

## Mulla Sadra and the Difference of Opinion on the Issue of the Homeland of Certain People in the Descending Arc

Ali karimiyan <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Corresponding Author: Faculty member, Islamic Studies Department, University of Guilan.

Affiliation. Email: <mailto:a.karimiyan110@guilan.ac.ir>

### Article Info

#### Article type:

Research Article

#### Article history:

Received: 23 October 2024

Received in revised form:  
10 January 2025

Accepted: 31 January 2025

Published Online: -

#### Keywords:

Mulla Sadra, ontology, arc of descent, homeland, partial souls

### ABSTRACT

The purpose of this article is to examine two seemingly contradictory views on the home of partial souls from Mulla Sadra's perspective. In the series of discussions on philosophical psychology proposed by Mulla Sadra, the issue of the home of partial souls in the arc of descent does not appear to have a single foundation, and two different views can be identified in his works. According to the first approach, which is based on substantial movement, partial souls originate from partial bodies, and therefore, the material world is the first home of both in the arc of descent. Partial souls have no prior realization before the material world except as a general soul in fixed objects. However, according to the second view, which is based on a specific, skeptical unity, Mulla Sadra holds that man is a single reality with four levels: *divine man*, *spiritual man*, *heavenly man*, and *earthly man*. In this view, apart from being realized as a general soul in the world of reason (*'aql* or *power*), man also exists as partial souls in numerical plurality in the world of example (*'alam al-mithal*), and partial souls never descend into the world of matter.

**Cite this article:** karimiyan, A; (2024). Mulla Sadra and the Difference of Opinion on the Issue of the Homeland of Certain People in the Descending Arc. *Shinakht*, 17(89/2), 33-51.

[http://doi.org/KJ-2410-1281\(R1\)](http://doi.org/KJ-2410-1281(R1))

## ملاصدرا و تهافت نظر در مسئله موطن نفوس جزئی در قوس نزول

علی کریمیان ✉

<mailto:a.karimiyan110@guilan.ac.ir>: رایانامه: عضو هیات علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه گیلان.

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>هدف این مقاله بررسی دو دیدگاه به ظاهر متناقض در خصوص موطن نفوس جزئی از منظر ملاصدراست. به نظر می‌رسد که، در سلسله‌مباحث مربوط به علم‌النفس فلسفی که توسط ملاصدرا طرح شده است، مسئله موطن نفوس جزئی در قوس نزول از مبانی یکسانی برخوردار نیست و می‌توان دو دیدگاه متفاوت از وی احصا کرد. براساس رویکرد نخست، که مبتنی بر حرکت جوهری است، نفوس جزئی حادث به حدود ابدان جزئی هستند و لذا عالم ماده موطن نخستین هر دوی آن‌ها در قوس نزول است و نفوس جزئی، قبل از عالم ماده، هیچ سابقه تحقق ندارند، مگر به صورت نفس کلی در اعیان ثابت. اما براساس دیدگاه دوم، که مبتنی بر وحدت تشکیکی خاص‌الخاصی است، وی معتقد است که انسان یک حقیقت واحد با چهار مرتبه «انسان لاهوتی، انسان جبروتی، انسان ملکوتی و انسان ملکوی» است و انسان، جدای از تحقق، به صورت نفس کلی در عالم عقل (جبروت)، به صورت نفوس جزئی و به کثرت عددی در عالم مثال موجود بوده و ارواح جزئی، هیچ‌گاه به عالم ماده هبوط نمی‌کنند.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۲ تاریخ انتشار: -</p> <p>کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، هستی‌شناسی، قوس نزول، موطن نفوس جزئی، قدیم بودن نفس، حادث بودن نفس</p>

استناد: کریمیان، علی؛ (۱۴۰۳). ملاصدرا و تهافت نظر در مسئله موطن نفوس جزئی در قوس نزول. شناخت، ۱۷(۲/۱۹)، ۳۳-۵۱

[http://doi.org/KJ-2410-1281\(R1\)](http://doi.org/KJ-2410-1281(R1))



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

## مقدمه

یکی از مسائل مهم در حوزه انسان‌شناسی فلسفی، مسئله موطن نفوس جزئی انسان‌هاست و، در طول تاریخ حکمت و فلسفه، دیدگاه‌های متفاوتی در این خصوص ارائه شده است. این دیدگاه‌ها، با توجه به متغیرهای متعدد، از هم جدا می‌شدند. از جمله، اینکه آیا شخص حکیم به اتحاد نفوس جزئی و بدن شخصی (دوگانه‌انگاری) معتقد است یا به وحدت آن‌ها (یگانه‌انگاری) و اینکه پیروان هر دسته نیز، قرائت‌هایی متعدد از دوگانه‌انگاری یا یگانه‌انگاری دارند. موضوع دیگر حادث دانستن یا قدیم دانستن نفوس جزئی بود. همچنین جسمانی یا روحانی دانستن روح نیز موضوع تعیین‌کننده دیگری است که در مجموع، موجب اختلاف آرای حکما شده بود. ضرب این متغیرها، به پیدایش احتمالات متعددی در میان فلاسفه پیش از ملاصدرا منجر شد که به‌طور کلی بدین شکل ساماندهی می‌شد:

جدول دیدگاه‌ها پیرامون ماهیت و موطن نفوس جزئی تا پیش از ملاصدرا								
صاحب نظر از حیث	جستی روح		مجرد یا مادی		قدیم یا حادث		فانی یا باقی	
	مجرد مادی	مجرد مادی	قدیم	حادث	فانی	باقی	بالفعل یا بالقوه	کامل یا ناقص
افلاطون	✓	✓					✓	✓
ارسطو		✓		✓	✓		✓	✓
ابن سینا		✓		✓	✓		✓	✓
شیخ اشراق		✓		✓	✓		✓	✓

ملاصدرا، با توجه به میراثی که از فلاسفه پیشین به او رسیده بود، خود را موظف می‌دانست که تکلیف موطن نفوس جزئی را بر اساس اصول موضوعه حکمت متعالیه روشن کند. وی از یک سو، با توجه به برخی مبنای خویش همچون حرکت جوهری، تلاش کرد تا آنچه در نزد فلاسفه پیشین، همچون ارسطو، ابن‌سینا و شیخ اشراق، شهرت داشت و حکایت از حدوث نفوس جزئی می‌کرد را گرامی بدارد. هر چند که نظر او، از جهت حدوث نفس، با دیدگاه ارسطو بیشتر شباهت داشت تا با نظر ابن‌سینا و شیخ اشراق. و بر این اساس معتقد شد که نفوس جزئی «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» هستند و برخی از آنچه فلاسفه پیش از او، در خصوص استحالة تقدم نفوس جزئی بر ابدان شخصی، مطرح کرده بودند تأیید کرد. اما از سوی دیگر، وی با مستندات درون‌دینی فراوانی روبه‌رو بود که، بر اساس آن‌ها، باید به قدیم بودن نفوس جزئی معتقد می‌شد. به‌ویژه اینکه دو مبنای «حرکت جوهری» و «وحدت و بساطت وجود» و نیز اعتقاد به رابطه «تکوینی - عینی» بین ساحت‌های هستی، اقتضای بازنگری وی در ادعای پیشین خویش را داشت.

پژوهش حاضر، با هدف تحلیل دو دیدگاه وی در خصوص موطن نفوس جزئی، تلاش دارد تا با روش تحلیل محتوا، ضمن تبیین نظرات وی، به این مهم دست یابد که آیا بین این دو دیدگاه امکان جمع هست یا نیست و اگر پاسخ منفی

بود، کدامیک بر دیگری حاکم است. به عبارت دیگر، در صورت عدم امکان اجتماع بین این دو، یا باید یکی از اینها را حاکم بر دیگری بدانیم یا بپذیریم که یکی از آنها از متشابهات کلامی وی و دیگری از محکّمات دیدگاه وی است.

### موطن نفس براساس «حدوث نفوس جزئی»

مشهورترین دیدگاه ملاصدرا در خصوص پیدایش و موطن نفس جزئی با یکی از دو نظر او، یعنی «جسمانیة الحدوث» بودن نفس، مرتبط است که، براساس آن، نفس در قوس نزول دارای نشأت و مراتب وجودی دوگانه «کلی - جزئی» است، بدین بیان که ابتدا در عالم عقل و در هویت نفس کلی آفریده می‌شود و سپس در عالم طبیعت، همراه با حرکت جوهری در صورت انسانی، صورت که با ماده اتحاد دارد، استکمال می‌یابد و صورت یا همان نفس انسانی را شکل می‌دهد. از این رو، نفس، در هنگام آفرینش، جسمانی می‌شود. اما همین نفس جزئی، که آغازی جسمانی دارد، این توانایی را دارد که هم مجرد شود و هم بتواند از بدن مفارقت کند و در قوس صعود سیر کند. در مجموع، این نشأت سه‌گانه عبارت‌اند از:

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

۲. مرحله طبیعت و تعلق به بدن در قوس نزول؛

۳. مرحله پس از عوالم طبیعت و مفارقت از بدن در قوس صعود. (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ج ۱، ۱۸۰؛ همو،

۱۳۸۷ الف: ۱۱۲؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۶۳۳؛ همو، ۱۳۶۶: ج ۶، ۳۵۶؛ همو، ۱۳۶۰ ب: ۱۰۸ و ۱۸۵؛ همو، ۱۳۵۴:

(۲۰۶-۲۰۵)

همان‌طور که مشاهده می‌شود، مرحله سوم مربوط به قوس صعود است و عملاً از دامنه گفتمان ما خارج است. از این رو، تمرکز این نوشتار بر دو مرحله نخست و بررسی مستندات کلامی ملاصدرا درباره آن‌ها خواهد بود. براین اساس، وی در دیدگاه نخست خود، دو ساحت برای نفس قائل است: یکی ساحت قبل از تعلق به بدن و دیگری مرحله بعد از تعلق به بدن در عالم ماده. به عقیده وی، نفس، در هر یک از این نشأت، نحوه خاصی از تحقق، با احکام و آثار وجودی خاص آن نشئه، را دارد که در ادامه با آن‌ها آشنا خواهیم شد.

### ۱. نفس در نشأت قبل از بدن

ملاصدرا، در دیدگاه نخست خود، به رابطه «تکوینی - علی» بین عوالم هستی در قوس نزول معتقد است و هر یک از ساحت‌های مادون را معلول ساحت‌های مافوق می‌داند. براین اساس، نفس در نشئه و مرحله پیش از تعلق به بدن، در مرتبه علت وجودی خود در عالم مفارقات (عالم عقل و جبروت)، فقط به صورت یک وجود جمعی عقلانی تحقق دارد و فاقد هر نوع کثرت عددی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸، ۳۵۵) و در این عالم، که به عالم «اعیان ثابته» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ج ۱، ۷۹؛ ج ۲، ۴۲۰؛ همو، ۱۳۶۶: ج ۲، ۳۸۴) نیز شهرت دارد، هیچ نوع کثرت عددی در کار نیست و

صور کلی همه مخلوقات مادی در آن به نحو کلی تحقق دارد. در خصوص نفس نیز ملاصدرا معتقد است که فقط یک نفس کلی در عالم اعیان ثابته وجود دارد که علت آفرینش انفس و ارواح جزئی در عالم ماده می شود. جالب این است که، به رغم اینکه ملاصدرا، در مباحث حوزه هستی شناسی، مدام از عالم مثال (ملکوت یا خیال منفصل) یاد می کند، اما، در مباحث مربوط به حدوث نفس، از شأن ملکوتی نفس یاد نمی کند. او با تأویل آیات و احادیثی که در قدیم بودن نفوس جزئی و ارواح به کثرت عددی در عالم «ذّر» ظهور دارد به عالم «عقل» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب: ۱۸۵-۱۸۶؛ همو، ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۳۰-۳۵۸)، مستقیماً از عالم عقل به عالم طبیعت، پُل می زند. وی بر اساس انگاره «جسمانیة الحدوث» معتقد است که افراد بشر، پیش از ورود به دنیا، صرفاً هویت عقلی دارند و این هویت عقلی از پشت پدر روحانی عقلی شان بیرون آمده است. اوست که پدر حقیقی آنهاست نه پدران جسمانی شان. به باور وی، مقصود از حضرت آدم (ع) در آیه «ذّر» پدر عقلی همه افراد انسان است (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۱۲).

ملاصدرا دلایل متعددی را مبنی بر استحالة تحقق نفوس جزئی به وحدت عددی قبل از بدن ارائه می کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۰۹؛ ج ۸، ۳۳۰-۳۳۱؛ همو، ۱۳۶۰ الف: ۹۵) که به طور عمده ملامت از آرای پیشینیان است و تحقق نفس قبل از عالم ماده را فقط به صورت حضور در علم الهی در عالم عقل تمکین می کند.

## ۲. نفس در نشئه تعلق به بدن

به اعتقاد وی، تحقق نفس، به عنوان نفس جزئی و جوهر تدبیرکننده بدن شخصی، منوط به تحقق و حصول استعداد ویژه در ماده و بدن شخصی در بستر حرکت جوهری اشتدادی است. بر طبق حرکت جوهری اشتدادی، یک شیء، در هر آن، نو می شود و امر جدیدی غیر از آن - اما کامل تر از آن - به جایش، موجود و حادث می گردد، با این تفاوت که امر حادث، در عین بساطت، هم شامل آثار و کمالاتی مشابه کمالات موجود در امر زایل است و هم شامل آثار و کمالاتی جدید است که از آن به «اتحاد کمال جدید با کمالات موجود در زایل» تعبیر می شود (عبودیت، ۱۳۸۵: ج ۱، ۳۲۹). این حرکت به صورت «کون و فساد» نیست، بلکه به صورت «لُبْس بعد از لبس» است (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۵۶۸ و ۵۷۰؛ طباطبایی، ۱۹۸۱: ج ۲، ۳۵ و ۲۴۸؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۰۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶: ج ۲، ۱۲۴). علت اتحاد قبل از حرکت و بعد از حرکت نیز همین است. شیء اولی در این اتحاد نابود نمی شود بلکه تنها نقص خود را - که یک وصف سلبی است - از دست می دهد و، بارها کردن نقص، بدون آنکه هویت خود را از دست بدهد، با کمال بعدی جمع می شود و، همراه با آن کمال، یک واحد حقیقی جدید را شکل می دهد.

ملاصدرا در پاره ای از آثار خود این سیر استکمالی را، در خصوص شکل گیری نفس جزئی انسان، چنین تبیین کرده است که نفس وقتی از مرحله عنصری و معدنی گذر کرد، به مرحله گیاهی می رسد. این بدین معنا نیست که مرحله عنصری و معدنی به طور کلی نابود شود، بلکه بدین معناست که مرحله معدنی، بر اثر حرکت اشتدادی، نقایص خود را از دست می دهد و با حفظ کمالات موجود به کمالات دیگری نیز دست می یابد که، به خاطر این کمالات، مرحله گیاهی بر

آن اطلاق می‌گردد. همچنین وقتی نفس از این مرحله به مرحله حیوانی می‌رسد، افزون بر دارا بودن کمالات مرتبه معدنی و گیاهی، کمالات مرتبه حیوانی را نیز کسب می‌کند. در نهایت، وقتی به مرحله انسانی می‌رسد، افزون بر کمالات مراتب نازل، از نقایص آن‌ها رهایی می‌یابد و از کمال بالاتری برخوردار می‌شود. حاصل آنکه، در اندیشه وی، اگرچه روح به وسیله حرکت جوهری ماده تکون می‌یابد اما خاصیت و اثر ماده نیست بلکه کمال جوهری ماده است.

وی معتقد است که، براساس حرکت جوهری، ماده بدنی این استعداد را دارد که در دامان خود موجودی را پروراند که مراحل وجودی را از ضعف به کمال طی کند و به درجه تجرد برسد و به حسب آن درجه، آثار و خواص روحی، از قبیل اندیشه، اراده و حالات روحی دیگر را قبول کند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۶۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ب: ۶۲۷؛ همو، ۱۳۶۶: ج ۲، ۲۲۸) ملاصدرا حرکت جوهری را در جوهر نفس نیز سریان می‌دهد و معتقد است که نفس ناطقه نیز، به حرکت جوهریه نفسانی، تطورات متعدد دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۲۴۷).

حاصل آنکه، نفس ناطق مجرد جزئی، نه تنها سرانجام یک سیر و حرکت جوهری استکمالی در سلسله صور مادی است، بلکه همواره در سیر حرکت جوهری قرار دارد. به عبارت دیگر، هر چند نظریه حرکت جوهری در نظام فکری صدرایی با تبیین تغییرات اجسام عالم ماده آغاز می‌شود، اما وی نفس را، حتی در آن مرحله‌ای که از تجرد برخوردار است، مشمول حرکت جوهری دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۲۴۷).

اما فاعل این سیر استکمالی جوهری کیست؟ وی معتقد است که وقتی بدن، به برکت این حرکت، استعداد تام برای پذیرش نفس یافت، نفوس جزئی ازسوی عالم مفارقات حادث می‌شوند و به بدن تعلق می‌گیرند. اما نفس شخصی جزئی، قبل از خلقت ابدان، تحقق خارجی نداشت و این چنین نبود که، به صورت وحدت شخصی، همه ارواح در عالم عقل موجود باشند و هنگامی که بدن شخصی مستعد شد، به آن ضمیمه گردند بلکه، تا پیش از آفرینش نفوس جزئی، فقط نفوس، به صورت وجود عقلی، علمی، جمعی و اجمالی، نزد علت - یعنی عقل مفارق و موجود مجرد تام - موجود بودند، آن‌گونه که هر معلولی در مرتبه علت تام خویش موجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۳۱).

مقصود صدرا از هبوط و تنزل نفس توسط عقل مفارق نیز تجافی و تنزل عقل مفارق از مقام خود و ورود عینی آن به مقام و عالمی پایین‌تر نیست، بلکه مقصود این است که نفس یک وجود عقلی و حقیقت کلی در عالم عقول دارد که آن حقیقت کلی در جای و مرتبه خود محفوظ است اما رقیقه آن یعنی وجود تعلق او - یعنی نفوس جزئی در ضمن بدن مادی - نحوه وجود دیگری از او هستند که در عالم ماده، همراه با حدوث بدن، حادث می‌شوند و هر یک از نفوس جزئی، پس از تعلق به بدن، سیر استکمالی خود را در ضمن حرکت جوهری طی می‌کنند.

ملاصدرا، گاه، رابطه اتحادی بین بدن و نفس جزئی را اتحاد میان مراتب عالی و مراتب سافله انسان تعبیر کرده است. مانند رابطه «نور با سایه» و «آتش با دود» و «شخص با عکس خویش در آینه» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۵). بدن و نفس هر چند هر دو جوهر هستند اما از هم جدا نیستند و از مراتب یکدیگرند، با این تفاوت که یکی از آن دو از مراتب

عالیه خواهد بود و دیگری از مراتب سافله وجود دیگری. معیار عالیّه و سافله بودن نیز اقوی بودن در وجود است و هرکدام که از حیث وجود اقوی است تمام وجود اضعف خواهد بود (طباطبایی، ۱۹۸۱: ج ۸، ۱۳۴).

حاصل آنکه، ملاصدرا همانند ابن سینا ارتباط نفس با بدن را ذاتی نفس می‌داند و معتقد است که فعلیت نفس به تدبیر آن بدنی است که نفس صورت آن است و نفس نمی‌تواند فعلیتی پیش از بدن داشته باشد و، از این رو، حادث است و برای اینکه به صورت یک نفس جزئی تشخیص پیدا کند، محتاج بدن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۸۳).

نکته مهم دیگر در این رویکرد و دیدگاه «انحصار نفسیت نفس به تدبیر بدن» و مقدمه قرار دادن آن برای استدلال بر «حدوث نفس» است. به اعتقاد وی، نفس تا زمانی که به تدبیر بدن اشتغال داشته باشد وجودش معنا دارد و بدون بدن و تدبیر آن اساساً امکان وجود نخواهد داشت. زیرا نوع رابطه نفس با بدن رابطه‌ای بیرون از حقیقت شیء نیست بلکه عین حقیقت شیء است، نه مانند رابطه میان بتّا و بنا که دو وجود مستقل هستند و بتّا تصرف در ساختمان می‌کند اما قوام ذات ساختمان به ذات او وابسته نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۱۱-۱۲).

وی نه تنها نفسیت نفس (یا همان ذاتی نفس یعنی تدبیر بدن) را عین ذات نفس - و نه زائد بر ذات - و همچون «اضافه و رابطه بین صورت و ماده» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۷۵ و ۳۸۳) و امری «حقیقی» می‌شمرد، بلکه مدعی است که رابطه بین نفس و بدن دقیقاً مانند رابطه صفات علم و قدرت خداوند به اشیاست که عین ذات اویند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۸۳).

پس، به اعتقاد ملاصدرا، اضافه نفس و بدن مقوم ذات نفس است. از این رو، اگر کسی نسبت نفس با بدن را به نسبت بتّا با بنا بداند، بین تصرف طبیعی ذاتی و تصرف صناعتی عرضی خلط کرده است. یعنی «ما بالذات» را «ما بالعرض» در نظر گرفته است. این بدان سبب است که نفس را از اول موجودی مستقل پنداشته است، در حالی که نفس، در بدو وجود خود، موجودی مستقل در کنار بدن نبوده است تا، پس از تمامیت وجودش، متصف به مدیریت بدن شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۷۶).

چون چنین اضافه‌ای همانند اضافه پدری و پسری یا اضافه پادشاه نسبت به کشور یا کشتییان با کشتی نیست که، در صورت معدوم شدن اضافه، وجود مضاف همچنان به حال خود باقی بماند. اضافه در این موارد اضافه‌ای است که، پس از تمامیت وجودشان، عارض بر آنها شده است. اما اضافه «نفسیت و تدبیر» نحوه وجود خاص نفس است، همچون اضافه هیولای ثانی و صور نوعیه (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب ۱۴۵-۱۴۶).

### ۳. نفس در نشئه مفارقت از بدن و پس از طبیعت

اما اگر این ادعای ملاصدرا (نفسیت نفس و تدبیر بدن توسط آن مقوم نفس باشد و، بدون تدبیر، تصور نفس معنا ندارد) را بپذیریم، با مشکلی بزرگ مواجه هستیم و آن مسئله «معاد» است. اگرچه براساس نفسیت نفس، قدیم بودن نفس انکار

می‌شود و فعلیت آن را با بدن همراه می‌کند، اما در چنین اضافه‌ای، با انعدام اضافه، مضاف نیز منعدم خواهد شد و این یعنی نفس باید بقای پس از بدن نداشته باشد!

ملاصدرا برای خلاصی از این مشکل، به حرکت جوهری متمسک شده و معتقد است که هرچند نفس، در بدو پیدایش، صورت بدن است اما به علت حرکت جوهری و اشتداد جوهری مخصوص نفس انسانی، که از طرف غیب به آن افزوده می‌شود، این توان را می‌یابد که مجرد از ماده به حیات خود ادامه دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۵-۱۴۶).

او چنین نتیجه می‌گیرد که هرچند، با زایل شدن بدن، اضافه نفسیت تدبیر بدن توسط نفس از بین می‌رود و بی‌معنا می‌شود، اما معنایش نابودی مطلق مضاف، یعنی نفس، نیست بلکه نفس دارای نحوه‌های متعددی از تحقق است و فقط یکی از آن‌ها اشتغال به بدن است و نفس پس از مرگ به نحو دیگری تحقق، فعلیت و نفسیت دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۷۸). با فساد بدن، فقط «کون تعلقی» و مرتبه «تعلق نفس به بدن» زایل می‌شود، اما مرتبه عقلی نفس - که هیچ‌گونه تعلقی نسبت به بدن ندارد - فاسد نخواهد شد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۹، ۳-۴). در نتیجه، وی برای نفس سه موطن قائل شده است: یک موطن برای نفس کلی و دو موطن برای نفس جزئی به وحدت شخصی. موطن نفس آنگاه که کلی است جهان عقول و اعیان ثابت است، اما آنگاه که جزئی و شخصی می‌شود و تا زمانی که تدبیر بدن می‌کند، موطن آن جهان مادی (بدن) است و آنگاه که از تدبیر بدن دست می‌کشد، در عالم برزخ، قصد توطن می‌کند و، با نفسیتی متفاوت، به حیات شخصی خود در آنجا ادامه می‌دهد.

### موطن نفس بر اساس «قدیم بودن نفوس جزئی»

ایده ملاصدرا مبنی بر «حدوث جسمانی نفس» حاوی نکات مبهمی بود که وی باید برای آن‌ها چاره‌ای می‌اندیشید. از جمله اینکه، اگر نفس ریشه در ماده دارد، چگونه می‌توان این گفته را با آموزه‌های دینی ای که نفس را قدیم می‌دانند جمع کرد؟ ملاصدرا، برای رهایی از این پرسش، در مستندات درون دینی تأویل گسترده‌ای انجام داد اما مجال پرداختن به آن‌ها در اینجا نیست. اما افزون بر ابهام پیشین، این پرسش هم مطرح است که چگونه ممکن است چیزی که از نظر آفرینش کاملاً مادی است در قوس صعود به عالم ارواح، که مجرد است، مراجعت کند و روحانیه البقاء شود؟ با توجه به اینکه معنای مراجعت چیزی جز بازگشت به مبدأ نیست، چگونه ممکن است که نفس به جایی برگردد که هرگز در آنجا نبوده است (همان، ج ۸، ۳۳۰-۳۵۸؛ قاسمی و همکاران، ۱۳۸۳: ۷۷-۵۵؛ زکوی، ۱۳۸۴: ۱۳۴-۱۳۶)؟

این ابهامات در کنار اشکالات دیگری که بر مبنای «جسمانیه الحدوث» وارد است موجب گردید که وی در برخی دیگر از آثار خود، که به طور عمده تحت تأثیر همان دسته نخست آیات و روایات و کلام بزرگان بود، از این موضع عدول کند و نظری دیگر ارائه کند که، بر اساس آن، نفس هر انسانی همواره «قدیم»، «مجرد»، «دائمی»، «برخوردار از موطن ملکوتی» و «دارای وحدت عددی در میان جمع کثیری از نفوس» در برزخ نزولی و صعودی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹، ۱۹۵؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۳۹). نظر دوم او مبتنی بر مبانی خاصی بود که در ادامه به توضیح آن‌ها پرداخته می‌شود.



### ۱. ملاصدرا و مسئله «تعدد ساحتهای هستی در قوس نزول و صعود»

اولین مبنای هستی‌شناختی در فلسفه صدرایی - پس از «اصالت وجود» - اعتقاد به چهارساحتی بودن هستی در قوس نزول است. هرچند این مبنا در هر دو رویکرد و دیدگاه ملاصدرا مشترک است، اما در دیدگاه دوم جلوه جدی‌تری دارد. به اعتقاد وی، هستی از غیب به شهادت گسترش می‌یابد و در چهار ساحت «الوهیت، عقل، مثال و طبیعت» خلاصه می‌شود (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۶، ۲۷۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۶۴). ساحت لاهوت آن به صقع ربوبی و ساحت محض ذات، اسماء و صفات واجب‌الوجود مربوط است و در آن اثری از کثرت نیست. اما سه ساحت دیگر، یعنی عوالم «عقل، مثال و طبیعت»، عوالم امکانی و دارای امکان وجودی و ماهوی هستند و، به حیثیت تعلیلی یا تقییدی، به ساحت لاهوت ربط دارند.

ملاصدرا مسئله هبوط هستی و به‌ویژه هبوط انسان را در قوس نزول و نیز صعود آن را در قوس صعود از رازآمیزترین معارف دینی می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۵۵). هستی در نگاه او تنها دارای قوس نزول نیست بلکه از قوس دیگری به نام قوس صعود نیز برخوردار است که در «مُحاذی» و متناظر با قوس نزول است (ملاصدرا، ۱۳۸۷ الف: ۱۱۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۶۳۳؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۸۵). هستی به دایره‌ای می‌ماند که گویی در حرکتی دوری (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۱۸۰؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۰۸)، ابتدا ذات و اسمای الهی، در قوس نزول، به عالم «عقول (جبروت، اعیان ثابته، ام‌الکتاب، ...))» تنزل می‌یابند و سپس به عالم «ملکوت (انفس، ارواح، اشباح روحانیه یا صور مقداری یا عالم مثال مطلق یا خیال منفصل یا برزخ نزولی)» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۳۸) و درنهایت به عالم «مُلک (ماده یا ناسوت یا طبیعت یا محسوسات)» ختم می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۴۲؛ همو، ۱۹۸۱: ج ۱، ۳۰۲ و ۳۰۰؛ ج ۸، ۱۲۶-۱۲۷). پس از آن، سلسله وجود در قوس صعود، بر مبنای معرفت‌شناسی و به‌عکس قوس نزول، به مبدأ و مقصود خود بازگشت می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۲، ص ۲۲۸).

گستره هستی در قوس نزول از ذات خداوندی آغاز می‌شود و تا وجود اخس، یعنی عالم ملک و طبیعت، امتداد می‌یابد و از سویی دیگر در قوس صعود هم، بسته به معرفت تحصیلی و علم بسیط هر موجودی نسبت به ساحت‌های هستی در حیات دنیوی، از علم به «حقیقت عالم طبیعت» در عالم «مثال» اوج می‌گیرد و تا علم بسیط به رقیقه بودن عوالم از ساحت «لاهورت» فرجام می‌یابد. به اعتقاد ملاصدرا، هر موجودی غیر ذات الهی مرکب از جهت نورانی و جهت ظلمانی است. جهت نورانی او که باید کشف شود همان وجه الهی بودن ماسوی الله است. از این رو، هم جهت نورانی او و هم جهت ظلمانی (جهل بسیط به رقیقه بودن خود از حقیقت علی‌الاطلاق الهی) او بسته به سعه وجودی و عملکرد خود او قابل‌تغییر است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ج ۲، ۴۹۴). پس حق سبحان همچنان که مبدأ هستی‌شناختی اشیا و هستی‌هاست (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۰۶) غایت معرفت‌شناختی آن‌ها نیز هست (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۳۴؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۶۷).

## دو سر خط حلقه هستی

## بحقیقت بهم تو پیوستی

(ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۰۶)

قوس نزول هستی «سیر وجودی از وحدت به کثرت» است و قوس صعود درک و شهود معرفت‌شناختی از «شهود کثرت به وحدت» می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۶، ۳۵۶).

## ۲. ملاصدرا و مسئله «وحدت شخصی وجود در قوس نزول»

از آنجاکه ملاصدرا به وحدت تشکیکی خاص‌الخاصی وجود معتقد است، رابطه میان ساحت‌های چهارگانه هستی در قوس نزول را رابطه‌ای «تکوینی - عینی» می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۷، ۳۳۱-۳۳۲) که، در آن، همه ساحت‌های امکانی هستی نمودهای متفاوت یک حقیقت واحد هستند. وی براساس قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء» که به‌وفور در آثار او دیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۴۶۴؛ همو، ۱۳۶۰ ب: ۵۱؛ همو، ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۰۰؛ همو، ۱۴۲۰: ۹۳)، معتقد است که وجود یکی بیش نیست اما در انحاء تشکیک طولی و عرضی ظهور یافته است (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۳۰۴؛ همو، ۱۳۸۷ ب: ۳۰۰).

به‌عبارت‌دیگر، سیر هستی در قوس نزول سیری هستی‌شناختی به معنی «ظهور و تجلی واحد در کثیر» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۲۶۲؛ همو ۱۳۶۰ الف: ج ۲، ۴۷۰-۴۷۱؛ همو، ۱۳۶۶: ج ۱، ۴۵۶ و ۴۹۲؛ ج ۲، ۲۱۱؛ ج ۵، ۴۳۵؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۴۳۸ و ۷۰۰ و ۷۱۸) و «ظهور المجمل مفضلاً» (ملاصدرا، ۱۳۸۷ ب: ۱۷۰؛ لاهیجی، ۱۳۸۶: ۴۲۵) یا «ظهور اشرف در احس» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۶۹؛ همو، بی‌تا: ۲۴) است. و سیر در قوس صعود سیری شهودی و معرفت‌شناختی به معنی «شهود از کثرت به وحدت» و «شهود المفصل فی المجمل» (ملاصدرا، ۱۳۸۷ ب: ۱۷۰) یا «روية الکثرة فی الذات الأحدیة» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲، ۳۲۳؛ قیصری رومی، ۱۳۸۱: ۵۶؛ آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۸۸) و «سیر در مراتب شهودات پیرامون رقیقه بودن عوالم احس از ذات اشرف» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۳۸۰) است.

در وحدت شخصی وجود یا همان «تشکیک خاص‌الخاصی» صدرایی (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۴۶-۴۷)، هر یک از کائنات امکانی در عالم طبیعت، «وجه»، «جلوه» و «نمودی» از وجوه، جلوات و نمودهای وجود خداوند سبحان هستند و بین آن‌ها و خداوند بینونیت عزلتی برقرار نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۱، ۴۵۶). زیرا امیر مؤمنان علی (ع) فرمود: «تَوْحِيدُهُ وَ تَوْحِيدُهُ تَمَيِّزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ حُكْمُ التَّمَيِّزِ بَيْنُونَةٌ صِفَةٌ لَا بَيْنُونَةَ عَزْلَةٍ» (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۲۰۱). مقصود از بینونیت عزلتی بینونیت و تضاد در وجود است که مانع از علاقه وجودی علی بین معلول و علت (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۱، ۴۵۶) و، بلکه بالاتر، مانع از رابطه عینی و تشائی بین موجودات می‌شود. این در حالی است که، در منظومه فکری ملاصدرا، خداوند به حیثیت اطلاقیه حقیقتاً وجود است و باقی به حیثیت تعلیلیه و تقییدیه شئون اویند. خداوند اصل و اصیل است و ماسوای او، رقایق و اعتبارات او. موجودات موجودند اما به قیاس با او (هرچند ممکن بالذات هستند اما، در این حال، وجوب بالغیر و نیز بالقیاس الی الغیر نیز دارند). جالب اینکه، در این وجوب بالقیاس الی الغیر، صدرا

اعتقاد به یک سو بودن اضافه دارد و معتقد است که موجودات، در مقایسه با وجود خداوند متعال، ضرورت بالقیاس الی الغیر دارند و نه برعکس و این عبارت دیگری از همان وحدت شخصی وجود مورد نظر اوست (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ج ۱، ۵۰).

صقع ربوبی، در تجلی نخست، تجلی به عالم عقل یا همان «اعیان ثابته» دارد که حقایق همه موجودات ماهوی امکانی به صورت مفاهیم کلی عقلی به وجود و ذات خداوند موجودند و تابع اسماء و صفات الهی موجود هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۲۶۰؛ همو، ۱۳۶۰ الف: ج ۲، ۴۴۵؛ همو، ۱۳۶۳ الف: ۳۵). در تجلی دوم، همه مفاهیم کلی و ماهیات ممکن عقلی، به صورت نفوس کثیر به وحدت شخصی، وجود نفسی و جسم مثالی می یابند. البته عالم ملکوت در قوس نزول چنین است و در قوس صعود، افزون بر آن، باطن حوادث در عالم ملک پس از تحقق آن را نیز در بر می گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹، ۳۶۶). سپس، در تجلی آخر، آن دسته از نفوس کثیر ملکوتی که می توانند شأنیت مادی پیدا کنند دارای بدن و جسم مادی می شوند.

روشن است که دیدگاه وحدت شخصی وجود و کثرت مظاهر، که با رابطه «تکوینی - عینی» ساحت های هستی سازگار است، با دیدگاه رابطه «تکوینی - علی» برای ساحت های هستی سازگار نیست، زیرا در دیدگاه رابطه «علی»، چاره ای جز فرض نفسیت و وجود محمولی برای موجودات امکانی نیست و حال آنکه، براساس رویکرد «تجلی و تشأن»، فقط خداوند است که دارای وجود نفسی می باشد و مابقی ممکنات به تحقق «ربطی» موجودند و برایشان نفسیتی نمی توان تصور کرد. آن ها «هستند در هستی خداوند لایتناهی» و موجودند «به عنوان نموده ها و انحاء یک وجود واحد علی الاطلاق» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۴۶-۴۷). از این رو، اگر علیتی هم برای موجود امکانی مطرح می شود، از روی تسامح در تعبیر است و، در واقع، «علیت» چیزی جز ظهور غنی علی الاطلاق در فقیر و ظهور واحد (مجمّل) در کثیر (مفصّل) نیست.

ملاصدرا، برای تأیید این ادعاها، گاه از آیات و، به ویژه، ادعیه معصومان علیهم السلام بهره برده است. برای نمونه، وی با الهام از آیه کریمه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (الحديد (۵۷): ۳) چنین سروده است:

جز ذات خدا، اول و آخر نبود	جز ذات خدا، باطن و ظاهر نبود
در غیب و شهود نیست جز حضرت حق	جز حضرت او، غائب و ظاهر نبود

(ملاصدرا، ۱۳۶۳: اب: ۷۴۱)

به عقیده وی، تعبیر از خداوند به «هو» و نه به «الله»، در این آیه، دلالت روشن بر وحدت شخصی وجود دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: اب: ۷۴۱).

وی این ادعا را در تفسیر دعای «یا هو، یا من هو، یا من لیس هو إلا هو» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۸۹) به اوج می‌رساند. به عقیده وی، گفتن «یا هو»، در واقع، اعتراف به این نکته است که، در هستی، جز خداوند چیزی صلاحیت وجود ندارد و گویی ما سوی الله عدم و بطلان محض و سلب مطلق هستند (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۴۱۸). این گفته وی به معنای انکار ما سوی الله نیست بلکه به این معناست که هستی همه در هستی او غرق است و همه ممکنات رقایق و رشحات وجود و صفات و اسماء او می‌باشند. از این رو، وی تفاوت شهادت به «لا اله الا الله» و «لا هو الا هو» را چنین می‌داند که شهادت نخست شهادت عوام و به معنای «نفی صفات الهی از غیر الله» است، اما شهادت دوم شهادت خواص و به معنای «نفی وجود از ماسوی الله» است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۴۳؛ همو، ۱۳۶۰: الف: ج ۲، ۶۷۳؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۳۶۰: ۵۱؛ همو، ۱۹۸۱: ج ۱، ۴۰۴؛ همو، بی تا: ۴۷؛ همو، ۱۳۰۲: ۱۴۱؛ همو، ۱۳۶۶: ج ۱، ۴۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۴۳). حقیقتی که گاه تشبیه می‌شود به «عکس‌ها از یک حقیقت واحد در آینه‌های مُحَدَّب و مُقَعَّر» یا نسبت «امواج و آب دریا»<sup>۱</sup>.

نتیجه مطالب فوق در مقیاس انسانی این است که وی مدعی است

همه اشیایی که در عالم ماده موجودند - اعم از انسان، حیوان، گیاه، جن و جماد - در عوالم دیگر از وجود نفسی، عقلی و حتی لاهوتی برخوردارند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: الف: ۱۴۹)

از این رو، وی باید معتقد به «انسان لاهوتی» (سبزواری، ۱۹۸۱: ج ۸، ۱۳۴: ج ۹، ۷۱)، «انسان جبروتی»، «انسان ملکوتی» و «انسان مُلکی» شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹، ۲۳۲). گویی او به «انسان لابشرط مقسمی» اعتقاد دارد که، در هر مرتبه از چهار ساحتش، شأن ویژه همان شأن را می‌گیرد (سبزواری، ۱۹۸۱: ج ۱، ۳۲۰). به عبارت دیگر، اگر هر چه هست تجلی خداوند سبحان است و هر موجودی در واقع هموست، پس باید انسان نیز در هر چهار ساحت حقیقت و واقعیتی داشته باشد و، در قوس نزول، به طور تکوینی رابطه عینی با ذات و صفات و اسماء الهی بیابد.

### ۳. ملاصدرا و اعتقاد به «قدم نفوس جزئی»

به رغم اینکه ملاصدرا در فرازهای متعددی از آثار خویش، که مبتنی بر «حرکت جوهری» است، چنین نتیجه گرفته بود که نفوس جزئی «جسمانیة الحدوث» هستند، اما از برخی دیگر از آثار وی چنین برمی‌آید که اعتقاد اصلی و اساسی وی، در بحث پیدایش نفوس، «قدیم بودن» آن‌هاست نه حدوثشان. اما مقصود او از قدیم بودن نفوس آنچه افلاطون ابراز می‌کرد نیست زیرا افلاطون به قدیم بودن نفس کلی باور داشت و آن را مبتنی بر سه‌ساحتی دانستن هستی کرده بود و حال آنکه ملاصدرا نه تنها نفس کلی را در عالم عقل یا همان اعیان ثابت می‌پذیرد، بلکه به نفوس جزئی در ساحت نفسی

۱. هر چه می‌بینی همه نور خداست  
جز صفات و ذات او موجود نیست  
تا نپنداری که او از ما جداست  
ور تو گویی هست آن عین خطاست  
ما و او، موجیم و دریا، از یقین  
کثرت و وحدت نظر کن، کز کجاست!

و ملکوتی معتقد است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۴۲؛ همو، ۱۹۸۱: ج ۸، ۱۲۶-۱۲۷). دلیل این ادعا این است که وی، با استناد بر آیات و روایات معتبر در شریعت حقه، وجود نفوس جزئی قبل از همراهی با ابدان را به عنوان قاعده‌ای حتمی و بلکه اعتقاد به «قدم نفوس جزئی بر ابدان» را «عقیده ضروری شیعه و انکارناپذیر» دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۳۹؛ همو، ۹۸۱: ج ۹، ۱۹۵).

وی، برای تثبیت این دیدگاه، چاره‌ای جز رمزگشایی از مستندات درون‌دینی و تحلیل موجودیت انسان - به عنوان یکی از موجودات امکانی - در نشأت پیش از عالم ماده نداشت. وی، با تأکید بر آیات قرآن، چنین تصریح کرد که نه تنها قول آن دسته از اندیشمندان که حیات پس از مرگ را برای روح انکار می‌کنند نادرست است، همچنین دیدگاه ارسطو و پیروانش که روح را حادث می‌دانند نیز نادرست است. آنچه درست است برخی ادعاهای اهل عرفان راستین است که مطابق با آیات و آموزه‌های قرآنی است و برای انسان و، به ویژه، نفوس جزئی نشأت قبل از عالم ماده قائل هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۳۸).

وی حقیقت انسان در قوس نزول را «انسان کبیر» خوانده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۷، ۱۸۱؛ همو، ۱۳۸۷ الف: ۲۸ و ۷۱) و برای نزول آن از صقع ربوبی، به ترتیب، به نشأت چهارگانه «انسان لاهوتی» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ج ۲، ۷۱۴؛ همو، ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۷؛ سبزواری، حاشیه بر ۱۹۸۱: ج ۸، ۱۳۴)، «انسان محسوس و طبیعی (بدن)»، «انسان نفسی و ملکوتی (نفوس جزئی)» و «انسان عقلی (نفس کلی و بدن کلی) در عالم عقل و جبروت» قائل شد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ج ۱، ۱۶۶).

وی دو ساحت لاهوت و عقل را مجرد صرف دانست. این دو ساحت نه تنها منزه از ماده‌اند، بلکه از مقدار نیز منزه هستند. اما دو ساحت ملکوتی و ملک دارای مقدار و تشخیص و کثرت‌اند و تفاوت آن‌ها در این است که ساحت ملک دارای مقدار مادی است و ساحت ملکوت فاقد آن است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب: ۷۹). بر این اساس و طبق وحدت سریانی، مراتب تجلی حقیقت انسان در قوس نزول چنین خواهد شد:

**تجلی نخست:** تجلی انسان کبیر یا انسان لابلشرط مقسمی (سبزواری، ۱۹۸۱: ج ۱، ۳۲۰) از لاهوت به عالم عقل: در این مرحله که تجلی صقع ذات ربوبی و اسماء و صفات الهی به عالم عقل و اعیان ثابته است موجودات ممکن عقلی مانند صورت فرشته، صورت جن و صورت ثابته همه اصناف موجودات امکانی تحقق می‌یابد و از جمله آن‌ها صورت عقلی انسان کلی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹، ۱۹۵). ظاهراً از آنجاکه به عقیده ملاصدرا هر چه در عالم مثال و طبیعت تحقق می‌یابد باید، پیش از آن، در عالم عقل (جبروت) تجلی عقلی داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ج ۱، ۴؛ همو، ۱۹۸۱: ج ۷، ص ۷۵۲؛ ج ۸، ۱۲۶؛ همو، ۱۳۶۶: ج ۷، ۲۷؛ همو، ۱۳۶۳: ب: ۳۳۱)، پس باید، پیش از آن دو عالم، هم نفس کلی انسان و هم بدن کلی انسان در عالم عقل تجلی یافته باشند. لذا، در عالم اعیان ثابته، هم نفس کلی عقلی انسان متجلی می‌شود و هم بدن کلی عقلی انسان. از این رو، هر چند در این ساحت هیچ خبری از کثرت عددی از انسان

و دیگر موجودات نیست، اما کثرت به نحو کثرت در صور کلی موجود است. عالم عقل عالم جزائن و عالم صور بی قید و بدون تشخیص و عوارض شخصی است.

**تجلی دوم:** تجلی دوم حضرت حق تجلی از انسان کلی نفسی به نفوس جزئی در عالم نفوس: در این مرتبه که تجلی ربوبی از عالم عقل به عالم مثال است، نور حضرت حق نمودهای متکثر نفسانی جزئی می‌یابد، مانند نفوس جزئی تک تک افراد ملائک، تک تک افراد اجنه، تک تک افراد حیوانات و، به طور کلی، همه موجوداتی که شأنیت یافتن چنین نمودهای جزئی نفسانی را دارند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۴۲؛ همو، ج ۸، ۱۲۶-۱۲۷). نفوس جزئی و متکثر انسان‌ها نیز در این مرتبه به تفکیک تجلی می‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ب: ۳۳۸).

**تجلی سوم:** تجلی حق تعالی از نفوس مثالی به عالم ماده: حقیقت واحد انسان کبیر، پس از آنکه در عالم ملکوت (مثال)، به صورت نفوس جزئی ملکوتی تجلی یافت و دارای نفس مقداری با تشخصات و عوارض ویژه عالم ارواح و وحدت عددی نفسی شد، این حقیقت واحد، در آخرین نشئه خود، نمود ملکی می‌یابد و انسان جزئی ملکی با عوارض بدن شخصی به صورت وحدت جزئی فلسفی نمایان می‌گردد و، به برکت بدن، بر تشخصات انسان واحد، در گام آخر، افزوده می‌شود. ملاصدرا بر اساس همین طراحی است که عالم اجسام را خاستگاه و به منزله بدن «انسان کبیر» و عالم ارواح را به منزله «نفس» او معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۷ الف: ۲۸ و ۷۱؛ لاهیجی، ۱۳۸۶: ۴۰۱).

پس، انسان در نخستین تجلی ذات الهی، در عالم عقل و به نحو جمعی و عقلانی، نزد علت خود حضور عقلی دارد و سپس، با حفظ مرتبه عقلانی و بر اساس «تشکیک خاص الخاصی» که در هستی حاکم است، در عالم مثال (ملکوت و خیال منفصل) نحوه وجودی دیگری می‌یابد و، متناسب با احکام آن نشئه، از تعین و تشخص و وحدت عددی نفسی برخوردار و نحوه‌ای از کثرت را پذیرا می‌شود. در نهایت، وقتی آن وجود واحد در مرتبه ادنای خود، یعنی عالم ملک، نمود می‌یابد، کثرت نیز به نهایت خود می‌رسد و، با تعلق تدبیری هر نفس به بدن خاص، از بیشترین حد کثرت و تشخص برخوردار می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۴۲؛ همو، ۱۹۸۱: ج ۸، ۱۲۶-۱۲۷). پس، انسان طبیعی و انسان ملکوتی دو نمود از انسان واحدند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ج ۲، ۶۳۶). بدن «انسان محسوس» است و روح «انسان ملکوتی و نفسی» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب: ۳۴).

انسان حقیقتی واحد است که دارای مراتب «ادنی»، «اوسط» و «اعلی» است. همان‌گونه که در مراتب هستی آنچه در مرتبه ادنی وجود دارد در مرتبه اعلی هم موجود است، در مورد انسان نیز آنچه در مرتبه ادنی، یعنی مرتبه مادی انسان وجود دارد، در مرتبه مثالی و عقلی به وجود مثالی و عقلی تحقق خواهد یافت و این در صورتی است که همه این‌ها مراتب حقیقتی واحد باشند. بدن مرتبه نازله، نفس مرتبه متوسطه و عقل مرتبه عالی «انسان واحد» است که ملاصدرا، به ترتیب، آن‌ها را «انسان طبیعی»، «انسان نفسی» و «انسان عقلی» می‌نامد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹، ۱۹۵).

براین اساس، ملاصدرا، با قاعده «لزوم تناسب و سنخیت ظرف و مظروف»، به نوعی از مشکل ناسازگاری نظریه «جسمانیة الحدوث» رهایی می‌یابد. زیرا عقلاً عالم ماده (بدن) نمی‌تواند ظرف و موطن نفسی باشد که، بالاخره و

براساس هر دو دیدگاه وی، مجرد از ماده است. عالم مثال تنها ظرفی است که نفوس به صورت تفکیکی و با جزئیات حقیقی و کثرت عددی می‌توانند در آن تحقق یابند، بدون اینکه نه بخشی از عالم طبیعت را اشغال کنند و نه اینکه با بدن طبیعی و مادی نسبت وضعی بیابند که نتیجه‌اش این توهم باشد که نفس هرکس محاذی یا بالا یا پایین یا نزدیک یا دور و اطراف بدن مادی اوست (موسوی و دیگران، ۱۳۸۹: ۳۲).

وقتی که، براساس رابطه تکوینی - عینی، هرچه در ساحتی از هستی وجود یابد در ساحت‌های دیگر نیز موجود است، ملاصدرا باید بپذیرد که نفس و بدن بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند. وقتی حقیقت واحدی به نام انسان ذومراتب است و بدن و نفس هرکدام به نحو اتصال معنوی به هم مرتبط‌اند، طبیعتاً از یکدیگر جدا نیستند و از هم متأثر خواهند بود. از این رو، هر اثر و اتفاقی که در یکی رخ دهد به ساحت‌های دیگر منتقل می‌شود و آن را متأثر می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ج ۱، ۳۶۷؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۹۵).

ملاصدرا نه تنها موطن نفس جزئی را عالم مثال می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۳۲۱-۳۲۲؛ همو، ۱۳۶۶: ج ۳، ۸۶؛ ج ۴، ۱۴۴)، بلکه معتقد است که موطن قوای نفس مانند تعقل (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۷، ۱۰۵)، تخیل (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ۴۸۲؛ ج ۸، ۲۲۶-۲۲۷؛ کاکایی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۴۰-۱۴۱)، دیدن و شنیدن و دیگر قوای مربوط به حواس ظاهر نیز عالم مثال است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹، ۷۱). نفس هیچ‌گاه از آن تنزل و هبوط به عالم ماده نمی‌کند (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۳۰۴؛ همو، ۱۳۰۲: ۳۲۲؛ همو، ۱۳۶۶: ج ۵، ۱۷۰؛ همان، ج ۶، ۳۱۹)، بلکه همواره در آن است اما، به خاطر شدت اشتغال نفس به بدن، نفس از آن ظرف و موطنی که همواره در آن است غافل می‌شود و فقط با مرگ یا موت اختیاری از آن آگاه می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۵۰).

از آنچه گفته شد دانسته می‌شود که چون اساساً، در بدو خلقت، نفس جزئی وارد بدن نشده است، در هنگام مرگ نیز از آن خارج نمی‌شود، بلکه در همان عالم مثالی غیرمادی‌ای که هست به تعلق خود به بدن و تدبیر آن پایان می‌دهد و، پس از مرگ، چون اشتغالی به بدن ندارد، یک‌سره متوجه ملکوت و، در صورت استکمال روحی و توسعه یافتگی معرفتی در حیات دنیوی، حقایق مافوق ملکوت را نیز شهود خواهد کرد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۷۶۹).

وی، در برخی آثار خود، در تأیید هر یک از نشأت قبل از عالم ماده انسان واحد، آیاتی از قرآن را ذکر کرده است. برای نمونه، وی آیه «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا» (الأعراف (۷): ۱۹؛ و نیز البقرة (۲): ۳۵) را، به صورت خاص، به مسئله نشئه ملکوتی و مثالی انسان (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۸۶) و تعدد ارواح و نیز به مسئله نشئه مادی و بدن یافتن شخص حضرت آدم (ع) و همسرش مرتبط می‌داند. چه اینکه آیه «اهْبُطُوا مِنْهَا جَمِيعًا» (البقرة (۲): ۳۸) را مؤید شأن بدن یافتن همه انسان‌ها می‌داند و آن را به حضرت آدم (ع) و همسرش منحصر نمی‌کند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۳۴؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۶۷).

ملاصدرا، در ضمن پاسخ‌دادن به این پرسش که همسر حضرت آدم (ع) - یعنی حوا (ع) - در چه زمانی خلق شده است، نه تنها آفرینش آن بانوی گرامی را پس از آفرینش همسرش دانسته است، بلکه تأکید می‌کند که بی‌تردید جنت و

بهشت (عالم ملکوت) محل آفرینش روح او، و موطن ارواح جمیع انسان‌ها در قوس نزول از عالم عقل به عالم مثال است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۳، ۸۵).

ملاصدرا، برخلاف آنچه در دیدگاه نخست ادعا کرده بود، چنین ادعا می‌کند که تأویل آیات و روایاتی که دلالت بر تحقق نفوس قبل از ابدان دارند همان عالم مثال یا خیال منفصل است نه عالم عقل (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۵۸-۳۳۰؛ همو، ۱۳۶۳: ب: ۶۲۷-۶۲۸؛ قاسمی و همکاران، ۱۳۸۳: ۶۲).

باتوجه به اینکه عالم ملکوت عالمی مجرد و غیر جسمانی است و نیز باتوجه به اینکه موجود مجرد نمی‌تواند مظهر و عالم ماده شود، پس باید پذیرفت که روح در همان عالم ملکوت است و از آنجا تدبیر امور بدن می‌کند.

ملاصدرا، در بسیاری از آثار خود و در ضمن بیان از مقامات و نشأت انسان در قوس نزول، نه تنها به مسئله تجرد نفس انسان (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۴۲ و ۴۳ و ۲۹۵ و ۳۰۰ و ۳۰۲)، بلکه به تحقق نفس مجرد، قبل از تولد مادی و در نشأتی مجرد از ماده، تصریح می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹، ۱۹۵). وی فقط انسان طبیعی (بدن) را مادی می‌داند و سه ساحت دیگر - یعنی ساحت غیب الغیوب (لاهوت) و ساحت مفارقات و ساحت عالم مثال - را مافوق ماده و ماورای طبیعت می‌داند. او فقط برای اثبات تجرد عالم مفارقات دوازده استدلال اقامه کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۷، ۲۶۲-۲۷۲).

به عقیده ملاصدرا، نفس در قوس نزول دارای دو نوع تجرد است: تجرد عقلی و تجرد مثالی. یکی در نشئه عقلی که نفس به شکل کلی در آن تجلی یافته است و تشخیص و وحدت عددی در کار نیست و دیگری نشئه مثالی که نفس هر انسانی در آن دارای تشخیص و وحدت عددی است.

وی برای نفوس جزئی در تجلی مثالی، همانند سایر موجودات مثالی، چند ویژگی ذکر می‌کند:

الف) برخوردار از جسم است اما جسمی مثالی و غیر مادی و نه جسم هیولانی؛

ب) برخوردار از شکل است اما بدون ماده؛

ج) برخوردار از وضع است هر چند که هیولا و ماده ثانویه ندارد، یعنی می‌توان آن را در مقایسه با موجود مثالی دیگر و جهتی که دارد برخوردار از وضعی دانست؛

د) در مقایسه با سایر موجودات مثالی و ارواح دیگر، برخوردار از مقدار و اندازه است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱،

۳۰۰).

## نتیجه‌گیری

پس از بررسی آرای ملاصدرا، چنین فهمیده می‌شود که بین دو دیدگاه ملاصدرا اشتراکات و افتراقاتی وجود دارد. در هر دو دیدگاه، نفس کلی عقلی در عالم جبروت و قبل از نفوس جزئی و ابدان تحقق دارد اما، براساس دیدگاه نخست، نفوس جزئی قبل از عالم ماده تحقق نداشته‌اند، در صورتی که، براساس دیدگاه دوم، نفوس جزئی، قبل از عالم ماده، در عالم



مثال به وحدت شخصی تجلی یافته‌اند. همچنین براساس دیدگاه نخست، بین نفوس جزئی و بدن شخصی اتحاد از نوع اتحاد ماده و صورت برقرار است اما، براساس دیدگاه دوم، رابطه نفوس با ابدان از سنخ وحدت شئون و ساحت‌های انسان کبیر است. به عبارت دیگر، در دیدگاه نخست، قوس نزول به صورت رابطه «تکوینی - علی» بین عوالم در نظر گرفته شده است و نفس کلی علت پیدایش نفوس جزئی در عالم ماده می‌شود و چنین تلقی‌ای شباهت جدی با هستی‌شناسی ارسطویی در خصوص عقول عشره دارد اما، در دیدگاه دوم، رابطه ساحت‌های هستی در قوس نزول را از رابطه «علی» به رابطه «تجلی و تشأن» ارتقا می‌دهد و با موازین دینی سازگاری چشمگیری دارد. دیگر اینکه، در دیدگاه نخست، نفوس جزئی حادث به حدوث بدن و جسمانی هستند اما، در دیدگاه دوم، نفوس جزئی قدیم‌اند و نفوس همواره روحانی و مجرد هستند.

## References

- Quran, 1991, translated by Jalaluddin Farsi, Tehran: Anjam Kitab.
- Ashtiani, Seyyed Jalaluddin (2003), Commentary on Zad al-Musafir, Qom: Islamic Propaganda Office.
- Ashtiani, Seyyed Jalaluddin (1998), Existence in the Perspective of Philosophy and Mysticism, Qom: Islamic Propaganda Office of the Qom Seminary.
- Javadi Amoli, Abdullah (1998), Raheeq Maktoum, Sharh Hikmat Meta'aliyeh, Qom: Israa Publishing Center.
- Rezazadeh, Reza, Mozaffarifar, Mahnaz (2014), "Islamic teachings on the origin of the soul and Sadra'i's philosophical theory of "the physicality of the origin of the soul": compatibility or conflict?", Aynah Ma'rifat The Journal of Islamic Philosophy and Theology, Shahid Beheshti University, Year 12, No. 36, 53-70.
- Zakoi, Ali Asghar (2006), "An Analysis from the Perspective of Ibn Sina and Mulla Sadra on the Issue of the Creation of the Soul", Quarterly Scientific Research Journal of the Islamic Education Association of Iran, 1 (2), 119-142.
- Sabzevari, Mullahadi bin Mahdi (1981), A Note on the Al-Hakmat Al-Motaaliye fi Al-Asfar Al -Arbea, Beirut: Dar Ihya' al-Turaht al-Araby.
- Shah Nematullah Wali, Seyyed Nooruddin (2015), Divan of Shah Nematullah Wali, Tehran: Ferdows.
- Sheikh Sadouq, Muhammad ibn Ali (1977), Al-Tawhid, Qom: Society of Seminary Teachers of Qom.
- Tabatabaei, Muhammad Hussein (1981), A Note on the Al-Hakmat Al-Motaaliye fi Al-Asfar Al -Arbea, Beirut: Dar Ihya' al-Turat al-Arab.
- Tabarsi, Abu Mansur Ahmad ibn Ali Tabarsi (1982), Al-Ihtjaj, Mashhad: Murtada Publications.
- Abodit, Abdolrasoul (2007), Introduction to Sadra's System of Wisdom, Tehran: Organization for the Study and Compilation of University Humanities Books.
- Ghasemi, Jalil, Fayyaz Saberi, Azizollah; Taghizadeh, Hassan (2005), "Criticism and Study of Mulla Sadra's Hadith Evidence and Documentation on the Priority of the Soul and the Body", Two Quarterly Scientific-Research Journals of Religious Anthropology, 11 (31), 55-77.
- Qaysari Rumi, Mohammad Davoud (200۳), Qaysari's Epistles, Tehran: Iranian Research Institute of Wisdom and Philosophy.
- Kaka'i, Qasem Bi-Taab, Najmeh (201۳), "A Study of the Intangibility of the Soul from the Perspective of Ibn Sina and Mulla Sadra", Shiraz University Quarterly Journal of Religious Thought, 12 (3, No. 44), 131-146.
- Lahiji, Muhammad Jafar (۲۰۰۸), Explanation of the Message of Al-Mashaer, Qom: Publications of the Islamic Propaganda Office of the Qom Seminary.
- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim Shirazi (1884), Collection of the al-Rasael Al-Tesae, Qom: Mustafavi Library.

- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim Shirazi (1981), the Al-Hakmat Al-Motaaliye fi Al-Asfar Al -Arbea, Beirut: Dar Ihya al-Turat al-Arabi.
- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim Shirazi (1976), Al-Mabda and Al-Maad, Tehran: Iranian Society of Philosophy and Wisdom.
- Mulla Sadra, Muhammad Ibn Ibrahim Shirazi (1982 A), Al-Shawahid al-Rubabiyah in al-Manahaj al-Salukiyya, Mashhad: Al-Marqas Al-Jami'i Publishing Center.
- Mulla Sadra, Mohammad Bin Ebrahim Shirazi (1982 A.D.), Asrar al-ayat and Anwar al-Bainat, Tehran: Hikmat and Philosophy Society.
- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim Shirazi (1983), Al-Arshiyya, Tehran: Mawli Publications.
- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim Shirazi (1985), Al-Mashaer, Tehran: Tahuri Library.
- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim Shirazi (1985), Mafatih al-Ghayb, Tehran: Cultural Research Institute.
- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim Shirazi (1988), Tafsir al-Quran al-Karim, researched by Muhammad Khawajawi, Qom: Bidar.
- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim Shirazi (2009A), Al-Mazahere AlElahiye fi Asrar Al-olome Al-kamaliya, Tehran: Foundation of Hikmat Sadra.
- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim Shirazi (2009B), Three Philosophical Treatises, Qom: Islamic Propaganda Office of the Qom Seminary.
- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim Shirazi (1999), Collection of philosophical treatises of Sadr al-Mutalahin, Tehran: Hikmat.
- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim Shirazi (No date), Iegazo Al-naemin, Tehran: Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran.
- Mousavi, Hadi, Javadi, Mohsen (2011), "A Reflection on Sadra's Theory of the Intangibility of the Soul", Quarterly Journal of Religious Anthropology, 7th Year (23), 29-45.