

هبوط و حدوث نفس از دیدگاه حکمت متعالیه

عبدالفتاح آقازاده *

چکیده

هدف از تدوین این مقاله، تبیین نزول نفس و سازگاری آن با نظریه جسمانیة الحدوث می‌باشد. از این رو ابتدا درباره نزول و حدوث نفس مطالبی بیان می‌گردد در ادامه مبحث خزائن الهی مطرح می‌گردد. در نهایت، بحث به آنجا می‌رسد که در عین حال که نفس در سیر تحول ماده به وجود می‌آید و به بدن تعلق می‌گیرد، با نزول آن از عالم ملکوت منافاتی ندارد، زیرا نزول بیانگر وجود ملکوتی نفس می‌باشد که غیر از وجود طبیعی آن است. در یک نگاه کلی، همه موجودات طبیعی علاوه بر وجود طبیعی، یک وجود ملکوتی دارند که وجود طبیعی، رقیقه آن محسوب می‌شود.

کلید واژه‌ها: نزول نفس، حدوث نفس، جسمانیة الحدوث، عالم ملکوت.

مقدمه

انسان موجودی مرکب از جسم و روح است. ترکیب این دو بعد به او هویت ویژه‌ای می‌بخشد و او را از موجودات دیگر متفاوت می‌گرداند. هر یک از این دو بعد خواص مخصوص به خود دارند که نمی‌توان آن را به بعد دیگر توسعه داد. خواص و آثار جسمانی قابل تطبیق بر روح نمی‌باشد و نیز آثار و ویژگی‌های روحانی انسان قابل تطبیق و توسعه بر بدن نمی‌باشد. در عین حال این طور نیست که این دو از هم جدا باشند و از همدیگر تأثیرپذیر نباشند و ترکیب آن دو، ترکیب انضمامی باشد، بلکه در عین اختلاف و تمایز خواص و آثار، ترکیب این دو ترکیب اتحادی است، یعنی انسان وجود واحدی را تشکیل می‌دهد که تفکیک‌پذیری و جدایی جسم از روح، ممکن نیست و در عین وحدت و یگانگی، آنچه قابل حس است و با ابزار حسی می‌توان به آن اشاره کرد جنبه جسمانی او است و بعد روحانی آن با ابزار حسی و تجربی قابل شناسایی نیست.

سِرّ من از ناله من دور نیست لیک چشم و گوش را آن نور نیست

تن زجان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست

درباره حقیقت نفس و مادی یا مجرد بودن آن بحث‌های مفصلی در کتب فلسفی مطرح شده است و مرحوم صدرالمتألهین هجده قول از قدمای فلاسفه یونان و دیگران را در این زمینه نقل و تفسیر کرده است. او یازده دلیل عقلی نیز بر مجرد نفس ارائه نموده و از آیات قرآنی و روایات اسلامی به مجرد نفس استشهد نموده است. بعد از تبیین حقیقت نفس و اثبات مجرد آن، کیفیت و چگونگی تکوّن آن را مورد بحث و کاوش قرار می‌دهد که سه نظریه را در این زمینه مطرح و بررسی می‌نماید:

۱- نظریه افلاطون که معتقد است نفس از حیث زمانی قبل از بدن و از ازل خلق شده است. این نظریه معروف به مثل افلاطونی می‌باشد که معتقد است نفس از حیث زمانی قدیم است.

۲- نظریه‌ای مربوط به ارسطو و حکمای مشاء که نفس را از جهت زمانی حادث می‌دانند. به نظر اینها، نفس روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌باشد؛ یعنی نفس از لحاظ زمانی حادث است و هم زمان با آمادگی بدن خلق شده و به آن تعلق می‌گیرد.

۳- نظریه معروف به «جسمانیة الحدوث بودن» نفس که معتقدند تحول و حرکتی که در ذات ماده رخ می‌دهد، تمام حقیقت ماده را در سیلان و جنبش قرار می‌دهد و در سایه این تحول ذاتی و حرکت جوهری ماده به مرحله‌ای می‌رسد که به موجود مجرد تبدیل گشته، احکام و آثار ماده از قبیل حرکت، تفرق و پراکندگی و زمانی و مکانی بودن بر آن حکم فرما نمی‌باشد (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۲).

غرض از ذکر این مطالب این نیست که این اقوال را بازکاوی کنیم و صحت و سقم آنها را بیان نماییم. آنچه این مقاله در تعقیب و تبیین آن می‌باشد، سازگار نشان دادن نظریه تنزل نفس انسانی از عالم بالاست که هم در منابع وحیانی و هم در کلمات عرفا و شعرا فراوان از آن سخن به میان آمده است. نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس در حکمت متعالیه تبیین گشته و توضیح داده شده است. بنیان‌گذار نظریه جسمانیة الحدوث معتقد است که نفس در ابتداء موجودی مادی بوده و در سایه تحول ذاتی و حرکت جوهری، ماده به مجرد تبدیل شده است. در این مقاله سعی خواهد شد تا روشن شود که نه تنها نظریه تنزیل نفس با نظریه جسمانی بودن تعارض ندارد، بلکه این دو نظریه از یک جا سرچشمه گرفته و به یک جا ختم می‌شوند. در این راستا هم به کلام خدا تمسک خواهیم جست و هم از کلمات بزرگان فلاسفه و عرفا استمداد خواهیم کرد.

نزول و حدوث نفس

اگر این مطلب را قبول کنیم که شخصیت و بعد اصلی وجود انسان نفس و روح او است، این سؤال پیش می‌آید که مبدأ نفس انسانی کجاست؟ آیا نفس قبل از تعلق به بدن در عالم دیگری وجود داشته و از آنجا به این عالم تنزل نموده است؟ یا از همین عالم مادی سرچشمه گرفته، ترقی و تکامل نموده و به یک موجود مجرد تبدیل گشته است؟ در این زمینه از طرف عرفا و شعرا و فلاسفه و صاحبان ادیان نظریات مختلفی مطرح شده است که قبل از طرح سخنان عرفا و فلاسفه باید به منبع اصیل دینی یعنی قرآن کریم رجوع نمود و به این ریسمان محکم الهی تمسک جست و از آن استمداد کرد.

قرآن کریم در پاسخ به اینکه حقیقت روح چیست، با یک جواب هم حقیقت روح را بیان می‌کند و هم مبدأ و منشأ نزول آن را توضیح می‌دهد. می‌فرماید: «یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی» (اسراء، ۸۵)؛ روح از اسرار الهی و مربوط به عالم امر و فعل مختص به خداست. اسباب و علل در این امر واسطه نیستند و این امر با مقیاس زمان و مکان و با هیچ خصیصه مادی دیگری اندازه‌گیری نمی‌شود. نفس از امر خدا و امر او در هر چیزی ملکوت آن است، پس برای هر شیئی، ملکوتی و امری است که غیر از وجود حسی و مادی او می‌باشد، چنانکه فرمود: «أولم یظنرُوا فی ملکومت السموات و الارض» (اعراف، ۱۸۵).

و نیز فرمود: «کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض» (انعام، ۷۵).

روح از امر خدا است و از عالم امر و مافوق منشأ مادی و ظرف زمان و مکان است بنابراین روح به حسب وجودش از سنخ امر و ملکوت است (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۳، ص ۳۷۴). در توضیح خلقت انسان اولی می‌فرمایند: «اذ قال ربک للملائکة ائی خالق بشرأ من صلصال من حماء مسنون فاذا سویته و نفخت فیه من روحی ففعلوا له ساجدین» (حجر، ۲۹).

بعد از آماده کردن جنبه جسمانی وجود انسان، روح بزرگ منسوب به خود را به او افاضه نمودیم و میان آن و بدن او ارتباط برقرار کردیم (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۲، ص ۲۲۸). بنابراین روح از عالم امر و ملکوت است نه عالم خلق، یعنی از جنس مجردات است نه از جنس ماده و از عالم ملکوت تنزل یافته و در خانه طبیعت مسکن گزیده است.

شعرا بویژه شاعران عارف مسلک در ارتباط با تنزل نفس از عالم ملکوت عبارات گوناگون و تعبیرات مختلفی همچون طایر گلشن قدس، مرغ باغ ملکوت، نی جدا شده از نیستان، زندانی در عالم طبیعت، گرفتار در دامگه حادثه، به کار برده‌اند و با این تعبیرات ملکوتی بودن نفس را بیان نموده‌اند که همواره در تلاش است تا از عالم طبیعت فراتر رود و به سوی مبدأ اصلی خویش پرواز نماید و در این راستا است که ناله همراه با سوز و گداز او همه را همراه خود نموده است.

طایر گلشن قدس چه دهم شرح فراق که در این دامگه حادثه چون افتادم

(حافظ)

و او از عالم ملکوت تنزل یافته و در دیر خراب آباد طبیعت زندانی شده است و هر لحظه در تلاش است که این قفس تن را بشکند و از این زندان سکندر آزاد گردد تا به ملک سلیمان پرواز نماید و به آرامش ابدی خویش نایل آید:

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد در این دیر خراب آبادم
خرم آن روز کز این منزل ویران بروم راحت جان طلبم وز پی جانان بروم
دلَم از وحشت زندان سکندر بگرفت رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم

(همان)

این جدایی از وطن اصلی است که او را به فغان و شیون وادار نموده، شب و روز از درد فراق می‌سوزد و ناله می‌کند و مرد و زن را از این ناله به ستوه آورده و همراه خود نموده است و شرح عشق و شور برگشت به وطن اصلی را در سر هر کوی و برزن، در مسجد و در دیر با همه در میان می‌گذارد و در همه جا صحبت این فراق و جدایی است. اولین کلام مثنوی با همین درد فراق شروع می‌شود و همچو نی، ناله فراق را در همه جا سر می‌دهد.

بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

تشبیه روح به نی برای بیان جدایی روح از اصل خویش است، چنان‌که نی در غم جدایی از نیستان فریاد می‌کند و ناله سر می‌دهد، از جایگاه اصلی که وحدت و یک‌رویی و یک‌رنگی در آن حاکم بود، به جهان طبیعت که تفرق و کثرت و رنگارنگی بر آن حاکم است تنزل یافته است و در تلاش است که بندهای تفرق و تکثر را بگسلد و از دام‌های رنگارنگی رهایی یابد، کنگره‌های طبیعت فرو ریزد و سایه‌ها نابود شوند به اصل خویشتن برگشته و به عالم وحدت بپیوندند.

کنکره ویران کنید از منجنیق تا رود فرق از میان این فریق

(مولوی، دفتر اول)

البته این سوز و گداز و فغان را کسی می‌تواند درک کند که به اصل خویشتن آگاه باشد و این آگاهی به اصل و مبدأ خویشتن است که در او عشق ایجاد می‌کند و اشتیاق بازگشت به

سوی اصل خویشتن در دلش شعله‌ور می‌شود و از سوزش این شعله است که مانند نی به شور آمده و مثل می به جوش می‌آید:

آتش عشق است که اندر نی فتاد جوشش عشق است که اندر می فتاد

(همان)

و این درد فراق است که همه زن و مرد را به فغان وا می‌دارد و همنوا با خود می‌کند:

نی که آغاز حکایت می‌کند وز جدایی‌ها شکایت می‌کند

تا به تیغ فرقتم بیریده‌اند از نغیرم مرد و زن نالیده‌اند

(جعفری، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۷)

عشق برگشت به وطن اصلی است که همه را به مبدأ اصلی می‌کشاند.

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

(مولانا، دفتر اول)

صدای «انا لله و انا الیه راجعون» در فضای هستی می‌پیچد. انسان همراه با تمام موجودات

نظام هستی این نغمه را ترنم می‌نماید که: «الا الی الله تصیر الامور».

این فغان و ناله نی که روح انسان نام دارد، دو دهان و دو سر دارد: یک سر به عالم بالا که

هر لحظه ندای ارجعوا در او دمیده می‌شود و این صدا در فضای درونی او می‌پیچد او را جهت

صعود به سوی اصل خود صغیر می‌زند تا از دامگه بلا رهایی یابد:

تو را ز کنگره عرش می‌زنند صغیر ندانمت که در این دامگه چه افتاده است

(حافظ)

سردیگر که ملازم با طبیعت انسان است با فغان و با نوای خود سعی می‌کند خود را از چاه

طبیعت و از زندان بدن بیرون کشیده، به آسمان ملکوت پرواز نماید.

دو دهان داریم گویا همچونی یک دهان پنهانست در لبهای وی

یک دهان نالان شده سوی شما های و هوایی در فکنده در سماء

(مولانا، دفتر اول)

این نی انسانی که نوای عشق به جایگاه اصلی از آن برمی‌خیزد، هشدار می‌دهد که در

صعود به جایگاه ابدی راهی بسیار خطرناک و خونین در پیش رو دارد. راه وصول به بارگاه

معشوق راهی بس پرخطر و پرخون است، باید از خارستان طبیعت عبور نمود و سنگلاخ‌های هوا و هوس حیوانی را پشت سر گذاشت تا به حضور معشوق بار یافت.

نی حدیث راه پرخون می‌کند قصه‌های عشق مجنون می‌کند

(همان)

محبت الهی آتش عشق است که نی را به ناله در می‌آورد تا زمانی که به اصل خود و وطن مألوف خویشتن باز نگردیده و به مقصد و مقصود و اصل نگشته است، این فغان در عالم طنین‌انداز و این صدای ناله همیشه روح نواز خواهد بود.

قصه هبوط نفس از عالم ملکوت عشق و سوز و گداز برگشت به مبدأ اصلی و به وطن مألوف، نه تنها با زبان شعری در کتب عرفانی و ادبی آمده است، بلکه در کلمات بسیاری از حکمای قدیم و عرفا و در قصه‌ها و اسطوره‌های فراوان از آن سخن گفته شده است. مرحوم صدرالمتألهین در زمینه هبوط نفس از عالم قدس به عالم طبیعت و سر این هبوط مطالب بسیاری از گذشتگان نقل نموده است.

وی ابتدا برداشت خود را از آیات و روایات در هبوط نفس به جهان طبیعت بیان می‌کند و مراحل نزول نفس را با استفاده از منابع وحیانی توضیح می‌دهد سپس اشاراتی از اقوال حکما مربوط به هبوط و سر آن را نقل می‌نماید؛ از جمله قصه سلامان و ابدال که در نمط نهم اشارات مفصلاً آمده و قصیده معروف شیخ‌الرئیس در هبوط نفس را از عالم بالا یادآور می‌شود:

هبطت إلیک من المحل الرفع و رقاء ذات تعزز و تمنع

حتى اذا اتصلت بها هبوطها عن میم مرکزها بذات الجرع»

همچنین گفته افلاطون را نقل نموده که می‌گوید: «علت سقوط نفس به این عالم، ریخته شدن پره‌های آن است؛ وقتی که دوباره پر در آورد، به جایگاه اولی خود پرواز می‌کند»

از کتاب تیمائوس افلاطون هم نقل می‌کند که نفس جوهری گران‌بها و از افعال خیر خداوندی است. نفس را خداوند به عالم طبیعت نازل نمود تا عالم دارای درک و عقل باشد، زیرا معقول نبود که عالم با نهایت اتقان و استحکام دارای عقل نباشد و داشتن شعور و عقل هم بدون نفس نمی‌شد. به همین خاطر خداوند نفس را به عالم طبیعت فرو فرستاد و در ابدان

انسان مستقر نمود تا این عالم کامل گردد. (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۶۰)

از قول ارسطو نقل می‌کند که طبیعت دو قسم است، عقلی و حسی. نفس وقتی که در عالم عقل بود افضل و اشرف از عالم حس بود به عالم حسی تنزل نمود تا از عالم حس کمالی را برای خود دریافت نماید. بنابراین به تنزل نفس به عالم حس و ترک عالم عقل نباید ایراد گرفت، زیرا که نفس برای هر دو آفریده شده است (همان، ص ۳۶۱).

در جای دیگر باز از ارسطو نقل می‌کند که نفس اگر عالم برتر را ترک می‌کند و به عالم پایین و حسی می‌آید، به خاطر نیرو و قدرت برتر نفس بوده که به عالم طبیعت نازل شد تا عالم پایین را تدبیر نماید و منافعی را از این عالم به سوی عالم بالا ببرد (همان، ص ۴۳۶).

در پاسخ به این سؤال که «انتفاع نفس از عالم حسی چیست؟» برخی از انتفاعات را از قول ارسطو ذکر می‌کند، از جمله: وقتی که نفس در عالم عقلی بود فقط به خودش توجه داشت اما زمانی که در عالم حس قرار گرفت هم خود و هم اشیای دیگر را مورد توجه قرار می‌دهد (همان، ص ۳۶۴).

تا اینجا این مطلب روشن شد که نفس انسان از عالم بالا و ملکوت نازل شده و به بدن تعلق گرفته است. آنگاه این سؤال خودنمایی می‌کند که تنزل از عالم ملکوت چگونه با جسمانیة الحدوث بودن نفس قابل جمع است؟ نظریه جسمانیة الحدوث این نکته را یادآور می‌شود که نفس انسانی در مسیر تحوّل ذاتی ماده به وجود می‌آید؛ ماده در حرکت جوهری تبدیل به نفس می‌گردد. حالت سابقه نفس ماده بوده، در سایه حرکت جوهری تبدیل به نفس شده و تدبیر بدن را به عهده گرفته است. در حقیقت نفس انسانی همان ماده بی‌ارزشی است که در حرکت جوهری تحول یافته و به موجود مجرد نفسانی تبدیل گشته و مورد خطابات الهی قرار گرفته است و خلیفه ذات حق تعالی در زمین معرفی شده است: «انی جاعل فی الارض خلیفه» (بقره/۳۰) (همان، ص ۳۴۷). نظریه نزول از عالم ملکوت این نکته را توضیح می‌دهد که نفس قبل از تعلق به بدن، در عالم دیگری قبل از عالم ماده وجود داشته است و او یک موجود قدیم زمانی است که قبل از عالم طبیعت موجود بوده و بعد از آنکه بدن به صورت خاصی موجود شد، نفس از عالم بالا تنزل نمود و به بدن تعلق گرفت و هر دو با هم یک وجود واحدی را تشکیل دادند. بنابراین بین نظریه تنزل نفس و نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس نه تنها سازگاری نیست، بلکه

تعارض و تباین می‌باشد. پس باید یکی از این دو نظریه را پذیرفت و دیگری را نفی کرد. آیا راهی هست که بتواند بین این دو نظریه آشتی برقرار سازد و تعارض را به تعامل و تباین را به وحدت و هماهنگی تبدیل نماید؟ به نظر می‌رسد بتوان چنین راهی را پیدا کرد.

خزائن الهی

قبل از هر چیز باید به منابع وحی و کلام خداوندی چنگ زد و به ریسمان الهی تمسک جست. قرآن کریم می‌فرماید: «و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم»؛ هیچ چیزی نیست مگر آنکه نزد ما خزینه‌های آن است و ما نازلش نمی‌کنیم مگر به اندازه معین (حجر، ۲۱). دقت و تدبیر در این آیه راهکار خوبی را در توضیح تعامل نظریه هبوط نفس و جسمانیة الحدوث بودن آن ارایه می‌دهد و آن عبارت است از حضور اشیاء به وسیله قدر و اصلی که قبل از شمول و احاطه قدر داشته‌اند، زیرا ظاهر جمله «و ان من شیء» با در نظر داشتن عمومیتش که از سیاق نفی استفاده می‌شود، این است که هر موجودی قبل از شهود در مرحله قدر، در خزائن الهی وجود داشته و از آن خزائن، بعد از تقدیر، نزول نموده و تعیین پیدا کرده است، مگر چیزهایی که سیاق آیه آن را استثناء کرده است و آن عبارت از موجودی است که مشمول کلمه «نا» و کلمه «عند» و کلمه «خزائن» بوده باشد. غیر از اینها، تمامی دیدنی‌ها و ندیدنی‌ها مشمول این حکم عام هستند؛ چون موضوع حکم در آیه شریفه کلمه «شیء» است و کلمه مذکور از عمومی‌ترین الفاظ است که هیچ فردی از موجودات از دایره شمول آن بیرون نمی‌ماند. مثلاً شخص زید یک فرد انسانی است؛ آیه شریفه برای این فرد خزینه‌هایی نزد خدای سبحان اثبات می‌کند. حال باید ببینیم معنای «خزینه‌ها» از یک فرد زید چیست و چگونه از این فرد آدمی نزد خدا خزینه‌هایی وجود دارد؟

خدای تعالی این «شیء» را نازل از ناحیه خود می‌داند و نزول معنایی است که مستلزم وجود یک بالا و پایین و بلندی و پستی مانند آسمان و زمین می‌باشد و چون به وجدان می‌بینیم که زید مثلاً از جای بلندی به جای پستی نیفتاده، می‌فهمیم که منظور از انزال، انزال معمولی که مستلزم فرض پستی و بلندی باشد نیست؛ بلکه مراد از نزول، خلق اشیاء می‌باشد. این نکته را یادآور می‌شویم که در جمله «و ما ننزله الا بقدر معلوم» نزول را که به معنای خلقت

می‌باشد توأم با قدر کرده است، بطوری که قدر و حد یک شیء قابل تفکیک از خلق او نیست، برای اینکه آن را با تعبیر حصر «جز به قدر معلوم نازل نکردیم» افاده فرموده است. این حصر می‌رساند که کینونت و ظهور زید به وجود، توأم با همان حدود و اندازه‌های معلومی است که در خزینه الهی دارد. پس وجود زید وجودی است محدود و این قدر چیزی است که به وسیله آن هر موجودی متعین، و متمایز از غیر خود می‌شود؛ مثلاً زید که خود یک شیء است و از عمرو و غیره متمایز است، حقیقتی است که آن را از دیگر افراد انسان جدا می‌سازد، و نیز از حیوانات، زمین و آسمان متمایز می‌کند و اگر این حد و این قدر نبود، این تعین و تمایز از میان می‌رفت و هر چیزی، همه چیز می‌شد.

بعد از توضیح معنای نزول و معنای قدر، این نکته را یادآور می‌شویم که خدای تعالی قدر را به وصف معلوم توصیف نموده، و فرموده: «و مانزله الا بقدر معلوم» و این قید با کمک سیاق کلام این معنا را افاده می‌کند که قدر و حدّ هر موجودی برای خدای تعالی قبل از نزول و در آن لحظه‌ای که نازل می‌شود، معلوم است. پس هر موجودی قبل از وجودش معلوم القدر و معین القدر است. قدر هر چیزی از نظر عالم و مشیت، مقدم بر خود آن چیز است، هر چند که به حسب وجود مقارن با آن و غیر منفک از آن است.

این نکته هم روشن می‌شود که از جمله «عندنا خزائنه و مانزله» هر چیزی قبل از نزولش به این عالم و استقرارش در این جهان خزینه‌هایی نزد او دارد و قدر را بعد از آن خزینه‌ها، و همدوش نزول دانسته است؛ بنابراین هر چیزی قبل از نزول مقدر و محدود به حدی نیست و در عین حال باز همان شیء است. تا اینجا این نکته روشن شد که برای هر موجود خزائنی در پیش خداوند وجود دارد، چون خزائن برتر از قدر در عین حال متعدد است. پس باید در طول هم بعضی مافوق بعضی دیگر باشند ولی محدود نباشند؛ یعنی خزینه بالا محدود و مقدر به حد و قدر خزینه پایین نیست. پس تمامی خزائن به اعتباری نامحدودند و مافوق عالم مشهودند، چون خدای تعالی آنها را به وصف «عنده» توصیف نموده و این وصف در جای دیگر توضیح داده شده و آن آیه «ما عندکم یفند و ما عندالله باق» می‌باشد که می‌فرماید هر چه که نزد خداست ثابت و لایزال و لا یتغیر است. پس خزائن خدا هر چه باشند امور ثابتی هستند که دستخوش زوال و تغییر نمی‌شوند و چون می‌دانیم که اشیاء در این عالم مادی محسوس، متغیر و فانی

هستند و ثبات و بقایی ندارند، می‌فهمیم که خزائن الهی مافوق این عالم مشهودند و این خزائن الهی در طول هم هستند نه در عرض همدیگر، از پایین‌ترین مرتبه شروع می‌شود تا بالاترین مرتبه که مافوق همه مراتب است (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۲، ص ۲۱۱)

مراتب خزائن

۱- علم ذاتی خداوند:

از خزائنی که همه اشیاء در آن به وحدت و جمع حضور دارند که هیچ چیز از آن معزول و محجوب نمی‌باشد، علم خداوندی است. « لا یعزب عن علمه مثقال ذره » (سبأ، ۳).

علم ذاتی خداوند اولین خزینه الهی است که تمام موجودات به نحو وحدت و بسیط در آنجا جمع‌اند و حضور دارند. بحث علم خدا یکی از بحثهای مشکل فلسفی است که نظریات مختلفی در بیان آن از طرف فلاسفه ابراز شده است. از جمله نظریه صور مرتسمه که از طرف مشائین در توضیح علم باری تعالی به ماسوی طرح شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، مقاله ۸، ص ۳۸۲؛ طوسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۹۹؛ الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۹) و نظریه شیخ اشراق که به علم حضوری حق معتقد است و علم ذاتی خداوند را تبیین می‌نماید (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۴۰۸؛ الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۴۹) و نظریات دیگر؛ چنان‌که صدرالمآلهین هفت قول در توضیح علم خداوندی نقل (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۱) و در نهایت نظریه حکمت متعالیه را بیان می‌دارد که علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است و هم‌افق با ایده عرفا و اعیان ثابت می‌باشد.

همه به این مطلب اذعان دارند که علم حق تعالی اولین مرتبه تقدیر و تنزل اشیاء بوده، هر گروهی نحوه تنزل را بر مبنای خود تفسیر می‌نمایند. ما در این جا به اختصار نظریه عرفا را یادآور می‌شویم که جامع‌تر و در عین حال حل‌کننده مشکل علم الهی و مؤید برهان و هم‌افق با حکمت متعالیه می‌باشد.

نظریه عرفا:

عرفا آنجا که موضوع عرفان نظری را توضیح می‌دهند، می‌گویند هویت مطلقه ذات خداوند که هیچ اسمی و رسمی برای آن نمی‌توان تعیین کرد، غیب الغیوب است. خارج از موضوع عرفان و هر علم دیگری است، چون راهی به آنجا وجود ندارد؛ آنجا محدوده «یحذرکم الله نفسه» (آل عمران، ۳۰)

است و جز فرمان «دور باش» برای کسانی که گوش بدان سو می‌سپارند شنیده نمی‌شود. غیب مطلق است، در ذات خود مستغرق و از دایره تفکر بشر به دور است.

دائماً او پادشاه مطلق است در کمال عز خود مستغرق است
او به سر ناید ز خود آنجا که اوست کی رسد عقل وجود آنجا که اوست

(عطار نیشابوری، ۱۳۷۶ش، ص ۷۷)

اولین ظهور هویت مطلقه، وحدت حقیقه ذاتیه است که در مرز تعیین و لاتعین است و موضوع علم عرفان می‌باشد. این وحدت ذاتی دارای دو چهره بطون و ظهور است. چهره بطون آن که احدیت نامیده می‌شود چهره ارتباط آن با هویت مطلقه است. در احدیت، جمیع حقایق بدون آنکه دارای تمایز مفهومی و مصداقی باشند جمع و مندمج‌اند. مقام احدیت، علم اجمالی ذات به ذات و به تمام اشیاء می‌باشد. چهره ظهور آن که واحدیت نامیده می‌شود چهره ارتباط آن با کثرات است و مبدأ پیدایش کثرت. علم اگر متعلق چهره بطون یعنی احدیت باشد، کمال ذاتی نامیده می‌شود، زیرا این علم حاصل ظهور ذات به ذات است بدون آن که هیچ نیاز و هیچ توجهی به بیرون از ذات داشته باشد. اگر متعلق علم، چهره ظهور که منطبق بر واحدیت است باشد، گرچه اعتبار و مشاهده آن نیز در حوزه ذات است، لکن چون متعلق متعدد در این مقام اسماء و شئون ذاتیه هستند که هر کدام برای خود و برای دیگران آشکار شده‌اند، آن را کمال اسمائی خوانند. این مقام، علم تفصیلی ذات به تمام موجودات می‌باشد که علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است؛ علم تفصیلی واجب به صفات و لوازم آنها در مقام واحدیت که عین علم به ذات او است، علمی است که قبل از ظهور عینی تعینات خاصه و موجودات خارجی می‌باشد.

علم ذاتی واجب به کمالات اسماء و صفات و لوازم آنها که از آن به کمال اسمایی یاد می‌شود، حاصل ظهوری است که ذات از طریق تعیناتی که در ذات او به وجود جمعی محقق‌اند برای ذات خود می‌نماید و این ظهور که رهاورد فیضی است که از ذات به این تعینات افزوده می‌گردد، فیض اقدس نامیده می‌شود. لوازم اسماء و صفات آنگاه که با فیض اقدس به وجود علمی محقق گردند اعیان ثابته نامیده می‌شوند. بنابراین اعیان ثابته، علم اجمالی واجب به ذات خود است که عین کشف تفصیلی از ماسوی است. اعیان ثابته با اعیان خارجه از آن جهت ممتازند که اعیان ثابته بر خلاف اعیان خارجه، جدای از ذات واجب نبوده، به وجود علمی حق

موجودند. واجب تعالی پس از آنکه با فیض اقدس لوازم اسماء و صفات یعنی اعیان ثابته را به وجود علمی موجود گردانید، با فیضی دیگر که از آن به فیض مقدس تعبیر می‌شود، اعیانی را که متقاضی وجود عینی و طالب آنند، به وجود عینی محقق می‌سازد.

با یکی فیضش گدا آرد پدید و آن دگر بخشد گدایان را مزید

به فیض اقدس، فقیرانی که طالب ظهور عینی هستند در مرحله علم ظاهر می‌شوند، و به فیض مقدس با ظهور عینی به کمال خود می‌رسند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۴۱۵؛ الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸۱؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۲۱؛ آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۳۳۴).

بنابراین اولین خزینه اشیاء در نزد خداوند، اعیان ثابته یا مقام واحدیت است که تمام اشیاء در آنجا به تعدد مفهومی موجودند. پس تمام اشیاء قبل از تحقق عینی در مقام واحدیت به حدود اندازه‌شان معلوم ذات اقدس خداوندی هستند که وقتی به مرحله عینیت خلقت می‌رسند به همان حد و اندازه‌هایی که در مقام علم و واحدیت داشته‌اند عینیت پیدا می‌نمایند. بنابراین در مقام ذات همه موجودات به نحو وحدت جمع‌اند. در آنجا نه اختلاف مفهومی ممکن می‌باشد و نه اختلاف مصداقی. پس تمام اشیاء در مرتبه علم الهی به نحو وحدت و بساطت وجود داشته و دارند و مقام علم الهی اولین خزینه اشیاء است. آنجا جای تعدد و تکثر نیست. به تعبیر عرفا همه آنجا یک رنگ بودند تعدد و تکثر بعد از این مرتبه به وجود آمده است.

حَبْدًا روزی که پیش از روز و شب	فارغ از اندوه و آزار از طرب
متحد بودیم با شاهِ وجود	حکم غیریت به کلی محو بود
بود اعیان خود همه بی چند و چون	زامتیاز علمی و عینی مصون
نی زحق ممتاز و نی از یکدگر	غرقه دریای وحدت سر به سر
امتیاز علمی آمد در میان	بی‌نشانی را نشانی شد عیان
واجب ممکن زهم ممتاز شد	رسم و آیین دویی آغاز شد

(مولانا، بی‌تا، دفتر اول)

به تعبیر مولوی همه یک جوهر منبسط بودیم در سیر نزول دوگانگی و تکثر به وجود آمد و از آن صافی و بی‌رنگی، در مراتب تنزل رنگها و سایه‌ها به وجود آمد.

منبسط بودیم یک جوهر همه بی سر و بی‌پا بودیم آن سر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره

(مولانا، بی تا، دفتر اول)

در جای دیگر با تعبیر روشن تری این مطلب را که موجودات در اعیان ثابت‌ه حضور دارند

مطرح می‌کند

چون همه اسماء و اعیان بی‌قصور دارد اندر رتبه اعیان ظهور

(جعفری، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۷)

مراد از کلمه اعیان در مصرع اول، موجودات خارجی و مراد از آن در مصرع دوم همان مقام

علم الهی و اعیان ثابت‌ه هستند.

۲- فیض مقدس:

بعد از آنکه تمام موجودات با فیض اقدس در مقام واحدیت به نحو وحدت و بساطت تجلی نموده‌اند، با فیض مقدس به مرحله ظهور عینی و تحقق خارجی می‌رسند. امتیاز علمی به تعدد عینی تبدیل می‌گردد و نظام عینی عالم ظهور می‌کند؛ آنچه در مقام فیض اقدس باطن محسوب می‌شد با فیض مقدس ظاهر می‌گردد.

فیض مقدس گرچه امر واحدی است که به مفاد قاعده الواحد، یک وجود واحد منبسط

بیش نیست، لکن به لحاظ تعینات مرتبه‌ای که در دامن آن است به سه عالم تقسیم می‌شود.

۱- عالم ارواح که عالم عقول و نفوس کلیه است.

۲- عالم مثال. که معانی در آن به صورت‌های اشکال ظهور می‌کند.

۳- عالم اجسام و طبیعت، که مجموعه نظام مادی با اشکال و مقادیر مختلف ظهور پیدا

می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۲، ص ۳۷۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۴۸۴).

این سه عالم یک تقسیم کلی است برای نظام هستی. ممکن است تقسیمات دیگری هم

باشد که می‌توان آنها را در ضمن این سه عالم گنجانند که برخی از عرفا به این اشاره دارند؛ از

جمله:

نخستین آیتش عقل کل آمد که در وی همچو باء بسمل آمد
دوم نفس کل آمد آیت نور که چون مصباح شد در غایت نور

سوم آیت در او شد عرش رحمان
چهارم آیت الکرسی همی خوان
پس از وی جرمهای آسمانی است
که در وی سوره سبع المثنائی است
نظر کن باز در جرم عناصر
که هر یک آیتی هستند باهر

(لاهیجی، ۱۳۷۴، ص ۷۳۳)

بنابراین خزاین الهی به سه مرتبه کلی طولی قابل تقسیم است که مرتبه قبلی نسبت به مرتبه بعدی خزینه محسوب می‌گردد، زیرا مرتبه بعدی تنزل یافته از مرتبه قبلی است. عالم عقول از خزینه علم الهی تنزل نموده و ظهور یافته است، عالم مثال از عالم عقول و ارواح تنزل نموده است. بعد از عالم مثال عالم طبیعت است که تنزل یافته عالم مثال، آخرین و پایین‌ترین مرحله تنزل است. بر این اساس، عالم پست‌تر قبل از تنزل، در عالم برتر وجود داشته و از آن عالم برتر به عالم پایین تنزل نموده است.

از این توضیحات، پاسخ پرسشی که در ابتدای مقاله مطرح شد روشن و تعامل نظریه جسمانیة الحدوث با تنزل آن از عالم بالا معلوم می‌شود و این که نفس در عین حال که جسمانیة الحدوث است و در حرکت جوهری، ماده به نفس و امر مجرد تبدیل گشته است، با نظریه وجود نفس قبل از عالم طبیعت تنافی ندارد. جسمانی بودن نفس با تنزل او از عالم ملکوت تنافی ندارد، ولی نحوه و کیفیت وجود نفس در عالم ملکوت با کیفیت وجود نفس در عالم طبیعت فرق دارد.

وجود نفس قبل از عالم طبیعت در خزائن الهی به این معنا نیست که نفس در آنجا به همین خصوصیت نفسانی که در عالم طبیعت هست وجود دارد، بلکه نفس در عالم ملکوت به عنوان یک موجود عقلانی و بسیط حضور دارد که نیازمند محل و بدن نیست. ملاصدرا، بنیان‌گذار و طراح نظریه جسمانیة الحدوث، معتقد است که وجود ملکوتی نفس با وجود طبیعی نفس یکسان نیست. وی می‌گوید کینونت نفس در عالم عقل با کینونت آن در عالم طبیعت دو گونه کینونت است. در عالم عقل نفس حجابی ندارد، هر کمالی که در عالم عقل برای نفس ممکن است همه را دارد ولی در عالم طبیعت کسب کمالات برای نفس تدریجی است. در جای دیگر می‌گوید تصور نشود که وجود نفس در مبدأ عقلانی مثل صورت‌های غیر متناهی در

هیولی اولی است که همه بالقوه وجود دارند، بلکه وجود نفس در مبدأ عقلی وجود شریف، بسیط و غیر قابل تجزیه می‌باشد. بعد می‌فرماید درک این مطلب نیاز به بصیرت قلب و گذر از علم‌الیقین به عین‌الیقین دارد (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۶۸). در توجیه مثل افلاطونی همین مطلب را یادآور می‌شود (همان، ص ۲۶۲). او در نقد کلام شیخ اشراق در بطلان تقدم ارواح بر ابدان نیز همین مطلب را تکرار می‌کند (همان، ص ۳۴۹).

علامه طباطبایی می‌فرماید: روایات بسیاری بر این موضوع تأکید دارند که «خداوند ارواح را دو هزار سال قبل از اجسادشان خلق کرد» مفهوم روایات دلالت می‌کند به اینکه قبل از عالم طبیعت و ماده، عوالمی بوده است که نفس در آنجا وجود داشته است و این امر منافات با جسمانیة الحدوث بودن نفس دارد. ایشان سپس می‌فرماید آن دسته از روایات هیچ منافاتی با قائل شدن به اصل جسمانیت بدء آفرینش انسان ندارد، چون نه تنها انسان بلکه جمیع موجودات عالم طبع و ماده، دارای جان و ملکوت هستند و حقیقت روح و ملکوت از عالم ماده و جسم نیست، بلکه از عوالم بالا است که نحو تعلقی به ماده پیدا کرده است، نطفه ملکوت دارد، غلّقه ملکوت دارد، سنگ و درخت و آب و زمین هر یک ملکوت دارند. تمام این جان‌ها و ملکوت‌ها از این عالم جسم و جسمانیت نیست، بلکه از عوالم فوق است، هر کدام به حسب خود از نقطه خاصی نزول کرده و نحوه تعلقی به ماده پیدا نموده‌اند. از جمله نفس انسان از عوالم مجرد بالا است و چون دید جهاتی را از کمال که به واسطه مجرد بودن نمی‌تواند کسب کند و به دست آورد و آن جهات در عوالم کثرت پایین است، لذا برای به دست آوردن کمالات کثراتی رو به پایین نزول نمود و پس از کسب آنها دوباره به بالا صعود نموده به حضور حق نائل می‌شود. پس در واقع بالایی بوده، آمده به پایین و بعد به بالا بازگشت نموده است (حسینی طهرانی، ص ۷۵).

نتیجه

از مطالب گذشته این نکته روشن می‌گردد که عرفا، شعرا و فلاسفه می‌گویند: نفس، موجودی قدیم زمانی و قبل از خلقت بدن در عالم ملکوت بوده است و با نظریه جسمانیة الحدوث تعارض و

تنافی ندارد. و در عین حدوث جسمانی، یک موجود روحانی و ملکوتی می‌باشد. موجودات عالم طبیعت یک وجود ملکوتی در عوالم برتر دارند که آن وجود ملکوتی نسبت به وجود طبیعی، حقیقت و این وجود طبیعی رقیقه آن محسوب می‌گردد. چنان‌که خداوند تعالی می‌فرماید: «و کذالک نری ابراهیم ملکوت السماوات و الارض» (انعام، ۷۵) مراد از سماوات و ارض یعنی تمام عالم طبیعت. پس تمام عالم طبیعت یک وجود طبیعی و مادی دارد که محسوس همه انسان‌ها است و یک وجود ملکوتی دارد که مشاهده آن مخصوص افرادی همچون حضرت ابراهیم خلیل می‌باشد. وجود طبیعی سماوات و ارض از وجود ملکوتی آن تنزل یافته و نفس انسانی هم که جزئی از عالم طبیعت می‌باشد از عالم ملکوت تنزل یافته و در دامن طبیعت رشد و نمو کرده و به موجود مجرد تبدیل گشته است. بعد از استفاده از عالم طبیعت شوق پرواز به عالم ملکوت و مأمّن اصلی، او را به فغان و ناله و داشته و روز و شب خود را با سوز و آه می‌گذراند.

در این میان سؤالی مطرح می‌شود که نزول و صعود چگونه می‌باشد؟ آیا نزول از ملکوت مانند نزول در عالم طبیعت است یا نزول ملکوتی با نزول طبیعی فرق دارد؟ اگر فرق دارد، آن فرق چیست؟

این خود بحث مفصلی است که مقاله‌ای جداگانه می‌طلبد تا چگونگی نزول نفس از عالم ملکوت و ویژگی و مختصات نزول ملکوتی را مورد بررسی قرار دهد.

فهرست منابع

- ابن ترکه، صائن الدین علی ابن محمد التترکه، تمهید القواعد، بی‌جا: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
- ابن سینا، حسین، الشفا، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
- الشیرازی، محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی شرح الاسفار الاربعة، بیروت: ناشر داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- آشتیانی، جلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
- جعفری، محمدتقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۵۱.

- جوادى آملی، عبدالله، تحرير تمهيد القواعد، بی‌جا: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین، دیوان، بی‌جا: انتشارات غزالی، ۱۳۷۲.
- حسینی طهرانی، محمد حسین، مهر تابان، بی‌جا: انتشارات باقرالعلوم (ع)، بی‌تا.
- سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، بی‌جا: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۶۷.
- طوسی، محمد ابن‌الحسن، شرح‌الاشارات و التنبیہات، قم: نشر البلاغہ، ۱۳۷۵.
- عطار نیشابوری، شیخ فرید‌الدین، منطق‌الطیر، تصحیح ذکاء الملک فروغی، بی‌جا: انتشارات سنائی، ۱۳۷۶.
- لاهیجی، محمد، شرح گلشن راز، با مقدمه کیوان سمیعی انتشارات سعدی، بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۷۴ ش.
- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه وفاء، ۱۴۰۳ ق.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، قم: انتشارات اسلامی، بی‌تا.