

نقد و بررسی دلایل و مستندات حدیثی ملاصدرا

در بحث تقدم نفس بر بدن

* جلیل قاسمی

** عزیزالله فیاض صابری

*** حسن نقی‌زاده

چکیده

یکی از موضوعات مربوط به مباحث نفس که از دیرباز معرکه آرای دانشمندان اسلامی بوده، مسئله تقدم نفس بر بدن است؛ علاوه بر اینکه در این موضوع روایات فراوانی از معصومین نیز وارد شده است. صدرالمآلهین شیرازی در این مورد دیدگاه خاصی دارد. وی تقدم نفس بر بدن به‌نحو کثرت و انفصال را رد می‌کند و آن را فقط به‌صورت وجود نفس در مرتبه علت آن به‌نحو عقلانی می‌داند. او ظاهر آیات و روایات دال بر تقدم را نمی‌پذیرد و آنها را تأویل می‌نماید. در این نوشتار بیانات و دلایل ملاصدرا و تأویلات او از روایات مورد بازبینی قرار می‌گیرد، با این هدف که راهی پیدا شود تا به‌وسیله آن بتوان بین ظاهر روایاتی که دلالت بر وجود پیشین نفوس به‌نحو کثیر و منفصل دارند، با دلایل عقلی جمع کرد؛ به‌گونه‌ای که تعارض میان آنها مرتفع گردد و نیازی به عدول از ظاهر روایات نباشد.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، نفس، بدن، تقدم نفس، روایات، تأویل.

* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی (نویسنده مسئول: jghasemi28@yahoo.com)

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد

*** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۵/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۲/۲۲

مقدمه

حکمای اسلامی قبل از صدرالمتألهین، نفس را موجودی مجرد می‌دانستند که با حدوث و پدید آمدن بدن ایجاد می‌شود و به‌عنوان یک وجود مجرد و مستقل از بدن، مسئولیت اداره و تدبیر بدن را به‌عهده می‌گیرد. به عقیده آنان نفس روحانیه‌الحدوث و البقاء است. اما ملاصدرا معتقد است نفس جسمانیة‌الحدوث و روحانیه‌البقاء است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۲۲۱)؛ یعنی در آغاز موجودی مادی است و با حرکت جوهری خود به مرتبه تجرد می‌رسد و پس از طی مراتب کمالات و تحولات جوهری، به تجرد کامل می‌رسد و از بدن بی‌نیاز می‌گردد.

به عقیده صدرا، نفس مراتب وجودی مختلفی را سپری می‌کند. این مراتب و نشئات را می‌توان به سه عالم کلی تقسیم نمود:

۱. مرحله قبل از تعلق به بدن و عالم طبیعت؛

۲. مرحله طبیعت و تعلق به بدن؛

۳. مرحله پس از عوالم طبیعت و مفارقت از بدن.

نفس در هر یک از این مراحل، وجودی خاص با احکام و آثاری ویژه خود را دارد. در مرحله نخست و پیش از تعلق به ابدان، در مرتبه علت وجودی خود در عالم مفارقات واجد یک وجود جمعی عقلانی است؛ اما به‌عنوان نفس و جوهر تدبیرکننده بدن، منوط به حصول استعداد خاص در ماده بدن است و وقتی شرایط مادی لازم فراهم گردید و بدن استعداد تامی برای پذیرش نفس یافت، نفوس جزئی به آن تعلق می‌گیرد و حدوث جسمانی می‌یابد. به‌نظر او نفس مولود عالم طبیعت است و قبل از خلقت ابدان وجود ندارد و تنها وجودی که می‌توان برای آن در نظر گرفت، وجودی جمعی و اجمالی نزد علتش، یعنی عقل می‌باشد. ملاصدرا نظریه افلاطون در قدم نفس و روایاتی را که بر وجود ارواح قبل از ابدان دلالت دارند، چنین توجیه می‌کند که منظور این روایات از سابقه قبلی نفوس، وجود جمعی آنها در عالم مفارقات و مجردات تام است؛ آن‌گونه که هر معلولی در مرتبه علت خویش حضور دارد (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۱). وجود نفوس در این عالم به‌نحو کثرت و استقلالی است، ولی وجودشان قبل از ابدان به‌نحو وحدت و به‌حسب کمال علت آنهاست، و واضح است که کامل بودن علت، همراه بودن معلول را با خود لازم دارد. پس اشتغال علت در مرتبه وجودی‌اش بر وجود معلول، تناقض قدم وجود نفس با حدوثش را برطرف می‌نماید.

پس ممکن است منظور روایات از خلق ارواح قبل از ابدان این باشد که نفوس قبل از تعلق به بدن در عالم مفارقات عقلی خلق شده‌اند؛ منتها نه با وجودهای کثیر و جزئی، بلکه با یک وجود واحد جمعی و عقلانی. ملاصدرا خود در این باره می‌گوید:

«راسخان در علم که جامع بین برهان و کشف و وجدان‌اند، معتقدند که نفس را شئون و ادوار فراوان است و در عین بساطتش دارای اکوان وجودی گوناگون است که بعضی قبل از طبیعت و بعضی با طبیعت و بعضی بعد از طبیعت‌اند و معتقدند که نفوس انسانی پیش از ابدان به‌حسب کمال علتشان موجود بوده‌اند و سبب کامل، همراه بودن مسبب را با آن لازم دارد. پس نفس با سبب خود موجود است؛ زیرا ذات کامل و در افاضه و بخشش تمام است و هر چه که این‌گونه باشد، از مسبب خود جدایی ندارد» (همان، ۳۴۶).

همچنین صدرالمآلهین هبوط نفس انسانی از عالم قدس به عالم جسمانی را نیز به همین معنا تأویل می‌نماید و می‌فرماید:

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

نکته شایان توجه آن است که تعبیراتی چون تنزل و هبوط وقتی که در مورد نفس به‌کار گرفته می‌شود، از نظر حکمت متعالیه دارای معنای خاصی است. به عقیده ملاصدرا تنزل نفس از کینونت عقلی خود، نه به‌معنای تجافی از آن مقام و ورود عینی آن به مقام و عالمی پایین‌تر، بلکه به این معناست که وجود عقلی نفس و حقیقت آن در عوالم قبل از ماده، در جای خود و در مرتبه علتش محفوظ است، ولی رقیقه آن، یعنی وجود تعلقی او، نحوه وجود دیگری است که در عالم ماده به حدوث بدن حادث می‌شود و سیر استکمالی خود را طی می‌کند^۱.

۱. در این نوشتار نیز هر جا سخن از تنزل، نزول و هبوط نفس به‌میان آمده، همین معنا مورد نظر است.

اکنون سؤال این است که چرا ملاصدرا تقدم ارواح بر ابدان را به‌گونه‌ای که از ظواهر احادیث برمی‌آید، نمی‌پذیرد و در مورد احادیث مرتکب خلاف ظاهر می‌شود و به توجیه و تأویل آنها می‌پردازد؟ آیا راهی وجود ندارد که بتوان بین ظاهر روایات و دلایل عقلی جمع کرد، به‌نحوی که این دو با یکدیگر مغایرتی نداشته باشند؟ این مقاله کوشیده است با نقد و بررسی دلایل ملاصدرا و استفاده از سخنان او راهی به‌سوی اثبات عدم مغایرت نقل با عقل در مسئله تقدم نفوس بر ابدان بجوید. بدین منظور ابتدا مهم‌ترین دلایل ملاصدرا در عدم پذیرش تقدم نفوس بر ابدان به‌نحو کثیر و منفصل که ظاهر بعضی روایات نیز مؤید آن می‌باشد، ارائه می‌گردد. سپس دلایل و مستندات حدیثی او مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

دلایل ملاصدرا بر نفی سابقه نفوس به‌نحو کثیر

به عقیده ملاصدرا اگر همان معنای اولیه روایات را حفظ کنیم و به وجود نفوس قبل از ابدان به‌نحو کثیر معتقد شویم، به‌ناچار باید به برخی لوازم محال آن تن دهیم. به عبارت دیگر تلازم معنای ظاهری روایات با وقوع محالات عقلی و اشکالات فراوان، قرینه‌ای است بر اینکه باید از معنای ظاهری روایات دست برداریم و به تأویل آنها بپردازیم. از نظر ملاصدرا مهم‌ترین محالاتی که فرض تقدم نفس بر بدن (آن‌گونه که از ظواهر برخی روایات برمی‌آید) مستلزم آن است، عبارتند از:

۱. اگر نفوس قبل از ابدان موجود باشند، لازم می‌آید جوهر آنها کامل و تعلق آنها به ابدان امری بیهوده باشد، بدین معنا که از آغاز پیدایش خود تمام کمالات را دارا باشند و نیازی به استکمال نداشته باشند؛ درحالی‌که این معنا در مورد نفوس صادق نیست؛ زیرا می‌بینیم که نفس نیازمند قوا و آلتی است که با وساطت آنها ادراکات و تحریکاتی را که ابتدا فاقد آن است، دارا شود و به‌تدریج به کمالاتی دست یابد. پس نیازمندی نفس به قوا و آلات که بعضی نباتی و بعضی حیوانی‌اند، نقص وجودی آن را آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که نفوس، جوهری قدیم نیستند (همان، ص ۳۳۱).

۲. اگر نفوس قبل از ابدان موجود باشند، لازم می‌آید نوع آنها منحصر در فرد باشد؛ زیرا قدیم بودن نفس مستلزم تجرد آن است و هر مجردی نوع منحصربه‌فرد است؛ چراکه کثرت فردی همیشه تابع ماده است و وقتی ماده نباشد، تکثر افراد یک نوع محقق نمی‌شود. بنابراین هر نفسی

باید نوع مجزایی باشد، نه یک نوع کثیرالافراد. اما واقعیت این است که نفوس انسانی حداقل در این عالم افراد متعدد نوع واحدند و از کثرت افرادی برخوردارند. در نتیجه نفوس نه تنها قدیم نیستند، بلکه پیش از بدن اصولاً وجود نداشته‌اند؛ زیرا با فرض حدوث نفوس انسانی قبل از حدوث ابدان نه تکثر فردی آنها قابل توجیه است و نه کثرت نوعی آنها. پس تکثر فردی آنها در این عالم هم قدیم بودن آنها و هم حدوث آنها قبل از حدوث بدن را رد می‌کند (همان).

۳. اگر نفوس پیش از ابدان و در عالم مفارقات وجود داشته باشند، از آنجاکه از سنخ جوهری نفسانی و ناگزیر از تعلق به بدنی جسمانی هستند، این نحوه وجود مستلزم این است که قوای آنها به صورت معطل و غیر قابل استفاده باقی بماند؛ درحالی که براساس حکمت الهی، تعطیل محال است. توضیح اینکه، نفسیت نفس به آن است که به تدبیر بدن اشتغال داشته باشد و در این تدبیر از قوای ادراکی و تحریکی سود برد. اما فرض تقدم نفس بر بدن بدین معناست که پیش از حدوث بدن، قوای نفس بیکار و معطل باشند و نفس به تدبیر بدن اشتغال نداشته باشد، که این معنا با نفسیت نفس و حقیقت آن سازگار نیست (همو، ۱۳۴۶، ص ۲۲۳).

بنابراین ملاصدرا معتقد است اگر مقصود از قدم نفس دیدگاه موردنظر وی باشد، اشکالات یادشده وارد نخواهد بود؛ چون در آن صورت نفس بما هی نفس و با وجود تعلقی خود موجود نیست تا آنکه سخن از تعطیل آن به میان آید، و نیز تکثر و تعددی در کار نیست تا تعیین مناط آن با اشکال مواجه باشد و نفوس حقایقی کامل‌الجوهر نخواهند بود تا اشکال بی‌نیازی از تصرف در آلات و ابزار بدنی مطرح باشد. پس این تفسیر از قدم نفوس تنها تفسیر معقول و قابل قبول است و آیات و روایات مربوط به این موضوع را فقط باید بر همین معنا حمل کرد؛ زیرا ممکن نیست آیه یا روایتی بر امر نامعقول و ممتنعی دلالت کند.

نقد و بررسی دلایل ملاصدرا

درباره نظر ملاصدرا در این باره و دلایل او در نفی وجود پیشین نفوس، نکاتی قابل ذکر است:

۱. از اشکالات ملاصدرا بر وجود نفوس قبل از ابدان این است که اگر نفوس قبل از ابدان موجود باشند، لازم می‌آید جوهر آنها کامل باشد و نیازی به استکمال نداشته باشند؛ در نتیجه تعلق آنها به ابدان امری بی‌پهوده و عبث خواهد بود.

در پاسخ می‌توان گفت: وجود ارواح قبل از ابدان منافاتی با ظهور استعدادهای ذاتی آنها و کسب فعلیات جدید در دنیا ندارد؛ یعنی نفوس در آن کینونت قبلی با حفظ مرتبه وجودی خاص خود فعلیت‌ها و کمالاتی را دارا بوده‌اند، ولی آن کمالات متناسب با همان وعاء خاص بوده و کمال مطلق نبوده و مشتمل بر وجدان و فقدان بوده است و وقتی که نفوس بدون تجافی از مقام خود به این بدن‌ها تنزل پیدا می‌کنند، این تنزل باعث می‌شود آن کمالاتی را که نداشته‌اند و امکان تحصیل آنها فراهم نبوده است، به‌دست آورند؛ چون اگر در آن مقام قبلی باقی می‌ماندند، بسیاری از کمالات را که پس از هیبوط می‌توانستند کسب کنند، از دست می‌دادند؛ زیرا در آنجا ماده، قوه و استعداد و حرکت و تکامل نیست. اما هنگامی که در این عالم که عالم حرکت و استعداد و تکامل است به وجودی تعلقی حادث شدند، می‌توانند در مسیر کمال قرار گیرند و آن چیزهایی را که نداشته‌اند، به‌دست آورند؛ مانند عملی کردن میثاق الهی و حضور در امتحانات و ابتلائات الهی و ظهور و بروز صفات الهی با اراده خود و بسیاری از خیراتی که رسیدن به آنها بدون هیبوط به عالم دنیا امکان‌پذیر نبوده است - که ملاصدرا خود بسیاری از آنها را در اسفار و به نقل از حکمای گذشته بیان می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۶۶-۳۶۰) - و چه بسیار حکمت‌ها و خیراتی که عقل محدود انسانی را توان دسترسی به آنها نمی‌باشد.

ملاصدرا در جواب استدلالی از شیخ اشراق با همین مضمون (ضایع شدن موجود عقلانی در صورت خارج شدن از مجاورت عالم عقل و پیوستن به عالم ماده) می‌فرماید:

«قد ذکرنا فی تعالینا علی حکمة الاشراق جواباً عن هذه الحجة أن للنفس کینونة فی عالم العقل و کینونة فی عالم الطبیعه و الحس و کینونتها هناک تخالف کینونتها هاهنا و هی و إن کانت هناک صافیه، نقیه، غیر محتجبه و لا ممنوعه عن کمالها العقلی النوعی ولكن قد بقی لها کثیر من الخیرات التی لا یمکن تحصیلها الا بالهیبوط الی الابدان و الآلات بحسب الازمنه و الاوقات و فنون الاستعدادات، فتصرفها فی الابدان الجزئیة بعد کینونتها فی المقامات الکلیه لا یقع ضائعاً كما زعمه بل لحکمة جلیله لا یعلمها الا الله و الراسخون فی العلم» (همان، ص ۳۵۳).

۲. از مجموع اشکالات وارد شده توسط ملاصدرا چنین برمی‌آید که او تقدم ارواح بر ابدان را به‌نحو کثرت نمی‌پذیرد و اصولاً عالم عقول را ظرف کثرت افرادی نمی‌داند. به همین دلیل روایات

را که دلالت بر وجود ارواح به نحو متکثر قبل از ابدان دارند، تأویل می‌نماید. به عقیده ملاصدرا خاستگاه کثرت، عوارض مفارقه و لواحق غریبه است که در مجردات نیست؛ چون عروض عرض مفارقه به سبق امکان استعدادی و ماده حامل آن امکان استعدادی مشروط است و در جایی که ماده نباشد (عالم مجردات)، کثرت هم نخواهد بود. البته ملاصدرا کثرت نوعی را در عالم عقول می‌پذیرد (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۸۱)؛ چون برای تحقق کثرت نوعی، وجود فصول متباین کافی است.

نکته شایان توجه آن است که با توجه به مبانی ملاصدرا مانند تشکیک در وجود و قول به کثرت و تنوع عوالم وجود از جمله اعتقاد به وجود عالم مثال که واسطه بین عالم عقول و عالم ماده است و ملاصدرا در مواضع مختلف به وجود آن تصریح کرده است^۱، می‌توان برای نفوس بشری در عرصه عالم خیال (برزخ نزولی) نوعی کثرت در حد کثرت حاکم بر آن عالم قائل شد؛ زیرا براساس براهین فلسفی اگرچه عالم خیال از وجود ماده مبراست، ولی بعضی خواص ماده مانند بُعد و مقدار و شکل را دارا می‌باشد.

توضیح اینکه، لازمه قول به تشکیک در وجود، قول به تعدد و تکثر مراتب هستی است؛ یعنی خلقت جهان (ما سوی الله) از مبدأ اعلی، یعنی خداوند شروع شده و عوالم متعددی از عالی به دانی و از مجرد صرف به مادی آفریده شده‌اند. ملاصدرا دو مراتب بودن مراتب هستی را پذیرفته و در موارد مختلف آنها را چهار مرتبه دانسته است: الوهیت، عقول، نفوس و طبیعت. اما نظر نهایی وی این است که بعد از مرتبه الوهیت، بنابه تشکیک در وجود، عالم ممکنات به سه مرتبه کلی عقل، مثال و حس قابل تقسیم است. او در مورد ترتیب نزولی عوالم وجود می‌فرماید:

«فالأسماء علی کثرتها التي لها باعتبار تعدد معانيها و مفهوماتها... نزلت اولاً من عالم العقول المتحصلة و القواهر المفارقة و هي عالم الجبروت و عالم القدرة و القوة، ثم نزلت الى عالم الاشباح الروحانية و الصور المثالية، ثم الى عالم المحسوسات و الماديات» (همان، ص ۵۶۲). بدین ترتیب، وجود عالم مثال در حقیقت از لوازم وحدت تشکیکی وجود است که از مبانی فلسفی صدر المتألهین می‌باشد و لازمه تدریجی

۱. ملاصدرا در اثبات وجود عالم خیال منفصل می‌فرماید: «اعلم أنا ممن يؤمن بوجود العالم المقداری الغير المادی كما ذهب اليه اساطين الحكمة و ائمة الكشف» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۲). در جای دیگر می‌فرماید: «بالجملة يستدل النفس المجردة... بإدراك القوى الباطنة علی ثبوت عالم آخر شبحی مقداری» (همان، ص ۳۰۰).

بودن نزول حقایق این است که عوالمی بین مادی صرف و مجرد صرف وجود داشته باشد؛ زیرا عالم مجرد صرف با عالم مادی محض سخت از هم بیگانه‌اند. عالم مجرد صرف، جهانی منزله از ماده و مقدار است؛ درحالی‌که عالم ماده دارای ماده و مقدار و سخت محدود و ظلمانی است و مسلم می‌باشد که نمی‌توان از عالم نورانی و مجرد صرف، ناگهان وارد عالم ماده و مقدار شد. پس هرچه در این عالم مادی یافت می‌شود، سابقه‌ای در عوالم سابق داشته است.

نفوس هم قبل از حیات مادی و بعد از کینونت عقلی، حیاتی مثالی داشته‌اند و به واسطه تشخیصات برزخی دارای نحوه‌ای از تکثر و تشخیص بوده‌اند که البته با تعلق هر نفس به بدنی خاص در این دنیا، این تشخیص شدیدتر گردیده است. بنابراین نفوس ابتدا در عالم عقل و به‌نحو جمعی و عقلانی نزد علت خود حضور داشته‌اند و سپس با حفظ مرتبه عقلانی با تنزل تدریجی خود و براساس تشکیکی که در وجود یا تجلی حاکم است، در عالم خیال نحوه وجودی دیگری یافته‌اند و متناسب با احکام آن نشئه، از تعیین و تشخیص بیشتری برخوردار گردیدند و نحوه‌ای از کثرت را پذیرا شده‌اند. در نهایت وقتی وجود آن به مرتبه ادنای خود، یعنی این جهان رسید، کثرت نیز به نهایت خود رسیده است و با تعلق هر نفس به بدن خاص، از بیشترین حد کثرت برخوردار گردید و پس از طی مراتب نباتی، حیوانی و نطقی و کسب کمالات و فضایل در قوس صعود به مرتبه مجرد مثالی یا عقلانی می‌رسد.

بنابراین به‌نظر می‌رسد بهترین توجیه برای نشئه میثاق و وجود ارواح قبل از ابدان به‌نحو کثیر که ظاهر بسیاری از روایات بر آن دلالت دارد، همان عالم مثال است، نه عالم عقل. در عالم مثال هرچند ماده وجود ندارد، ولی برخی اوصاف ماده دیده می‌شود و براساس شواهد نقلی که در آینده خواهد آمد، در آنجا هم تعدد افراد وجود دارد و هم اطاعت و ایمان و هم کفر و عصیان.

صدرالمآلهین عوالم هستی را در دو قوس نزول و صعود مطرح می‌کند. وجود در قوس نزول از طریق مرور و عبور از مراحل متوسط وجود که آن را قوس نزولی می‌خوانند، به مرحله هیولا که انفعال محض است، می‌رسد. در قوس نزول اسمای الهی ابتدا در عالم عقول تنزل می‌نمایند و بعد از آن به عالم اشباح روحانیه و صور مقداری و سپس به عالم محسوسات و مادیات نزول می‌نمایند. پس از آن، سلسله وجود در قوس صعود به‌طور معکوس به مبدأ و مقصود خود بازگشت می‌کند (همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۲۸).

عالم مثال به معنای مثال منفصل و برزخ نزولی و عالم مثال مطلق، جوهری است نورانی که از جهت مجرد از ماده شبیه عالم عقل و از جهت تقید به مقدار و تجسم شبیه جوهر جسمانی محسوس است. عالم مثال نه جسم مرکب مادی است و نه جوهر مجرد عقلی و دارای مراتب و درجات متفاوت می‌باشد. از میان مجموع آثار ملاصدرا، عالم مثال را می‌توان چنین تعریف کرد: عالم مثال واسطه میان عالم جبروت و عالم ملک و شهادت است؛ عالمی است روحانی که از طرفی به لحاظ داشتن مقدار، شبیه جوهر جسمانی و از طرف دیگر به دلیل نوارنیت، همانند جوهر مجرد عقلانی است. عالم مثال عالمی است که در آن دو جهان طبیعت و ملک و عقل و ملکوت به یکدیگر تبدیل و تبدل می‌یابند؛ روح جسمانی می‌شود و جسد روحانی؛ نه طبیعت محض است و نه عقل صرف. این عالم مانند جواهر عقلی از جهت امکان ذاتی بدون مهلت و تراخی از مبدأ وجود صادر شده است؛ از این رو آثار مواد جسمانی از جمله حرکت و تجدد و کون و فساد بر آن مترتب نیست (ارشاد ریاحی و واسعی، ۱۳۸۸، ص ۷۷).

اینکه ملاصدرا ملاک کثرت را عروض عوارض مفارقه می‌داند که در مجردات نیست، باید توجه داشت که این شأن عالم عقول و مجردات تامه است؛ عالم برزخ نزولی که بعضی خواص ماده را داراست، چنین شأنی ندارد. روشن است که عوالم قبل از عالم ماده از لحاظ شدت و ضعف مجرد، یکسان نیستند و همه آنها در مرتبه عقل قرار ندارند؛ بلکه دارای مراتب تشکیکی‌اند و تکثر و تعدد آن عوالم و موجودات هر عالم نیز بر همین اساس قابل توجیه است.

نکته قابل توجه اینکه، ملاصدرا پس از آنکه وجود نفوس جزئی قبل از ابدان را نفی می‌کند و دلایل فراوانی در اثبات آن می‌آورد، در جلد نهم اسفار براساس آنچه در شریعت حقه آمده است، وجود نفوس جزئی قبل از خلقت ابدان را می‌پذیرد و روایات وارد شده از ائمه را نیز دال بر همین مطلب می‌داند:

«... فلانسان اکوان سابقة علی حدوثة شخصی المادی، و لهذا قد اثبت افلاطون الالهی للنفوس الانسانیة کوناً عقلیاً قبل حدوث البدن، و کذلک ثبت فی شریعتنا الحقہ لافراد البشر کینونة جزئیة متمیزة سابقة علی وجودها الطبیعی کما اشار الیه بقوله تعالی: «و إذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم...»، و عن ائمتنا المعصومین احادیث کثیرة دالة علی ان ارواح الانبیاء و الاوصیاء کانت مخلوقة من طینة علیین قبل خلق

السموات و الارضین، و ابدانهم مخلوقة من دون تلك الطینة کارواح متابعیهم و شیعتهم و ان قلوب المناقین مخلوقة من طینة سجین و ابدانهم و كذلك قلوب متابعیهم مخلوقة من دون تلك الطینة الخبیثة، فهذا الخبر و امثاله يدل علی ان للانسان اکوانا سابقة علی هذا الکون...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۵).

نیز در جایی دیگر در همان کتاب می‌فرماید: «إن للنفس قبل صیورتها نفساً ناطقاً انحاء اخرى من الکون... و اما التي قبل هذه النشأة فبعضها مثالية و بعضها عقلية و بعضها قضائية الهیة» (همان، ص ۲۳۲).

همچنین در جای خود بیان شده است که تکثر فردی فقط از جانب ماده نیست و ممکن است از ناحیه فاعل و به‌واسطه جهات متکثر موجود در فاعل، بدون مدخلیت ماده باشد؛ مانند تکثر صور موجود در صقع نفس که چون نفس سمت خلاقیت نسبت به آنها دارد و قیام صور به نفس قیام صدور است، نه حلولی و صور از منشئات نفس ناطقه‌اند، می‌توانند با جهات متعدد در فاعل خود دارای تکثر شوند. همچنین در برزخ نزولی نیز جهات متکثر موجود در فاعل برای تکثر فردی کافی‌اند و احتیاج به ماده قابل ندارند. موجودات عوالم برزخی معرا از هیولای جسمانی‌اند و تغایر بین اشباح و اجسام برزخی از ناحیه فاعل است و تکثر فردی در افراد برزخی در قوس نزول به جهات موجود در عقل مجرد و رب‌النوع است (همان، ص ۱۹۲؛ آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۹۴).

ملاصدرا تکثر صور خیالی در صقع نفس را مربوط به فاعلیت نفس نسبت به این صورتهای بدون جهات و تخصصات قابل می‌داند و با ذکر مثالی در این‌باره می‌گوید: وقتی نفس یک مقدار خاص را به دو قسمت تقسیم می‌کند، این تقسیم از نوع انقسام‌های مادی که یک صورت بزرگ به دو صورت مادی کوچک تقسیم می‌شوند نیست، بلکه بدین صورت است که مقدار خیالی بزرگ به جای خود باقی است، ولی نفس در این هنگام دو مقدار خیالی کوچک و جدیدی در خود ایجاد می‌کند. پس در اینجا مقدار خیالی بزرگ تقسیم نشده است تا به ماده قابل نیازمند باشد، بلکه صورتهای جدیدی آفریده شده‌اند و آنچه در این تقسیم و صورت‌آفرینی نقش اساسی ایفا کرده، قدرت خلاقیت نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۳۸-۲۳۶). با توجه به این بیان می‌توان وجود مثالی یک نوع را دارای تکثر دانست؛ همان‌طور که وجود طبیعی یک نوع دارای تکثر است، با این تفاوت که کثرت در صورتهای طبیعی از ناحیه انفعالات مادی و قابلی بوده، ولی در صور مثالی این تکثر مستند به جهات فاعلی است.

۳. به عقیده ملاصدرا تشخیص به وجود است و برای داشتن تمایز، داشتن وجود منحاز خارجی کافی است. تشخیص تمام موجودات به وجود خاص آنها و امتیاز اشیا و موجودات از یکدیگر به مراتب وجودی آنهاست و هر موجودی در هر موطنی که باشد، تشخیص او عین وجود خاص او در آن موطن است. پس موجودات مثالی از جمله نفوس انسانی نیز به نحوه خاص وجود مثالی خود متشخص‌اند و بهره‌ای از کثرت متناسب با موطن خاص خود دارا می‌باشند. ملاصدرا بارها تکرار می‌کند که تشخیص فقط مربوط به موجودات جسمانی نیست: «تشخیص کل شیء عبارة عن وجوده الخاص به مجرداً کان او جسمانیاً» (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۹۶). به این ترتیب موجودات غیرمادی هم می‌توانند دارای تمایز و تشخیص باشند؛ چون به تبع وجودشان می‌توانند دارای تعینات ویژه‌ای باشند.

پس به‌طور خلاصه به‌نظر ملاصدرا بنابر اصالت وجود، تشخیص هر موجودی عبارت از مرتبه خاص وجود اوست و مابۀ تشخیص امری ذاتی است و امور به ذات خود از یکدیگر متمایزند، نه به امور زائد. همچنین تشخیص در خارج امری جدای از متشخص نمی‌باشد و هر موجودی در هر موطنی که باشد، تشخیص او عین وجود خاص اوست؛ چنان‌که موجودات خارجی به نحوه وجود خارجی خود متشخص‌اند و موجودات مثالی به نحوه وجود مثالی خود و همین‌طور موجودات عقلی به وجود عقلی خود دارای تشخیص می‌باشند (افتخار، ۱۳۸۸، ص ۲۰۹).

۴. در نقد این سخن ملاصدرا که اگر نفوس قبل از بدن‌ها خلق شده باشند، معطل خواهند بود و تعطیل در نظام خلقت محال است، چون نفس چیزی نیست جز صورت متعلق به بدن، می‌توان گفت: اولاً نفس فی‌الجمله متعلق به ماده است، نه بالجمله و تنها در برخی کارهای خود احتیاج به ماده دارد، نه در همه آنها. به‌عنوان مثال، نفس در علم حضوری احتیاجی به بدن ندارد. برای روشن شدن این موضوع کافی است برهان «هواء طلق» ابن‌سینا را در نظر بگیریم. بنابراین نفس در انجام افعالی که وابسته به ماده است، بدون بدن کاری انجام نمی‌دهد، ولی در افعالی که نیازی به ماده ندارد، چنین نخواهد بود.

ثانیاً با فرض اینکه نفس پیش از بدن نمی‌توانست کار خاصی انجام دهد، ولی معطل مطلق و بی‌خاصیت نبوده است؛ زیرا می‌توان گفت نفس در عالم قبل از دنیا از قوا و ادراکات و فعلیاتی

برخوردار بوده که فراتر از فعلیات و قوای مادی است.^۱ در حقیقت آنجا هم بدن وجود دارد و نباید گمان کرد بدنی که اولاً و بالذات مورد تدبیر نفس است، همین بدن طبیعی و مادی است که پس از مرگ آن را رها می‌کند. حتی به‌نظر ملاصدرا این بدن متصرف بالعرض است؛ زیرا بدن حقیقی، بدن مثالی است که نور حس و حیات ذاتاً در او سرپایان دارد و نسبت او به نفس، نسبت پرتو خورشید به خورشید است و اگر بدن مادی دارای چنین خاصیتی بود، هرگز نفس آن را رها نمی‌کرد و پس از ارتحال نفس ویران نمی‌گشت. چنان‌که خود ملاصدرا نیز تصریح کرده است، آن بدن مثالی در زندگی دنیا هم وجود دارد و همان‌طور که عالم مثال باطن دنیاست، آن بدن مثالی باطن این بدن دنیوی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۲۷). بنابراین در نظر گرفتن چنین بدنی قبل از بدن دنیوی محتاج مئونه زیادی نیست. پس با فرض حضور نفوس در نشئه‌ای دیگر قبل از دنیا با بدنی مناسب با آن نشئه، دیگر مطرح نمودن مسئله تعطیل در وجود بی‌مورد خواهد بود (افتخار، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱).

۵. اینکه ملاصدرا مفاد احادیث دال بر تقدم ارواح بر ابدان را به‌نحو متکثر نمی‌پذیرد، با ظواهر آیات و روایات در باب آفرینش انسان‌ها پیش از این نشئه چندان همخوانی ندارد. شواهد نقلی فراوان ظهور و بلکه صراحت در این دارند که هریک از انسان‌ها پیش از آفرینش دنیوی، در نشئه دیگری به وجودی ممتاز وجود داشته‌اند. به‌عنوان نمونه، آیه ذر و روایات پیرامون آن بر این معنا دلالت دارند که تک‌تک انسان‌ها در عالم دیگری وجود داشته‌اند و از آنها پیمان گرفته شده است؛ اسما و ضمیری که در آنها به‌کار رفته، همگی به صیغه جمع است و خداوند خطاب خود را متوجه تک‌تک انسان‌ها کرده است و آنها نیز به‌صورت جداگانه به این خطاب لبیک گفته‌اند. یکی از شواهد تعدد و تکثر افراد در عالم ذر این است که در برخی روایات آمده است برخی از مردم در آن عالم به زبان اقرار کردند و به دل باور نکردند و برخی هم به دل باور کردند و هم به زبان اقرار نمودند (نیکزاد، ۱۳۸۶، ص ۷۰). متن روایت چنین است:

«عن ابن مسکان عن ابی‌عبدالله(ع): "و اذا اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بریکم قالوا بلی". قلت: معاینه کان هذا؟ قال: نعم فتبتت المعرفة و نسوا الموقف و سیدکرونه و

۱. روایات زیادی دال بر اینکه ارواح پیامبر(ص) و ائمه(ع) پیش از آفرینش هر موجودی آفریده شده و به تسبیح و تقدیس الهی مشغول بوده‌اند، نقل شده است (رک به: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۴۰ به بعد).

لو لا ذلك لم يدر احد من خالقه و رازقه. فمنهم من اقر بلسانه في الذر و لم يؤمن بقلبه فقال الله "فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل" (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۴۸).

در روایت دیگری آمده است که خداوند به انسان‌ها در آن عالم فرمود که وارد آتش شوند. اصحاب یمین امثال کردند و وارد آتش شدند و آتش بر آنها برد و سلام شد؛ اما اصحاب شمال فرمان نبردند و وارد آتش نشدند:

«عن زراره أن رجلاً سأل ابا جعفر(ع) عن قول الله عزوجل «و اذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم و اشهدهم انفسهم...» فقال و ابوه يسمع(ع) حدثني ابي ان الله عزوجل قبض قبضه من تراب التربة التي خلق منها آدم(ع) فصب عليه الماء العذب الفرات ثم تركها اربعين صباحاً، ثم صب عليها الماء المالح الاجاج فتركها اربعين صباحاً فلما اختمرت الطينه اخذها فعرکها عرکاً شديداً فخرجوا كالذر من یمينه و شماله و امرهم جميعاً أن يقعوا في النار، فدخل اصحاب اليمين فصارت عليهم برداً و سلاماً و ابي اصحاب الشمال أن يدخلوها» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷).

در روایت دیگری هم آمده است که خداوند برخی آدمیان را از طینت بهشت و برخی دیگر را از طینت آتش آفرید؛ آنان که از طینت بهشت آفریده شدند، در همان جا بر ولایت اهل بیت(ع) اقرار کردند و آنها که از طینت آتش آفریده شدند، به انکار ولایت آنها پرداختند:

«عن ابي جعفر(ع) قال: إن الله عزوجل خلق الخلق فخلق من احب مما احب و كان احب أن خلقه من طينة الجنة و خلق من ابغض مما ابغض و كان ما ابغض أن خلقه من طينة النار ... ثم دعوهم الى الاقرار بالنبیین فاقر بعضهم و انكر بعض، ثم دعوهم الى ولايتنا فاقر بها و الله من احب؛ و انكرها من ابغض، و هو قوله: "ما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل" ثم قال ابو جعفر(ع) كان التکذيب ثم» (همان، ص ۱۰).

در بعضی روایات چنین آمده است که امام در پاسخ کسانی که ادعای محبت آن حضرت را نمودند، فرمود: روح شما را در جمع محبان خود ندیده‌ام:

«عن ابي عبدالله(ع): قال رجل لأمير المؤمنين(ع) أنا والله لأحبيک، فقال له کذبت إن الله خلق الارواح قبل الابدان بألفی عام فاسکنها الهواء ثم عرضها علينا اهل البيت فوالله ما منها روح الا و قد عرفنا بدنه فوالله ما رأيتک فيها فأین كنت؟» (صفا، ۱۴۰۴، ص ۸۷).

«عن ابی‌عبدالله(ع): أن رجلاً جاء الی امیرالمؤمنین(ع) و هو مع اصحابه فسلم علیه ثم قال اما والله احبک و اتولاک، فقال له امیرالمؤمنین(ع) ما انت کما قلت ویلک ان الله خلق الارواح قبل الابدان بألفی عام ثم عرض علينا المحب لنا فوالله ما رأیت روحک فیمن عرض علينا فأین كنت، فسکت الرجل عند ذلك فلم یراجعه» (همان).

این روایات و دیگر روایات مشابه همگی دلالت بر این دارند که انسان‌ها در عالم پیشین متعدد بوده‌اند؛ یعنی در عالم میثاق، کثرت و تعدد در کار بوده است. نتیجه اینکه، مضمون این روایات با دیدگاه ملاصدرا که از وحدت و بساطت همه نفوس و بلکه همه اشیا در عالم عقل حکایت می‌کند، سازگار نیست.

دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی پس از نقل چند حدیث، این نکته را گوشزد فرموده است که پس از پذیرش این روایات باید دانست این موقف (عالم ذر) عالم علم خداوندی نیست، بلکه مربوط به مرحله بعد از آفرینش و نیز پیش از عالم طبیعت می‌باشد؛ زیرا وجود طبیعی هریک از ما معلوم و روشن است و خداوند در آن آیه با صراحت بیان می‌کند که این بازگرفتن و برانگیختن به پشت همه فرزندان حضرت آدم تعلق گرفته است، نه فقط خود او. همچنین اینکه امام فرمود در آنجا مشاهده و رؤیت در کار بوده است، با آنکه جز با انقطاع از غیر او نمی‌توان او را مشاهده کرد و این در غیر نشئه طبیعی انسان تحقق می‌یابد. از جمله شواهد این مدعا آن است که در این روایات اقرار و انکار و نوعی خوبی و بدی در آن موطن اثبات شده است؛ درحالی‌که در عالم مجرد تام و نور محض، در طرف تنزل هستی هیچ شری وجود ندارد. در نتیجه این موطن پس از عالم مجرد (محض) خواهد بود و چون پیش از این ثابت گشت که موطن مزبور قبل از عالم طبیعت است، مشخص می‌شود که آن موطن، همان عالم مثال می‌باشد (ر.ک به: طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۸).

نقد و بررسی مستندات حدیثی ملاصدرا

پس از بررسی دلایل ملاصدرا، اکنون به بررسی برداشت‌های او از روایاتی می‌پردازیم که وی آنها را در کتاب اسفار خود آورده، ولی مضمون ظاهری آنها را نپذیرفته است و متناسب با دیدگاه فلسفی خود، یعنی نفی کثرت قبلی نفوس، به تأویل و توجیه آنها پرداخته است:

۱. «قال النبي (ص): كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين^۱» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۱).

صدرالمتألهین پس از نقل این دسته روایات در کتاب الحکمة المتعالیة و اعتراف به اینکه معنای ظاهری آنها مؤید قول افلاطون در مورد قدم نفوس است، می‌کوشد معنایی از آن را ارائه دهد که با مبانی عقلی و فلسفی او سازگار باشد. از نظر ملاصدرا این روایات دلالتی بر تقدم نفس بر بدن ندارد و مقصود از آنها این نیست که نفوس انسانی به همان شکلی که در این عالم وجود دارند، یعنی با کثرت فردی به نحوی که هریک از افراد تعیین خاص و مستقل از دیگر افراد داشته باشد، پیش از حدوث بدن نیز وجود داشته‌اند؛ بلکه مقصود روایات آن است که نفوس انسانی قبل از تعلق به بدن، وجودی جمعی در عالم مفارقات و مثل الهی که افلاطون نیز آنها را ثابت کرده است، دارند؛ آن‌گونه که هر معلولی در مرتبه وجودی علت خویش حضور دارد. دلیل این ادعا نیز آن است که اگر همان معنای اولیه روایات را حفظ کنیم، به‌ناچار باید به برخی لوازم محال آن تن بدهیم که این کار به لحاظ عقلی نادرست است. پس مقصود از خلق ارواح قبل از ابدان این می‌شود که نفوس قبل از تعلق به بدن، در عالم مفارقات عقلی خلق شده‌اند؛ منتها نه با وجودهای کثیر و جزئی، بلکه با وجود واحد جمعی عقلانی.

بنابراین با توجه به تفسیری که ملاصدرا از نحوه وجود نفس قبل از ابدان ارائه داد، منظور این حدیث آن نیست که نفس جزئی پیامبر (ص) قبل از خلقت حضرت آدم (ع) با تعیین خاص و کثرت فردی و مستقل وجود داشته است، آن‌گونه که در این عالم پس از حدوث بدن عنصری آن حضرت وجود داشته و مقام نبوت و هدایت انسان‌ها را برعهده گرفته است؛ بلکه منظور وجود عقلانی ایشان نزد علت تامه خود و به وصف وحدت و بساطت در مرتبه عقول مفارقه می‌باشد. پس از نظر ملاصدرا این حدیث دلالتی بر وجود ارواح قبل از ابدان به‌نحو متکثر و جزئی ندارد.

برای بررسی برداشت ملاصدرا از این حدیث باید ببینیم منظور پیامبر اکرم (ص) از نبوت در این بیان چه بوده است و نظر ملاصدرا در مورد مضمون این حدیث در آثار خود چیست؟ طبق مبنای اهل معرفت، نبوتی که آن حضرت در این حدیث شریف از آن سخن گفته‌اند، به‌معنای انبَاء و اخبار از ذات، صفات، اسما و احکام الهی است. در حقیقت نبوت دو اعتبار دارد:

۱. من نبی بودم، درحالی‌که هنوز آدم بین آب و گل بود (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۲۱).

نبوت مطلقه و نبوت مقیده. نبوت مطلقه نبوتی است که برای حقیقت محمدیه در حضرت احدیت ثابت است و عبارت است از انبای ذاتی و اظهار حقایق از کنه غیب به مرتبه ظهور؛ اما نبوت مقیده عبارت است از اخبار از غیب و تبلیغ احکام که در عالم شهادت رخ می‌دهد. نبی مطلق همان حقیقت انسان کامل است که به حکم آنکه مظهر اسم رب است، معدل و مدبر اسما می‌باشد؛ اما دامنه تدبیر و ربوبیتش به عالم اسما و صفات محدود نمی‌گردد، بلکه به عالم اعیان و حقایق خارجی کشیده می‌شود (فیض کاشانی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۸).

بنابراین نبوت مطلقه هنگامی که در مقام تدبیر حقایق خارجی و عالم ماده و طبیعت باشد، با نبوت مقیده پیوند می‌خورد و با مظهري از مظاهر طبیعت، یعنی ابدان انبیا ظهور و تجلی می‌یابد و در هر زمان و به تناسب همان زمان، به صورتی خاص در شخصی تجلی می‌کند، تا اینکه در نهایت در عالم طبیعت مظهري تمام که همان وجود طبیعی حضرت ختمی مرتبت می‌باشد، قابلیت مظهریت کامل آن را پیدا کرد و با ظهور او سلسله انبیا ختم گردید (شجاری، ۱۳۸۸، ص ۳۹۲-۳۹۱).

ملاصدرا در این باره می‌گوید:

«و اما قوله (ص): کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین، فهو ایضاً ینکشف بما ذکرناه، فإن مقام العندیه و المحبوبة التي کانت له (ص) الذی لا یسعه فیہ ملک مقرب و لا نبی مرسل، سابق علی جمیع الامور العقلیه و النفسیه و الحسیه، و إن کان وجوده الجسمانی الحسی لاحقاً کما قال: نحن السابقون الآخرون» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱).

در جای دیگر می‌فرماید:

«فأول ما صدر منه او تجلی له او ظهر فیہ- علی اختلاف الاعتبارات و الاصطلاحات- هی العین الواحدة المسمى عند بعضهم بالعقل الاول المعبر عنه بحقیقة محمدیه و الاسم الاعظم و العقل الکلی و عالم العقول. ثم النفس الکلیه و عالم النفوس المجردة المدركة للحقایق الکلیه بالذات» (همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۶۶؛ نیز ر.ک به: همان، ص ۴، ص ۷۷؛ ج ۶، ص ۲۶۸)

پس نبوتی که حضرت رسول (ص) در این حدیث از آن خبر داده‌اند، مقام نبوتی است که اولاً و بالذات از آن ایشان است که برای انبای ذات و اخبار ذات و صفات و اسمای حق بی‌واسطه به-سوی نفس کل و با واسطه به‌سوی نفوس جزئی مبعوث شده است و همه انبیا از آدم تا خاتم

مظهري از مظاهر نبوت اين روح اعظم و عقل اول هستند. به عقیده اهل عرفان، حقیقت محمدی اولین مخلوق و مظهر اسم جامع الله است. بر این اساس، همان گونه که اسم شریف الله در حقیقت و مرتبه بر همه اسما مقدم و بر جمیع اسما تجلی نموده است، مظهر این اسم جامع که انسان کامل محمدی است نیز بر همه مظاهر دیگر الهی مقدم می‌باشد و می‌تواند به‌طور کامل آینه حق باشد. او واسطه ظهور همه خیرات و برکات و سرمنشأ تحقق عوالم جبروت، ملکوت و عالم شهادت است. اولین جلوه ظهور و تجلی حق با او شروع شده است و به او نیز ختم می‌گردد؛ چنان که ایشان خود فرموده‌اند:

- «اول ما خلق الله نوری» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۹۹).

- «اول ما خلق الله العقل» (همان).

- «إن الله خلقني من نور و خلق ذلك النور قبل آدم بألفي الف سنة» (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۸۳).

- «خلقني الله نوراً تحت العرش قبل أن يخلق آدم (ع) باثني عشر الف سنة فلما أن خلق الله آدم القمي

النور في صلب آدم (ع)» (کوفی، ۱۴۱۰، ص ۵۰۵).

- همچنین امیرالمؤمنین درباره آن حضرت می‌فرماید: «إن الله تبارك و تعالی خلق نور محمد (ص) قبل أن خلق السماوات و الارض و العرش و الكرسي و اللوح و القلم و الجنة و النار و قبل أن خلق آدم و نوحاً و ابراهيم و اسماعيل و اسحاق و يعقوب و موسى و عيسى و داود و سليمان (ع)» (ابن‌بابویه، ۱۴۰۳، ص ۳۰۶).

با توجه به این مطالب می‌توان به این نکته پی برد که مراد حدیث، بیان و اثبات مقامی عظیم و منحصر به فرد در جهان خلقت برای حضرت رسول (ص) است؛ مقامی که در آیات کتاب الهی، سخنان خود آن حضرت و ائمه معصومین (ع) و ادعیه و زیارات آنها به‌کرات بیان شده است. ملاصدرا نیز در آثار خود از جمله با عبارت «الذی لا یسع فیہ ملک مقرب و لا نبی مرسل، سابق علی جمیع الامور العقلية و النفسية و الحسية» به آن مقام اشاره نموده است. از این رو استناد به این حدیث و همسان قرار دادن نفس نبی (ص) با سایر نفوس انسانی در اینکه پیش از وجود تعلقی، از وجودی عقلی نزد عقول مفارق برخوردار بوده‌اند، با سایر آموزه‌های دینی سازگاری ندارد؛ زیرا همان گونه که بیان شد، وجود پیشینی نفس نبی وجودی فراتر از حضور نزد مُثل الهی و عقول مفارقه دارد؛

عقول مفارقه‌ای که به لحاظ هستی‌شناسی عرفانی، خود متأخر از وجود حقیقت محمدیه که واسطه ظهور همه عوالم وجودی است، می‌باشند. به لحاظ وجودی نیز همه امور عقلی، نفسی و طبیعی متأخر از ایشان هستند و مظهریت تام اسما و صفات الهی و برترین اسما یعنی الله، اختصاص به ایشان دارد.

۲. «الارواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸،

ص ۳۳۲).

در مورد محتوای این حدیث دو احتمال وجود دارد: یکی اینکه منظور از ارواح، ارواح حدوث‌یافته انسان‌ها در بدن دنیایی آنها باشد؛ آن‌گونه که بعضی بزرگان برداشت کرده‌اند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۸۹). دوم اینکه، منظور ارواح انسان‌ها قبل از خلقت ابدان‌شان باشد. آنچه مسلم است اینکه، برداشت ملاصدرا از این حدیث احتمال اول نیست؛ زیرا هنگام استناد به این حدیث آن را مؤید سخن افلاطون در قدم نفوس می‌داند و می‌فرماید: «و اعلم أن المنقول من بعض القدماء كافلاطون القول بقدم النفوس الانسانية و یؤیده الحدیث المشهور الارواح جنود...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۱) سپس به تأویل حدیث می‌پردازد و می‌گوید شاید مراد افلاطون و احادیث این است که نفوس بشری با همین تعینات جزئی قبل از ابدان موجود نبوده‌اند، که در غیر این صورت محالاتی لازم خواهد آمد. بنابراین برداشت ملاصدرا از این حدیث مانند حدیث پیشین است؛ یعنی وجود جمعی نفوس در عالم مفارقات و مجردات تام، آن‌گونه که هر معلولی در مرتبه علت خویش حضور دارد. همان‌گونه که بیان شد، علت عدول ملاصدرا از ظاهر این احادیث و تأویل آنها، مغایرت دلالت اولیه آنها با براهینی است که وجود نفوس قبل از ابدان را به نحو جزئی و متمایز نفی می‌کند. اکنون به بررسی برداشت ملاصدرا از این حدیث با توجه به ظاهر آن می‌پردازیم.

در ابتدای حدیث در مورد ارواح تعبیر به «جنود» شده که جمع واژه «جند» است و دلالت بر این دارد که ارواح در آن عالم مانند لشکریانی در صفوف به هم پیوسته بوده‌اند که از اجتماع آحاد به وجود آمده‌اند. در حقیقت این لشکریان و صفوف به صورت متفرق و مشتت نبوده‌اند،

۱. ارواح لشکریانی مجتمع بوده‌اند؛ پس ارواحی که یکدیگر را می‌شناختند، اینجا با هم انس و الفت دارند و ارواحی که با یکدیگر ناآشنا بودند، اینجا با یکدیگر اختلاف دارند. (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۸۰).

بلکه براساس واژه «مجنده» به صورت مجتمع و در یک جا حضور داشته‌اند؛ برخلاف عالم دنیا که هیچ‌گاه همه در کنار هم حضور نمی‌یابند. در مورد واژه «مجنده» دانشمندان اسلامی نظرات مختلفی ابراز کرده‌اند:

- ابن‌اثیر در **نهایه** «مجنده» را به معنای مجموعه گرفته و این تعبیر را نظیر عباراتی چون «الوف مؤلفه» و «قناطر مقلطه» دانسته است. مفهوم این جمله بنابر نظر وی آن است که ارواح قبل از اجساد و مقدم بر آنها خلق شده و از همان ابتدا از ائتلاف و اختلاف آفریده شده‌اند. تقابل جنود با یکدیگر به این معناست که هر کدام در طیف خاصی از سعادت و شقاوت قرار دارند و ادانی که دارای این ارواح‌اند، با یکدیگر ملاقات می‌کنند و انس می‌گیرند یا احساس کینه و دشمنی به هم می‌ورزند (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۰۵).

- مرحوم مدرس زنوزی مفهوم این حدیث را همان چیزی می‌داند که از حدیث «الناس معادن معدن الذهب و الفضة» استفاده شده است. او می‌گوید: ارواح لشکریانی مجتمع‌اند؛ آنهایی که همدیگر را می‌شناسند، با هم مناسبت دارند و آنها که همدیگر را نمی‌شناسند، با یکدیگر اختلاف دارند (زنوزی، ۱۳۷۱، ص ۲۳۸).

نقطه مشترک این نظرات آن است که «مجنده» در این روایت به معنای گرد هم آمده و مجتمع است. براساس این نظرات، ابتدای حدیث صراحت دارد در اینکه نحوه وجود ارواح قبل از تعلق آنها به ابدان به صورت افرادی متمایز از هم بوده است که سپس دور هم جمع شده و جنود مجنده را تشکیل داده‌اند.

در ادامه روایت مذکور، سخن از تعارف و تناکر ارواح به میان آمده است که مستلزم نوعی کثرت واقعی است و با ادعای وجود وحدانی و جمعی این ارواح همخوانی ندارد. براساس این روایت، برخی ارواح قبل از عالم طبیعت با یکدیگر انس و الفت داشته و برخی نیز از یکدیگر دور بوده‌اند. این معنا با وجود واحد جمعی که ملاصدرا در تأویل این دسته احادیث آورده است، مناسبتی ندارد و بیانگر این معناست که ارواح در آن عوالم از نحوه‌ای کثرت و تعدد برخوردار بوده‌اند که بعضی از آنها با هم الفت و بعضی تنافر داشته‌اند؛ چراکه اگر غیر از این بود و همگی به وجود واحد جمعی موجود بودند، سخن از تنافر و الفت بین آنها معنا نداشت.

بنابراین با تأمل در حدیث به این نتیجه می‌رسیم که ارواح قبل از تعلق به ابدان به صورت جنودی بوده‌اند در صفوفی مختلف که هر صفی مشتمل بر تعدادی از ارواح بوده و همین صفبندی آنها باعث بروز ائتلاف و اختلاف بین آنها بوده است؛ ارواحی که در مرتبه وجودی واحد بوده‌اند، نسبت به یکدیگر معرفت و انس و ائتلاف داشته‌اند و آنهایی که در مرتبه وجودی متفاوت بوده‌اند، نسبت به یکدیگر ناآشنا بوده و با هم اختلاف داشته‌اند و همین تنافر و تناکر در آن وعاء خاص باعث ائتلاف و اختلاف در این عالم شده است. این صفبندی ارواح و اختلاف مراتب آنها در آن عالم از لحاظ وجودی و قرب و بعد و آشنایی و ناآشنایی آنها با یکدیگر، همگی نشان‌دهنده نحوه وجود متمایز و مشخص آنها در آن عوالم دارد. این نحوه وجود خاص ارواح را اگر نتوان به مراحل اولیه خلقت در قوس نزول نسبت داد، بنابر آنچه در مورد عالم برزخ نزولی و ویژگی‌های آن در قوس نزول گفته شد، می‌توان آن را به این عالم وجودی نسبت داد که به دلیل نزدیکی به عالم ماده و فاصله او از عالم مفارقات و داشتن بعضی ویژگی‌های عالم ماده، توان انصاف به ویژگی‌های ذکرشده در احادیث را برای ارواح دارا می‌باشد.

اما دلیل اینکه چرا نفوس از آن عالم تنزل کرده و تعلق به ابدان پیدا نموده‌اند، می‌تواند ظهور استعدادهای آنها و امکان تکامل بیشترشان در عالم جسمانیات باشد؛ زیرا در عالم ماده که عالم استعداد و تغییر و تحول است، زمینه بیشتری برای سیر تکاملی حقایق وجودی و عروج آنها به درجات کامل‌تر هستی و بروز استعدادهای نهفته وجود دارد که در عوالم قبل از آن، این شرایط فراهم نبوده است. نفوس در عالم ماده و با استفاده از آلات و ابزار بدنی، موقعیتی می‌یابند که با دریافت ادراکات و تخلق به اخلاقیات، در هر دو بعد علم و عمل قوای نهفته در ذات خود را در رسیدن به سعادت یا شقاوت بروز دهند.

نکته پایانی اینکه، ملاصدرا خود در کتاب **عرشیه** بعد از ذکر چند حدیث در این موضوع می‌فرماید: «... و الروایات فی هذا الباب من طریق اصحابنا لا تحصى کثرة حتی أن کینونة الارواح قبل الاجساد کانها کانت من ضروریات مذهب الامامیه رضوان الله علیهم» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۲۳۹).

نتیجه

نتیجه اینکه، ملاصدرا به‌عنوان فیلسوفی مسلمان که از یک سو به اصالت و اعتبار منابع دینی ملتزم است و از سوی دیگر نمی‌تواند مسئله‌ای را بدون اساس و برهان عقلی بپذیرد و در عین

حال دغدغه رفع تعارض متون دینی با مبانی عقلی دارد، در موضوع تقدم نفوس بر ابدان نیز تلاش کرده است تبیینی از روایات وارد شده در این موضوع ارائه دهد که با دلایل عقلی ناسازگاری نداشته باشد، تا بدین وسیله هم جانب دین را نگاه دارد و هم سخنی برخلاف مبانی فلسفی خود نگفته باشد. به همین دلیل به تأویل روایات مرتبط با این مسئله پرداخته است. اما از مباحث گذشته مشخص شد که نیازی به تأویل روایات نبوده است و از لابه‌لای سخنان ملاصدرا می‌توان به وجوهی دست یافت که بتوان به مدد آنها بین ظاهر روایات دال بر تقدم نفوس بر ابدان با دلایل عقلی و براهین فلسفی که ایشان آورده است، جمع نمود؛ به نحوی که هم ظاهر این روایات که به لحاظ کمیت فراوان‌اند، حفظ شود و هم با براهین عقلی و مبانی فلسفی مورد قبول ملاصدرا مغایرتی احساس نشود. در واقع اگر به نظر وی دلایلی برخلاف قول به تقدم نفوس وجود دارد، در کنار آن دلایل و مستندات فراوانی از آیات و روایات این مدعا (تقدم نفوس بر ابدان به نحو کثیر) را تقویت می‌نمایند که نمی‌توان به آسانی از کنار آنها گذشت و لازم است به آنها نیز توجه شود.

البته ما مدعی حل کامل مسئله نیستیم؛ اما با توجه به کثرت روایات دال بر تقدم نفوس بر ابدان و حالات نفوس متقدم، نسبت دادن این نحوه کثرت به عالم مثال می‌تواند حداقل به عنوان احتمال و فرضی که سخنان ملاصدرا نیز با آن مخالفتی ندارد، مطرح شود و گامی در جهت حل تعارض عقل و نقل در این مورد به‌شمار رود.

فهرست منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، ج ۳، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.
- ابن‌ابی‌جمهور احسایی، محمد بن زین‌الدین، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، ج ۴، قم: دار سیدالشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.
- ابن‌اثیر، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، تحقیق محمود محمد طنحی، ج ۱، ج ۴، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.

- ابن بابویه، محمد بن علی، **معانی الاخبار**، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
- _____، **من لا یحضره الفقیه**، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری، ج ۴، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- ابن شهر آشوب، ابوجعفر محمد بن علی، **مناقب آل ابی‌طالب**، تصحیح و شرح و مقابله: لجنة من اساتذه النجف الاشرف، ج ۱، النجف الاشرف: المكتبة الحیدریة، ۱۳۷۶.
- اردبیلی، سید عبدالغنی، **تقریرات فلسفه امام خمینی**، ج ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸.
- ارشد ریاحی، علی و صفیه واسعی، «عالم مثال از نظر ملاصدرا»، **اندیشه دینی**، شماره ۳۰، بهار ۱۳۸۸.
- افتخار، مهدی، **تأملاتی در جسمانی بودن حدوث نفس در حکمت صدرایی**، قم: آیت اشراق، ۱۳۸۸.
- زنوزی، ملاعبدالله، **انوار جلیه**، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- شجاری، مرتضی، **انسان‌شناسی در عرفان و حکمت متعالیه**، تبریز: دانشگاه تبریز، ۱۳۸۸.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، ج ۱ و ۹-۸، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- _____، **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**، با تصحیح و تعلیق و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶.
- _____، **العرشیه**، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولی، ۱۳۶۱.
- _____، **المبدأ و المعاد**، با مقدمه استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- _____، **تفسیر القرآن الکریم**، تحقیق محمد خواجه‌وی، ج ۲-۴ و ۶، چ ۲، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
- _____، **مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین**، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت، ۱۳۷۵.
- _____، **مفاتیح الغیب**، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌وی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

- صفار، محمد بن حسن، **بصائر الدرجات**، تحقیق محسن کوچه‌باغی، ج ۲، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
- طباطبایی، محمدحسین، **رسائل توحیدی**، ترجمه و تحقیق دکتر علی شیروانی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، **کلمات مکنونه**، تحقیق و تصحیح علی علیزاده، قم: آیت اشراق، ۱۳۹۰.
- قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر القمی**، تحقیق سید طیب موسوی جزائری، ج ۱، قم: دار الکتاب، ۱۳۶۷.
- کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۲-۱، چ ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- کوفی، فرات بن ابراهیم، **تفسیر فرات الکوفی**، تحقیق محمد کاظم، تهران: مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الارشاد الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
- نیکزاد، عباس، **عقل و دین از دیدگاه ملاصدرا و برخی فیلسوفان دیگر**، بی‌جا: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۶.