

خوانشی دینی-فلسفی از هبوط نفس انسانی در نگاه صدرالمতألہین

A Religious-Philosophical Reading of Mulla Sadra's Notion of Human Soul's Fall

Raheleh botlani Isfahani¹

Majid Sadeghi Hasanabadi²

Jafr Shanazari³

Ali Arshad Riahi⁴

راحله بطلانی اصفهانی^۱

مجید صادقی حسن آبادی^۲

جعفر شانزری^۳

علی ارشد ریاحی^۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۱۹

Abstract

Human fall is one of the key issues of anthropological concern in religious studies and philosophical investigations; it not only accounts for the nature of human soul rather it refers to the latter's origin and its emergence. Although fall has been discussed in some prophetic traditions and sayings; for Mulla Sadra it is of philosophical interest and has been discussed along with the issues of soul's origination. Thus this essay seeks to study the issue of human soul's fall in the context of Mull Sadra's philosophical discussions of soul as a whole and in view of a set of certain prophetic traditions. It aims at providing a picture of fall from a religious and philosophical point of view. Taking a problem-oriented approach, this research struggles to explain the bodily emergence and spiritual eternity of human soul and demonstrate that origination and fall are not of a contradictory or differentiated nature in Sadra's view rather they are totally coherent; it also studies the philosophical, mystical and exegetical attitudes of Sadra on the existential status of human soul and its knowledge. Finally it seeks to offer a rational interpretation of ontological aspects of the fall of human soul drawing upon Sadra's ideas concerning human realization.

Keywords: Fall, Human Soul, Bodily Originated, Coherence, Mulla Sadra.

چکیده

هبوط انسان از مهم‌ترین مسائل حوزه انسان‌شناسی در دین‌پژوهی و مطالعات فلسفی است که نه تنها به تبیین ماهیت نفس، بلکه به چگونگی و نحوه پیدایش آن اشاره دارد. اگر چه در بعضی از آیات قرآن و روایات متعدد، هبوط به‌وضوح مطرح شده، اما در آثار فلسفی ملاصدرا آمیخته با بحث حدوث نفس توصیف گردیده است. به‌همین دلیل، نوشتار حاضر بر آن است که به واکاوی مسئله هبوط در نظام فلسفی صدرالمتألہین و برخی از آیات و روایات مربوطه بپردازد و تصویری از هویت و چیستی هبوط از منظر دینی و فلسفی ارائه نماید. این پژوهش با رویکردی مسئله‌محور، به تبیین نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس انسانی پرداخته و این ادعا را اثبات می‌کند که در نگرش صدرایی نسبت «حدوث» و «هبوط» نه از نوع تقابل و تعارض و نه از سنخ تمایز و تغایر، بلکه به‌گونه‌ای سازگار و سازوار است. ما می‌کوشیم با تمایز قائل شدن میان رویکرد فلسفی، عرفانی و تفسیری صدرالمتألہین از اطوار نفس انسان و شناخت صحیح مقام روح و نفس، جایگاه وجودی انسان در دایره هستی را مورد کنکاش قرار دهیم و با رهیافتی فلسفی، از ابعاد وجودشناختی هبوط انسان، متناسب با دیدگاه خاص ملاصدرا در نحوه تحقق انسان، تفسیری عقلانی عرضه نماییم.

واژگان کلیدی: هبوط، نفس انسان، جسمانیة الحدوث، سازگاری، ملاصدرا.

1. Ph.D. Student in Transcendental Wisdom, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Raheleh_botlani@yahoo.com
2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, University of Isfahan, Isfahan, Iran. majd@hr.ui.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, University of Isfahan, Isfahan, Iran. jshanazari@yahoo.com
4. Professor at Department of Islamic Philosophy and Wisdom, University of Isfahan, Isfahan, Iran. arshad@ltr.ui.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. Raheleh_botlani@yahoo.com
۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول) majd@hr.ui.ac.ir
۳. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. jshanazari@yahoo.com
۴. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. arshad@ltr.ui.ac.ir

مقدمه

حکمت صدرایی از مهم‌ترین مکاتب فلسفی است که با نگاه جامع‌نگر و ضمن‌عنایت به آیات و روایات به‌عنوان شاهد و مؤید دست‌آوردها و نتایج فلسفی، به بررسی ساحت‌های مختلف انسان می‌پردازد و می‌کوشد با رویکرد هستی‌شناختی و به‌موازات عوالم وجود، ابعاد و مراتب مختلف نفس انسان را تبیین کند. در این نگاه، شناخت انسان و معرفت نفس محور و زیربنای شناخت‌های دیگر است که به‌گفته بزرگان دین و اولیای الهی، مفیدترین دانش‌ها و راه مطمئن برای درک حقیقت مطلق و وجود اقدس حق تعالی است. از حضرت علی (ع) نقل شده است که «من عرف نفسه فقد عرف ربه»؛ هر کس خویش را شناخت، حقاً پروردگار خویش را شناخته است.

به نظر نویسنده یکی از اساسی‌ترین کارکردهای فلسفه ملاصدرا، تفسیر عقلانی معارف الهی و تبیین فلسفی، کلامی و عرفانی جایگاه هبوط انسان در نظام هستی است که در مقالات و پژوهش‌های انجام شده کمتر به تبیین آن پرداخته شده است. عده‌ای علت هبوط آدم (ع) را تحلیل نموده‌اند، برخی با نگاه عرفانی یا قرآنی، به رازگشایی هبوط انسان پرداخته‌اند و گروهی به واکاوی جایگاه نفوس انسانی در مراتب هستی اقدام نموده‌اند، اما با تأمل فلسفی در این مسئله، پرسش‌های مهمی پیش روی محقق قرار می‌گیرد. مهم‌ترین این پرسش‌ها عبارتند از: تحلیل هویت و ابعاد وجودشناختی هبوط انسان در بستر هستی، بررسی سازگاری یا ناسازگاری آن با آموزه‌های دینی و چگونگی تفسیری معقول از این حقیقت وجودی. بر این اساس باید اذعان داشت که چنین موضوعی با گستره مباحثی که مطرح گردیده، پیشینه‌ای نداشته و به‌طور روش‌مند مورد تحلیل و ارزیابی قرار نگرفته است.

نظر به اهمیت این بحث، نوشتار حاضر بر آن است تا در پرتو آموزه‌های دینی-فلسفی، به تحلیل

مبانی مسئله هبوط در حکمت صدرا بپردازد. بدین منظور، نخست به تعریف و بیان معنای هبوط در دین و فلسفه پرداخته و سپس ضمن تبیین مبانی فلسفی این نظریه، جایگاه وجودشناختی آن را در نظام هستی مورد کاوش قرار می‌دهد؛ اما از آنجا که رمز توفیق در پژوهش و حل موفق مسئله مسبوق به تشخیص دقیق آن است، قبل از ورود به اصل مطلب باید به رفع ابهام آن پرداخت.

مسئله نخست در این باب این است که منظور از هبوط چیست؟ این واژه به‌لحاظ معنایی در اصطلاح دینی-فلسفی و متناسب با نظرگاه‌های متفاوت، چگونه تبیین شده است؟ آیا منظور از هبوط نفس انسانی همان هبوط حضرت آدم (ع) است؟

مسئله دوم رابطه نص آیات و روایات از هبوط انسان با نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس است. آیا هبوط نفس انسان با پیدایش جسمانی آن در عالم ماده ارتباطی دارد؟ آیا نفوس انسانی قبل از عالم ماده، به‌صورت جزئی و منفک از یکدیگر از نعمت حیات برخوردار بوده‌اند؟

مسئله سوم تحلیل صدرالمتألهین در مقام یک فیلسوف مسلمان و مفسر قرآن کریم، از آیات و روایات مطرح شده درباره مسئله هبوط نفس، بر اساس نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» چگونه خواهد بود؟ آیا تعارض این دو دیدگاه مطابق با مبانی فلسفی صدرا قابل حل است؟ آیا از آثار صدرالمتألهین می‌توان تفسیری عقلانی در حل این مسئله استنباط و ارائه نمود؟

پاسخ به این پرسش‌ها و حل مسائل مذکور با تکیه بر آموزه‌های حکمت متعالیه، غایت نوشتار حاضر است که علاوه بر حل برخی مسائل نظری در این حوزه، تأثیر به‌سزایی در ارتقای سطح عقلانیت و ایجاد بصیرت جامعه دارد.

۱. چیستی هبوط در اصطلاح دینی و فلسفی

هبوط یک اصطلاح قرآنی از ریشه «هبط» و

يَا تَيْبَتِكُمْ مَنِّي هُدًى فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى؛
خدا گفت: به زمین فرود آید درحالی که بعضی از
شما دشمن بعضی دیگر هستید، پس اگر از جانب
من رهنمودی آمد هر کس پیروی کند گمراه و
تیربخت نمی شود (طه/ ۱۲۳).

۵. از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است: «...
فأهبطه بعد التوبة ليعمر أرضه بنسله وليقيم الحجة به
على عباده»؛ تا آنکه پس از توبه، او را از بهشت
به سوی زمین فرستاد تا با نسل خود زمین را آباد
کند، و بدین وسیله حجت را بر بندگان تمام کرد
(نهج البلاغه: خطبه ۹۱).

۶. از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است: «ثم بسط
الله سبحانه له في توبته ولقاه كلمة رحمته و وعده المرد
إلى جنته و أهبطه إلى دار البليّة و تناسل الذرّيّة»؛ آنگاه
خداوند در توبه را بر روی آدم گشود و کلمه
رحمت، بر زبان او جاری ساخت و به او وعده
بازگشت به بهشت را داد. آنگاه آدم را به زمین،
خانه آزمایشها و مشکلات، فرود آورد (همان:
خطبه ۱، بند ۳۳).

هبوط در اصطلاح فلسفی، تنزل شعاع مراتب
وجود است؛ به این معنا که برای اشیاء مراتبی
است که مرتبه نازله، شعاع مرتبه فوق است، بدون
اینکه مرتبه فوق از مرتبه شامخ خود تجافی کرده
باشد و در عین حالی که در مرتبه خود ثابت است
ممکن نیست بعینه از آن مرتبه پایین بیاید. بنابراین،
مرتبه نازله مرتبه‌ای از مراتب وجود است که از
نظر کمالات وجودی ناقص تر از مرتبه مافوق خود
است (خمینی، ۱۳۸۵: ۳/ ۱۱۹).

در نگاه فلسفه، بحث هبوط قرین بحث
شناخت نفس ناطقه انسانی است که از همان ابتدا،
فلاسفه و حکمایی همچون افلاطون و ارسطو تا
ابن سینا و ملاصدرا، درباره آن بحث کرده‌اند، اما در
هر دوره، شناسایی نفس انسان دارای تطورات
گونگونی بوده و سبب اختلاف آراء در فهم

به معنای فرود آمدن و سقوط نمودن از مرتبه یا
مکان عالی به مرتبه یا مکان پایین تر (راغب، ۱۳۲۳:
۸۳۲)، اعم از قهری و اختیاری، به کار رفته است.
در مواردی مانند «وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشِيَةِ اللَّهِ»
(بقره/ ۷۴) به صورت اختیاری و در آیه «قُلْنَا اهْبِطُوا
مِنْهَا جَمِيعًا» (بقره/ ۳۸)، به صورت قهری بیان شده
است. همچنین گاهی درباره شیطان و به معنای
استخفاف مطرح شده است، همانند «قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا
فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا» (اعراف/ ۱۳؛ قرشی،
۱۳۶۴: ۷/ ۱۳۶).

مسئله هبوط در منظر قرآنی، بیانگر این کلام
الهی است: «قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا» (بقره/ ۳۸) که در
نگاه اول یک خطاب توبیخی و تنبیهی برای انسان
به نظر می رسد و در آیات و روایات متعددی به آن
اشاره شده است. از جمله:

۱. «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَ
قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ
وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ»؛ اما شیطان آن دو را با ترغیبشان به
آن درخت به لغزش انداخت و از نعمت‌هایی که
در آن بودند بیرونشان کرد. ما به آنان گفتیم: فرود
آید درحالی که دشمن یکدیگر خواهید بود و در
زمین تا چندی قرارگاه و بهره‌ای خواهید داشت
(بقره/ ۳۶).

۲. «قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى
فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»؛ به آنان
گفتیم: همه از بهشت فرود آید؛ پس اگر از جانب
من رهنمودی برای شما آمد کسانی که رهنمود مرا
پیروی کنند، نه ترسی آنان را فرا می گیرد و نه
اندوهگین می شوند (بقره/ ۳۸).

۳. «قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ
مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ»؛ خدا گفت: به زمین فرود
آید درحالی که دشمن یکدیگر خواهید بود و در
زمین تا مدتی قرار و بهره‌ای خواهید داشت
(اعراف/ ۲۴).

۴. «قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا

پیدایش نفس انسان شده است.

حفظ وحدت شخصی آن، تصویری از مراتب وجودی نفس پیش از هبوط و تعلق به بدن، هنگام تعلق آن به بدن، و زمان مفارقت نفس از بدن ارائه می‌کند (همان: ۲۹۰-۳۰۱) و به‌عنوان یکی از فلاسفه اسلامی و مفسر قرآن کریم، ضرورت هبوط انسان را بیانگر: ۱. شناخت نفس انسان و شرح ماهیت و انیت نفس، ۲. کیفیت پیدایش و تکامل آن، ۳. حقیقت خلافت در زمین، ۴. سرّ ارسال انبیاء و ۵. اسرار تکلیف و ابتلاء معرفی می‌کند. او همچنین این امر را در کیفیت صعود آدمی به عالم علوی و کمال الهی در خلقت انسان و خلیفه الهی آن بر زمین، مؤثر می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۴: ۲/ ۲۹۹).

اما شایان ذکر است که هبوط آدم (ع) در تحلیل این مسئله، نمادی از هبوط نفس انسانی به‌شمار می‌آید و این نشانگر ارتباط تنگاتنگ این دو امر با یکدیگر است؛ هبوط آدم (ع) نمادی از حضور زمینی نفس انسان است. این رویکرد در آثار ابن عربی در نام‌گذاری کتاب فصوص به انبیاء، از جمله آدم، و ملاصدرا در تفسیر آیات ابتدایی سوره بقره، مشهود است.

۲. تحلیل نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس

صدرالمتألهین با طرح نظریه «جسمانیة الحدوث و التصرف و روحانیة البقا و التعلق نفس» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۳۴۷) و با عنایت به اصالت و تشکیک در وجود و اصل حرکت جوهری، به تحلیل و تبیین نفس در قوس نزول و صعود پرداخته و نوآوری‌هایی در این حوزه ارائه نموده است. او ابتدا نظریه قدیم بودن نفس به‌نحو جزئی فردی را مورد نقد و بررسی قرار داد و ضمن بیان ایرادات، به تبیین اشکالات وارد بر این نظریه و اقوال حکما در مسئله هبوط نفس و اسرار آن پرداخته و پس از رد این دیدگاه‌ها، با تحلیلی از شئون مختلف نفس، فهم خود از آیات و روایات در مسئله هبوط و مراحل نزول نفس را با عنایت به منابع وحیانی

بعضی مانند افلاطون بر این باورند که نفس انسان قدیم و ازلی است و پیش از تعلق به بدن، در عالمی برتر و بالاتر بوده و از منزلت الهی برخوردار است. نفس پس از خلق بدن، از مرتبه خود تنزل می‌یابد و به بدن تعلق می‌گیرد و برای مدت زمانی در قفس بدن گرفتار می‌گردد تا زمان رهاییش فرا رسد و به منزل اصلی خود باز گردد (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱/ ۵۰۹-۵۰۷). این فرایند مؤید نظریه فراگرد معرفتی یا کسب دانش افلاطون است، و به‌معنای یادآوری مثنوی است که نفس در حالت وجود قبلی خود، یعنی پیش از تعلق به بدن، به‌وضوح مشاهده کرده است (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱/ ۱۹۷).

گروهی دیگر همچون ارسطو و ابن‌سینا، به حادث بودن نفس اعتقاد دارند. آنها معتقدند نفس هم‌زمان با آمادگی بدن، خلق شده و به آن تعلق می‌گیرد، اگر چه حقیقت آن را روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۵۲-۵۴)؛ «ان النفس الانسانیة فلا تكون قديمة لم تزل و يكون حدوثها مع بدن فقد صح اذن ان نفس تحدث كما تحدث مادة بدنیة...» (همو، ۱۴۰۴: ۲/ ۱۹۹).

ملاصدرا درباره پیدایش نفس و ارتباط آن با بدن، به دیدگاهی نو دست یافت که در تاریخ تفکر اسلامی بدیع و پر اهمیت است. او با مطرح کردن نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس، (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۳۴۷)، نفس انسانی را برخلاف گفته افلاطونیان، حادث دانسته و متفاوت از نظر مشائیان و اشراقیان، حدوث آن را جسمانی می‌داند. در این نگاه، بر خلاف عقیده مشهور حکما، نفس جوهر ایستا و بی‌حرکت نیست، بلکه با توجه به اصل حرکت جوهری و تشکیک در وجود که می‌توان از آن به «حرکت جوهری اشتدادی نفس» یاد کرد، به رد پذیرش قدیم بودن نفس و روحانیة الحدوث بودن آن می‌پردازد. او با تأکید بر اطوار و شئون مختلف نفس و

مگر به وسیله استعمال آلات و وسایلی که به حکم ضرورت و لزوم، مختلفند (همو، ۱۳۵۴: ۴۴۳)؛ بعضی از آنها آلت تحریک و مربوط به اعمال تحریکی نفسند و بعضی دیگر، آلات ادراک و مربوط به عمل ادراکی. بنابراین، نفس مادامی که در مرتبه طبیعت و احساس قرار دارد، برای ادراک اجناس مختلف محسوسات، نیازمند آلات و قوای گوناگون است، در غیر این صورت، محسوسات با یکدیگر مخلوط شده و نفس، صور ادراکی متمایز و روشنی از محسوسات، به عنوان امور محسوس، به دست نخواهد آورد؛ به علاوه، هیچ ادراکی به صورت کامل انجام نخواهد شد (همو، ۱۹۸۱: ۴/۱۳۹؛ همان: ۸/۳۲۸).

پس نفس در اوایل تکوین، مانند هیولای اولی، خالی و عاری از هر کمال و صورتی است، خواه حسیه، خواه خیالیه، ولی در اواخر به مرتبه ای می رسد که توانایی جداسازی هر صورتی را -جزیی یا کلی- از ماده دارد و می تواند صورت مجرد از ماده را ادراک یا آن را در ذات خویش مشاهده کند و به هر شکلی که می خواهد در آن تصرف نماید (همان: ۸/۲۸۶؛ همو، ۱۳۶۰: ۹۵).

۳. نسبت هبوط با نظریه جسمانیة الحدوث نفس

ظاهر معنای هبوط بر معنای تنزل و سقوط دلالت دارد. نفس قبل از تعلق به بدن، در جایگاه دیگری قبل از عالم ماده وجود داشته و بعد از آن، از آن جایگاه تنزل نموده و به بدن مادی تعلق می گیرد، درحالی که بنا بر نظر ملاصدرا، نفس انسان در مسیر تحول از طبیعتی مادی و در سیر حرکت جوهری تحقق یافته و سپس تدبیر بدن را به عهده می گیرد. پس جای پرسش است که مبدأ وجود نفس انسان کجاست؟ آیا نفس قبل از تعلق به بدن در عالم دیگری وجود داشته و از آنجا به این عالم تنزل و هبوط پیدا کرده است یا از همین عالم مادی نشئت گرفته و در آن به تکامل می رسد و به

توصیف کرده است.

برای درک بهتر نظر ملاصدرا در این باره، توجه به دو نکته لازم است:

نخست: در نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» دو احتمال در معنای جسمانی مطرح شده است؛ یکی معنای جسمانی به عنوان «شدید التعلق بالاجسام و الطبیعة و لوازمها»، یعنی امری که تعلق شدیدی به اجسام، طبیعت یا لوازم اجسام دارد، و دیگری به معنای «موجودی از سنخ جسم».

در معنای نخست، که مطابق با مبانی و نظرات بعضی از فلاسفه ماقبل ملاصدرا همچون ابن سینا است، نفس در ابتدای حدوثش جسم مادی نیست بلکه موجودی است که به جسم تعلق پیدا می کند (موسوی، ۱۳۸۸: ۱۳۳)، اما بنا بر معنای دوم، ماهیت نفس در ابتدای حدوثش هیچ تفاوتی با اجسام دیگر ندارد و در نهایت، صور مادی و بدایت صور ادراکی است که می تواند هر صورتی را، خواه جزئی و کلی، از ماده جدا سازد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۲۸۶). تنها تفاوت نفس با دیگر اجسام در این مرحله، توانایی کسب کمالات و رسیدن به مراحل بالایی وجود است. اما اینکه جسمی دارای قوه کمال باشد، آن را از جسم بودن خارج نمی کند، هر چند همانند سایر اجسام نباشد. این معنا از مبانی صدرا در اثبات نظریه حدوث جسمانی نفس به دست می آید. «فالنفس فی اوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم الا ان فی قوتها السلوک الی عالم الملكوت علی التدریج فهی اولاً صورة شیء من الموجودات الجسمانیة و فی قوتها قبول الصور العقلیة و لا منافاة بین تلك الفعلیة و هذا القبول الستکمالی» (همان: ۳/۳۳۱-۳۳۱).

دوم: تعلق نفس به بدن در آغاز تکون و حدوث، به علت خالی بودن از هرگونه کمالات و اوصاف وجودی است؛ خواه این کمالات و اوصاف مربوط به نفس حیوانی باشد یا نفس انسانی. از طرفی، تحصیل کمالات برای نفس ممکن نیست

یک موجود مجرد مبدل می‌گردد؟

صدرالمتألهین در آثار خود به منظور پاسخ به این پرسش‌ها و تثبیت نظریه حدوث جسمانی نفس انسان، به توصیف آیات و روایاتی می‌پردازد که نشانگر پیدایش نفس انسان و نحوه تحقق آن قبل از بدن فعلی است. در اینجا به تعدادی از این آیات و روایات اشاره نموده و به تحلیل محتوای آنها پرداخته خواهد شد.

۱- «و اذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم الست بربکم قالوا بلی»؛ یادآور زمانی را که پروردگارت از فرزندان آدم، از پشتشان، ذریه آنان را گرفت و آنان را بر خودشان گواه ساخت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند بله، تویی پروردگار ما» (اعراف/ ۱۷۲). بر اساس این آیه، خطاب و گرفتن پیمان در صورت وجود و حضور انسان و ادراک آن در نشئه قبل از دنیا معنا پیدا می‌کند؛ همان‌گونه که به گزارش ملاصدرا در المشاعر، برخی متکلمان و محدثان، به استناد برخی روایات حکم به نوعی حیات برای انبیا و اولیا و ارواح مطهره قبل از دنیا کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۵). علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان، با عنایت به آیه ذر و میثاق، برای انسان سه حیات: قبل از دنیا، در دنیا و بعد از دنیا، را پذیرفته است (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۸/ ۴۱۸-۳۹۹).

۲- قال رسول الله (ص) «كنت نبياً و آدم بین الماء و الطین»؛ درحالی‌که آدم (ع) بین آب و گل قرار داشت، من پیامبر بودم (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۵/ ۲۷؛ ۱۵۵/ ۱۰۱). ظاهر این روایت حاکی از آن است که نفس پیامبر (ص) پیش از حدوث بدن، وجود داشته است، در غیر این صورت چگونه می‌توانسته هزاران سال پیش از حدوث خود، یعنی در زمان خلقت آدم وجود داشته و از مقام نبوت برخوردار باشد. علاوه بر نفس پیامبر (ص)، بر اساس قاعده «حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز، واحد»، دست‌کم برخی از نفوس انسان‌ها قبل

از حدوث بدن وجود داشته است و می‌توان آن را به دیگر نفوس انسانی تسری داد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۸/ ۲۲۳). بدین ترتیب، نفوس انسانی با تشخیص و تمایز خاص خود و به صورت متعدد و متکثر، پیش از دنیا موجود بوده‌اند و سپس به عالم ماده هبوط نموده‌اند.

۳- «الارواح جنود مجنده ما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف»؛ ارواح لشکریان گرد آمده‌اند، پس آنان که یکدیگر را می‌شناسند با هم انس و الفت دارند و آنان که با یکدیگر ناآشنایند با هم مخالفت می‌ورزند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۸/ ۶۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۸۹). ظاهر دلالت این روایت مبتنی بر این است که نفوس پیش از آمدن به دنیا، با یکدیگر روابطی داشته‌اند و همان روابط سبب شده است برخی از افراد در این عالم با یکدیگر انس و الفتی داشته باشند یا در مقابل یکدیگر، به مخالفت پردازند.

۴- قال علی (ع) «خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفی عام ثم عرضهم علینا...»؛ علی (ع) فرمود: خداوند ارواح را دو هزار سال قبل از بدن‌ها خلق کرد و سپس ما را بر آنها عرضه نمود... (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۸/ ۱۳۱؛ ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۱۹؛ همو، ۱۹۸۱: ۳۲۵/ ۸؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۴۴). ظاهر روایت دلالت بر این مطلب دارد که خداوند ارواح انسان را چند هزار سال قبل از بدن‌های آنها خلق کرده است. این معنا با نظریه حدوث نفس انسانی پس از حدوث بدن، سازگار نیست بلکه اگر مؤید قدم نفس نباشد، صریح در خلقت نفوس قبل از ابدان است.

۵- «ان اول ما ابدع الله تعالی هی النفوس المقدسة المطهرة، فانطقها بتوحیده ثم خلق بعد ذلک سایر خلقه»؛ اول چیزی که خدای تعالی ابداع کرد، نفس‌های پاک و مقدس بودند، پس آنها را برای شهادت به توحیدش گویا کرد، سپس بعد از آن، سایر مخلوقاتش را آفرید (ملاصدرا، ۱۳۶۳: الف: ۵۹). صدرالمتألهین پس از نقل آیات و روایات و

که به تدبیر بدن اشتغال دارد و وجه تمایز آن از عقول است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶؛ همو، ۱۹۸۱: ۸/۳۳۲). پس با پذیرش تکثر فردی و تعیین خاص افراد در عالم ما قبل، قوای نفس برای مدت زمانی غیر قابل استفاده خواهد بود و این امر با حکمت الهی و حقیقت نفسیت نفس ناسازگار است.

بر این اساس، نفوس انسان هرچند در این عالم متکثرند، لیکن پیش از حدوث در این عالم در عالم مفارقات و مجردات تام، دارای نحوه‌ای از وجود جمعی بوده‌اند، زیرا هر معلولی در مرتبه‌ی علل طولی خود به نحو اوسط و اکمل موجود است. پس می‌توان گفت نفوس پیش از آنکه در این عالم حدوث یابند، به وصف وحدت، در عالم عقلی به صورت وجودی کلی تحقق داشته‌اند، به گونه‌ای که در آنجا نه دارای تمایز ذاتی‌اند و نه می‌توانند به سبب عوارض مختلف، ولو به صورت تبعی، متمایز باشند، زیرا همه افراد نفوس انسان، در ماهیت با یکدیگر مشترکند و اتحاد نوعی دارند. از این رو ممکن نیست نفوس در ذاتیات یا لوازم ذات با یکدیگر متفاوت باشند، علاوه بر آنکه لحوق یک عارض در زمانی خاص، نیازمند مخصص است و مخصص نیز همان استعدادی است که در ماده نهفته است.

نحوه وجود نفوس در عقل مفارق، پیش از تعلق به بدن، همچون وجود یک شیء در علت و مبدأ قابل آن نیست، زیرا عقل مزبور مبدأ فاعلی نفوس و هیولای اولی، مبدأ قابلی صور است و بین وجود شیء در مبدأ فاعلی خود با وجود آن در مبدأ قابلیش، تفاوت بسیاری وجود دارد. «لأن وجوده فی الفاعل اشد تحصیلاً و اتم فعلیه من وجوده عند نفسه، و وجوده فی القابل قد یكون انقص و احس من وجوده فی نفسه... و وجود النفوس عند مبدئها العقلی و ابیها المقدس وجود شریف مبسوط غیر متجز ولا متفرق» (همو، ۱۹۸۱: ۸/۳۶۷).

بنابر این تفکر، ملاصدرا معتقد است نفوس قبل

اعتراف به اینکه معنای ظاهری آنها مؤید مبنای پذیرش حیات جزئی نفوس در عالم ماقبل از دنیا است، می‌کوشد تا معنای دیگری را از منظر دینی-فلسفی در تفسیر آیات و روایات، طرح کند. در نظر او روایات مذکور دلالتی بر تقدم نفس بر بدن ندارند و مقصود از آنها این نیست که نفوس انسانی به همان شکلی که در عالم دنیا وجود دارند، یعنی با کثرت فردی به نحوی که هر یک از افراد تعیینی خاص و مستقل از دیگر افراد داشته باشد، پیش از حدوث بدن وجود داشته‌اند. دلیل این مدعا این است که اگر دلالت ظاهری و معنای اولی روایات حفظ شود، مستلزم پذیرش برخی از محالات عقلی همچون پذیرش ثبات و تکامل تام در ذات نفس، نوع منحصر به فرد بودن نفس، و معطل و غیر قابل استفاده بودن قوای نفس برای مدت زمانی خاص، خواهد بود (مصلح، ۲۵۳۶: ۱۳۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۳۳۱). از این رو، بنا بر معنای مذکور از آیات و روایات و تحلیل محالات عقلی، به نظر می‌رسد به جای تمسک به دلالت ظاهری، لازم است به معنای سازگار با مبانی دینی-عقلی توجه شود.

به عبارت دیگر، از لوازم پذیرش دلالت ظواهر آیات و روایات آن است که نفس تقدم وجودی بر دنیا داشته و به صورت مجرد تام و بدون اضافه وجودی به بدن، تحقق داشته باشد، درحالی که اولاً، نفس نیازمند قوا و آلات است و با وساطت آنها، ادراکات و تحریکاتی که ابتدا فاقد آن است را دارا می‌شود و به تدریج نقائص و کاستی‌های خود را برطرف می‌سازد و به کمالات جدیدی دست می‌یابد. ثانیاً، تمایز میان افراد یک نوع منوط به وجود ماده است تا حامل قوه پذیرش مشخصات فردی باشد، اما موجود مجردی که خالی از استعداد و حرکت و انفعال است، نوع منحصر در فرد خواهد بود و تکثر فردی در مورد آن بی‌معناست. ثالثاً، حقیقت نفس همان صورتی است

قیود و محدودیت‌های ماد تام‌الافاده است و منع و بخلی در افاضه وجودی آن نیست، و نتیجه می‌گیرد که در این مرحله، نفس به‌عنوان معلول، همراه علت خود وجود دارد و از آن جدایی نمی‌پذیرد. از طرف دیگر، با مراجعه به تفسیر آیه ذر و آیات ۳۰ تا ۳۶ سوره بقره در کتاب‌های اسرار آیات تفسیر قرآن کریم و شرح اصول کافی (کتاب عقل و جهل)، به نظر می‌رسد او با تفاوت قائل شدن میان انسان‌ها و بیان مراتب مختلف آنها در حیات قبل از دنیا، به‌نوعی به وجود انسان‌ها در آن عالم به‌صورت مشخص و معین قائل بوده است. این امر به‌ظاهر با وجود نفوس انسانی در کینونیت عقلی الهی مخالف و متعارض است (ملاصدرا، ۱۳۶۴: ۳/ ۹۷-۱۱۵؛ همو، ۱۳۶۶: ۱/ ۴۷۳) اما با دقت و تأمل بر مبانی فکری ملاصدرا می‌توان راه‌حل‌هایی ارائه نمود که پاسخی به تعارضات و اشکالات وارد شده باشد.

۴-۱. پاسخ اول

اگرچه ملاصدرا در تفسیر آیه ۳۶ سوره بقره، در مورد هبوط آدم تبیینی افلاطونی دارد و به وجود نفوس به‌صورت بالفعل و منفک از یکدیگر، در عالم ما قبل از دنیا اشاره دارد و از سوی دیگر، مکرر به تبیین نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا می‌پردازد، اما با تفاوت قائل شدن رویکرد تفسیری صدرالمتألهین و رویکرد فلسفی وی می‌توان به رفع تعارض ظاهری پرداخت. ملاصدرا در مقام مفسر و با رأی ابتدیی، بر مبنای رایج و مشی قوم حرکت کرده، ولی در مقام یک فیلسوف متأله، بر اساس اصول تأسیسی خود به تبیین رأی نهایی مطابق با دستگاه فلسفی خود پرداخته است.

۴-۲. پاسخ دوم

با کنکاش در رویکرد فلسفی ملاصدرا روشن می‌شود که انسان‌شناسی ملاصدرا بر دیدگاه کلی او درباره هستی‌شناسی مبتنی است. او وجود را دارای

از تعلق به بدن دارای وجودی عند العلة هستند که از آن به کینونت عقلی تعبیر می‌شود. در آنجا نفوس از هرگونه تعلق، جز تعلق به مبادی عالی، آزاداند و وجودی عاری از علایق و قیود و موانع جسمانی دارند که در آن عالم نه محجوب از جلوات الهی و نه مانع از کمالاتی است که شایسته نوع آنهاست (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۴۲۸).

در عین حال، نفس کمالات، اوصاف و احوال زیادی دارد که تحصیل آنها تنها به‌وسیله بدن و قوا و آلات جسمانی، در زمان‌های متفاوت با استعدادات گوناگون، حاصل می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۳۷۷). بنابراین، مقصود از مُثُل که افلاطون و جمعی از فیلسوفان قبل از او به آن باور داشتند، همان مفارقات عقلی است که جمیع کمالات نوع خود را واجدند و تمام افراد طبیعی آن نوع، به‌نحو وجود جمعی و بسیط، در مرتبه آن موجودند. پس منظور از قدم نفوس، قدم علت نفوس و حقیقت نفوس است، به اعتبار وجود عقلانی ارواح قبل از هبوط به عالم نفس، که تعیین جزئی و رقیقت همان حقیقت قدیم زمانی و ازلی است (همو، ۱۳۸۷: ۳۶۱؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۸۹).

۴. رفع تعارضات موجود در باب هبوط

با توجه به مطالب فوق می‌توان این نقد را پذیرفت که توجیه ملاصدرا با روایات یادشده سازگاری قابل قبولی ندارد، زیرا اولاً نص روایات یادشده از وجود رابطه‌ای خاص میان نفوس قبل از تعلق به ابدان و نبوت پیامبر خاتم (ص) حکایت می‌کند، و این دو معنا با وجود جمعی عقلانی که صدرا در توجیه نفوس قبل از بدن بیان کرده، چندان سازگار نیست. ثانیاً، صدرالمتألهین در توضیح نحوه وجود نفس قبل از ورود به عالم طبیعت، تعبیری را مطرح کرده که تا حدودی مبهم و متناقض است. او با تأکید بر رابطه علی میان نفس و علت مجرد آن، می‌گوید: علت مزبور به‌دلیل تجرد و تنزه از

سپس بر مبنای حرکت جوهری مراتبی از کمال را طی می‌کند و به همان عالم عروج می‌نماید. «ان النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية و النفسية و العقلية التي كل له مقام معلوم بل النفس الانسانية ذات مقامات و درجات متفاوتة و لها نشئات سابقة و لاحقة و لها في كل مقام و عالم صور اخرى ...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۳۴۳).

این حدیث نبوی (ص) که «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة» (مجلسی ۱۴۰۳: ۵۸/۱۰۶۶۵) نیز اشاره به تقدم وجود عقلانی نفس در عالم عقول دارد؛ نفس ذات و گوهر اصلی انسان، و خزینه علم الهی است. کیفیت تقدم نفس بر وجود عقلی چنان است که برای نفس یک نحوه وجود و کینونت عقل تجردی متصور است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۳۵۵)، همان‌طور که برای سایر موجودات مادی، وجود و ثبوتی در عالم قضاء الهی، قبل از وجود مادی و ظهور در کسوت جسمانی متصور است که در آن وجود و ثبوت علمی، همگی مصون از تغییر، تجدد و محو و اثباتند (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۴۶۰). در قرآن کریم نیز آمده است: «يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب» (رعد/ ۳۹). مقصود از «ام الكتاب» لوح محفوظ است که مصون از تغییر و تجدد و کون و فساد است و لوح محفوظ اشاره به عالم قضای الهی است.

در حدیث مشهور منسوب به امیرالمؤمنین (ع) که می‌فرماید: «رحم الله امرء عرف من این و فی این و الی این» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱/۱۱۶؛ محمدی ری شهری، بی‌تا: ۲۸۳، ح ۱۱۴۰)، نیز جمله «من این» اشاره به وجود عقلی نفس دارد که قبل از وجود تعلقی و کینونت طبیعی است، جمله «فی این» اشاره به وجود طبیعی تعلقی و جمله «الی این» ناظر به وجود نفس بعد از استکمال و رهایی از بدن است که شاهی بر هبوط و صعود نفس در مراتب مختلف وجود است (مصلح، ۲۵۳۶: ۱۵۹).

حقیقت واحدی می‌داند که در ماهیات متکثر نمایان می‌شود، از این‌رو حقیقت نفس را همچون حقیقت وجود می‌شناسد که به اعتبار متعلقش تکثر پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۷۵).

از منظر وی، هستی دارای سه مرتبه است که بالاترین مرتبه آن عالم عقول و مجردات، مرتبه وسط آن عالم مثال و پایین‌ترین مرتبه، عالم ماده و طبیعت مادی است (همو، ۱۹۸۱: ۸/۱۹۴؛ همو، ۱۳۶۰ ب: ۳۲۰). نفس انسان نیز حقیقتی بالقوه است که این عوالم و نشئه‌های سه‌گانه وجود را دارد، درحالی‌که وحدت شخصیش را حفظ می‌کند. این عوالم در طول یکدیگر قرار دارند و عالم مافوق، علت عالم مادون به‌شمار می‌آید؛ یعنی عالم عقل و موجودات عقلی، علت برای عالم مثال و موجودات مثالی است و عالم مثال و موجودات آن، علت برای عالم ماده و موجودات مادی. بنابراین، نفوس انسانی هم از مرتبه عقلی و وجود جمعی بر خوردارند، هم از مرتبه مثالی و ابدان مثالی و هم از مرتبه طبیعی و مادی. وجود عقلانی و جمعی نفوس باعث پیدایش نفس یاد شده در عالم مثال می‌شود و نفوس عالم مثال باعث پدید آمدن نفوس انسانی در عالم طبیعت، همراه با بدن طبیعی می‌شوند. این تصویر، هم با وجود نفوس انسانی همراه با بدن مثالی و قبل از پیدایش بدن مادی، و هم با پیدایش نفوس انسانی همراه با بدن مادی سازگار است. پس می‌توان گفت نفوس انسانی هم حادث به حدوث بدن طبیعی هستند و هم قبل از پیدایش بدن طبیعی، همراه با بدن مثالی تحقق دارد (عارفی شیرداغی، ۱۳۹۲: ۱۵۹).

بر اساس این مبنا می‌توان پذیرفت که نفس انسانی در آغاز تکونش در عالم عقول، به صورت مجرد از ماده و مادیات و منزله از تعلق به بدن، به وجودی بسیط و وحدانی موجود است که از هرگونه تکثر یا تعلق به ماده خالی است (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۸۳) و از عالم عقلی تنزل و هبوط کرده،

۳-۴. پاسخ سوم

با نگاهی دیگر به جایگاه نفس در عوالم هستی، می‌توان گفت نفس از ابتدا به عالم مجردات تعلق دارد، عالمی که به «تقدم دهری» (نه تقدم زمانی) بر عالم طبیعی و ماده مقدم است، ولی نسبت آن با آنات زمان یکسان است. نفس مجرد به لحاظ تجردش، بر بدن مادی، محیط و پس از حصول استعداد خاص در بدن، در زمانی خاص با آن ارتباط می‌یابد. بنابراین، نفس در ابتدای امر نسبت زمانی با چیزی ندارد و نمی‌توان برای آن تقدم و تأخر زمانی در نظر گرفت. پس هنگامی که گفته می‌شود نفس در زمان خاصی به بدن تعلق می‌گیرد و از عالم دیگر به عالم ماده هبوط می‌کند، تقید به زمان خاص در واقع از ناحیه بدن است که شیئی مادی و جسمانی و زمانمند است.

بنابراین تعبیر خلقت ارواح در دو هزار سال قبل از حدوث ابدان، تقدم زمانی نیست بلکه به دو مرحله تقدم عالم عقلی بر عالم برزخ و مثال، و تقدم عالم برزخ بر عالم طبیعت اشاره دارد (مصباح، ۱۳۸۰: ۸ / ۲۳۰-۲۲۹). منظور از تقدم پیدایش نفوس انسانی بر بدن مادی، وجود مرتبه مثالی آنهاست، یعنی هر یک از نفوس انسانی در عالم مثال با وجود جزئی و بدن مثالی تحقق دارد و آیات و روایات وارد شده ناظر بر نفوس انسانی در همین مرحله است.

با این توجیه، سازگاری ظاهر روایات با ادله حدوث نفس اثبات می‌شود، زیرا تنافی در جایی است که موضوع واحد باشد، درحالی که موضوع در اینجا متعدد است؛ موضوع در روایات مرحله مثالی نفوس انسانی است اما ادله حدوث نفس مربوط به مرحله طبیعی نفوس است (عارفی شیرداغی، ۱۳۹۲: ۱۶۴). پس، نفس انسان قبل از حدوث بدن، دارای تکون عقلی (نه تکون نفسی و مدبر بدن) است. مراد از کون عقلی، وجود نفس در مراتب علم و قضا و قدر الهی است (ملاصدرا،

۱۳۶۳: ۵۳۷؛ همو، ۱۹۸۱: ۸ / ۲۸۹). اما پس از آنکه نفس به حدوث بدن حادث می‌شود، با کمال جسم و آمادگی یافتن آن برای قبول نفس، قوای نفس به تدریج بالفعل می‌گردد (مصلح، ۲۵۳۶: ۱۳۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸ / ۲۸۸) و از مرتبه نباتی می‌گذرد و به مرحله نفس حیوانی می‌رسد و بعد از آن، به تدریج کمال می‌یابد و به مرحله نفس انسان نائل می‌گردد. اینجاست که با کسب علم حقیقی و عمل به تشریح، به تجرد تام می‌رسد و بدن را رها کرده و متصل به عقل فعال گشته و تا مقام قاب قوسین او ادنی بالا می‌رود (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۳۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۷۰).

۴-۴. پاسخ چهارم

در رویکرد عرفانی صدرالمتألهین اشتداد و تضعف وجود در مراتب و مراحل گوناگون همچون عالم العنایه، عالم الاسماء، عالم القضا و قدر و عالم الاسماء، ممتنع نیست (همو، ۱۳۶۶: ۴۷۴). بنابراین، ممکن است وجود در سیر نزولی یا صعودی به حکم حرکت ذاتی، به یکی از درجات و مراتب وجودی تجلی کند و از هر درجه و مرتبه‌ای حد و مفهومی خاص منتزع گردد؛ به طوری که اصل ذات و حقیقت جوهر در جمیع درجات و مراتب وجود در هر حدی از حدود محفوظ ماند و در هر حدی از حدود به نام و عنوان خاصی معنون گردد. یا اینکه در سیر نزولی از مقام و مرتبه‌ای به مقام و مرتبه دیگری هبوط کند و اوصاف و احکامی که در مرتبه عالی بدان متصف بود به اوصاف و احکامی مناسب با مرتبه دانی، مبدل گردد (مصلح، ۲۵۳۶: ۱۶۹ و ۱۹۸-۱۹۷؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸ / ۳۰۸). پس همان‌گونه که نفوس بشری بعد از تحقق در این عالم، دارای تطورات گوناگون است، در عالم قبل از دنیا نیز دارای درجات و مقامات متفاوتی است. اولین مقام، مقام مقدر در علم الهی و فیض اقدس است که همان مقام اخذ میثاق

مراحل وجودی به تجرد و اتصاف برخی دیگر به مادیت، محذوری ندارد. روح انسان در مرتبه تکامل، یعنی در قوس نزول و هبوط، در جایگاه «قل الروح من امر ربی» قرار گرفته و در مرتبه تکامل یافته در قوس صعود» سرّی از اسرار الهی و نوری از انوار اوست که مضاف به حضرت حق است، همچون اضافه شعاع خورشید به خورشید.

پذیرش این مطلب از نظر صدرا یکی از ضروریات مذهب امامیه است. به نظر وی، حدیث «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطین» اشاره به مقام «العندیة و المحبویة» دارد که مختص پیامبر اکرم (ص) است و هیچ ملک مقربی و هیچ نبی مرسلی توانایی راهیابی به آن را ندارد، زیرا این مقام، مقدم بر تمام امور عقلی و نفسی و حسی است. لذا وجود جسمانی آنان لاحق بر این مقام است؛ چنانکه پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «نحن السابقون الاخرون» (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۲۰-۱۲۱).

از آدم ابوالبشر به بعد، نفوس آدمی در حال ترقی و کسب کمالات بوده است، به طوری که از مقام حس به نفس، بعد از آن به مقام قلب و سپس به مقام روح رسیده‌اند. پس از این مراتب، مقام «العندیة» قرار دارد که مختص پیامبر اکرم (ص) است. این نشانگر چهره زیبای قوس نزول و صعود نفس ناطقه انسان است.

۵. تفسیر عقلانی صدرالمتألهین از هبوط

از دید ملاصدرا، هبوط نفس انسان به علت خطای آدم نیست، بلکه به علت نقص امکانی و قصور در جوهر نفس انسانی است (ملاصدرا، ۱۳۸۷ الف: ۶۹-۷۰)؛ «سقوط نفس عبارت است از صدور وی از ناحیه علت و سبب اصلی و نزول وی از مجاورت پدر روحانی عقلانی که شأنی از شئون و جهات و حیثیات علت فاعلی است و اینکه در علت، دو جهت نقص و امکان ذاتی و جهت کمال و فعلیت است. پس صدور معلول از علت، از

است. دوم، مقام مسجود ملائکه قرار گرفتن، که در عالم قدس الهی و همان صور اسماء الهی است. مقام سوم اولین مرحله تعلق روح به بدن در عالم آسمان بعد از عالم اسماء است که اشاره به مقام «یا آدم اسکن انت و زوجک الجنة» دارد. پس از آن، مرتبه هبوط به زمین و تعلق به این بدن ظلمانی و مرکب از اضداد و منشأ عداوت و فساد است (همو، ۱۳۶۴: ۳/ ۸۰).

۵-۴. پاسخ پنجم

ضمن عنایت به خبر واحد بودن روایت دوم و سوم، تفکیک میان مقام روح و نفس از نگاه صدرالمتألهین لازم است. منظور از واژه «ارواح» در احادیث مطرح شده نفس نیست، زیرا نفس وجودی مجزا از وجود بدن نیست و هر دو به یک وجود موجود هستند. پس نفس استعدادی در بدن است. اگرچه در آغاز خلقت در ماده زاده می‌شود و صورت مادی دارد، ولی ماده محض نیست بلکه در آخرین نقطه مرزی ماده و اولین نقطه مرزی مفارق قرار دارد. بر اساس حرکت جوهری، نفس ناطقه پیش از آنکه به عنوان نفس انسانی به تدبیر بدن اشتغال یابد، مراحل عنصری، جمادی، نباتی و حیوانی را سپری کرده و در طریق استکمال، به مرتبه نفس انسانی می‌رسد.

نفس در ابتدای پیدایش فاقد تمام کمالات ادراکی است و هیچ صورتی ندارد. پس از این مرحله، در پرتو قبول صور محسوس و سپس صورت‌های خیالی و عقلی، تکامل می‌یابد و پس از آنکه ملکه تحصیل این صور برایش محقق شد، به جایی می‌رسد که خود می‌تواند صور مجرد را در صقع خود ایجاد کند. در این مرحله، نفس نه تنها صور را می‌پذیرد و از آن منفعل می‌شود، بلکه می‌تواند صور مجرد جزئی (صور خیالی) و کلی (معقولات) را ابداع کند و به مرتبه عقل بالفعل و عقل فعال نایل آید. پس اتصاف برخی از این

بدین وسیله، نقص جوهری و ذاتی خویش را به کمال مبدل سازد و از قوه به فعلیت و از تجسم به تجرد گراید.

بحث و نتیجه‌گیری

با بیان معنا و مفهوم هبوط در اصطلاح دینی و فلسفی و تبیین نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا»، معلوم گردید که:

۱) هبوط در حکمت متعالیه یک امر وجودشناختی است نه یک مفهوم کلی نامتعیین که صرفاً بر وجود ذهنی تطبیق نموده و دارای مصداق عینی خارجی نباشد. این نوع نگرش هم با مبانی عقلی قابل استدلال و اقامه برهان است و هم در متون دینی مورد استشهاد است و هیچ‌گونه تعارضی میان تحلیل مسئله هبوط در آیات و روایات و حکمت متعالیه وجود ندارد. تعارضات ظاهری نیز با تفکیک میان رأی ابتدایی و نهایی صدرالمتألهین در مقام فیلسوف متأله، تطبیق انسان‌شناسی ملاصدرا بر دیدگاه فلسفی وی درباره هستی، دقت بر تفاوت موضوعی ادله حدوث نفس و روایات مطرح شده، و توجه به مقامات نفس ناطقه انسان در حکمت متعالیه، مرتفع می‌گردد.

۲) فهم و تبیین مسئله هبوط در حکمت متعالیه، مبتنی بر برخی مبانی فلسفی و هستی‌شناختی است، از قبیل: شناخت جایگاه انسان در دایره هستی، اعتقاد به اصالت وجود، قاعده امکان اشرف یا رابطه معلول و علت، بساطت وجود، اصل انبساط و سریان وجود در مراتب مختلف هستی.

۳) هبوط در حکمت متعالیه تنزل شعاع مراتب وجود نفس از مقام جمعی و کلی به مقام کثرت و تفرقه است که برای آن در عوالم مختلف، نشأتی گوناگون مطرح است؛ همچون عالم العنایه، عالم الاسماء، عالم القضاء و القدر، عالم السماء و تکنون عقلی (نه تکنون نفسی) نفس.

جهت نقص و امکان و لوازم ذاتی اوست، که بیانگر «العله مرتبه کامله للمعلول و المعلول مرتبه ناقصه لها» است» (خمینی، ۱۳۸۵: ۳/ ۱۳۴).

به همین دلیل حکما جهت نقص و امکان ذاتی علت را به کلمه «خطیئه» که در قرآن به آدم نسبت داده شده، تعبیر کرده‌اند. از منظر صدرالمتألهین، کلام حکما مبنی بر خطای نفس انسان، سخنی مرموز و قابل توجیه و تأویل است، زیرا آنها خود معترفند که در عالم قدس و حریم تجرد، خطا و عصیان و نافرمانی معقول نیست و حوادث ناشی از حرکات و فعل و انفعالات، وجود ندارد. پس مقصود از خطای نفس، حالتی ناشی از جهت امکان ذاتی نفس و صدور وی از علت و مبدأ وجود، یا ناشی از نقصان جوهر نفس که موجب تعلق نفس به بدن می‌شود، است (ملاصدرا، ۱۳۶۴: ۳/ ۱۱۱-۱۱۰؛ مصلح، ۲۵۳۶: ۱۶۱-۱۶۵).

به نظر نگارنده، نظر اصلی ملاصدرا در تبیین مسئله هبوط و رفع تعارضات وارده، همان نقصان جوهر نفس است و هبوط نفس عبارت است از صدور آن از عقل مفارق، به حکم علاقه‌ای که با بدن دارد. منتهی نفس در حد ذات و اوائل امر، موجودی بالقوه است که نمی‌تواند نیروی عقل نظری را در ادراک معقولات و اعمال فکر و نظر به کار برد، مگر هنگامی که نیروی عملی را برای انجام یک سلسله افعال و اعمال حیوانی نفسانی که مقدمه انجام افعال و اعمال عقل نظری و مستلزم آلات و قوای جسمانی است، به کار گیرد. نفس به علت علاقه با بدن، صورت خویش را از جانب پدر روحانی به جانب عالم طبیعت جسمانی بگردانید و این علاقه یا وجود تعلقی، خود یکی از درجات و مراتب وجود نفس است. فرار نفس از سخط الهی عبارت است از اشتیاق طبیعی نفس به تدبیر بدن به خاطر اشتیاق و علاقه‌ای که به تحصیل کمالات ذاتی خویش دارد؛ کمالاتی که تحصیل آنها میسر نیست مگر از طریق تعلق به بدن، تا

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۲۳ق). معجم مفردات الفاظ القرآن. تحقیق ندیم مرعشی. بی جا: دار الكتاب العربی.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۷). تفسیر المیزان. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

عارفی شیرداغی، محمداسحاق (۱۳۹۲). رابطه نفس و بدن. مشهد: آستان قدس رضوی.

فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین.

قرشی، سید علی اکبر (۱۳۶۴). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الاسلامیة.

کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸). تاریخ فلسفه. ج ۱: ترجمه جلال الدین مجتبیوی. تهران: سروش.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.

محمدی ری شهری، محمد (بی تا). العلم والحکمة فی کتاب والسنة. قم: دار الحدیث.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). شرح الأسفار الأربعة. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصلح، جواد (۲۵۳۶ش). علم النفس یا روان شناسی صدرالمتألہین. تهران: دانشگاه تهران.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۶۰ف). اسرار الآیات. مقدمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۶۰ب). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکية. تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.

_____ (۱۳۶۱). العرشیه. تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: مولی.

_____ (۱۳۶۳الف). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۴) ملاصدرا با تفاوت قائل شدن میان مقام روح و مقام نفس، ابداع نظریه سیر نزول و سیر صعود نفس و با تأمل بر مبانی حرکت جوهری، توانست دلالت عقلی نهفته در آیات و روایات را مکشوف نماید.

۵) صدرالمتألہین در تفسیر عقلانی مسئله هبوط به این نکته اشاره می کند که هبوط برای تمامی نفوس بشری، امری لازم و ضروری است، زیرا علت آن همان نقص و قصوری است که در جوهر و ذات نفس نهفته است؛ این امر ناشی از جهت امکان ذاتی و سبب سقوط آن از ناحیه علت و اصلی وجود خویش است. در سایه هبوط و توجه به حقیقت انسان و با لحاظ مراتب و تجلیات هستی، ابعاد وجودی انسان شناخته می شود و مشخص می گردد که تنها راه رسیدن انسان به مقامات و مراتب وجودی و معنوی، هبوط است. در سایه این تفسیر، مفاد آیه «و قاب قوسین او ادنی» معنا پیدا می کند، زیرا تا هبوطی تحقق نداشته باشد، صعودی معنا ندارد.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه (۱۳۷۹). ترجمه و شرح محمود دشتی. قم: مشرقین.
- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). رساله نفس. حواشی موسی عمید. همدان: دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____ (۱۴۰۴ق). الشفا (الطبیعیات). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- افلاطون (۱۳۶۷). دوره کامل آثار. ج ۱: ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- خمینی، روح الله (۱۳۸۵). تقریرات فلسفه امام خمینی. تقریر سید عبدالغنی اردبیلی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- _____ (۱۳۶۳ب). المشاعر. به اهتمام هانری کربن. تهران: طهوری.
- _____ (۱۳۶۴). تفسیر القرآن الکریم. تحقیق محمد خواجه‌جوی. قم: بیدار.
- _____ (۱۳۶۶). شرح اصول کافی. کتاب العقل و الجهل. تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی: تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۸۷ف). المظاهر الالهية في اسرار العلوم الکمالية. مقدمه و تصحیح سیدمحمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۷ب). سه رسائل فلسفی. مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- موسوی، هادی (۱۳۸۸). «واژه‌شناسی جسمانیت در نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس». معرفت فلسفی. سال هفتم، شماره اول.