

معناشناسی کینونت عقلی جمعی نفس و تبیین آن در فلسفه‌ی صدرالمتألهین شیرازی

محمد خسروی فارسائی* فروغ السادات رحیم‌پور**

چکیده

مسأله‌ی نحوه‌ی وجود نفس در عالم طبیعت، قبل از آن و پس از آن، از جمله مسائل مهم در فلسفه‌ی صدر است. او معتقد است که وجود نفس قبل از حدوث در عالم طبیعت، به‌نحو کینونت عقلی جمعی است، اما وجود دنیوی‌اش وجودی است حادث، به‌نحو حدوث جسمانی و همراه با حدوث بدن. او نفس بشری را دارای یک وجود سعی می‌داند و تمامی مراتب وجود نفس در قوس نزول تا تحقق در عالم طبیعت و همچنین پس از آن، در قوس صعود تا نیل به درجه‌ی تجرد تام را مراتب این وجود سعی می‌شمارد.

این مقاله از میان تمام مراتب وجود نفس، قصد بررسی اولین مرتبه‌ی وجودی آن را در ابتدای قوس نزولی دارد، که از سوی صدر است، کینونت عقلی جمعی نفس نامیده شده است و در صدد است تا نحوه‌ی وجود نفس را در این مرتبه روشن سازد. روش این مقاله پژوهشی-تألیفی است و از جمله نتایج آن، بیان سازگاری این نظریه‌ی صدر با مبانی فلسفی او و هماهنگی آن با آیات و روایات است.

واژه‌های کلیدی: ۱- ملاصدر است، ۲- کینونت عقلی جمعی نفس، ۳- کینونت جزئی، ۴- وجود برتر ماهیت، ۵- حرکت جوهری، ۶- اشتداد وجود، ۷- تشکیک وجود.

۱. مقدمه

از مسائل مهمی که همواره در تاریخ فلسفه مطرح بوده و کانون توجه، تأمل و تفکر قرار داشته، مسأله‌ی نفس و مباحث پیرامون آن است و دیدگاه‌های گوناگون فیلسوفان در این حوزه، محصول اختلاف‌نظرهای گاه مبنایی در این امر بوده است. اگرچه آرای فیلسوفان سقراطی در این موضوع، به‌منزله‌ی قدیمی‌ترین آثار مکتوب در اختیار ماست، پیشینه‌ی این بحث به قبل از ایشان می‌رسد. آنچه سبب شده که ذهن بشر مستمراً دغدغه‌ی بحث درباره‌ی نفس را داشته باشد تمایل او به شناخت خویشتن بوده است.

متفکران با طرح مسأله‌ی نفس، به دنبال دریافتن اموری نظیر حقیقت وجودی بشر، مبدأ ادراکات و افعال او، همچنین یافتن معنا و هدف حیات برای انسان بوده‌اند و چون غالباً بر این باور بودند که نمی‌توان این امور را به جسم مادی نسبت داد، به دنبال امری غیر جسمانی بودند که ظرفیت تکفل این امور را داشته باشد. با اثبات بعد غیرمادی برای بشر، یعنی نفس، این سؤال به‌طور جدی مطرح شد که آیا نفس قبل از حیات خود، در کالبد مادی و دنیوی‌اش، دارای حیاتی پیشین نیز بوده است یا خیر؟ به‌علاوه، پرسش از حقیقت نفس، آغاز حیات آن، نحوه‌ی ارتباط آن با بدن طبیعی و حتی نحوه‌ی بقای آن، موضوعاتی است که عرصه‌ی اختلاف‌نظرهای جدی را در میان متفکران بشری فراهم نمود. در این بین، فلاسفه‌ی مسلمان، علاوه بر دغدغه‌ی وجودشناسانه‌ی بشری، که آن‌ها را وارد این حوزه‌ی مهم می‌نماید، با طرح این موضوعات در متون دینی خود، از جمله آیات قرآن و روایات معصومین (ع) روبه‌رو بوده‌اند که اختلاف‌نظرهای ایشان را به جهات مختلف، از جمله برداشت‌های متفاوت از ظاهر این متون، جدی‌تر نمود، آنچنان‌که گاه فیلسوفانی که در یک مکتب دینی و یک مشرب الهی تنفس می‌نموده‌اند در برابر هم ایستاده‌اند و در این مسأله، مشی متقابل اتخاذ کرده‌اند. این اختلاف‌نظرها علل مختلف داشته است. ملاصدرا معتقد است که خاصیت نفوس بشری، که واجد مقامات و درجات متفاوت است و مراتب و نشأت سابق و لاحق داشته، در هر مقام و در هر عالمی صورتی غیر از مقام و عالم دیگر دارد، عامل اختلاف‌نظرها در مسأله‌ی نفس بشری است (۱۷، ج ۸، ص: ۳۴۳)، اما به نظر می‌رسد علاوه بر دلیل مذکور، نحوه‌ی ارتباط نفس، به‌مثابه‌ی موجودی مجرد، با موجودی طبیعی و مادی به نام بدن، و استنباط‌های مختلف فیلسوفان مسلمان از آیات قرآن و روایات، به‌منظور سازگارنمودن سیستم فلسفی خود با آن‌ها، دلایل عمده‌ی دیگری برای این اختلاف‌نظرها باشند. نگاهی به تاریخ فلاسفه‌ی مسلمان در این موضوع، به‌سادگی و وضوح، این اختلاف‌نظرها را آشکار می‌سازد؛ چنان‌که ابن‌سینا در رد نظریه‌ی قدم نفوس بشری، استدلال می‌آورد (۵، صص: ۳۷۵ - ۳۷۶) و نفس را روحانیة الحدوث و البقاء می‌داند. شیخ

اشراق در این مسأله با ایشان هم عقیده است (۱۶، ص: ۳۵۸) و میرداماد این مدعای پیشینیان مسلمان خود را تأیید می‌کند (۳۳، ص: ۶۹۷). ولی صدرا برای نفس بشری، دو جنبه قائل است: جنبه‌ی عقلی و جنبه‌ی نفسی. او نفس را از حیث عقلی، قدیم می‌داند و از این حیثیت، به «کینونت عقلی جمعی» تعبیر می‌نماید، ولی در نگاه او نفس از جنبه‌ی نفسی آن، یعنی جنبه‌ی تعلق و پیوند داشتن با بدن، حادث به حدوث بدن بوده، نمی‌تواند قدیم باشد.

اکنون ما در این مقاله بر آنیم تا به مسأله‌ی کینونت عقلی جمعی نفس بپردازیم، با این هدف که در پایان، به این چند سؤال پاسخ داده، ان شاء الله نتایج در خور بگیریم:

(۱) کینونت عقلی جمعی به چه معناست و این قول چگونه در چارچوب مبانی صدرا تبیین شده است؟

(۲) تفاوت نظریه‌ی صدرا در مورد نحوه‌ی حیات پیشین نفس با نظریه‌ی سایر معتقدین به قدم نفس چیست؟

(۳) صدرا چگونه دیدگاه خود را با متون دینی سازگار می‌داند؟

(۴) آیا نظریه‌ی صدرا توانسته است تقریری شایسته و در خور دفاع از حیات نفس در مرتبه‌ی قبل از حیات طبیعی آن ارائه کند؟

۲. تعریف نفس

صدرا همچون بوعلی، سبب حیات موجودات زنده، اعم از نبات، حیوان و انسان را نفس می‌نامد (۷، ص: ۲۳۲؛ ۱۴، ص: ۳۶۹). ابن‌سینا در تعریف نفس آورده است که «کمال نخستین» برای جسم طبیعی و دارای اندام است که فاعل افعال حیاتی خود می‌باشد (۶، ص: ۱۰). صدرا معتقد است که از نفس به دلیل بساطتش نمی‌توان تعریف حدی ارائه نمود^۱ اما به جهت آثار، افعال و انفعالاتی که دارد تعریف‌پذیر است (۱۷، ج ۸، ص: ۸). او تعریف ابن‌سینا از نفس را پذیرفته و تکرار می‌کند^۲ (همان، ص: ۱۶).

در ادامه، بحث خود را ذیل دو عنوان پیش می‌بریم: ۱- مسائل نفس با حدوث در عالم ماده؛ ۲- مسائل نفس قبل از حدوث در عالم ماده. بحث اول را که برای تکمیل مطلب مقاله است، به اجمال و در حد اشاره، و بحث دوم را که موضوع اصلی ما در این مقاله است، به تفصیل طرح می‌نماییم.

۳. مسائل مرتبط با حدوث نفس در عالم ماده

۱.۳. کیفیت تعلق نفس به بدن

ابن‌سینا نفس بشری را حادث دانسته و معتقد است که ادعای قدیم بودن نفس با نفسیت آن سازگاری ندارد، زیرا اساساً نفس یعنی جوهر متعلق به بدن، و اگر این تعلق نبود، دیگر نفس، نفس نبود، بلکه عقلی از عقول و موجودی قدیم و ازلی بود (۸، ص: ۲۱۲). ایشان بر حدوث نفس، براهین متعدد اقامه می‌کنند (۶، صص: ۱۹۸-۱۹۹ و صص: ۲۰۲-۲۰۳). ملاصدرا نیز نفس بماه‌ی نفس را حادث به حدوث بدن می‌داند (۱۷، ج ۸، ص: ۳۳۰) و بر حدوث آن، براهین متعددی اقامه می‌کند. اثبات حدوث نفس با دلایلی نظیر: دلیل تجدد جوهری نفس (همان)، دلیل امتناع قدم نفس بما هی نفس (همان، ص: ۳۳۱)، دلیل عدم امکان تحقق نفس به وصف وحدت یا کثرت قبل از بدن (همان، صص ۳۳۴ و ۳۴۸) و دلیل متکی بر ابطال تناسخ (همان، ص: ۳۴۰)، پاره‌ای از دلایل اوست که شرح و بیان آن‌ها را باید در محل خود جست‌وجو کرد.

بنابراین مطابق رأی بوعلی و صدرا، نفس بشر با حدوث بدنش حادث می‌شود، اما این حدوث، چگونه حدوثی است؟ آیا نفس به‌نحو روحانی حادث می‌شود یا خیر؟ پاسخ ابن‌سینا به این پرسش، مثبت است. او فراهم شدن ماده‌ی بدنی مستعد دریافت نفس انسانی را که دارای معتدل‌ترین مزاج است، مرجحی می‌شمارد که باعث می‌شود عقل مفارق نفس خاص و مناسب این ماده‌ی بدنی را به آن افاضه کند؛ به‌عبارت‌دیگر، بدن انسانی مرجح حدوث و علت بالعرض برای نفس است که رابطه‌ی معی با یکدیگر دارند^۳ (۶، صص: ۲۰۲ و ۵، ص ۱۸۶). اما صدرا بر خلاف ابن‌سینا معتقد به حدوث جسمانی نفس است. از نظر او رابطه‌ی نفس و بدن، رابطه‌ای وجودی و ذاتی است (۱۷، ج ۸، ص: ۱۲) و بدن علت مادی نفس است (همان، ص: ۳۸۳). صدرا معتقد است که ترکیب نفس و بدن، ترکیبی اتحادی از نوع ترکیب ماده و صورت است (همان، ج ۹، ص: ۱۰۷)، به‌نحوی که نفس صورت نوعیه و نحوه‌ی وجود بدن است. به‌عبارت‌دیگر، در نگاه صدرا، ماهیت انسان از نفس، به‌مثابه‌ی علت صوری، و بدن، به‌مثابه‌ی علت مادی تکون یافته است (همان، ج ۸، صص: ۱۰-۱۲).

به‌این ترتیب روشن می‌شود که رابطه‌ی نفس و بدن همچون رابطه‌ی هیولی و صورت، رابطه‌ای طرفینی بوده، معیت آن دو معیت لزومی ذاتی است و در این میان، بدن در تحقق وجود، محتاج نفس است و نفس در تشخیص، محتاج بدن می‌باشد (همان، ج ۸، ص: ۳۸۲).

۲.۳. وضعیت نفس در معیت با بدن

ملاصدرا معتقد است که نفس بشری از حیث حدوث و تصرف در بدن، جسمانی است اما از حیث تعقل و بقا روحانی است (همان، ص: ۳۴۷). او معتقد است که نفس در آغاز،

مادی است، در مرتبه‌ی بعد، دارای مجرد مثالی می‌شود و در صورتی که شخص بتواند به اراده‌ی خویش، در نظر و عمل، کامل گردد، نفس او به مرتبه‌ی بالاتری که مجرد عقلی است تعالی می‌یابد (۱۹، ص: ۲۳۵)، و مجرد کامل هر نفس پس از مفارقت از بدن، یعنی به‌هنگام مرگ اتفاق می‌افتد (۱۷، ج ۸، صص: ۳۹۵ - ۳۹۶). خلاصه این‌که نفس در وجود جوهری خود، اشتداد یافته و به‌صورت متصل و تدریجی، از هویت مادی‌اش به هویت تجردی تحول می‌یابد تا به عقل بالفعل محض تبدیل شود (همان، ج ۳، صص: ۴۳۳ - ۴۳۴ و ج ۸، ص: ۳۸). البته عقل بالفعل شدن، برای افرادی نادر از انسان‌ها رخ می‌دهد، زیرا علاوه بر کمال علمی و عملی، برای رسیدن به این مرحله، جذبه‌های الهی هم ضروری است که نصیب هر کس نمی‌شود (۱۹، ص: ۲۳۵). صدرا معتقد است نفس بشری در این سیر صعودی و تکاملی، وقتی مرتبه‌ای را پشت سر می‌گذارد، مرتبه یا مراتب قبل از خود را واجد است و همین مسأله موجب می‌شود که در عین مجرد عقلی، تعلق آن به بدن مادی و تدبیر و تصرفش در آن تا لحظه‌ی مرگ حفظ شود (۱۷، ج ۸، ص: ۳۸). با نگاه به همین وجه مادی نفس است که صدرا می‌گوید: نفس آن حقیقت جوهری است که اگر تعلق به بدن برایش تصور نشود، نفس نیست، بلکه عقلی از عقول و موجودی قدیم و ازلی است (همان، ص: ۳۰۳).

۴. نحوه‌ی وجود نفس قبل از حدوث جسمانی

بررسی آثار صدرا در خصوص وجود نفس پیش از حدوث در عالم مادی نشان می‌دهد که ایشان به وجهی قدم نفس انسان را پذیرفته و علاوه بر آن، به‌مثابه‌ی واقعیتی مبتنی بر مبنای فلسفی خویش، از آن دفاع کرده است. او به‌صراحت اعلام می‌دارد که هرچند نفس در یک مرتبه از مراتبش به حدوث بدن حادث می‌شود، حقیقت آن منحصر در این مرتبه نیست، بلکه نحوه‌ی دیگری از وجود نفس که همان کینونت عقلی جمعی است مقدم بر حیات دنیوی و بدن مادی است (همان، ص: ۳۳۷).

بر این اساس، ما با چند پرسش روبه‌رویم: ۱) صدرا در اعتقاد به قدم نفس، از چه منابعی الهام گرفته و در این مسأله دغدغه‌ی سازگاری فلسفه‌ی خود را با چه چیزی داشته است؟ ۲) صدرا چگونه می‌تواند بین باور خود به جسمانیة الحدوث با نظریه‌اش پیرامون قدم نفس سازگاری ایجاد کند؟ ۳) مراد صدرا از کینونت عقلی جمعی چیست و نفس به کدام معنا در نزد او قدیم است؟ ۴) آیا قول صدرا در بحث کینونت عقلی جمعی با شواهد نقلی سازگار است، و آیا آیات و روایات - چنانچه خود او توقع دارد - مؤید قول ایشان هستند؟ مقاله را با محور قرار دادن پاسخ به پرسش‌های فوق دنبال می‌کنیم.

۴.۱. عوامل تأثیر گذار در اعتقاد به قدم نفس در قول ملاصدرا

قبل از هر بحث دیگر، لازم است بدانیم کدام دغدغه‌ی ذهنی در صدر سبب توجه او به قدم نفس و اقرار به آن شده است و در این خصوص، از کدام منابع الهام گرفته است؟

۴.۱.۱. **تناظر دو قوس وجود:** صدرا نیز همچون حکمای اسلامی سلف خود، به تناظر قوس صعود و نزول برای کل هستی باور دارد. بر این اساس، به صراحت اعلام می‌دارد که «ان المبادی الوجودیه و الغایات متحاذیه متعکسه فی الترتیب» (۱۷، ج ۹، ص: ۳۲۱) و این اعتقاد را در خصوص نفس بشری نیز بیان داشته و بارها آن را با تقریرات متعدد و بعضاً متفاوت اظهار می‌کند (همان، صص: ۱۳۰، ۱۹۵ و ۲۳۲؛ ج ۸، ص: ۱۳۱؛ ج ۴، ص: ۱۵۷). مطابق این باور ایشان که قوس صعود نفس را - از حدوث جسمانی تا تجرد عقلی - به تفصیل در آثار خود برشمرده، لازم است برای همین نفس، ترتیبی مشابه ولی متعکس در قوس نزولی ارائه کند تا از مبنای مقبول خود یعنی تناظر قوسین وجود دور نشود. بر این اساس، مطابق قول صدرا، وجود نفس دارای دو مرتبه است؛ یکی در قوس صعود و دیگری در قوس نزول. مراتب قوس نزولی، مراتب متصل وجود نفس از عالم علم الهی تا قبل از تعلق به بدن دنیوی است و مراتب قوس صعود، مراتب متصل وجود نفس از مرتبه‌ی تعلق به بدن دنیوی است که در نتیجه‌ی کسب کمالات نظری و عملی حاصل می‌شود.

۴.۱.۲. **سازگاری با آیات و روایات:** یکی از رویکردهای حکمت متعالیه سازگار نمودن عقل و وحی است. ملاصدرا در جای جای آثار فلسفی‌اش تلاش می‌نماید تا دیدگاه‌های خود را با شواهد نقلی و آیات و روایات، محکم و استوار گرداند و تأیید از جانب منقولات را دلیلی بر استواری کلام خود می‌داند. از آن‌جا که مطابق دیدگاه برخی اندیشمندان مسلمان، پاره‌ای از آیات قرآن کریم و همچنین بعضی از روایات، اشاراتی به قدم نفس دارند، می‌توان حدس زد که صدرا نیز در تبیین دیدگاه خود در مورد روحيات پیشین نفس، توجه جدی به این مسأله داشته است.

علمای مسلمان در خصوص مسأله‌ی قدم نفس و کیفیت آن اختلاف نظر دارند؛ به‌عنوان مثال، علامه مجلسی به صراحت ادله‌ی قائلین به حدوث نفس را خدشه‌دار می‌داند و می‌گوید نمی‌توان با چنین ادله‌ای روایات صریح در خصوص قدم نفس را رد کرد. او روایات متعددی در باب خلقت ارواح قبل از اجساد و قدیم بودن آن‌ها می‌آورد و احادیث این باب را قریب به تواتر می‌شمارد (۲۹، ج ۶۱، ص: ۱۴۱). شیخ مفید، فقیه و متکلم شیعی، بر خلاف نظر مجلسی، معتقد است که نمی‌توان به صحت اخبار مربوط به خلق ارواح قبل از ابدان - که از خاصه و عامه نقل شده است - یقین نمود و بر فرض صحت نیز مقصود این روایات، تقدیر ارواح در علم الهی است... (۳۲، ج ۷، صص: ۵۲ - ۵۴). از نگاه صدرای شیرازی، شواهد

منقول محکمی وجود دارد که بر وجود ارواح قبل از حیات در عالم ماده و پیش از همراهی با بدن تصریح دارند؛ از جمله آیه‌ی شریف «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم، ثم ردناه اسفل سافلین آلا الذین آمنوا و عملوا الصالحات» (تین/۳) وجهی از قدم نفس را نشان می‌دهد (۱۷، ج ۸، ص: ۳۵۵). ایشان در تفسیر آیه‌ی شریف «فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید» (حدید/۲۲) می‌گوید: «نفس بشری در موطن عالی قبل از دنیا، شاهد جمال حق و مقرر به ربوبیت او بوده (۱۹، ص: ۲۴۱) و در تفسیر آیات ۱۷۲ - ۱۷۳ سوره‌ی اعراف، اقرار به ربوبیت پروردگار و میثاق او با خداوند را مربوط به حیات پیشین نفس در آن موطن عالی می‌داند (۲۱، ج ۲، صص: ۲۴۳-۲۴۴). او همچنین با اشاره به روایتی منقول از نبی مکرم (ص) که فرمودند: «الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة»، تقدم نفس را بر بدن و قبل از عالم دنیوی مورد اشاره قرار داده و آن را به معنای کینونت عقلی تجردی می‌گیرد. همچنین فرمایشی از حضرت علی (ع) را بیان می‌دارد که فرمودند: «رحم الله امرأ عرف من این و فی این و الی این» و وجه اول از فرمایش او را اشاره به حال نفس قبل از حیات در عالم دنیوی دانسته و سپس در ادامه، به فرمایش‌های دیگری از امیرالمؤمنین (ع) در تأیید قدم نفس بوجه را متذکر می‌شود (۱۷، ج ۸، صص: ۳۵۶ - ۳۵۷).

۴. ۱. ۳. کلام برخی حکمای بزرگ متقدم: بی‌گمان، در هر مسأله‌ای آیندگان از آرای گذشتگان تأثیر پذیرفته‌اند و تجربه‌ی راه طی شده‌ی حکمای پیشین چراغ راه آیندگان بوده است. صدر ا که در موارد متعددی به بهره‌مندی خود از متقدمین اشاره دارد، در مسأله‌ی قدم نفس نیز به مستند بودن رأی خویش به آرای آنان - به‌عنوان سندی برای تأیید - تأکید می‌کند. او بارها در این خصوص به آرای برخی عرفا نظیر ابن عربی استناد کرده است؛ به‌عنوان مثال، در بحث انحاء حشر انسان، به‌وجهی از قدم نفس بشری یاد کرده (همان، ج ۹، ص: ۲۳۳) و این عبارت فتوحات مکیه را تأیید نظر خود می‌داند: «خداوند روح انسانی را - در هر کجا باشد، خواه در دنیا یا برزخ یا آخرت، مدبر صورت حسی آفرید، پس اولین صورتی را که بدو بخشید همان صورتی است که به واسطه‌ی آن از او میثاق گرفت بر اقرار به ربوبیت خویش، و سپس از آن صورت به این صورت جسمانی دنیایی محشور گردید...» (۱۰، ج ۲، ص: ۶۲۷). صدر ا همچنین با اشاره به داستان‌های رمزی ابن سینا، از جمله حکایت «حی ابن یقظان» و «سلامان و اُبسال» و نیز «قصیده‌ی عینیه»‌ی منسوب به او که در پاسخ به علت هبوط نفس بیان داشته، شیخ را حداقل در برهه‌ای، معتقد به نوعی قدم نفس و کینونت قبل از بدن در التزام به تناظر قوس نزول و صعود دانسته است (۱۷، ج ۸، ص: ۳۵۷). ملاصدر ا در تبیین قدم نفس، به‌شدت تحت تأثیر آرای افلاطون است. او در طرح نظریه‌ی مثل - که بیانگر حیات پیشین نفس است - او را بهره‌مند از مکاشفات

ربانی می‌داند (۱۷، ج ۲، ص ۵۰). ملاصدرا معتقد است که کلام افلاطون در باب حیات پیشین، مؤید نظریه‌ی کینونت عقلی جمعی نفس است و تلاش می‌کند تا سخن افلاطون در خصوص قدم نفس را، به وجهی که مراد خودش بوده است تأویل نماید (همان، ج ۲، ص: ۴۳؛ ج ۳، ص: ۴۸۸ و ج ۸، ص: ۳۳۲). اصرار صدرا در تأویل کلام افلاطون و سازگار نمودن آن با مدعای خویش در باب کینونت عقلی جمعی نفس و وصف نمودن وی به صفاتی نظیر فیلسوف الهی و یکی از استوانه‌های حکمت، نشان می‌دهد که فلسفه‌ی افلاطون در تثبیت رأی قدم نفس در صدرا تأثیر جدی داشته است،^۴ آنچنان که ایده‌ی غالب بر عرفان اسلامی در این خصوص و به‌ویژه دیدگاه شخص ابن‌عربی برای او چنین نقشی ایفا می‌کند.

۲.۴. سازگاری حدوث و قدم نفس در قول ملاصدرا

اکنون پرسشی که مطرح می‌شود این است که چگونه می‌توان از یک سو نفس را امری حادث به حدوث جسمانی دانست و از سوی دیگر برای همین نفس حادث، وجودی پیشینی و قدیم قائل شد؟ به عبارت دیگر می‌دانیم که مطابق رأی حکما موجود از دو حال خارج نیست: یا حادث است و یا قدیم. اگر موجودی حادث بود، دیگر نمی‌تواند قدیم باشد و اگر قدیم بود، هرگز نمی‌توان همان موجود را حادث دانست. سؤال این است که صدرا چگونه نفس بشر را هم حادث دانسته و هم قدیم؟ این مسأله‌ای است که جز با مبانی حکمت متعالیه قابل تبیین نیست، زیرا در مکاتب قبلی فلسفی، مبانی لازم برای جمع حدوث و قدم در موجود واحد به چشم نمی‌خورد. ملاصدرا با تکیه بر تشکیک در وجود و ذومراتب دانستن نفس، معتقد است حدوث جسمانی مربوط به مرتبه‌ای از وجود نفس است و حیات پیشین به نحو عقلی مربوط به مرتبه‌ی دیگری از همین وجود؛ اولی مرتبه‌ی تعلقی نفس است و دومی مرتبه‌ی عقلی و مرتبه‌ی حضور در علت مفارق و موجود بودن به وجود فاعل موجد (۱۷، ج ۸، ص: ۳۷۴). به بیان دیگر بر اساس حکمت صدرا نفس بشری یک وجود سعی ذاتاً دارای مراتب متعدد است که هر مرتبه‌اش واجد ویژگی‌ها و خصوصیات همان مرتبه است. اگر نفس را در مرتبه‌ی طبیعی و بدنی‌اش - که به واسطه‌ی حدوث بدن، حادث است - لحاظ کنیم، امری حادث به حدوث جسمانی است، اما اگر مرتبه‌ی بالاتر آن ملاحظه شود، دیگر حادث نیست. پس سخن در دو مرتبه و دو شأن از وجود بسیط سعی نفس است، نه در یک شأن و مرتبه، تا تناقض پیش آید. تفصیل و تبیین بیشتر مسأله‌ی فوق نیازمند مقدماتی، از جمله شناخت ماهیت و کیفیت حیات پیشین نفس است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۳.۴. کینونت عقلی جمعی نفس در قول صدر ا

گفتیم که صدر ا نحوه‌ی وجود دیگری برای نفس قائل است که آن را قدیم می‌داند و از این نحوه‌ی وجودِ نفس به کینونت عقلی جمعی تعبیر می‌کند. او در آثار متعدد خود، نظیر *اسرار الایات*، شرح اصول کافی، شرح حکمه الاشراف، *الشواهد الربوبیه*، *مفاتیح الغیب* و بیش از همه در اثر جامع خود *اسفار اربعه* این مسأله را مطرح و تبیین کرده است. بحث را با طرح مقدماتی که مبنای تبیین نظر صدر ا است پیش می‌بریم:

۳.۴.۱. اصالت وجود: مبنایی‌ترین بحث حکمت متعالیه، بحث اصالت وجود در برابر اصالت ماهیت است.^۵ صدر ا اصالت وجود را امری بدیهی می‌داند (۲۰، ص: ۶ و ۱۷، ج ۱، ص: ۳۸). اما با وجود این، برای تنبیه مسأله، در آثار متعدد خود، از جمله *مشاعر*، *اسفار* و *شواهد*، براهین متعددی بر آن اقامه می‌نماید. از منظر وی، طرفداران اصالت ماهیت، از این که ماهیت بر واقعیت خارجی صادق است، به گمان غلط، تصور کردند که ماهیت موجود است؛ یعنی خود، همان واقعیتی است که جهان خارج را پر کرده است. در حالی که سهم ماهیت از واقعیت خارجی، تنها حکایت از واقعیت خارجی است (۱۷، ج ۵، ص: ۲) و جاعل بالذات و مجعول بالذات حتماً واقعیات خارجی، یعنی واقعیات وجودی به معنای حقایق وجودی‌اند (همان، ج ۱، ص: ۲۶۳).

۳.۴.۲. امکان وجودی، مناط نیازمندی به علت: این که مجعول بالذات حقیقت وجود است نه ماهیت، صدر ا را بر آن داشت تا در گام بعد، مناط نیازمندی معلول به علت را امکان وجودی یا امکان فقری معرفی کند (همان، ص: ۸۶). بر اساس این دیدگاه، واقعیت معلول امری نیست که در اثر علت فاعلی ایجاد می‌شود، بلکه خود ایجاد علت فاعلی و خود فعالیت علت فاعلی است و به اصطلاح رایج، معلول همان ربط به علت است نه آن که ذاتی داشته باشد که مربوط به علت است. با این قرائت، علت و معلول به معنای علت و ایجادش و علت و فعالیتش خواهد بود (همان، ص: ۳۲۹)، نه آن که معلول وجودی مستقل و منحاز از علت داشته باشد. اکنون پرسش این است که اگر حقیقت وجود واقعیت خارجی است و از سویی همه‌ی موجودات خارجی در این حقیقت مشترک‌اند، چه چیزی سبب تمایز وجودات است؟

۳.۴.۲. تشکیک در وجود: صدر ا علاوه بر ملاک‌های تمایز و کثرت در وجود، که پیشینیان قائل بودند، به نوعی تمایز که حاصل از اختلاف مراتب وجودات است معتقد است، که بر اساس آن، مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز موجودات، در مرتبه‌ی وجود آنهاست. به عبارت روشن‌تر، در این نوع از تمایز، موجودات از همان جهت که مشترک‌اند، اختلاف

دارند، لکن اشتراک آن‌ها در حقیقتِ واحد آن‌ها است و اختلاف آن‌ها به کمال و نقص همان حقیقت واحد است (۲۳، ج ۱، صص: ۱۳۰-۱۳۱).

۴.۳.۴. وحدت شخصی وجود: به نظر صدرا، اصل وحدت شخصی وجود بر نظام عالم حاکم است. به این نحو که حقیقت هستی در نظام عالم، امری واحد است که همان وجود واجب بالذات است و هر آنچه غیر اوست، اعم از عوالم هستی و مافیها، چیزی جز شوون همان واقعیت واحد نیستند (۱۷، ج ۱، ص: ۴۷). روشن است که صدرا با این سخن نمی‌خواهد هستی ممکنات و معلولات را نفی کند، بلکه مقصود وی این است که معلول بما هو معلول و ممکن بما هو ممکن نمی‌تواند مصداق شیء باشد و به تنهایی هیچ هویتی ندارد (همان، ص: ۱۵۲) و صرفاً شأنی از شوون حقیقت وجود است که وجوب بالذات دارد. بنابراین نظام هستی نظامی واحد است که حقیقت هستی در آن وجود واجب بالذات است و تمام ممکنات شوون وجود مستقل واجب بالذات اند و به این ترتیب، با این نگاه، علیت به مفهوم تشان خواهد بود.^۶

۴.۳.۴. انحاء وجود برای ماهیت واحد: ملاصدرا بر مبنای نظریه‌ی تشکیک در وجود، معتقد است که هر ماهیت نوعیه‌ای که «فرد» خوانده می‌شود و مورد اذعان همگان است، علاوه بر وجود خاص خود، دارای وجود یا وجودات جمعی نیز هست که به نحو اعلی و اشرف موجودند و به تعبیر دیگر، دارای وجود برتر ماهیت است. مثلاً وجود خاص جسم واقعی است که فضا اشغال می‌کند، ولی وجود جمعی و عقلی و الهی آن، واجد کمالات همان جسم به نحو برتر است، بنابراین نواقص جسم، از جمله اشغال فضا و زمان را ندارد. هرچه مرتبه‌ی این وجود بالاتر می‌رود، از نواقص پیراسته‌تر می‌شود تا به اصل و مبدأ این ویژگی برسد، و آن اصل واقعی است که اگر تنزل یابد واجد چنین ویژگی‌هایی خواهد بود (همان، ج ۶، ص: ۲۷۳). بنابراین هر ماهیتی در عالم ماده، وجود برتری در عالم ملکوت، و آن هم وجود برتری در عالم عقول و آن هم وجود برتری در عالم الوهی دارد. در این سلسله، هرچه وجودی برتر باشد بساطت و وحدت بیشتری دارد و هرچه موجودی بسیط‌تر باشد مشتمل بر وجود جمعی ماهیات بیشتری خواهد بود (همان، ص: ۲۷۷ و ۲۸۵). بر این اساس، ذات واجب بسیط الحقیقه و مشتمل بر کمالات تمام حقایق وجودی به نحو جمعی است (همان، ج ۳، صص: ۴۰ و ۳۲۵) و هریک از مراتب مادون او نیز هرچه وحدت و بساطت بیشتری در وجود داشته باشند و به مرتبه‌ی بسیط الحقیقه نزدیک‌تر باشد، مشتمل بر وجود جمعی ماهیات بیشتری خواهند بود و هرچه ترکیب و کثرت بیشتر شود از جمعیت آن‌ها کاسته خواهد شد (همان، ج ۹، ص: ۶۱).

۴. ۳. ۵. تطابق عوالم: از آنچه در بحث وجود برتر ماهیت آمد نتیجه این است که عوالم وجود با یکدیگر تطابق دارند. منظور از تطابق عوالم این است که هر نوع وجودی که در عالم طبیعت با وجود مادی و جسمانی موجود است، در عالم مثال و در عالم عقل و در عالم الوهی نیز یافت می‌شود، اما با ویژگی‌های همان عالم. تطابق مذکور سبب شده است تا به‌نحو عینی تشکیکی، بین مراتب وجودات، وحدت باشد.

۴. ۳. ۶. حقیقت و رقیقت: بر اساس آنچه در تشکیک وجود و انحاء وجود برای ماهیت واحد گفتیم، هر وجود و واقعیتی که برتر از وجود خاص ماهیت است وجود آن ماهیت نیز می‌باشد. بنابراین مثلاً ماهیت انسان، با جنس و فصل و حدّ واحد، به حمل هو هو، بر دو واقعیت حمل می‌شود: در گزاره‌ی «علی انسان است»، بر واقعیت مانند علی، و در گزاره‌ی «عقل اول انسان است» بر واقعیتی مانند عقل اول (۲۸، ج ۱، ص: ۱۶۸). روشن است که در گزاره‌ی اول، حمل از نوع شایع است، ولی در گزاره‌ی دوم، که حمل ماهیت بر وجود برتر آن است، حمل را حقیقه و رقیقه می‌خوانند (۱۷، ج ۶، ص: ۱۱۰، تعلیقه‌ی علامه طباطبایی). پس در حمل حقیقه و رقیقه، برخلاف حمل اولی و شایع، اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود بوده و اختلاف آن دو در کمال و نقص است؛ یعنی وجود برتر تمام مراتب مادون خود را علاوه بر کمالات مرتبه‌ی خویش، داراست (همان، ج ۲، صص: ۹۳ - ۹۴، تعلیقه‌ی علامه طباطبایی).

۵. معنای کینونت عقلی جمعی

آنچنان که پیش تر آمد، بر اساس قول صدر ا نفس بشری در سعه‌ی وجودی‌اش، وجودی قبل از طبیعت دارد که عندالعله است، از نظر او، اسباب و علل ارواح بشری به‌دلیل کمالی که ذاتاً واجد هستند، واجد وجود مسبباتشان، یعنی ارواح بشری‌اند (همان، صص: ۳۴۶ - ۳۴۷)، اما نه به وجه بالقوه، بلکه مطابق آنچه در انحاء وجود برتر ماهیت آمد، آنها به‌نحو بالفعل در علل مفارقتشان هستند. به‌عبارت‌دیگر، علل مفارقتاً واجد وجود عقلی معالیل خود، یعنی ارواح بشری‌اند. این وجود عقلی نفوس، به‌جهت فقدان ممیزات حاصل از ضعف و کاستی‌های عوالم فرودین، در مرتبه‌ی علت فاعلی‌شان بسیط‌اند و تکثر و تجزی و تفرّق در آنها راه ندارد (همان، صص: ۳۶۷ - ۳۶۸) و نحوه‌ی وجود آنها در این مرتبه، به‌نحو جمعی است. به‌این‌ترتیب، وجودی عقلی جمعی می‌یابند و این دلیل تسمیه‌ی حیات پیشین نفوس بشری در فلسفه‌ی صدر ا به کینونت عقلی جمعی است.

۶. جایگاه کینونت عقلی جمعی نفس در مراتب وجود

صدرا نفس بشری را واجد سه مرحله دانسته، که هر یک از این مراحل، خود دارای مراتب است. او در موارد متعددی، بر این مطلب تصریح داشته و می‌گوید: «نفس (بشری) دارای شوون و اطوار متعددی است. نفس با بساطتی که دارد، دارای مراحل وجودی است که برخی از آن‌ها قبل از طبیعت...، برخی از آن‌ها با طبیعت... و برخی بعد از طبیعت است» (۱۷، ج ۸، صص: ۳۳۲ و ۳۶۸). او بر وجود مراتب در هر یک از مراحل مذکور نیز اشاراتی دارد، چنانکه در تبیین مراتب نفس در مرحله‌ی طبیعی آن، نفس را دارای نشأت سابق و لاحق دانسته، می‌نویسد: «نشأت سابقه بر انسانیت مثل حیوان و نبات و جماد و طبیعتِ عنصری است و نشأت لاحق مثل عقل منفعل و مرتبه‌ی پس از آن، عقل بالفعل، و سپس عقل فعال و مافوق آن است» (همان، ص: ۳۷۸). همچنین ایشان برای نحوه‌ی وجود نفس در مرحله‌ی قبل از طبیعت که با عنوان کینونت عقلی جمعی نفس از آن یاد می‌کند نیز حداقل سه مرتبه قائل است؛ اولین مرتبه‌ی نفس به‌نحو کینونت عقلی جمعی را در علم الهی دانسته است (همان، صص: ۳۳۲ و ۳۶۹). در مرتبه‌ی بعد از علم الهی - صدرا بر اساس رأی فلسفی‌اش که صادر اول را وجود منبسط دانسته، آن را واجد تمام کمالات مادون می‌داند (همان، ج ۲، ص: ۳۳۱)، برای نفوس، کینونت عقلی جمعی در مرتبه‌ی وجود منبسط قائل است. او این مرتبه را چنین توصیف می‌کند: «این مقام، مقام عقلی تفضیلی برای افراد مردم پس از وجود اعیان ثابته‌ی آنان در علم الهی، به‌صورت بسیط عقلی است» (۲۶، ص: ۱۸۹). صدرا همچنین مرتبه‌ی دیگری از وجود را برای کینونت عقلی جمعی نفس عنوان می‌دارد که وجود عند العله نفس است و در توصیف این مرتبه می‌نویسد: «... مرتبه‌ی عقلی آن (نفس) چنان‌که معلول نزد علت خود حاضر است، در علت مفارق او وجود دارد» (۱۷، ج ۸، ص: ۳۵۳). از آن‌جا که علت معالیل از جمله علت مفارق نفس می‌تواند از علل مستقیم و غیر مستقیم (با واسطه) در سلسله‌ی طولی عقول باشد، بنابراین از این عبارت صدرا وجود نفس به‌نحو کینونت عقلی جمعی در مراتب مختلف علل طولی آن اثبات می‌شود.

بر این اساس، به‌نظر نگارنده، کینونت عقلی جمعی نفس در فلسفه‌ی ملاصدرا به یک مرتبه‌ی خاص اطلاق نمی‌شود، بلکه مانند مراتب نفس در مرحله‌ی طبیعی، نفس در این مرحله نیز واجد مراتبی است؛ یعنی در سیر نزولی از عالم علم الهی و وجود منبسط تا عقول، هر مرتبه واجد نفس بشری نیز هست، لکن در مراتب بالاتر برتر و شدیدتر و در مراتب پایین‌تر رقیق‌تر و ضعیف‌تر. نسبت هر یک از این مراتب از مرتبه‌ی علم الهی تا

پایین‌ترین مراتب نزول، نسبت علیت و معلولیت و به تعبیر دقیق صدرا بی نسبت حقیقت و رقیقت است (همان، صص: ۱۲۵ - ۱۲۶).

۷. سازگاری قول صدرا با آیات و روایات در خصوص کینونت عقلی

جمعی نفس

در متون دینی ما تعبیری در خصوص نحوه‌ی کینونت نفس قبل از مرحله‌ی طبیعی آن آمده، که ظاهراً برخی به نحو جزئی و برخی به نحو جمعی، بر قدم نفس، دلالت دارند. اکنون پرسش این است که اولاً مطابق رأی قرآن کریم و روایات معصومین (ع) در خصوص نفس، کدام قول قابل دفاع است؟ ثانیاً: از آن‌جا که سازگاری با حقایق دینی از مبانی فلسفی صدرا است، آیا می‌توان قول ایشان در مسأله‌ی نفس را سازگار با حقایق دینی دانست؟ در میان آن دسته از فلاسفه و متکلمین مسلمان که به نحوی بر قدم نفس باور دارند، اختلاف این است که نفس بشری به چه نحوی قدیم است؟ در برابر این پرسش، ایشان مواضعی متفاوت اتخاذ کرده‌اند؛ مثلاً علامه مجلسی معتقد است نفس بشری به نحو جزئی قدیم است. او نوزده حدیث تحت عنوان «فی خلق الارواح قبل الاجساد» بر تأیید مدعایش آورده است (۲۹، ج ۶۱، ص: ۱۴۱). در مقابل، شیخ مفید اخبار مربوط به خلق ارواح (به نحو جزئی) قبل از ابدان را اخبار آحاد خوانده و می‌گوید در صحت چنین اخباری نمی‌توان یقین نمود. او معتقد است بر فرض صحت این اخبار نیز منظور از خلق ارواح قبل از ابدان، تقدیر و اندازه‌گیری آن‌ها در علم حق است و الا لازم می‌آید که ارواح قبل از تحقق آلاتی را که باید به آن متعلق باشند وجود داشته باشند که سبب تعطیلی قوای نفس است. به علاوه در صورت وجود روح قبل از بدن، بایستی ما از احوال گذشته‌ی خودمان در مرحله‌ی قبل از خلقت جسمانی آگاه باشیم. او معتقد است که معنای «الارواح جنود مجنده فما تعارف عنها إئتلف و ما تناکر منها اختلف» (۱۳، ب ۴۷، ص: ۱۵۶) که مدافعان قدم نفوس به آن‌ها استشهاد می‌کنند، این است که نفوس بشری در سایه‌ی اتفاق نظری که ناشی از همیاری ذاتی آن‌هاست با یکدیگر ائتلاف و موّدت دارند و فاصله‌ی میان آن‌ها ناشی از عوارض است (۳۲، صص: ۵۲ - ۵۴).

ملاصدرا در این مسأله‌ی خاص، از یک سو با تالی فاسدهایی که بر قول قدم نفس به نحو جزئی مطرح است و خود به آنها تأکید دارد (۱۷، ج ۸، صص: ۳۳۰-۳۳۱) روبه‌رو است و از سوی دیگر شواهدی از قرآن همچون آیات ۱۱ و ۱۷۲ سوره‌ی اعراف و روایات متعدد معصومین (ع) را می‌بیند که بر قدم نفس دلالت دارند. چون صدرا التزام به عقلانی بودن علاوه بر ضرورت سازگاری با متن دین را مبنای آرای فلسفی‌اش می‌داند، دیدگاه خاصی

ارائه می‌کند که در عین دوری از تالی فاسدهای مترتب بر جزئی بودن نفس، تبیینی مبتنی بر هر دو مبنای اوست. ایشان بر قدم نفس و وجود آن قبل از حیات طبیعی مادی و بدنی تأکید داشته و همیشه بر این عقیده استوار است. او هم به وجود جزئی نفس در عالم قبل از حیات مادی دنیوی معتقد است و هم وجود جمعی عقلی نفوس را در آن عالم مورد تأکید قرار می‌دهد.

توضیح این‌که بر اساس نظر صدرا هر شیء سه نحوه وجود دارد: وجود در علت فاعلی، وجود در علت قابل و وجود فی‌نفسه. بر طبق مبانی فلسفی او، عالی‌ترین، شدیدترین و برترین نحوه وجود شیء، وجود آن در علت فاعلی است (۱۷، ج ۸، صص: ۳۶۶ - ۳۶۷). از نگاه او حیات پیشین نفس نیز از نوع وجود شیء در علت فاعلی است و به‌همین دلیل در جای جای آرای خود، از حیات پیشین نفس به حیات عندالعله تعبیر کرده است (همان، ص: ۳۶۴). این نحوه وجود برای نفس در علت فاعلی‌اش بر اساس مبانی حکمت متعالیه، از جمله وجود برتر ماهیت و اصل حقیقت و رقیقت، وجهی فلسفی دارد. بر این اساس، نفوس قبل از حیات طبیعی دنیوی خود، دارای حیات پیشین در علل مفارق خود هستند. از آن‌جا که فاعلشان، یعنی علل مفارق، بسیط‌اند نحوه وجود این نفوس نیز به‌نحو جمعی عقلی است، بنابراین تعبیر کینونت عقلی جمعی نفوس برای حیات پیشین آن‌ها تعبیر دقیقی است. اما بر اساس مبانی فلسفی صدرا وقتی نفوس وجود عندالعله داشته باشند، اگرچه وجود آن‌ها با توجه به بساطت علت خود بسیط است، با وجود این، وقتی فاعل آن‌ها عالم و آگاه است از آن‌جا که معلول نزد علتش حاضر است و به تعبیر دقیق‌تر، وجود برتر و شدید معلول نزد علتش می‌باشد، آن علت می‌تواند معلولش را به‌نحو جزئی و فردی نیز ملاحظه کند. پس ملاحظه جمعی عقلی نفوس یا ملاحظه فردی و شخصی آن‌ها به نوع لحاظ فاعل عالم و آگاه آن نفوس بستگی دارد، به‌خصوص که مسبب الاسباب این نفوس واجب بالذات است که اعلم هستی است. پس او می‌تواند نفوس را به‌نحو جزئی و فردی نیز ملاحظه کند. با این توضیح و بر طبق مبانی حکمت متعالیه است که صدرا برای نفوس بشری حیات پیش از حیات طبیعی دنیوی به‌نحو عقلی جمعی قائل است و از آن به کینونت عقلی جمعی نفوس تعبیر می‌کند، و همچنین برای این نفوس حیات فردی و شخصی قائل است، از آن‌رو که فرد فرد نفوسی که حیات طبیعی دنیوی دارند به‌نحو اعلی و برتر و شدیدتری در نزد علت خود حاضرند. به‌این‌ترتیب، بر مبنای اصول برشمرده از حکمت صدرا، از جمله تشکیک وجود، وجود برتر ماهیات، وحدت شخصی وجود و اصل حقیقت و رقیقت، می‌توان تبیینی عقلانی و درعین‌حال سازگار با شریعت از نحوه حیات پیشین نفوس ارائه نمود که در آن، نفوس بشری هم به‌نحو بسیط عقلی جمعی در علت

بسیطشان موجودند و هم به‌نحو فردی شخصی در نزد علت مفارقشان حاضرند. بر این اساس از آن‌جا که علت العلل نفوس بشری، ذات اقدس اله، در نهایت علم و آگاهی است و بنا به تقدیرش نفوس بشری را آگاه آفریده است، هم او در یک مرتبه آن‌ها را به‌نحو فردی شخصی لحاظ نموده و مورد خطاب قرار داده و چون این نفوس نیز در آن مرتبه در نهایت آگاهی هستند و حقیقت واجب را حضوراً ادراک کرده اند، به ربوبیت پروردگارشان اقرار می‌نمایند. این تقریر غیر از آن است که برای حیات نفوس بشری، وجودی منحاز و مستقل قائل باشیم تا تالی فاسدهای چنین تقریری از حیات پیشین نفوس از جمله تعطیلی قوای نفس بر آن مترتب باشد.

صدرا جایگاه کینونت جزئی نفس را در علم الهی دانسته است و عالم علم الهی را عالم ذر معرفی نموده است (۱۷، ج ۸، ص: ۳۳۲). برخی عرفا نیز عالی‌ترین مرتبه‌ی وجود نفوس را به‌نحو جزئی در عالم علم الهی دانسته اند (۳، ص: ۵۴۰). بیان صدرا در خصوص صادر اول، یعنی وجود منبسط نیز گویای این است که این مرتبه نیز واجد نفوس بشری به‌نحو جزئی و فردی است. بر اساس مبانی حکمت صدرایی در خصوص وجود منبسط، تمامی ماهیات خارجی از مراتب ذات و انحاء تعینات و تطورات وجود منبسط هستند و به‌عبارت‌دیگر وجود برتر تمام ماهیات در وجود منبسط است. صدرا خود می‌گوید: «وجود منبسط در عین وحدت و بساطتش، به واسطه‌ی تعدد موجودات که با ماهیات متحد است، تعدد می‌یابد و به همین جهت... با وجود معقول، معقول است و با وجود محسوس، محسوس است» (۱۷، ج ۲، ص: ۳۲۸). بنابراین نفوس هم به‌نحو جزئی و فردی و هم به‌نحو جمعی و عقلی در وجود منبسط تحقق دارند و نوع لحاظ آن‌ها نیز در این مرتبه به‌نحوه‌ی ملاحظه‌ی فاعل و مسبب الاسباب است. همچنین صدرا در محل دیگری جایگاه نفوس بشری را به‌نحو جزئی و فردی در عالم مثال آورده است. او با اشاره به آیه‌ی میثاق و روایات متعدد که بر خلقت نفس قبل از حیات دنیوی تصریح دارند، بر کینونت جزئی نفوس قبل از حیات دنیوی و طبیعی تأکید دارد و آن را نحوه‌ی از وجود نفس بشری قبل از حدوث شخصی مادی آن‌ها دانسته است (همان، ج ۹، ص: ۱۹۵). حکیم سبزواری در شرح این عبارت آورده است که این نحو از کینونت نفس بر خلاف کینونت عقلی که کلی و مجرد است، جزئی است (همان). سبزواری از این نحو وجود نفس به‌صورت مثالی قدری نفوس که موطن آن‌ها در عالم ذر است تعبیر می‌کند (همان). این تعبیر کاملاً درست است به‌شرطی که در چارچوب مبانی حکمت متعالیه و درک درست شرح سبزواری، حقیقت برتر و اعلای این نفوس جزئی را در عالم ذر، که مطابق بیان صدرا عالم علم الهی است بدانیم که به‌نحو صورت مثالی در عالم ملکوت نیز جلوه کرده‌اند و به‌عبارت‌دیگر، این صورت مثالی قدری نفوس

حقیقتشان در مسببات خود که وجود منبسط و در نهایت عالم علم الهی است می‌باشد، لکن در هر مرتبه با ویژگی‌های همان مرتبه موجودند. بنابراین مطابق آنچه صدرا تقریر نموده است می‌توان دریافت که عالم ذر و عالم میثاق الهی، عالم علم الهی است، با وجود این، ملاحظه‌ی نفوس به‌نحو کینونت جزئی و یا کینونت عقلی جمعی در مراتب مختلف هستی از علم الهی، صادر اول، عقول و ملکوت برای علل مفارق آن‌ها بسته به نوع لحاظ فاعل میسر است.

۸. نتایج پژوهش

۱. بر اساس نظر صدرا، نفس بشری یک وجود واحد بسیط سعی است که مراتبی قبل از طبیعت، مراتبی در طبیعت و مراتبی را پس از طبیعت دارا است. هر مرتبه از این نفس با ویژگی‌های همان مرتبه تحقق دارد.
۲. بر اساس نظر صدرا، نفس در عالم طبیعی همراه با بدن طبیعی حادث می‌شود و پس از حصول مزاج معتدل، با علیت علت مفارق، از خود بدن مادی برمی‌آید. نفس در این هنگام، در مرتبه‌ی نفس نباتی است و هر مرتبه را نیز که پس از این طی کند مراتب پیشین خود را دارد. در حقیقت، نفس در سیر صعودش یک وجود اشتدادی است که با حرکت جوهری خود، وجود بعدالوجود می‌یابد.
۳. حیات نفوس بشری در عالم قبل از حیات دنیوی اش، هم به‌نحو کینونت جزئی است و هم به‌نحو کینونت عقلی جمعی. کینونت جزئی نفس در علم الهی به‌نحو صور مثالی قدری و در صادر اول؛ یعنی وجود منبسط به‌نحو وجود برتر نفوس در این مرتبه است.
۴. وجود منبسط بر طبق نظر صدرا، با امور محسوس، جزئی است و با امور معقول، کلی است. کلی و جزئی بودن نفوس در این مرتبه به لحاظ لاحت بستگی دارد. بنابراین نفوس بشری در این مرتبه، هم به‌نحو عقلی جمعی قابل ملاحظه‌اند و هم به‌نحو جزئی فردی.
۵. قبول کینونت جزئی نفس توسط صدرا هیچ تعارضی با نفی جزئیت آن در عالم قبل از طبیعت - قدم جزئی نفس - به عنوان یک ماهیت منحاز و مستقل، بی کار و رها و آماده تعلق به بدن مادی از نظر او ندارد.
۶. تقریر خاص صدرا از نحوه‌ی کینونت جزئی و جمعی عقلی نفس قبل از حیات در عالم طبیعت، تنها بر مبانی حکمت متعالیه، از جمله تشکیک وجود، وجود برتر ماهیات و وحدت وجود امکان تبیین می‌یابد.

۷. صدر ا با این تقریر توانسته است ضمن ارائه‌ی دیدگاهی سازگار با متون دینی، خود را از دام تالی فاسدهای قدم جزئی نفس مطابق قول گذشتگان حفظ نماید.
۸. از آن جا که صدر ا از وجود کینونت عقلی جمعی نفس به وجود عندالعله تعبیر می‌کند و علت نفوس بی واسطه و با واسطه، از علل مفارق نفوس تا وجود منبسط و عالم علم الهی می‌باشند. بنابراین هر یک از این مراتب واجد وجود برتر و کمال یافته تر نفوس به‌نحو عقلی جمعی هستند که جمعیت و عقلیت نفوس در این مراتب به میزان قرب و بعد از عالم علم الهی که مبدأ نفوس است متفاضل و متفاوت است.

یادداشت‌ها

۱. البته برخی تعریف نفس را از جهت تعلق به بدن یک تعریف حقیقی دانسته‌اند (۳۰، ج ۱، ص: ۶۳).
۲. اگرچه تعریف صدر ا با ابن‌سینا تفاوت چندانی ندارد ولی مفاد تعریف هر یک از آن‌ها از نفس با عنایت به مبانی فلسفی هر کدام تفاوت جدی می‌یابد.
۳. از مسائل مهم در بحث نفس و بدن در فلسفه‌ی بوعلی، نحوه‌ی رابطه‌ی آن‌هاست که خود از آن به معیت تعبیر نموده و مورد انتقاد صدر است. به نظر راقم می‌رسد هرچند بوعلی خود به‌دلیل نداشتن مقدمات لازم مطلب را نرسانده است، لکن منظور او از این معیت قطعاً ضمیمه شدن نفس و بدن یا حلول آن در بدن نبوده است، بلکه منظور تداخل وجودات (نه اجسام) می‌باشد، چنان که در مورد خداوند و هستی، تمام پدیده‌ها تداخل وجودات داریم؛ یعنی همه‌ی پدیده‌ها درون این وجود نامتناهی که هستی را پر کرده است وجود یافته‌اند.
۴. تقریر صدر ا از رأی افلاطون پذیرفته نیست. افلاطون صریحاً قائل به نفوس جزئی ازلی است (۱۲، فایدروس، ص: ۲۴۶؛ منون، ص: ۸۶) و علاوه بر آن، وی آشکارا معتقد به تناسخ برای همگان است (همان، فایدروس، ص ۲۴۹) و حتی اشکال مختلفی برای تناسخ مطرح می‌کند (همان، تیمائوس، ص ۴۱). اما صدر ا همچنان بر قضاوت خود نسبت به افلاطون اصرار کرده و نسبت ازلی دانستن نفوس و مسأله‌ی تناسخ را به او نادرست دانسته و کلام ایشان را در این باب رمز آلود می‌داند و آن را به کینونت عقلی جمعی نفس تأویل می‌کند (۱۷، ج ۸، ص: ۳۶۴). این اصرار صدر ا درست نیست، زیرا هر محقق می‌تواند در یک مقایسه‌ی ساده دریابد که اصول و مبانی اندیشه‌ی صدر ا در این مسأله، از جمله تشکیک وجود، اشتداد وجود، وحدت وجود و وجود برتر ماهیت، تناسبی با مثل افلاطونی نداشته و میان مبانی این دو فیلسوف فاصله‌ی عمیقی است.
۵. برای بررسی منسجم بحث به شرح آرای فلسفی ملاصدر ا (۲) مراجعه شود.
۶. تفصیل مطلب را در کتاب *درآمدی به نظام حکمت صدرایی* (۲۸، صص: ۲۴۹-۲۰۰) مطالعه کنید.

۷. برای بررسی و مطالعه مسأله در خصوص اقوال مسلمانان می‌توانید به مقاله‌ی حدوث و قدم نفس در آیین‌های قرآن و حدیث (۱۴، صص: ۷۹ - ۸۰) مراجعه کنید.
۸. تطبیق مطلب را می‌توان در (۱۷، ج ۸، ص: ۳۲۷) دید.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۶۰)، شرح آرای فلسفی ملاصدرا، تهران، نهضت زنان مسلمان.
۳. آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، (بی تا)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۴)، النجاه فی الحکمه المنطقیه و الطبیعیه و الالهیه، قم: مرتضوی.
۶. _____ (۱۰۴۰ق)، الشفاء، الطبیعیات، کتاب النفس، تصدیر و مراجعه الدكتور ابراهیم مدکور، قم: منشورات مکتبه آیت اله المرعشی النجفی.
۷. _____ (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدار، قم: بیدار.
۸. _____ (۱۳۷۹)، الاشارات و التنبیها، تهران: دفتر نشر کتاب.
۹. _____ (۱۳۷۹)، التعليقات، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۹۲ق)، الفتوحات المکیه، به اهتمام عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، قاهره: الهیئه المصریه، العام الکتاب.
۱۱. ارشد ریاحی، علی و خسروی فارسانی، محمد، (۱۳۹۲)، «تحلیل و نقد مدعای آقا علی مدرس در اصالت وجود»، دو فصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناختی، تهران: دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی.
۱۲. افلاطون، (۱۳۸۰)، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۱۳. امام صادق علیه السلام (منسوب)، (۱۴۰۰ق)، مصباح الشریعه، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۴. تقی زاده، حسن، (۱۳۷۹)، «حدوث و قدم نفس در آیین‌های قرآن و حدیث»، مجله دانشکده الهیات، مشهد: دانشگاه فردوسی.

معناشناسی کینونت عقلی جمعی نفس و تبیین آن در فلسفه‌ی صدر ا ۷۱

۱۵. ذبیحی، محمد، (۱۳۸۸)، «نقد و بررسی دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا درباره‌ی چگونگی پیدایش نفس انسانی»، *مجله‌ی اندیشه‌ی نوین دینی*، قم.
۱۶. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۸۰)، شرح حکمه الاشراف سهروردی، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۸. _____ (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
۱۹. _____ (۱۳۶۱)، *الحکمه العرشیه*، تصحیح متن و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران: مولی.
۲۰. _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تحقیق محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. _____ (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، به تحقیق محمد خواجوی، قم: بیدار.
۲۲. _____ (۱۳۶۳)، *المشاعر*، به اهتمام هنری کربن، تهران: کتابخانه طهوری.
۲۳. _____ (۱۳۸۲)، *شرح و تعلیقه بر الهیات شفای شیخ‌الرئیس ابن‌سینا*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۴. _____ (بی تا)، *الرسائل*، قم: مکتبه المصطفوی، چاپ سنگی.
۲۵. _____ (۱۳۸۱)، *المبدأ و المعاد فی الحکمه المتعالیه*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۶. _____ (۱۳۶۰)، *اسرار الایات*، با مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۷. _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه*، تعلیق حاجی سبزواری، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۸. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۵)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران: سمت.

۷۲ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۲۹. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار الجامعه لدرر الاخبار الائمه الاطهار، بیروت: مؤسسه الوفاء.

۳۰. مصباح، محمدتقی، (۱۳۷۵)، شرح جلد ۱ اسفار، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه امام خمینی(ره).

۳۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، آشنایی با علوم اسلامی، تهران: صدرا.

۳۲. مفید، محمد بن نعمان، (۱۳۷۲)، مسائل سرویه (مجموعه مصنفات شیخ مفید)، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

۳۳. میرداماد، (میر برهان الدین محمدباقر استرآبادی)، (۱۴۰۴ق)، التعليقات (اختیار معرفه الرجال)، تحقیق سید مهدی رجایی، قم: آل البيت(ع).