

سازگاری نظریه کینونت عقلی نفس از منظر

ملاصدرا با آیات و روایات

معصومه اسماعیلی^۱

چکیده

در میان فلاسفه، گاه نظریه حدوث نفس مبنا قرار گرفته و گاه از قدم نفس دفاع شده است. در این میان، ملاصدرا به کینونت عقلی نفس در مرحله پیش از تعلق به بدن معتقد است که این مرحله به مرتبه علم خداوند بازمی‌گردد. این نظریه مساوی با اعتقاد به قدم نفس افلاطونی نیست. البته با بررسی دیدگاه ملاصدرا در قوس نزول می‌توان به جایگاه مثالی نفس دست یافت که می‌تواند توجیه‌کننده آیات و روایات ناظر بر تقدم نفس بر بدن باشد. قرآن کریم در برخی آیات بر وجود قبلی نفس اشاره کرده و فلاسفه مسلمان ناچارند برای سازگاری نظریه خویش در خصوص جایگاه وجودی نفس با آیات قرآن راهی بیابند. به نظر می‌رسد ملاصدرا این راه را یافته و از آن دفاع کرده است. او برای نفس پیش از تعلق به بدن، جایگاهی عقلی و مثالی قابل است. در این میان، آیات و روایات دال بر میثاق الهی، خزاین الهی و نیز آیاتی که بر هبوط دلالت دارند، می‌توانند بر کینونت عقلی یا مثالی نفس حمل شوند؛ چراکه هبوط، بر کینونتی در مقامی بالا دلالت داشته که نفس از آن منزل تنزل یافته است. ملاصدرا تمام روایات دال بر وجود نفس را پیش از بدن با همین نظریه تبیین می‌کند.

واژگان کلیدی: کینونت عقلی، میثاق، خزاین الهی، نفس، ملاصدرا.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی گروه شیعه‌شناسی دانشکده الهیات و معارف اسلامی همدی

masomesmaeli@yahoo.com

بیان مسئله

ملاصدرا، نه نظریه حدوث نفس را اختیار می‌کند و نه نظریه قدم را می‌پذیرد؛ بلکه با ایده قدم عقلی و مثالی نفس میان حدوث و قدم راهی می‌یابد که البته کار حکیمان، بررسی نظریات رقیب و ایراد ایده‌ای است که با مبانی دینی نیز سازگار باشد. مسئله مقاله این است که: نفس در مرتبه پیشاحدوثی چه جایگاهی دارد؟ همچنین بررسی اجمالی نظریات حدوث و قدم نفس به‌عنوان نظریات رقیب و مشاهده پاسخ ملاصدرا به این نظریات می‌تواند شالوده ایده او را استحکام بخشد. سؤال اصلی این است که: با توجه به آیات و روایات مربوط به تقدم نفس بر بدن، نظریه ملاصدرا چیست و چقدر با دلیل‌های نقلی سازگار است؟

جایگاه پیشاحدوثی نفس از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا به دنبال راهی میانه در میان نظریات قدم و حدوث می‌گردد و این راه را نیز می‌یابد. او معتقد است نفوس موطن گوناگونی دارند که برخی پیش از تعلق به بدن و برخی پس از تعلق به آن است. نفوس در مرتبه پیشاحدوثی در عالم عقل حضور و کینونتی بما هو عقل دارند^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۵۵). وجود نفوس در مراتب بالا به‌عنوان عقول و قبل از ابدان بوده و بعد از این مرحله تنزل کرده و به‌عنوان سرپرست بدن موجود شده‌اند. دلیل این مطلب آن است که هر مرتبه برتر، موجب

۱. «كما حققناه و وجهناه من أن للنفوس كينونة عقلية تجردية كما أن لها كينونة تعلقية و كما أن للأشياء الخارجية الجزئية ثبوتاً في القضاء السابق الإلهي - و هي هناك مصنونة عن التغير و المحو و الإثبات و هاهنا واقعة في الكون و الفساد و المحو».

پیدایش مرتبه فروتر است و از این رو، مرتبه بالا برای مرتبه فروتر مبدأ است. بنابراین، مبادی نفوس که همان عقول و حقیقت نفوس اند و نفوس، رقیقه آنها هستند، قبل از بدن موجودند و این مرحله در علم تفصیلی خداوند موجود است. بر این اساس، نفوس کامل سه نحو وجود دارند: نحوه‌ای همراه با طبیعت، نحوه‌ای قبل از طبیعت و نحوه‌ای بعد از طبیعت که مرتبه ارتقای نفس در قوس صعود است تا آنجا که به عقل برسد (همان، ج ۸، ص ۳۳۱)^۱. ملاصدرا معتقد است انسان فارغ از تنگنای تناسخ و لزوم اعتقاد به قدم نفس، کینونتی قبل از بدن دارد و این اعتقاد از ضروریات مکتب امامیه است (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۹).

او دیدگاه خویش را بر نظریه حرکت اشتدادی در جواهر مادی استوار ساخته، معتقد است اعتقاد به کینونت عقلی، بر مبنای اعتقاد به حرکت اشتدادی در جواهر مادی و ثبوت قوی تر و ضعیف تر در جواهر است. بر این اساس، نفس از جایگاه عقلی فرود می‌آید و در منزل زمینی قرار می‌گیرد و در حرکت استکمالی خویش، در نهایت به ابتدای خویش بازمی‌گردد. در توضیح این نظر باید گفت نفس در هر درجه وجودی، وجودی خاص با احکام و آثاری ویژه خود دارد. در مرحله نخست و پیش از تعلق به بدن، در مرتبه علت وجودی خود در عالم مفارقات، واجد یک وجود جمعی عقلانی است و هنگام مهیا شدن استعداد بدن، به صورت جزئی به آن تعلق می‌گیرد. از این رو، در مرتبه پیشاطبیعتی، کینونت عقلی داشته، در مرتبه طبیعت، کینونت نفسی دارد که با نحوه وجود عقلی متفاوت است. وجود نفس در مرتبه پیشاطبیعتی، وجودی جمعی و اجمالی نزد علتش، یعنی عقل است؛ چراکه کامل بودن علت، همراه بودن معلول را با خود لازم دارد، اما وجود نفوس در این عالم به نحو کثرت و استقلال است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۳۱). ملاصدرا خود در این باره می‌نویسد:

راسخان در علم که بین برهان و کشف و وجدان جمع کرده‌اند، معتقدند نفس دارای شئون و ادوار فراوان است و در عین بساطتش دوره‌های وجودی متعددی دارد که بعضی قبل از طبیعت و بعضی با طبیعت و بعضی بعد از طبیعت‌اند و معتقدند نفوس

۱. «لها کینونة أخرى لمبادي وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية و هي المثل الإلهية التي أثبتها أفلاطون و من قبله فللنفوس الكاملة من نوع الإنسان أنحاء من الكون بعضها عند الطبيعة و بعضها قبل الطبيعة و بعضها ما بعد الطبيعة».

انسانی پیش از بدن‌ها به‌حسب کمال علتشان موجود بوده‌اند و سبب کامل، همراه بودن مسبب را با آن لازم دارد. پس نفس با سبب خود موجود است^۱ (همان، ج ۸، ص ۳۴۶).

بنابراین، وجود نفوس در مقام عقلی همراه با تعینات جزئی نیست؛ چراکه این موضوع محالات زیادی پدید می‌آورد؛ بلکه نفس به معنای عقل و با وجود جمعی در آن نشئه حضور دارد. ملامتدرا تمام روایات و دلایل نقلی مبنی بر حضور نفوس در جایگاه پیشاحدوئی و روایاتی چون «کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین» و «الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف» را با نظریه کینونت عقلی به تأویل می‌برد^۲ (همان، ج ۸، ص ۳۳۲). صدرالمتألهین هبوط نفس انسانی را از عالم قدس به عالم جسمانی نیز به همین معنا تأویل می‌کند و می‌فرماید:

و بدان که حکایت هبوط نفس آدمی از عالم قدس و جایگاه مقدس پدری او به این عالم طبیعی جسمانی که مانند مهد است برای او و جایگاه نفس حیوانی که به‌منزله مادر است برای او ... اشاره است به تقدم وجود نفس در معادن ذاتش؛ یعنی همان عقول مفارقه که خزاین علم خداوند هستند و کیفیت این تقدم در وجود عبارت از این است که نفوس، کینونتی عقلی و تجردی دارند؛ همان‌گونه که (در این عالم) کینونتی تعلقی دارند^۳ (همان، ج ۸، ص ۳۵۵).

همچنین بر اساس دیدگاه ملامتدرا، کینونت نفوس در سرای طبیعت، با کینونت در سرای عقل متفاوت است؛ چراکه کینونت عقلی، کینونتی شفاف، پاکیزه، بسیط و

۱. «و أما الراسخون في العلم - الجامعون بين النظر و البرهان و بين الكشف و الوجدان فعندهم إن للنفس شئونا و أطوارا كثيرة و لها مع بساطتها أکوان وجودية بعضها قبل الطبيعة و بعضها مع الطبيعة و بعضها بعد الطبيعة و رأوا أن النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب کمال علتها و سببها و السبب الكامل يلزم المسبب معها فالنفس موجودة مع سببها لأن سببها کامل از اینروت تام الإفادة و ما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه».

۲. «و لعله النفوس البشرية بحسب هذه التعینات الجزئية كانت موجودة قبل البدن و إلا لزم المحالات المذكورة و تعطيل قواها عن الأفعال إذ ليس النفس بما هي نفس إلا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوى و مدارك بعضها حيوانية و بعضها نباتية بل المراد أن لها کینونة أخرى لمبادي وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية و هي المثل الإلهية التي أثبتتها أفلاطون و من قبله فللنفوس الكاملة من نوع الإنسان أنحاء من الكون بعضها عند الطبيعة و بعضها قبل الطبيعة و بعضها ما بعد الطبيعة على ما عرفه الراسخون في الحكمة المتعالية».

۳. «و اعلم أن حکایة هبوط النفس الآدمية من عالم القدس جایگاه أبيها المقدس إلى هذا العالم جایگاه الطبيعة الجسمانية التي كالمهد و جایگاه النفس الحيوانية التي هي بمنزلة أمها مما كثرت في الصحف المنزلة من السماء و مرموزات الأنبياء».

غیرممنوع از کمالات عقلی نوعی است؛ اگرچه درعین حال کثیری از خیرات برای او باقی می ماند که جز با هبوط به ابدان و استفاده از آلات در زمان های مختلف برای او حاصل نمی شود و تصرف نفس در ابدان جزئی بعد از کینونت او در مقام جمعی، موجب ضایع شدن او نیست^۱ (همان، ج ۸، ص ۳۵۳).

رابطه نفوس جزئی با جایگاه عقلی

شاید این سؤال به ذهن برسد که: رابطه نفوس جزئی با جایگاه عقلی چیست؟ در پاسخ باید گفت نسبت نفوس جزئی حادث شده با مقام کینونت عقلی، نسبت این همانی به نحو حمل حقیقه و رقیقه است؛ چراکه مقام نفس در جایگاه عقلی، مقام حقیقه است که رقایق و نفوس جزئی را به نحو جمعی در خود دارد. همچنین صدرالمتألهین هبوط نفس انسانی را از عالم قدس به عالم جسمانی به همین معنا تأویل می کند. ملاصدرا عالم قدس را جایگاه پدری برای نفوس می داند و جایگاه طبیعی جسمانی نیز از نظر ایشان به مهد انسان تشبیه شده و جایگاه نفس حیوانی به منزله مادر اوست و هبوط نفس را به صدور نفس از مجرای اصلی و از نزد پدر مقدسش می داند (همان، ج ۸، ص ۳۵۵).

پدر به معنای مبدأ فاعلی است که در روایات از آن به نور یاد شده است؛ مثلاً «مؤمن ابوه النور و امه الرحمه» که نفس به دلیل علاقه به بدن، از پدر نورانی خویش جدا می شود و این علاقه برای استکمال است. ملاصدرا حکایت چنین هبوطی را از عالم پدری، به تقدم وجود نفس در معدن ذاتش یا عالم عقول مفارقه مربوط می داند که آن عالم خزانه علم الهی است. کیفیت این حضور بدین صورت است که نفوس، کینونتی عقلی و کینونتی تعلقی دارند؛ همان گونه که همه اشیا، وجودی در عالم قضای الهی و وجودی در جایگاه کون و فساد دارند.^۲ البته الفاظی چون هبوط و و تنزل از کینونت عقلی، به معنای تجافی و ورود

۱. «قد ذكرنا في تعالينا على حكمة الاشراف جواباً عن هذه الحجة أن للنفوس كينونة في عالم العقل و كينونة في عالم الطبيعة و الحس و كينونتها هناك تخالف كينونتها هاهنا و هي و إن كانت هناك صافية، نقيه، غير محتجبه و لا ممنوعة عن كمالها العقلي النوعي ولكن قد بقي لها كثير من الخيرات التي لا يمكن تحصيلها الا بالهبوط الى الابدان و الآلات بحسب الازمنة و الاوقات و فنون الاستعدادات، فتصرفها في الابدان الجزئية بعد كينونتها في المقامات الكلية لا يقع ضائعاً كما زعمه بل لحكمة جليله لا يعلمها الا الله و الراسخون في العلم».

۲. «اعلم أن حكاية هبوط النفس الآدمية من عالم القدس جایگاه أبيها المقدس إلى هذا العالم جایگاه الطبيعة

عینی آن به مقام و عالمی پایین تر نیست؛ بلکه به این معناست که وجود عقلی نفس و حقیقت آن در عوالم قبل از ماده، در جای خود و در مرتبه علتش محفوظ است؛ ولی رقیقه آن، یعنی وجود تعلقی او، نحوه وجود دیگری است که در عالم ماده به حدوث بدن حادث می شود و سیر استکمالی خود را می پیماید. این نکته به منزله اعتقاد به وجود نفس قبل از بدن، اما بما آنه عقل است (همان، ج ۸، ص ۳۳۳).

توجه به این نکته لازم است که وجود نفوس در قوس صعود با تعینات جزئیة همراه است؛ اما در قوس نزول و قبل از تنزل در این عالم با تعینات همراه نیست و از این رو، منظور از کینونت عقلی نیز وجود جزئی نفوس در قوس نزول نیست. از نظر ملاصدرا وجود عقلی که قبل از ابدان وجود دارد، به تعینات نفوس متعین می شود؛ اما این تعیین از باب تقسیم ماهوی و تجزیه مقداری نیست، بلکه از باب تنزل یک حقیقت واحده به رقایق متکثره است؛ چراکه در تقسیم و تجزیه، دیگر مقسم و کل باقی نمانده و تنها اجزا باقی اند؛ لیکن در تعیین یادشده، آن موجود کلی که حقیقت واحده است، باقی می ماند؛ اما بسیاری از مردم به دلیل انس با تقسیم و تجزیه مقداری، از تنزل حقیقت و پیدایش رقایق متکثره غافل اند. (همان، ج ۸، ص ۳۴۷)

براین اساس، نفس در یک مرتبه در مقام علم خدا موجود است که وجود عقلی اوست؛ بدین معنا که وجود از بالاترین نقطه آغاز شده است. از این رو، تحقق نفس در ضمن حرکت جوهری و تجرد آن در ضمن وجودی سیال با وجود قبلی نفس سازگار است. نفس در عالم ملکوت با وجودی عقلانی و بسیط تحقق دارد و از نظر جناب صدرا، وجود ملکوتی و طبیعی نفس یکسان نیست و نشان دهنده دو گونه کینونت است. در عالم عقل دارای هر کمالی بوده و در عالم طبیعت به تدریج کمال می یابد. روایات مبنی بر حضور ارواح قبل از عالم اجسام نیز به همین معناست (همان، ج ۸، ص ۳۶۸). از این رو، نباید به این اشکال معتقد شد که اگر نفس قبل از بدن وجود داشته باشد، باید هم همراه

الجسمانية التي كالمهد و جایگاه النفس الحيوانية التي هي بمنزلة أمها... إشارة إلى تقدم وجودها في معادن ذواتها من العقول المفارقة التي هي خزائن علم الله و كيفية هذا التقدم في الوجود كما حققناه و وجهناه من أن للنفس كينونة عقلية تجردية كما أن لها كينونة تعلقية و كما أن للأشياء الخارجية الجزئية ثبوتها في القضاء السابق الإلهي - و هي هناك مصنونة عن التغير و المحو و الإثبات و هاهنا واقعة في الكون و الفساد و المحو».

با ماده و هم جدا از ماده باشد؛ چراکه این اشکال در خصوص موجودی پیش می‌آید که دارای یک نحوه وجود باشد، اما نفس دارای درجه‌های وجودی است. او قبل از تعلق به بدن، دارای نحوه‌ای وجود و در حین تعلق و بعد از تعلق دارای نحوه‌ای دیگر است.

نکته قابل توجه این است که نفس به جهت حیث فاعلی تنزل می‌یابد، نه به جهت حیث قابلی؛ چراکه علت او، یعنی عقل به‌عنوان علت نفس، دو جهت دارد: از یک جهت واجب بالغیر است که جهت کمال اوست و از جهت دیگر، ماهیتی ممکن و دارای جهت نقص است. موجود به جهت کمالش ناظر به مافوق و از جهت نقص ناظر به مادون است. بر این اساس عقل از جهت نقص و امکانش مصدر نفس می‌شود و نفس را تنزل می‌دهد تا کمالات خویش را کسب کند و به عالم عقل بازگردد. جریان هبوط حضرت آدم نیز تمثیلی از هبوط نفس است؛ چراکه در عالم مجرد تکلیف وجود ندارد تا نافرمانی اتفاق افتد^۱ (همان، ج ۸، ص ۳۵۳).

در خصوص کینونت عقلی نفس نمی‌توان ایراد گرفت که: اگر نفس به شکل مجرد پیش از بدن موجود باشد، ذاتاً جوهری کامل است و به ابزار و قوا نیاز ندارد؛ از این رو، چه نیاز که این جوهر کامل به بدن تعلق یافته، با ابزار مادی کار کند؟ (همان، ج ۸، ص ۳۳۱)؛ چراکه در پاسخ می‌توان گفت ارواح می‌توانند قبل از ابدان موجود باشند و هنگام مهیا شدن بدن به آنها پیوندند و استعدادهای ذاتی خود را بالفعل نمایند تا در جایگاه دنیا به فعلیاتی جدید دست یابند؛ چراکه فعلیتهای ایشان در سرای پیشاحدوثنی، مناسب با همان مرتبه بوده است و تنزل نفوس و تعلق به بدن، موجب تحصیل کمالات جدید خواهد گشت؛ زیرا جایگاه عقلی، جایگاه حرکت اشتدادی نیست و بسیاری از حالات و خیراتی که در ظرف زمان با تعلق به بدن در اختیار ایشان قرار می‌گیرد، در آن جایگاه امکان حصول ندارد؛ مانند عملی کردن میثاق الهی و حضور در امتحانات و ابتلائات الهی، شهادت و بسیاری از خیراتی که رسیدن به آنها بدون هبوط به عالم دنیا امکان‌پذیر نبوده است که ملاصدرا خود بسیاری از آنها را در اسفار و به نقل از حکمای گذشته بیان می‌کند (همان، ج ۸، ص ۳۶۰).

۱. «في عالم القدس لا يتصور سnoch خطيئة أو اقتراف معصية ولا يتطرق إليه مستحدثات آثار الحركات - بل عنوانا بخطيئة النفس ما أشرنا إليه من جهة إمكانها و حصولها عن مبدئها و نقصها».

تفاوت کینونت عقلی و مقام فوق عقلی

کینونت عقلی، مقام نفس قبل از تعلق به بدن است که نفوس در مرتبه علت خود به نحو وجود جمعی - و نه متکثر و استقلالی - حضور دارند و بعد به نحو متکثر و جزئی هبوط می‌یابند و پس از تعلق به بدن، استکمال یافته، مراتب طبیعی، مثالی، عقلی و فوق عقلی را می‌پیمایند و هر نفس جزئی به مقام عقلی و فوق عقلی نایل می‌شود و در آن مقام با مراتب مادون خویش به نحو وجود واحد ذو مراتب اتحاد داشته، وحدتی جمعی نسبت به مراتب مادون خویش دارد؛ نه اینکه یک وجود جمعی حاوی تمام نفوس جزئی باشد، بلکه تنها وجود جمعی مراتب خویش خواهد بود. مقام عقلی نفس دقیقاً با مقام عقلی او در نشئه پیش از طبیعت متحد نیست؛ چراکه هر نفس جزئی پس از استکمال به مرتبه عقل فعال و مافوق آن می‌رسد و عقل خواهد شد؛ ازاین‌رو، به تعداد نفوس جزئی استکمال یافته، عقل وجود دارد.

کینونت مثالی نفس از منظر ملاصدرا

ملاصدرا تقدم ارواح را بر ابدان در عالم عقل به نحو کثرت نمی‌پذیرد؛ چراکه عالم عقول ظرف کثرت افرادی نیست. ملاک کثرت، عروض عوارض مفارقه است که در مجردات نیست؛ چون عروض اعراض مفارق، به استعداد و ماده حامل استعداد نیازمند است و در مجردات، ماده جایگاهی ندارد. اما مسئله اینجاست که آنچه در روایات آمده، بر نوعی تکثر دلالت دارد و این مسئله با اعتقاد به کینونت عقلی به خوبی قابل پاسخ‌گویی خواهد بود. البته با توجه به اعتقاد ملاصدرا مبنی بر وجود عالم مثال، می‌توان به نوعی کثرت در نفوس را با توجه به هبوط نفس از جایگاه عقلی به عالم مثال قایل شد؛ چراکه لازمه قول به تشکیک در وجود، قول به تعدد و تکثر مراتب هستی و اعتقاد به وجود عالم مثال به‌عنوان عالم متوسط میان عقل و ماده است^۱ (همان، ج ۱، ص ۳۰۲). ازاین‌رو، ترتیب جهان بر اساس نظر ملاصدرا در چهار مرتبه قابل تفصیل است: الوهیت، عقول، نفوس و

۱. «فإذن الصور الخيالية لا تكون موجودة في الأذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الأعيان... وليست في الأذهان ولا في الأعيان ولا في عالم العقول لكونها صوراً جسمانية لا عقلية - فبالضرورة يكون في صنع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيهاً بالخيال المتصل وهو الذي ذهب إلى وجوده الحكماء الأقدمون - كأفلاطون وسقراط و فيثاغورس وأبازدقلس وغيرهم من المتألهين و جميع السالك من الأمم المختلفة».

طبیعت، و در نهایت ایشان معتقد است بعد از مرتبه الوهیت، بنا به تشکیک در وجود، عالم ممکنات به سه مرتبه کلی عقل، مثال و حس تقسیم می‌شود (همان، ج ۱، ص ۵۶۲). نکته قابل توجه اینکه، ملاصدرا پس از آنکه وجود نفوس جزئی را قبل از ابدان نفی می‌کند و دلایل فراوانی در اثبات آن می‌آورد، در جلد نهم اسفار بر اساس آنچه در شریعت حقه آمده است، وجود نفوس جزئی را قبل از خلقت ابدان می‌پذیرد و روایات وارد شده از ائمه را نیز دال بر همین مطلب می‌داند:

انسان دارای اکوانی سابق بر حدوث شخصی مادی است و از این‌روست که افلاطون الهی برای نفوس کینونتی عقلی قبل از حدوث بدن قایل شد و در شریعت حقه برای افراد بشر کینونتی شخصی و متمایز سابق بر وجود طبیعی ثبت شده است؛ همان‌طور که خداوند متعال فرموده است: (و إذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم...) و از ائمه معصومین: چنین اخباری آمده است. ... پس این روایات دلالت دارد بر اینکه برای انسان اکوانی قبل از این جایگاه، وجود داشته است (همان، ج ۹، ص ۱۹۵).

نیز در جایی دیگر از همان کتاب می‌فرماید:

نفس قبل از اینکه نفس ناطقه باشد، انحای دیگری از کینونت داشته است ... و آنچه قبل از این نشئه بوده، بعضی مثالی، بعضی عقلی و بعضی در عالم قضای الهی است^۱ (همان، ج ۹، ص ۲۳۲).

براین‌اساس، می‌توان طبق نظریه ملاصدرا در قوس نزول، تکثر در وجود نفوس را قبل از تعلق به بدن که مورد تأکید بسیاری از آیات و روایات است، با کینونت مثالی توجیه کرد؛ چراکه این جایگاه نفی کثرت نکرده، با نفوس جزئی مطابقت دارد.

بررسی نظریات رقیب از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا به جایگاه عقلی برای نفس معتقد است و نظریه قدم نفس افلاطونی را به قدم عقلی نفس توجیه می‌کند و در توجیه آیات و روایات متواتر عالم ذر نیز همین توجیه را می‌آورد. ایشان معتقد است افلاطون و ارسطو در مغز اندیشه خویش با یکدیگر تعارض ندارند و می‌توان به نحوی میان این دو اندیشه هماهنگی پدید آورد^۲ (همان، ج ۸، ص ۳۳۳). از نظر

۱. «و أما التي قبل هذه النشأة فبعضها مثالية و بعضها عقلية و بعضها قضائية إلهية».

۲. «و نحن وجهنا قوليهما في قدم النفوس و حدوثها على وجه يتوافق مغزاهما و يتحد معناهما».

ملاصدرا منظور افلاطون از قدم نفس، لزوماً وجود نفس با تعینات جزئیة در جایگاه عقلی نیست؛ چراکه این اعتقاد مستلزم محالات و تعطیل قوای نفس است. از آن رو که نفس غیر از صورت متعلق به بدن نیست که دارای قوا و قدرت‌های ادراکی نباتی و حیوانی است، پس نمی‌تواند بدون بدن در جایگاهی بما هو نفس حضور داشته باشد، بلکه منظور افلاطون، کینونتی دیگر است؛ بدین معنا که مبادی وجود نفس، یعنی صور مفارق عقلی در علم الهی موجود است که به بیان افلاطون همان مثل الهیه است^۱ (همان، ج ۸، ص ۳۳۲). بدین ترتیب، منظور افلاطون از قدم نفس نیز همان قدم عقلی است که ملاصدرا بدان قایل است. ملاصدرا پیش از این، نتیجه‌گیری از استدلال‌های افلاطونی‌ها را بر قدم به چالش می‌کشد و پس از آن نظریه خویش را نتیجه می‌گیرد. افلاطونی‌ها برای اثبات مدعای خویش سه‌گونه استدلال آورده‌اند:

۱. هر حادثی دارای ماده است تا استعداد او را یدک کشد و موجب هست شدن او گردد. از این رو، اگر نفوس حادث باشند، باید مادی نیز باشند. تالی باطل است؛ پس مقدم نیز محکوم به بطلان است (همان، ج ۸، ص ۳۳۳). ملاصدرا به این دلیل بر اساس نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء پاسخ می‌دهد؛ به این معنا که نفس مع المادة حادث است، نه فی المادة (همان، ج ۸، ص ۳۳۴).

۲. اگر نفوس حادث باشند، حدوث ایشان به حدوث ابدان است؛ ولی ابدان گذشته نامتناهی‌اند، پس نفوسی نیز که بازاء ایشان موجود است، قطعاً نامتناهی‌اند؛ اما همه نفوس بعد از مفارقت از ابدان باقی‌اند، پس نفوسی که در این زمان وجود دارند، نامتناهی‌اند؛ اما وجود یک‌جا و بالفعل نفوس نامتناهی محال است؛ چراکه زیادی و کاهش می‌پذیرد و هرچه زیاده و نقصان پذیرد، متناهی است. پس حال که ثابت شد نفوسی که اکنون بالفعل وجود دارند، متناهی‌اند، حدوث ابدان نمی‌تواند عامل حدوث نفوس باشد. پس حدوث نفس از ناحیه عللش بر حدوث بدن و استعداد مادی متوقف نخواهد بود و براین اساس، نفوس قدیم‌اند (همان، ج ۸، ص ۳۳۳).

ملاصدرا این دلیل را نیز نمی‌پذیرد و معتقد است نفوس مفارقه اگرچه نامتناهی‌اند،

۱. «بل المراد أن لها كينونة أخرى لمبادي وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية وهي المثل الإلهية التي أثبتها أفلاطون».

ترتیب طبیعی و وضعی ندارند؛ اما برهان دال بر استحاله تناهی در اعداد در جایی جاری است که نفوس مترتب و مجتمع هستند. از این رو، این برهان در اینجا حرفی برای گفتن ندارد (همان، ج ۸، ص ۳۳۴).

۳. اگر نفوس حادث باشند، بر اساس قاعده «کل کائن فاسد و کل ما هو ابدی فهو ازل» دائمی نیستند؛ اما نفوس ابدی هستند، پس حادث نیستند (همان، ج ۸، ص ۳۳۳). ملاصدرا پاسخ می‌دهد نفس از جهت ذات، مجرد بوده، کائن و فاسدشدنی نیست (همان، ج ۸، ص ۳۳۴). ایشان چنین استدلال می‌کند که نفس محل علوم است و علم تقسیم‌پذیر نیست و از این رو، محل آن نیز غیر منقسم است. بر این اساس، نفس بساطت ذات دارد و چیزی که بسیط باشد، فناپذیر نخواهد بود.

در خصوص نظریه ارسطویی‌ها در باب اثبات حدوث نفس نیز ملاصدرا معتقد است این اشکالات از عدم شناخت وجود نفس سرچشمه می‌گیرد. ملاصدرا توجه به جایگاه نفس را مسئله‌ای جدی و سخت می‌داند که ریشه آن در نامعلوم بودن مقام نفس است؛ چراکه نفس در یک موضع آرام نمی‌گیرد تا تصویر او به نحو تام به دست آید، بلکه هر لحظه در مقامی و در حال عبور است (همان، ج ۸، ص ۳۴۳). کسی که نفس را بدین گونه سیال بداند، او را شناخته است و می‌تواند به اشکالات ارسطویی‌ها در اعتقاد به حدوث نفس پاسخ دهد (همان، ج ۸، ص ۳۴۴)؛ اشکالاتی از این قبیل که:

۱. بساطت نفس، حدوث نفس را نفی می‌کند.
۲. اعتقاد به حقیقت عقلی برای نفس، با اعتقاد به تعلق او به بدن متناقض است.
۳. بساطت و تجرد نفس از ماده، تکثر عددی او را نفی می‌کند.

تمام این اشکالات از نظر ملاصدرا در اثر عدم شناخت حقیقت سیال نفس به وجود می‌آید؛ چراکه نفس از ابتدای حدوث و تعلق، تا مراتب تجرد، در اطوار حسی، خیالی و عقلی متطور است، اما با وجود تطور در مراتب گوناگون، وجودی واحد تحت ماهیت نوعیه انسان دارد (همانجا).

ملاصدرا در تبیین کینونت عقلی نفس و توجیه قول افلاطونی‌ها و ارسطویی‌ها معتقد است مباینتی میان نظر افلاطونی و ارسطویی در حدوث نفس نیست؛ چراکه قول ارسطویی‌ها مبنی بر حدوث نفس مجرداً و تعلق آن به بدن، نافی کینونت عقلی نفس نیست؛ والا مسلم است که یک شیء نمی‌تواند از همان جهت که حادث است، قدیم

باشد؛ چراکه این اعتقاد مستلزم اجتماع نقیضین است؛ بدین معنا که شیء، هم مسبوق به عدم باشد و هم نباشد که این محال است، اما می‌توان از دو جنبه به نفس نگریست: یک بار از جنبه ذات و بار دیگر از جنبه تعلق به بدن. از حیث ذات دارای نشئات پیش و پس از تعلق به بدن است و از حیث تعلق، حادث به شمار می‌آید. جناب صدرا معتقد است بر اساس قاعده عدم تخلف معلول از علت تامه، نفس قبل از بدن به حیث ذات موجود است؛ اما از حیث تعلق به بدن، مستلزم حدوث شرایط و استعداد خاص است (همان، ج ۸، ص ۳۴۷).

دیدگاه برخی حکمای معاصر در ارزیابی کینونت عقلی

دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی احادیثی نقل و به این نکته اشاره می‌کند که وجود قبلی نفوس که در روایات عالم ذر مورد تأکید است، مربوط به عالم علم خداوندی نیست، بلکه مربوط به عالمی قبل از عالم طبیعت و بعد از علم خداست؛ چراکه خداوند در آیه ذر به صراحت بیان می‌کند که بازگرفتن، از پشت همه فرزندان آدم است، نه فقط خود آدم. همچنین در آن جایگاه، مشاهده و رؤیت اتفاق افتاده و در روایات، از اقرار، انکار و نوعی خوبی و بدی بحث شده است؛ درحالی که در عالم علم خداوندی و نیز در عالم عقل، شر و بدی وجود ندارد. بنابراین، این جایگاه پس از عالم علم خداوندی و پس از عالم عقل است و چون پیش از این ثابت شد که جایگاه یادشده قبل از عالم طبیعت است، مشخص می‌شود آن جایگاه، همان عالم مثال است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۸).

دیدگاه علامه مصباح

علامه مصباح معتقد است اینکه نفس در قدم رتبی خود قبل از تعلق به بدن در عالم عقول، با یک وجود بسیط و حدانی در عقل مفارق (عقل فعال) موجود است، آنگونه که شیء در علت فاعلی خود وجود دارد همچنین معتقد است بر اساس تشکیک وجود، عالم عقول پیش از عالم طبیعت و در مرتبه مافوق و علت فاعلی آن است؛ حتی ممکن است در کنار عقول طولی، بتوان به عقول عرضی و مثل افلاطونی قایل شد؛ به این نحو که هریک از انواع طبیعی، رب‌النوعی داشته که واجد کمالات آن نوع است. اما این مطلب ربط چندانی به مسئله حدوث و قدم ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۳۳)؛ چراکه:

- این مطلب به نفوس اختصاص ندارد، بلکه در هر معلولی برای علت وجودی خود جاری است؛ چنان‌که کمالات اجسام و مادیات و موجودات نباتی و حیوانی نیز در مراتب عالی وجود به نحو کامل موجود است، اما نمی‌توان با این واقعیت به قدم اجسام معتقد شد.
- نزاع اصلی در بحث حدوث و قدم این نیست و در این حد را معتقدان به حدوث نیز منکر نیستند.
- وجود نفس در علت مفارق، واقعاً وجود نفس بما هی نفس و وجود معلولی او نیست؛ البته شاید مسئله اتحاد نفس با علت خود با مباحث عرفانی وحدت وجودی قابل تحلیل باشد، اما فارغ از دیدگاه‌های عرفانی و فلسفی، معلول هرچند با علت تامه خود عین‌الربط باشد، باز وجودی مغایر با آن دارد و اگر نداشت، اصلاً اتحاد بی‌معنا بود، اما این تمایز در بحث جایگاه عقل به کار نمی‌آید (همان، ج ۲، ص ۳۳۳-۳۳۴). منظور علامه مصباح این است که وجود نفس در علت مفارق، وجود معلولی نفس نیست؛ درحالی‌که آنچه از دلیل‌های نقلی به دست رسیده، وجود نفس بما هی نفس است که با علت خود تمایز دارد.
- وجود مجردات، یک وجود شخصی است و مشاهده آنها با علم حضوری است، نه علم حصولی به نحو مفهومی کلی که بر افراد تطبیق دارد. همچنین تحقق کمالات افراد یک نوع در یک عقل مجرد، مستلزم کلی بودن آن و انطباق بر افراد نیست؛ چراکه در این صورت، واجب‌الوجود نیز به لحاظ اشتغال بر کمالات تام موجودات به نحو بساطت، باید امر کلی بوده، بر مخلوقات خود قابل انطباق باشد (همانجا).
- بنابراین، از نظر علامه مصباح آنچه ملاصدرا در بحث کینونت عقلی اثبات می‌کند، نفس بما هی نفس نیست؛ درحالی‌که نزاع بر سر تحقق وجود معلولی نفس قبل از تعلق به بدن است؛ چنان‌که علامه طباطبایی به‌صراحت راه حل این ماجرا را اعتقاد به وجود مثالی می‌داند. البته در تحلیل این اشکالات باید گفت بر اساس آنچه از مباحث ملاصدرا گفته شد، ایشان افزون بر جایگاه عقلی، به جایگاه مثالی نیز قایل است و می‌توان وجود نفوس جزئی را با جایگاه مثالی حل و فصل کرد؛ اگرچه ایشان خود با کینونت عقلی به استقبال این مسئله رفته است.

سازگاری دیدگاه ملاصدرا با آیات و روایات

گفتیم که جناب ملاصدرا وجود نفس را در جایگاه پیشاحدوثنی پذیرفته و دلیل‌های نقلی مربوط به این حوزه را به جایگاه عقلی نفس تأویل می‌کند؛ اما باید دید آیا دلیل‌های نقلی نیز بر جایگاه عقلی تکیه دارند یا بر وجود خاص، شخصی و جزئی نفس پیش از بدن تأکید می‌کنند. پاسخ به این سؤال برای دریافت میزان سازگاری نظریه ملاصدرا با آیات و روایات بسیار مهم است؛ چراکه اگر دلیل‌های نقلی بر وجود جزئی و شخصی نفوس پیش از بدن ناظر باشند، نظریه ملاصدرا به چالش کشیده می‌شود و در صورتی که بر حضور آنها در جایگاه عقلی تکیه کنند، سازگاری نظریه با آیات و روایت آشکار می‌گردد. با توجه به این مطلب ابتدا باید گفت درباره تقدم نفس بر بدن، روایات بسیاری وجود دارد و جناب صدرا نیز این کثرت را پذیرفته است و گفتیم که آیات را به کینونت عقلی نفس تأویل کرده است^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۳۹).

دلالت آیه میثاق

از جمله آیات مورد استناد، آیه میثاق است که تفاسیر متعددی برای آن بیان کرده‌اند و این مضمون در روایات مختلف مورد تأکید و تبیین قرار گرفته است:

(و إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ سَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) (اعراف (۷)، ۱۷۲).

ظهور آیه مربوط به این دنیا است، اما روشن است که همه انسان‌ها در این دنیا حتی با بی‌میلی به خدا ایمان نمی‌آورند؛ پس مربوط به جایی است که همه به خدا ایمان آورده‌اند و بیان برخی روایات نیز دقیقاً همین نکته را تأیید می‌کند.

نخستین نظر در خصوص جایگاه میثاق، عالم ذر است. بر اساس این نظریه، ارواح انسان‌ها پیش از تعلق به ابدان، به ذرات ریزی تعلق گرفتند و زنده و آگاه شدند، سپس خداوند بر ربوبیت خویش از آنان پیمان گرفت. این نظریه مورد نقدهایی قرار گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۹).

نظریه دوم، تمثیل است؛ یعنی گویا خداوند از ذریه آدم اقرار گرفته، نه اینکه در واقع

۱. «للفنفس الآدمية كينونة سابقة على البدن من غير لزوم التناسخ و الروایات في هذا الباب من طريق أصحابنا لا تحصى كثرة حتى أن كينونة الأرواح قبل الأجساد كأنها كانت من ضروريات مذهب الإمامية رضوان الله عليهم».

چنین داستانی در کار باشد. زمخشری در کشف چنین اعتقادی دارد (زمخشری، ۱۳۸۰، ص ۱۷۲). بیضاوی آیه را چنین تفسیر کرده که خداوند زمینه‌های هدایت به توحید و دلایل ربوبی را چنان فراهم کرده است که گویی از مردم در این باره اقرار گرفته است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۳۳). برخی دیگر مانند سید قطب نیز این گونه تعبیرها را حاکی از انتقال نسل به نسل زمینه‌های خداشناسی از طریق عوامل ژنتیک دانسته‌اند (قطب، ۱۳۹۷ق، ج ۳، ص ۶۷۰). بر اساس این عقیده، در آن مرحله اصلاً نطقی وجود نداشته است؛ بلکه این گونه موارد جنبه تمثیلی دارد یا حاکی از نطق انسان به زبان ملکوتی است؛ زبانی که همه اشیا به واسطه آن به تسبیح حق مشغول‌اند. از این منظر آیه اساساً بر وجود نفس در جایگاه عقلی یا به شکل جزئی دلالت ندارد.

نظر سوم این است که آیه در صدد بیان واقع بوده و تمثیلی در کار نیست؛ بدین معنا که خداوند با زبان عقل و وحی و با بیان انبیا از انسان میثاق گرفته و جایگاه وحی و رسالت، همان جایگاه میثاق است و در قیامت نیز بر اساس حجت عقل و نقل از انسان‌ها سؤال می‌شود.

نظر چهارم به علامه طباطبایی اختصاص دارد. ایشان با تفاوت قایل شدن میان عالم ملک و ملکوت، مقصود آیه را جنبه ملکوتی انسان‌ها می‌داند. از این رو جایگاه میثاق، ملکوت انسان‌هاست که قبل از جایگاه ظاهری محسوس عالم است و جایگاه ملکوت رتبتاً بر جایگاه ملک مقدم است، اما این تقدم، تقدم زمانی نیست؛ چراکه در آن جایگاه، زمان بی‌معناست. جایگاه ملکوت، مقام قضای الهی و وجه ثابت موجودات است و عالم ملک عالم قدر و وجه تغییرپذیر انسان‌هاست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۲۹). البته ایشان همه دلیل‌های نقلی را با این تحلیل بیان نمی‌کند، بلکه در تبیین برخی دلیل‌های نقلی، به ویژه آیه مربوط به عالم ذر، آن را به جایگاه مثالی بازمی‌گرداند (ر.ک: همو، ۱۳۸۷، ص ۱۶۸).

آیت‌الله جوادی پس از نقد تمام دیدگاه‌ها، به این نتیجه نهایی می‌رسد که حمل اخذ میثاق بر تمثیل، وجهی ممکن است و اگر حمل بر تمثیل نشد، می‌تواند بر جایگاه عقل و وحی که مقدم بر تکلیف است، حمل شود؛ بدین معنا که رسالت وحی و برهان عقلی به‌عنوان حجج بیرونی و درونی، زمینه را تثبیت می‌کنند و پس از آن تکلیف می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۹).

براین اساس، وحدت رویه یا اجماع در تفسیر این آیات نیست؛ حتی نقل‌گرایان نیز همگی به حضور نفوس جزئیة قبل از ابدان فتوا نداده‌اند، بلکه تنها آراییی از جنس رأی علامه به وجود جمعی اشاره دارد که با نظریه ملامتدرا سازگار است.

دیگر شواهد قرآنی بر کینونت قبلی نفس

حتی می‌توان در آیات قرآن شواهدی از قول افلاطونی قدم نفس یافت؛ چراکه بیان برخی آیات به کینونت قبلی نفس اشاره دارد. مثلاً آیه (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ) (تین (۹۵)، ۵۴) یا آیاتی که بر هبوط حضرت آدم از بهشت اشاره دارند: (قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) (بقره (۲)، ۳۸) یا (قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ) (بقره (۲)، ۳۶) و آیاتی که بر هبوط دلالت دارند، می‌توانند بر کینونت عقلی و مثالی نفوس حمل شوند؛ چراکه هبوط بر کینونتی در مقامی بالا دلالت داشته که نفس از آن منزل تنزل یافته است. همچنین آیاتی که بر سجده ملائکه بر انسان دلالت دارند نیز از سوی برخی، بر تقدم وجود نفس بر بدن حمل شده‌اند؛ مانند آیه (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ) (اعراف (۷)، ۱۱).

ابن حزم اندلسی در کتاب الفصل سجده ملائک را بر آدم، دال بر حضور نفس قبل از بدن دانسته است، اما دیدگاه او مورد خدشه است؛ چراکه مخاطب در جمله «خلقناکم» آدم است، نه همه انسان‌ها (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۷۶)؛ به دلیل فراز بعدی آن، که می‌فرماید: (ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا). اما اینکه ضمیر در «خلقناکم» ضمیر جمع است، از نظر علامه طباطبایی به این دلیل است که سجده بر آدم، در حقیقت سجده بر همه انسان‌هاست. پس هرچند آدم به‌عنوان «قبله فرشتگان» تعیین گردید، او در این باره نماینده انسانیت بود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۰). براین اساس، وفاقی وجود ندارد که این آیه بر سبق وجود نفس بر بدن به نحو جزئی دلالت داشته باشد؛ مضاف بر اینکه در چنین استدلالی به آیه، خدشه نیز وجود دارد.

دلالت آموزه خزاین الهی

شاید بتوان مسئله حضور نفس را قبل از بدن، به آموزه خزاین الهی در آیات مرتبط ساخت؛ چنان‌که در مصحف مبارک چنین آمده است:

(وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ) (حجر (۱۵)، ۲۱)

هیچ چیزی نیست مگر اینکه خزاین آن دست ماست و ما مگر به اندازه معین، آن را نازل نمی‌کنیم.

بر اساس این آیه، هر موجودی قبل از شهود و در مرحله قدر در خزاین الهی موجود بوده است و خزاین پس از تقدیر خداوند نزول یافته و تعیین پیدا کرده است؛ غیر از مواردی که استثنا شده‌اند. باید توجه داشت که موضوع حکم در آیه، واژه «شیء» است که از عمومی‌ترین الفاظ بوده، چیزی از دایره آن بیرون نیست. در بیان آیه، خلقت با قدر همراه شده است و قدر و خلق یک شیء، قابل تفکیک از یکدیگر نیست و این معنا از عبارت «جز به قدر معلوم نازل نمی‌کنیم» درک می‌شود. از این رو، خلق و ظهور هر چیز، توأم با اندازه‌ای است که برای آن تقدیر شده است. خزاین الهی، وجودی ثابت و لاینفک داشته، در طول این عالم است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۱). بنابراین، خزاین الهی همان عالم عقل بوده، نظریه ملاصدرا با این مضمون سازگار است؛ همچنان‌که ایشان با توجه به آیه (لله خزائن السموات و الأرض) جواهر عقلیه را خزاین علم خداوند می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۳۷۵).

دلالت روایات بر کینونت قبلی

علامه مجلسی در بحارالانوار، نوزده حدیث با عنوان «في خلق الارواح قبل الاجساد» آورده و روایات دیگری هم زیر عنوان «باب بدء خلق النبي» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۱۷۴) ذکر کرده است. در کتب اهل سنت، به‌ویژه منابع تفسیر روایی مانند تفسیر طبری و تفسیر درالمنثور سیوطی نیز شماری از احادیث مربوط ذکر شده است.

یکی از روایات سؤال‌برانگیز در این خصوص، روایت «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بالفی عام» است. از نظر امام خمینی، این روایت بر جمع استغراقی دلالت نداشته، جمع مجموعی را نشان می‌دهد. از این رو، نمی‌توان ظاهر روایت را اخذ کرد؛ چون جسد یک فرد با دیگری می‌تواند پنج هزار سال فاصله داشته باشد. بدین ترتیب، باید لفظ «عام» را زمان و سال الهی بدانیم، نه مادی؛ به‌ویژه اینکه اگر نفس مجرد باشد، مجرد امری فرازمانی است و از این رو، به‌یقین بحث از سال و زمان در خصوص آن معنای دیگری دارد. همچنین از نظر امام خمینی سند و حجیت ظهور روایات دال بر حدوث اجسام پیش از ابدان قابل مناقشه است (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۸۹-۹۰، ۱۲۹ و ۱۳۰) و البته روایتی از حضرت رسول ۹ نیز بر همین مضمون دلالت دارد: «كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين».

امام خمینی معتقد است نبوت مطرح در این روایت، مربوط به نبوتی نیست که بعد از چهل سالگی به ایشان رسید؛ زیرا منظور از نبوت یادشده در روایت، مرتبه وجود نوری پیامبر به عنوان واسطه فیض نوری است (همانجا).

یکی از روایات مهم در این زمینه «الارواح جنود مجنده» است. مدرس زنوزی مفهوم احادیث «الارواح جنود مجنده» را همان چیزی می‌داند که از حدیث «الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة» آمده است؛ وی می‌نویسد:

ارواح لشکریانی مجتمع‌اند؛ آنهایی که همدیگر را می‌شناسند، مناسبت با هم دارند و آنهایی که یکدیگر را نمی‌شناسند، اختلاف با یکدیگر دارند (زنوزی، ۱۳۷۱، ص ۲۳۹).

در حدیث امام باقر ۷ به جای «الارواح» واژه «القلوب» آورده شده است: «لما احتضر امیرالمؤمنین ۷ جمع بنیه فإوصاهم ثم یا بنی ان القلوب جنود مجنده فتلاحظ بالموده و تتنابحی بها و کذلک هی فی البغض...» (همان، ج ۶۱، ص ۱۴۹).
بر اساس این تفاسیر می‌توان گفت این روایات بر وجود سنخیت میان دل‌های آدمیان حمل می‌شود.

برخی فرازاها و مضامین زیارت جامعه کبیره نیز بر کینونت قبلی نفس و هبوط ارواح مقدس ائمه : دلالت دارد. بر اساس آموزه‌های زیارت جامعه کبیره، نفوس کامل در مرتبه‌ای قبل از این دنیا حضور داشته‌اند و خداوند متعال برای هدایت بندگان، آنان را در این سرای خاکی منزل داده است:

شهد ان ارواحکم و نورکم و طینتکم واحدة طابت و طهرت بعضها من بعض خلقکم الله انوارا فجعلکم بعرشه محققین حتی من علینا بکم فجعلکم فی بیوت اذن الله ان ترفع و یذکر فیها اسمہ (قمی، ۱۳۸۴، زیارت جامعه کبیره).

ملاصدرا معتقد است مراد از روح در ادله نقلی فوق، لزوماً نفس نیست و اصلاً مقام روح و نفس با یکدیگر متفاوت است. هر انسان نفسی دارد که حادث به حدوث بدن است؛ اما روح انسانی از عالم امر بوده، سری از اسرار خداست که تنها برای انبیا و کملین از عرفاست. نفس مدبر بدن، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاست و این نفس شامل همه افراد بشر است؛ اما نفس بعد از طی مراتب به مقام قلب و بعداً به مقام روح استکمال می‌یابد. پس معنای این روایات، خلق ارواح کملین قبل از اجساد بوده، قول نبوی مبنی بر اینکه «کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین» کاشف از مقام عنایت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۰).

در تحلیل نهایی باید گفت اگرچه روایات دال بر وجود نفس قبل از بدن، به نقل از برخی روایات در حد متواترند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۱، ص ۱۴۱)^۱ در تواتر لفظی یا معنوی این روایات سؤالاتی وجود دارد؛ زیرا روایاتی که به خلقت ارواح پیش از ابدان تصریح کرده‌اند، انگشت‌شمارند و در خصوص تواتر معنوی نیز باید تفسیر و مضمون مشترکی وجود داشته باشد که این‌گونه نیست. شیخ مفید روایات مربوط به خلق ارواح را پیش از اجساد، اخبار آحاد خوانده و معتقد است بر فرض قبول این روایات، مقصود از خلق ارواح، تقدیر و اندازه‌گیری آنها در علم خداوند است. ابتدا ارواح در علم حق مقدر گردیده و سپس خداوند اجساد را آفریده و برای آنها روحی ابداع کرده است؛ والا محالات بسیاری لازم می‌آید؛ مثلاً اینکه ارواح پیش از تحقق ابزاری که بدان متعلق گردند، وجود داشته باشند. افزون بر این، در صورت وجود روح پیش از بدن، می‌بایست ما از احوال گذشته خود در مرحله پیش از خلقت جسمانی تا حدی آگاه می‌بودیم (مفید، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۵۴). اگرچه در همین زمینه علامه مجلسی معتقد است هیچ دلیلی محال بودن قیام نفس را به جسم مثالی پیش از تعلق به بدن عنصری ثابت نمی‌کند و آگاهی از گذشته نیز ضرورت ندارد؛ چراکه امکان دارد انسان به واسطه وجود مانعی، از قبیل دگرگونی انسان در حالات مختلف یا نبودن قوای بدنی و یا مصلحتی که در خود نسیان جزئیات مرحله یادشده وجود داشته است، آن گذشته را به فراموشی سپرده باشد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۱، ص ۱۴۵). از این رو، در مجموع می‌توان گفت عالمان دینی در وجود جزئی نفس هم‌داستان نیستند و آنها که به این امر باور دارند، دلیلی عقلی ارائه نمی‌کنند و پاسخی برای محالات ارائه نمی‌فرمایند. به همین دلیل، تهافتی با دیدگاه ملاصدرا به چشم نمی‌آید؛ به‌ویژه اینکه وجود جزئی نفوس را قبل از تعلق به بدن، می‌توان با جایگاه مثالی توجیه کرد که با نظام صدرایی نیز متناسب است.

همچنین به عقیده مرحوم سبزواری در حاشیه ایشان، با این‌گونه روایات نمی‌توان تقدم زمانی ارواح را بر ابدان نتیجه گرفت؛ چون زمان مربوط به عالم طبیعت است و عالم برتر،

۱. «اعلم ان ما تقدم من الاخبار المعتمره في هذا الباب و ما اسلفنا في ابواب بدء خلق الرسول و الائمة و هي قریبه من التواتر دلت علی تقدم خلق الارواح علی اجساد و ما ذکر و من الادله علی حدوث الارواح عند خلق الابدان مدخوله لایمکن رد تلك الروایات لاجلها».

نه در زمان است و نه در عرض این عالم؛ بلکه محیط به این عالم است و در سلسله طولیه آن قرار دارد. از این رو، رابطه زمانی به معنای رایج آن میان خلق روح با آفرینش جسم معقول نخواهد بود و مقصود از دوهزار سالی که به عنوان فاصله میان آفرینش روح و جسم است، سنه ربوبی و سنه الوهی است و به یقین یوم در قرآن کریم نیز، همیشه به معنای ۲۴ ساعت به کار نرفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۳۱).

بر این اساس، نفس هنگام ورود به مرتبه تجرد، امری بسیط می شود و در رتبه ای فرازمان می ایستد. در این هنگام شعاع وجود او تمام از پیش تا پس، از حضور و انحلال جسم را پوشش می دهد و محیط بر آن می گردد. نفس در این نگاه، فوق بدن ایستاده و امری فرازمان است؛ از این رو می توان به او صفت «تقدم» نیز داد.

نتیجه گیری

از تمام مطالب این نتیجه به دست می آید که نفس، حقیقتی سیال و استکمالی دارد. وجود سیال نفس از مرتبه پیشاحدوئی آغاز می شود و کینونتی عقلی و مثالی دارد. او در این جایگاه در علم خدا به وجود عقلی موجود بوده و بعداً به صورت رقایق متکثره تنزل می یابد. این وجود از مرتبه عقلی آغاز می شود و در قوس نزول تا مرتبه مثال و بعد از آن طبیعت هبوط می کند. در مرتبه عقلی، از او میثاقی اخذ می شود و ربوبیت خداوند را می پذیرد. همچنین بر اساس آموزه خزاین الهی، او در این مرتبه در علم خدا موجود است. بعد از آن هبوط می کند و به عالم مثال و طبیعت گام می نهد؛ اما با توجه به اینکه جایگاهی بلندمرتبه و عقلی دارد، در قوس صعود، استکمال یافته، دوباره به مرتبه عقلی با وجود شخصی بارمی یابد. آیات و روایات متعددی بر وجود نفس قبل از تعلق به بدن دلالت دارد و جناب صدرا آیات و روایات تقدم نفس بر بدن را به واسطه کینونت عقلی نفوس تفسیر می کند و جایگاه میثاق الهی را جایگاه عقلی می داند.

همچنین این نتیجه حاصل است که در خصوص وجود زمانی نفس در تمام نشئات نمی توان سخن گفت؛ چراکه نفس تنها هنگام تعلق به بدن، موجودی زمانی است؛ اما در مرتبه پیش از طبیعت و با وجود عقلی، زمانی نبوده، موجودی فراتر از زمان است و از این رو، قبلیت و بعدیت برای او معنا ندارد. پس نمی توان در خصوص نحوه وجود قبلی او سخن گفت، بلکه این نحوه وجود عقلی زمانی نیست.

منابع

قرآن

۱. ابن حزم، علی بن احمد (۱۴۱۶ق). الفصل في الملل والاهواء و النحل (ج ۵). بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). انوارالتنزیل و اسرارالتأویل (ج ۳). بیروت: داراجیل.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). فطرت در قرآن. چاپ دوم، قم: اسراء.
۴. خمینی، روح الله (۱۳۸۱). تقریرات درس اسفار. سید عبدالغنی اردبیلی. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۱.
۵. زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۰). الکشاف عن حقایق غوامض التزیل و عیون الأقاویل في وجه التأویل. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. زنوزی، علی بن عبدالله (۱۳۷۱). انوارجلیه. تهران: امیرکبیر.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. تهران: حکمت.
۸. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۹. _____ (۱۳۶۱). العرشیه. تهران: مولی.
۱۰. _____ (۱۴۲۰ق). رساله عرشیه. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۱۱. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة في الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱، ۸-۹). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). رسائل توحیدی. ترجمه و تحقیق علی شیروانی؛ به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۳. _____ (۱۴۱۷ق). المیزان في تفسیر القرآن (ج ۱ و ۸). چاپ پنجم. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. قمی، عباس (۱۳۸۴). مفاتیح الجنان. چاپ ششم. قم: تابان.

۱۵. قطب، سید (۱۳۹۷ق). فی ضلال القرآن (ج ۵). بیروت: دارالشروق.
۱۶. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی (۱۴۰۴ق). بحار الانوار (ج ۱۶ و ۶۱). چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۱۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۳). شرح جلد هشتم اسفار (ج ۲). تحقیق محمد سعیدی مهر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۱۸. مفید، محمد بن محمد (۱۳۷۲). مسائل سرویه (ضمن مجموعه مصنفات شیخ مفید) (ج ۷). قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.