کتاب نامه

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۵)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۴، مشهد: انجمن فلسفه.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۸۶)، *رساله نقد التقود فی معرفة الوجود؛ جامع الأسرار، تحقیق و تصحیح هانری کربن، تهران: علمی و فرهنگی.*
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۱)، *معاد، تهران: حکمت.*
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲)، *النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.*
- ابن کمونه، سعد بن منصور البغدادی (۱۳۸۵)، *ازلیة النفس و بقائها، تصحیح و مقدمه انسیه برخواه، مقدمه انگلیسی از زابینه اشمیتکه و رضا پورجوادی، تهران: کتاب‌خانه، موزه، و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.*
- ابن کمونه، سعد بن منصور البغدادی (۱۳۸۲)، *التنقیحات فی شرح التلویحات، تصحیح و مقدمه حسین ضیائی و احمد الوشاح، کالیفرنیا: مزدا.*
- افلوپین (۱۳۷۲)، *اثولوجیا، قم: بیدار.*
- ترکه، صائین‌الدین علی (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد، تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.*
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، ج ۱۳، قم: اسراء.*
- حسینی، سیداحمد (۱۳۶۸)، *فهرست کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی نجفی*، ج ۱۷، قم: کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۹۰)، *مناهج الیقین فی أصول الدین، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، قم: بوستان کتاب.*

رازی، ابوبکر محمد بن زکریا (۱۹۷۳)، رسائل فلسفیه؛ مضافاً إليها قطعاً من كتبه المفقودة، بيروت: دارالآفاق الجديدة.

رازی، فخرالدین (۱۴۱۱)، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات والطبیعیات، ج ۲، قم: بیدار.

رازی، فخرالدین (۱۳۸۴)، شرح الإشارات والتنبيهات [ابن سینا]، مقدمه و تحقیق علیرضا نجف‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

ریاحی، محمدحسین (۱۳۸۵)، روضه رضوان؛ مشاهیر مدفون در تکیه کازرونی، اصفهان: کانون پژوهش. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، حکمة الاشراف، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴)، الملل والنحل، ج ۲، قم: منشورات الرضی. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۹۱)، شرح حکمة الإشراف، به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، تحقیق محمد موسوی، تهران: حکمت.

شیروانی، محمد (۱۳۵۸)، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه وزیر یزد، ج ۵، تهران: به هزینه انجمن آثار ملی.

صدوقی سها، منوچهر (۱۳۵۹)، تاریخ حکما و عرفای متأخرین صدرالمتألهین، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵)، تلخیص المحصل، بیروت: دارالأضواء.

طوسی، نصیرالدین (بی تا)، شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاکمات، ج ۳، قم: نشر البلاغة.

غفاری، ابوالحسن (۱۳۹۲)، «تحلیل انتقادی اشکالات ملاشمس‌گیلانی و ملامحمدصادق اردستانی از نظریه ملاصدرا درباره نفس»، در نفس و بدن در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه (۱)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۵)، اصول المعارف، تعلیق، تصحیح، و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

قمی، محمد و محمدجواد اسماعیلی (۱۳۹۵)، «نسخه‌شناسی و بایسته‌های تصحیح انتقادی "حکمت صادقیه"»، دوفصل‌نامه علمی-پژوهشی آینه میراث، س ۱۴، ش ۱.


ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۸۹)، اسرار الآیات وأنوار البینات، رساله متشابهات القرآن، با مقدمه و زیرنظر سیدمحمد خامنه‌ای، تصحیح و تحقیق گروه مصححین [بنیاد حکمت اسلامی صدرا]، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۸۲)، [التعلیقات علی الالهیات من الشفاء]، الهیات شفا شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، شرح و تعلیقات صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا)، به‌اشراف محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق، و مقدمه نجف‌قلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۸، بیروت: دار احیاء التراث.

«قَدَم و وحدت نفس» از منظر حکیم محمدصادق اردستانی ۲۷

- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۷۸)، *رسالة فی الحدوث (حدوث العالم)*، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، به‌اشراف محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق، و مقدمه مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین*، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۸۶)، *مفاتیح الغیب*، به‌اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق، و مقدمه نجف‌قلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- منتظرالقائم، اصغر (۱۳۸۹)، *دانش‌نامه تخت فولاد اصفهان*، ج ۱ (آ-ج)، زیر نظر اصغر منتظرالقائم، اصفهان: سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری اصفهان.
- مهدوی، سید مصلح‌الدین (۱۳۸۶)، *اعلام اصفهان*، تصحیح، تحقیق، و افاضات غلامرضا نصراللهی، ج ۳ (ر-ظ)، اصفهان: سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری اصفهان.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی