

# تحلیل انتقادی اشکالات ملاشمسا گیلانی و ملا محمد صادق اردستانی بر نظریه ملاصدرا درباره نفس

ابوالحسن غفاری\*

## چکیده

ملاشمسا گیلانی (حکیم مشائی سده یازدهم) نفس را روحانیه الحدوث و روحانیه البقا دانسته و با انگیزه دفاع از معارف دینی، به مخالفت با نظریه حدوث جسمانی نفس برخاسته است. پاسخ ملاصدرا به اشکالات بر تمایز میان روح و نفس و تمایز نهادن میان نفوس کاملین و نفوس غیر کاملین مبتنی است. هرچند این تمایز نهادن به ملاصدرا کمک می کند تا از روایاتی که درباره ارواح کاملین وارد شده است پاسخ دهد، اما او همیشه به این تمایز پای بند نبوده است. ملامحمد صادق اردستانی (حکیم سده دوازدهم) - از منتقدین جدی نظریه ملاصدرا در باب حدوث جسمانی نفس - بر این باور است که قول به حدوث نه با تجرد نفس سازگار است و نه با بقاء آن. در این مقاله - پس از طرح اشکالات ملاشمسا گیلانی و ملاصادق اردستانی - ضمن دفاع از نظریه ملاصدرا، به تبیین نحوه سازگاری این نظریه با آموزه های دینی پرداخته می شود.

## کلیدواژه ها

نفس، ملاصدرا، ملاشمسا گیلانی، ملامحمد صادق اردستانی، معاد.

\* عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه

ghafari\_1384@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۹/۲۸ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۱۱/۲۲



## مقدمه

حکیم مشائی سده یازدهم، ملاشمسا گیلانی<sup>۱</sup> (متوفای ۱۰۶۴هـ.ق) در افکار خود به شدت پیرو میرداماد بود. او در بیشتر مباحث خود افزون بر استدلال عقلی، به اشارات قرآنی و شواهد روایی نیز تمسک می کرد. او همچنین - همانند دیگر متفکران زمان خود- مفاد تعالیم کتاب و سنت را با مشرب مشائی در آمیخت و طریقه مشائی- نقلی را پیش گرفت. وی به پیروی از استادش میرداماد به اصالت ماهیت و حدوث دهری قائل بود (نک: آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۱۸ و ۴۲۰) و با ملاصدرا - که از طریق حرکت جوهری در صدد اثبات حدوث زمانی عالم بود- به شدت مخالف بود.

از نظر او، نفس انسان جوهری روحانیه الحدوث است که به بدن عنصری تعلق گرفته است (همان، ص ۴۳۰). او از ملاصدرا با تعبیر «بعض الفضلاء المعاصرین» یاد کرده و هرچند بررسی دیدگاه های ملاصدرا را ارزشمند نمی داند، برخی آراء او از جمله نظریه او درباره نفس را مورد نقد قرار داده است (همان، ص ۴۶۸ به بعد).

انگیزه اصلی ملاشمسا در نقد نظریه ملاصدرا در مسئله نفس، دغدغه ای دینی بوده است. به اعتقاد او، نظریه حدوث جسمانی نفس با متون دینی و با مفاد روایات ناسازگار است. او نقد خود را در نامه ای به ملاصدرا نوشته و از او می پرسد: این حدیث نبوی که براساس آن ارواح، چهارهزار سال قبل از اجساد، آفریده شده اند؛ (خلق الله الارواح قبل الاجساد باربعة آلاف عام) و حدیث دیگر که در آن پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «كنت نبياً و آدم بين الماء والطين؛ من پیامبر بودم در حالی که آدم بین آب و گل بود» چگونه توجیه می شوند؟ مفاد این احادیث برخلاف نظریه حدوث جسمانی نفس بوده و بر این نکته دلالت دارند که نفس، حادث به حدوث بدن نیست. افزون بر این، برخی آیات قرآن کریم و سخنان بزرگان عرفا نیز بر همین مطلب دلالت دارند (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۵ (۱)، ص ۱۱۹).

ملاشمسا در نامه خود متذکر می شود که بحث درباره نحوه حدوث نفس نیازمند تفصیل بیشتری است و ملاصدرا نیز در پاسخ به پرسش های او با تأیید ضمنی سخنانش، تصریح می کند که این پاسخ را در شرایطی نوشته که فرصت اندکی در اختیار داشته و گرفتاری و اشتغالات مجال بسط و تفصیل بیشتر را از او سلب کرده است. و آنگاه از خداوند متعال می خواهد تا فرصتی فراهم شود که با ملاشمسا در این باره به گفت و گو بنشیند (نک: همان، ص ۱۲۲).



ملاصدرا پاسخ خود به نقد ملاشمسا را با تمایز نهادن میان «روح و نفس» و همچنین تمایز گذاری میان «نفوس کملین و غیر کملین» آغاز کرده و می‌نویسد: مقصود از ارواح در دو حدیث یاد شده نفوس نیستند، بلکه ارواح اند و مقام روح غیر از مقام نفس است، بر اساس این تمایز، نفوس تک تک افراد بشر حادث به حدوث بدن اند، ولی روح از عالم امر و سزای از اسرار و نوری از انوار الاهی است که اضافه آن به خدا همانند اضافه شعاع نور حسی به خورشید است. او سپس به بیان اطوار وجودی انسان و درجات و نشئات آن پرداخته و می‌گوید: نفس مدبر بدن اولین درجه و مرتبه انسانی است که پس از سپری شدن درجات نباتی و حیوانی متکون می‌شود. بنابراین، نفس انسان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است و این حکمی است که همه نفوس انسانی را دربر می‌گیرد. به عقیده ملاصدرا نفوس برای دنیا و قلوب برای آخرت و ارواح برای دار قدس اند. ملاصدرا سپس در تبیین نظریه حدوث جسمانی نفس و تطور آن در مراتب و مراحل گوناگون به «اصل حرکت جوهری» اشاره کرده و می‌نویسد: نفوس در حکم طابع اند، به این معنا که در سیلان و حرکت اند، ولی ارواح باقی بوده و حرکت ندارند و از زمان آدم تا زمان پیامبر اسلام ﷺ نفوس آدمی همواره در ترقی و حرکت به سمت کمال بوده‌اند و در این حرکت ابتدا در مقام حس و نفس و سپس در مقام قلب و سرانجام، در مقام روح قرار می‌گیرند و پس از این مراتب مقام «عندیت» است که این مقام به پیامبر اسلام ﷺ و برگزیدگان امت او اختصاص دارد. ملاصدرا در نهایت، و در جمع‌بندی پاسخ خود می‌گوید: معنای این حدیث که خداوند ارواح را قبل از اجساد آفریده است، این است که خداوند ارواح کملین را قبل از اجسادشان آفرید و حدیثی که در آن پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: من پیامبر بودم در حالی که آدم بین آب و گل بود نیز به همان سخن قبلی بازمی‌گردد و به این معناست که مقام عندیت و محبوبیت پیامبر اکرم ﷺ بر همه امور عقلی و نفسی و حسی مقدم است، گرچه وجود جسمانی و حسی پیامبر اکرم ﷺ لاحق بر وجود روحی اوست (همان، ص ۱۱۹-۱۲۱).

ملاصدرا در این پاسخ که بر تمایز میان روح و نفس و تمایز میان ارواح کملین و اولیای الاهی و غیر کملین مبتنی شده است، بیش از پیش دغدغه دینی و پای‌بندی خود را بر مفاد و محتوای متون دینی نشان داده و در واقع، در صدد ایجاد وجه جمع میان نظریه حدوث جسمانی نفس و محتوای متون دینی است، این مسئله نه تنها در پاسخ ملاصدرا به ملاشمسا دیده می‌شود، بلکه در دیگر آثارش نیز می‌توان این تلاش و کوشش را سراغ گرفت. او در اسفار در فصلی با





عنوان «فی کینونة النفس قبل البدن» در همین راستا، تلاش بسیار کرده و به شدت در صدد جمع میان محتوای شریعت و نظریه فلسفی اش برآمده است. او افزون بر این که به دیدگاه‌ها و عقاید فیلسوفان قبل از خود، همانند افلاطون، ارسطو، ابن سینا، سهروردی و... به دیده احترام می‌نگرد، به اصول اعتقادی و دینی نیز به شدت پای‌بند بوده و به تطابق و توافق دین و فلسفه باور داشته و هرگز نمی‌پذیرد که اندیشه فلسفی وی به مخالفت با متون دینی بیانجامد. از سوی دیگر، افزون بر ارائه منظومه فلسفی بزرگی به نام «حکمت متعالیه» در میدان مباحث کلامی، تفسیری و تحلیل روایات دینی، نبوغی بی‌مانند و تسلط بالایی دارد، تفسیر قرآن و شرح عمیق او بر اصول کافی گواه این مدعاست. او می‌گوید:

دور باد از این که احکام شریعت نورانی الاهی مصادم با معارف یقینی و ضروری باشد، و ننگ بر فلسفه‌ای که قوانین آن مطابق با کتاب و سنت نباشد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۳۰۳).

نکته مهم این که ملاصدرا چندان به این تمایزها پای‌بند نیست و در برخی آثار خود میان نفس و روح تفاوت نگذاشته و هر دو (نفس و روح) را مدبّر بدن دانسته است. از سوی دیگر، او در شماری از موارد بر این مسئله پافشاری کرده که نفس - از آن جهت که نفس است - هرگز نمی‌تواند قبل از بدن موجود باشد و در این حکم عقلی نمی‌توان استثنا قائل شده و با ایجاد تمایز میان نفوس کاملین و غیر کاملین، به وجود نفوس کاملین قبل از بدن قائل بود، اما وجود نفوس غیر کاملین را قبل از بدن ممکن و جایز ندانست. به نظر می‌رسد این پاسخ - که بر اساس تمایز یاد شده بیان شده است - بیش از آن که به دفع اشکال ملاشمسا کمک کند، اشکال را تشدید کرده است؛ چراکه اگر نفس با حدوث بدن حادث می‌شود و نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس» نظریه‌ای مبتنی بر اصول عقلی است، باید در توجیه کیفیت حدوث همه نفوس - چه نفوس کاملین و چه نفوس غیر کاملین - یکسان عمل کند.

به نظر می‌آید ملاصدرا در این پاسخ توضیح کامل و قانع‌کننده‌ای از نظریه خود ارائه نداده است. بنابراین، برای درک و دریافت دیدگاه نهایی او باید نگاهی همه‌جانبه به دیدگاه او داشته و همه آثار او را ملاحظه کرد، ملاصدرا پس از اشکالاتی که بر نظریه قدم نفس و نظریه حدوث روحانی نفس وارد می‌کند، در توضیح نظریه خود و در تبیین این که این نظریه با متون دینی کاملاً سازگار است، بر این اعتقاد است که می‌توان نحوه‌ای از وجود را برای نفس قبل از وجود

بدن، در نظر گرفت بی آن که مشکل تناسخ، قِدَم نفس، تعدد افراد یک نوع بدون وجود ماده، تعطیل و انقسام نفس پدید آید (ملاصدرا، ۱۴۲۰هـ.ق، ص ۳۸). این نحوه از وجود که از آن به کینونت نفس قبل از بدن تعبیر می‌شود، وجود نفس بما هی نفس، یعنی وجود نفس با تعینات و تشخّصات خود از جمله تدبیر بدن نیست؛ بلکه مقصود وجود عقلی نفس در سلسله علل خود است؛ به این معنا که نفس در پناه علت خود موجود است و نه با تشخّصات نفسانی و به عنوان مدبر بدن و از آن جا که نفس معلول علت‌های قوی‌تر از خود بوده و هر معلولی قبل از این که تعین خاص پذیرد در علت خود تحقق داشته و علت مرتبه غنای معلول و حد وجودی تام و کامل معلول است، چنین معلولی در پرتو سبب و علت خود می‌تواند موجود باشد نه به وجود مستقل و متعین با تعینات شخصی، پس وجود نفس قبل از بدن به معنای وجود نفس همراه با سبب و علت خود است (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۳۴۷)، بنابراین، مرتبه‌ای از نفس که وجود عقلی اوست قبل از بدن موجود است، اما وجود نفس من حیث هی نفس که تصرف و تدبیر بدن را برعهده دارد به استعداد خاص و شرایط معین و مشخص وابسته است و این نحوه از نفس با بدن حادث می‌شود (همان). تأکید بر این نکته مهم است که نفس - که معلول علل خود است - به حکم قاعده «معطى الشيء لا یکون فاقداً له» کمال نفس را دارد، یعنی نفس در مرتبه او موجود است و علت نفس عقل بوده و نفس از عقل افاضه می‌شود، از همین رو نفس قبل از بدن در مرتبه علت خود به وجود علمی و عقلی موجود بوده و سپس تنزل کرده و به مرحله جسمانی رسیده است، به تعبیر ملاحادی سبزواری، همان‌طور که جواهر عقلی که علل نفس‌اند به شدت و ضعف متفاوت‌اند، نفوس نیز این‌گونه بوده، بلکه تفاوت نفوس عین تفاوت عقول است؛ چرا که وجود قبلی و سابق برای نفوس همان نحوه وجود جواهر عقلی است (نک: همان، ص ۳۴۹، تعلیقه ۱). ملاصدرا در شرح اصول کافی می‌گوید:

و اما قوله تعالى «و اذا اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم» و قول النبی ﷺ کنت نبياً و آدم بین الماء و الطین؛ و قوله: الارواح جنود مجنّدة؛ و قوله: نحن السابقون الاولون، فلا یوجب شیء منها ان یکون للارواح وجود قبل الابدان هذا النحو من الوجود بل المراد ههنا وجودها فی عالم التقدير او وجود اصولها و معادنها و منابعها (ملاصدرا، ۱۳۹۱هـ.ق، ص ۳۲۷).

به عقیده ملاصدرا، نفس به لحاظ وجودی مراتبی دارد که از عالم عقلی تا عالم حس و ماده





امتداد داشته و چنین حقیقتی به پهنای هستی گسترده شده است، نحوه وجود او در عالم عقل با نحوه وجود او در عالم طبیعت متفاوت است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۳۵۳)، و چون چنین حقیقتی محصور و گرفتار در یک عرصه از عوالم وجودی نبوده، بلکه می‌تواند در نشئات گوناگون ظهور و بروز داشته باشد، پس چرا باید به وجود نفس قبل از بدن به عنوان مدبّر بدن معتقد بود تا در نتیجه، گرفتار محذورات عقلی گردید؟ بلکه می‌توان گفت که یک مرتبه نفس همراه با بدن است که همان نفس من حیث هی نفس است و مرتبه دیگر آن وجود نفس در مرتبه علت خود است که مدبّر بدن و نفس من حیث هی نفس نیست؛ چنین تلقی‌ای از نفس است که ما را از گرفتار آمدن در ورطه ناسازگاری در امان می‌دارد. ملاصدرا بارها تأکید می‌کند که حقیقت نفس باید شناخته شود و تا معرفت حقیقی از نفس به دست نیاید، احکام آن نیز درست نخواهد بود. به اعتقاد او، نفس دارای شئون و اطوار گوناگون است و می‌تواند در عرصه‌ها و نشئه‌های گوناگون حضور یافته و حکم همان نشئه بر او بار شود. او تأکید می‌کند که «وجود تجرّدی نفوس غیر از وجود تعلقی و تدبیری آن است و بی‌شک، مقصود کسی که معتقد است نفوس قبل از بدن‌ها در عالم عقلی موجود بوده‌اند، این است که در مرتبه عقل، نحوه‌ای از وجود را دارا هستند که غیر از این نحوه وجود نفس است، از آن جهت که نفس است» (ملاصدرا، تعلیقه بر حکمة الاشراق، ص ۴۴۶).

ملاصدرا سخنان فیلسوفان را بر همین معنا حمل کرده و معتقد است که سخنان آنان پر رمز و راز است. درست است که ظاهر سخنان آنان گویای آن است که نفس قبل از بدن موجود بوده اما باید توجه داشت که در ورای این ظواهر، اسرار و رموزی نهفته است و باید کوشید تا به باطن سخنان‌شان راه یافت. به اعتقاد ملاصدرا، باطن سخنان فیلسوفان همین است که نفس در مرتبه عقل موجود بوده، اما نه به عنوان مدبّر بدن، و نفوس در قوس نزول - و در اثر تنزل عقل در مراحل نازله - حادث شده‌اند. او بر این باور است که قصیده عینیّه ابن سینا به همین نحو از وجود، یعنی وجود نفس در مراتب علل خود، اشاره دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۳۵۷).

تلاش ملاصدرا در توجیه متون دینی و رفع ناسازگاری ظاهری آن با نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس» نشان می‌دهد که او نیز همانند ملاشمس گیلانی دغدغه دینی داشته و هرگز چشم بر ره آوردهای دینی و کلام خداوند متعال و پیامبران او نبسته است، با این همه - چنان که گذشت - سخنان ملاصدرا در پاسخ به ملاشمس چندان یک‌دست، جامع و خالی

از تزلزل و اضطراب نیست. افزون بر این، این تمایز گذاری جز در پاسخ او به پرسش ملاشمسا، در دیگر آثار او - به این وضوح و صراحت - مشاهده نمی‌شود. به نظر می‌آید، این تمایز بعدها از سوی پیروان ملاصدرا پذیرفته شده است، چنان‌که ملامحسن فیض کاشانی از تمایز و تفاوت ارواح کاملین و غیر کاملین و ملاعلی نوری نیز از تمایز روح و نفس سخن گفته‌اند (نوری، تعلیقه بر تفسیر قرآن ملاصدرا، ج ۳، ص ۳۰۳ و ۳۰۴، تعلیقه ۳).

## ارزیابی

ملاشمسا گیلانی به دلیل گرایش نقلی‌اش، قول به حدوث جسمانی نفس را با شواهد دینی قابل جمع ندانسته و در همین راستا نظریه ملاصدرا را مورد انتقاد قرار داده است و این پرسش را مطرح کرده که چگونه می‌توان به نظریه حدوث جسمانی نفس معتقد بود در حالی که ظاهر احادیث و سخنان عرفا با آن مخالف است؟ البته، ملاشمسا هیچ اشاره‌ای به این مسئله نکرده است که این اشکال بر اساس مبنای مشائیان و خود او نیز پیش می‌آید و به واقع، آنها که نفس را روحانیه الحدوث و متعلق به بدن می‌دانند چه توجیه و تفسیری برای احادیث مزبور ارائه می‌دهند؟ بی‌تردید، بر اساس مبنای حدوث روحانی نفس نیز باید در ظواهر این نصوص تصرف کرد و گویی تنها با قول به قدم نفس است که نیازی به تفسیر و تأویل و تصرف در ظاهر احادیث و آیات نیست.

ملاصدرا در پاسخ به نقد ملاشمسا به صراحت به تمایز میان روح و نفس قائل شده است. حال آن‌که در بسیاری از موارد او میان روح و نفس تمایزی ننهاده است، این تمایز به او کمک می‌کند تا به این انتقادات پاسخ دهد. و البته، برخی از پیروان او مثل ملاعلی نوری نیز به این تمایز گذاری تمایل نشان داده و - در این بحث - با تمایز نهادن میان مقام روح و مقام نفس در صدد پاسخ گویی به منتقدان ملاصدرا بر آمده‌اند، اما نکته این‌جاست که ملاصدرا کاملاً به این تمایز پای‌بند نبوده است. ضمن این‌که این مطلب - در واقع - به این معنا نیست که روح قبل از بدن به عنوان روح موجود بوده است، بلکه به این معناست که وجود نفس و روح قبل از بدن به معنای وجود آن در مبادی و علل خویش است نه وجودی مستقل و متعین با تعینات و تشخصات خاص خود، قبل از بدن.

تمایز پیش گفته به ملاصدرا کمک می‌کند تا از روایاتی که درباره ارواح انبیاء و کاملین وارد





شده‌اند پاسخ داده، تفاوت بین کاملین و غیر کاملین را با روح توجیه کند و نه با نفس، تا در نتیجه، این اصل که «نفس بماهی نفس» هرگز مقدم بر بدن نیست، یک حکم عام و بدون استثنا باشد. ملاصدرا در پاسخ خود با صراحت بیان می‌کند که این که انسان در ابتدای حدوث، جسمانی بوده و سپس مجرد می‌شود به هیچ فرد خاص اختصاص نداشته و همه افراد بشر را دربر می‌گیرد به این معنا که نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس نظریه‌ای فراگیر است که همه افراد بشر از کاملین و غیر آن را شامل می‌شود. ولی مقام و مرتبه روح - که از عالم امر است - جز برای پیامبران و کاملین حاصل نمی‌شود. در واقع، ملاصدرا در صدد تفاوت نهادن میان کاملین و غیر کاملین است و معتقد است که روح کاملین قبل از بدنشان موجود بوده و روایات گفته شده بر آن حمل می‌شود، ولی روح غیر کاملین نمی‌تواند قبل از بدن موجود باشد و البته، شاگرد او فیض کاشانی نیز به این تفاوت میان ارواح کاملین و غیر کاملین سخت پای‌بند است (فیض کاشانی، کلمات مکنونه، ص ۶۷)، آنچه فیض کاشانی را وادار کرده تا اندازه‌ای از دیدگاه ملاصدرا فاصله گیرد، روایات طینت است. او روایات طینت را در (نک: فیض کاشانی، اصول المعارف، ص ۱۸۸) بررسی کرده و بر اساس همین روایات، نفوس را به نفوس کاملین و غیر کاملین یا نفوس خواص و عوام تقسیم کرده است، گرچه در نظر ابتدایی در این دیدگاه ملاصدرا نوعی ناسازگاری و اضطراب دیده می‌شود، اما به واقع، به دور از ناسازگاری است و می‌توان از آن دفاع کرد؛ چرا که اولاً - چنان که گذشت - مقصود او از روح، وجود نفس قبل از بدن در مبادی و علل عالیه خود است، نه بعنوان مدبر بدن و ثانیاً، وجود ارواح کاملین قبل از بدن به معنای نفی وجود ارواح دیگر نیست، بلکه به این معناست که ارواح مقدس و شریف - به لحاظ شدت شرافت خود - قبل از بدن موجوداند و ارواح غیر کاملین در ذیل این ارواح مقدس و در کمون آنها وجود دارند؛ زیرا ارواح کاملین و به ویژه روح مقدس پیامبر اکرم ﷺ به منزله علل و مبدأ ارواح دیگر بوده و ارواح دیگر در طول روح پیامبر اکرم ﷺ اند.

گرچه سخنان ملاصدرا در پاسخ به پرسش ملامت‌ها به دقت و صلابت بررسی‌های او در دیگر آثار فلسفی‌اش همچون اسفار نیست، ولی باید سخنان متشابه او را با محکمت آراء او سنجید. بر این اساس، ملاصدرا ضمن پذیرش متون دینی، وجود نفس قبل از بدن را به معنای وجود آن در مبادی و علل خود دانسته و بدون رد و دفع این متون آنها را به محمل صحیحی حمل کرده است. ملاصدرا در این بار موفق بوده و اشکالات ملامت‌ها بر دیدگاه او وارد نبوده و



نظر ملاصدرا - با توجه به مبانی او - قابل دفاع است. به نظر می‌رسد این تفاوت در تعبیر بیشتر برای هماهنگی ظاهری و لفظی با متون دینی است؛ زیرا در نصوص دینی که در آنها سخن از وجود نفس قبل از بدن است، واژه روح به کار رفته است نه نفس و ملاصدرا در حقیقت در صدد رفع این شبهه است که مقصود از روح در این متون نفس مدبر بدن نیست، بلکه مقصود از آن وجود نوری، اجمالی و علمی نفس در مراتب علل خود است. به عقیده ملاعلی نوری، تفاوت میان روح و نفس (بماهی نفس)، همان فرق میان عام و خاص است، به این معنا که میان نفس و روح رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است؛ زیرا روح (به ماهو روح) - به خلاف نفس - می‌تواند از بدن به طور کلی مفارقت کند؛ زیرا نفس تدبیر بدن کرده و بدن در نفسیت نفس اعتبار دارد در حالی که تدبیر بدن در روح معتبر نیست (نوری، تعلیقه بر تفسیر قرآن ملاصدرا، ج ۳، ص ۳۰۳ و ۳۰۴، تعلیقه ۳).

## ملا محمد صادق اردستانی<sup>۲</sup>

ملا محمد صادق اردستانی (متوفای ۱۱۳۴ هـ.ق) از جدی‌ترین منتقدین نظریه ملاصدرا در باب جسمانیة الحدوث بودن نفس انسانی است. دغدغه اصلی اردستانی در ایراد و انتقاد بر نظریه ملاصدرا مسئله بقای نفس پس از مرگ و تلاشی بدن است. به عقیده او، مسئله بقای نفس که رکن اساسی معاد است با نظریه حدوث جسمانی نفس تأمین نمی‌شود؛ زیرا قول به حدوث جسمانی نفس با قول به بقای روحانی آن سازگار نیست. اردستانی در فصلی از کتاب خود با نام حکمت صادقیه اقوال و دیدگاه‌های مربوط به حدوث و قدم نفس را بررسی کرده و آنها را در چهار نظریه خلاصه کرده است: نظریه حدوث روحانی ابن سینا، نظریه حدوث جسمانی ملاصدرا، نظریه قدم نفس و نظریه‌ای که اردستانی از آن با نام «مذهب غیر محصل» یاد کرده است.

اردستانی در مسئله حدوث نفس نه تنها منتقد ملاصدراست، بلکه منتقد ابن سینا و نظریه حدوث روحانی نفس نیز هست، به عقیده اردستانی ابن سینا به این نکته توجه داشته که آثاری از موجود زنده صادر می‌شود که نمی‌توان آن را مربوط به جسم و جسمانیات دانست، از این رو، این آثار از حقیقتی به نام نفس صادر می‌شود که مجرد و غیرمادی است، از سوی دیگر، به این مطلب نیز دست یافته است که قول به حدوث روحانی نفس، مستلزم پذیرش یکی از این دو





مسئله است: یا باید پذیرفت که نفس قابل تجزّی و انقسام نیست و یا باید باور داشت که نفس امر واحدی است که تجزیه شده و در ابدان متعدد قرار دارد. ابن سینا پس از بررسی هر دو صورت مسئله، پذیرش هر دو را محال و ممتنع دانسته و به این نتیجه رسیده است که نفس، کثرت عددی داشته و کثیر بالعدد است. همچنین از آن جا که او به این مسئله توجه داشته که کثرت جز با ماده و به وسیله دخالت ماده قابل قبول نبوده و نفس نیز قبل از بدن نمی تواند ماده داشته باشد، در نهایت، به این نتیجه رسیده است که نفس همراه با حدوث بدن و به صورت معرّود و روحانی حادث می شود (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۸) بدین ترتیب، ابن سینا هم قول به تجرّد و غیرمادی بودن نفس را پذیرفته و هم نظریه قدّم نفس را رد کرده و نظریه روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس را انتخاب کرده است.

اردستانی در ادامه نقد خود بر نظریه ابن سینا مسئله بقای نفس در نظریه ابن سینا را نیز مورد نقد قرار داده و بر این باور است که ابن سینا برای گریز از دو اشکال دیگر به بقاء روحانی نفس قائل شده است؛ محذور نخست این است که ابن سینا بر این نکته آگاهی یافته بود که اعتقاد به فناى نفس پس از مفارقت از بدن، به این می انجامد که چیزی بدون این که قابلیت و محلّی برای فنا داشته باشد فانی شود؛ محذور دوم نیز این است که انکار بقای نفس و اعتقاد به فناى آن، به انکار معاد می انجامد. بنابراین، او برای فرار از این دو محذور، به بقای نفس نیز معتقد شده و آن را روحانیه الحدوث دانسته است (همان، ص ۲۰۷).

بدین ترتیب، به عقیده اردستانی، ابن سینا به این دلیل که قول به قدّم نفس و دیگر اقوال را در پاسخ گویی به اشکالات مطرح در مسئله حدوث و بقاء نفس ناتوان یافته است، به نظریه روحانیه الحدوث بودن نفس روی آورده است. نقدهای اردستانی بر نظریه روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس را می توان به صورت زیر خلاصه کرد:

الف) قول به حدوث نفس با قول به تجرّد نفس سازگار نیست و نمی توان گفت که نفس معرّود و روحانی است، اما در عین حال حادث است و نه قدیم.

ب) قول به حدوث نفس با بقاء آن سازگار نیست (همان، ص ۲۰۸). نمی توان ادعا کرد که نفس با حدوث بدن حادث می شود و از سوی دیگر در بقاء خود نیازمند بدن نبوده و پس از مفارقت بدن، باقی می ماند. این نقد اردستانی همان اشکالی است که خواجه نصیرالدین طوسی نیز آن را مطرح کرده و برای یافتن پاسخ به شمس الدین خسروشاهی - حکیم هم عصرش - نامه ای نوشته،

اما پاسخی دریافت نکرده و خود در شرح الاشارات و التنبیهاث به این اشکال پاسخ داده است. ملاصدرا نیز این مسئله را در اسفار مطرح کرده و پاسخ آن را هم بنابر مشرب خواجه و هم بر اساس مبانی و اصول خود بیان کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۳۹۰).

به عقیده اردستانی، ملاصدرا متوجه هر دو تنافی و ناسازگاری، یعنی تنافی میان حدوث نفس و تجرّد آن از یک سو، و تنافی میان حدوث نفس و بقای آن از سوی دیگر، در نظریه ابن سینا شده و برای فرار از هر دو محذور راه دیگری را پیموده و از همین رو، نه نظریه قدّم نفس را پذیرفته و نه نظریه حدوث روحانی آن را انتخاب کرده است، بلکه به نظریه جدیدی راه یافته است که از آن به نظریه «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» نام می‌برد.

اردستانی در توضیح و تبیین بیشتر مسئله و این که چرا و چگونه ملاصدرا به این نظریه در مسئله نفس رسیده است، می‌گوید:

ملاصدرا دریافته بود که نمی‌توان نفس را مجرد و در عین حال، حادث به حدوث بدن دانست؛ زیرا ماده نمی‌تواند شرط حدوث مجرد باشد، و از سوی دیگر دلیلی برای اعتقاد به قدم نفس نیافته بود تا بر اساس آن بگوید که نفس قبل از بدن واحد بوده و سپس به وسیله بدن تکثر یافته است. ملاصدرا برای حل ناسازگاری دوم، یعنی تنافی میان حدوث نفس و بقای آن نیز به براهین و ادله تجرّد نفس توجه کرده و چون براهین تجرّد نفس را تام و قانع کننده یافته است به بقای نفس معتقد شده و در نهایت، به این نظریه دست یافته که نفس در ابتدای حدوث مادی است و به تدریج مجرد می‌شود و بدین ترتیب معتقد شده است که نفس «مادیة الحدوث و مجردة البقاء» است (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۸).

اردستانی پس از تحلیل نظریه ملاصدرا آن را به نقد می‌کشد. محور اصلی نقد این است که قول به حدوث جسمانی نفس ملازم با قول به فناء نفس است (همان). در واقع، نقد او به عدم قبول حرکت جوهری بازمی‌گردد؛ چرا که او حرکت جوهری را به دلیل عدم بقای موضوع نپذیرفته است. وی از ملاصدرا با نام «بعض المحققین» نام برده و در نقد خود بر نظریه ملاصدرا می‌گوید:

نظریه وی درست نیست؛ زیرا آنچه در ماده موجود می‌شود وجود دیگری جز این که در ماده هست، ندارد؛ به همین لحاظ انتقال از ماده عبارت است از فناء از ماده و درحالت قبل از انتقال و بعد از انتقال چیزی باقی نمی‌ماند که حافظ وجود آن شیء باشد، در حالی که در هر تغییر و حرکتی باید چیزی یعنی موضوعی باشد





که بعینه باقی باشد. حال اگر مافیه التَغییر، یعنی موضوع وجود آن شیء باشد در این صورت یا باید گفت آنچه در ماده موجود است وجود دیگری غیر از وجود ماده دارد و یا باید گفت که موجودی که به وجود مطلق موجود است، از وجود مطلق به وجود معین منتقل شده است، در حالی که هر دو سخن سفسطه است (همان، ص ۲۱۰).

وی ادامه می دهد:

هر حرکتی باید محرک و فاعل حرکت داشته باشد، و هر آنچه بالقوه است باید فاعلی داشته باشد که او را از قوه به سمت فعلیت خارج نماید و اخراج از قوه به فعل، چیزی جز افاضه شیء بالفعل بر شیء بالقوه نیست. حال، وقتی که فعلیت بر امر بالقوه افاضه می شود وضعیت امر بالقوه از دو حال خارج نیست، یا بعد از افاضه فعلیت بر امر بالقوه همچنان حالت استعداد در او باقی است؛ به این معنا که مستعد له، یعنی صورت نفسانی می تواند همچنان در او وجود یابد و مستعد، یعنی امر بالقوه مستعد له را پذیراست، در این صورت وجود و حصول مستعد له در چنین موجودی وجود عرض در موضوع خواهد بود نه وجود و حصول امر مجرد در مادی، یعنی حصول مستعد برای مستعد به معنای انضمام دو وجود در کنار هم اند نه اتحاد مستعد و مستعد له؛ و یا این که امر بالقوه بعد از افاضه فعلیت ها بر او طوری می شود که یک فعلیت در کنار فعلیت های دیگری قرار می گیرد، یعنی نوع فعلیت ها در امر بالقوه حفظ شده اما عین آنها باقی نمی ماند، در این صورت نیز وجود مستعد له در امر مستعد حصول و وجود صورتی بعد از صورت دیگر است که همان کون و فساد است و نه حرکت جوهری (همان).

حاصل بیان اردستانی این می شود که وقتی ویژگی فعلیت بر امر بالقوه افاضه می شود، یا عین آن باقی است و یا نوع آن، اگر نوع آن باقی باشد کون و فساد است نه حرکت، و اگر عین آن باقی باشد انضمام دو شیء است نه اتحاد، تا نتیجه گرفته شود که همه مراتب نفس، امر واحدند. اردستانی ضمن نقد و رد نظریه ملاصدرا و دیگر اقوال بر این باور است که نفس، قدیم بوده و بالذات واحد است و وحدت آن وحدت شخصی، نوعی و یا جنسی نیست، بلکه وحدتی فوق همه وحدت ها و شبیه به وحدت عقلی و الهی دارد. چنین نفسی بالذات واحد و بالعرض حادث و متکثر است (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۳).

## ارزیابی

۱. اردستانی گرچه به مسئله اصالت وجود معتقد بوده و ماهیت را دون جعل دانسته، و از سوی دیگر بر تجزّد نفس در مرحله خیال تأکید می‌کند (همان، ص ۱۸۳)، اما اصل اساسی ملاصدرا، یعنی حرکت جوهری که مستقیماً با نظریه حدوث جسمانی نفس ارتباط دارد، نمی‌پذیرد. جای تعجب است که او چگونه تجزّد نفس در مرتبه خیال را می‌پذیرد، اما به حرکت جوهری قائل نیست. تجزّد خیال در قوس صعود از ابداعات ملاصدرا و بر حرکت جوهری مبتنی است. در واقع، هر دو اشکال اردستانی که ناظر به حدوث و بقاء نفس‌اند از عدم تصور صحیح حرکت جوهری و چگونگی حفظ موضوع در حرکات جوهری سرچشمه می‌گیرند. به عقیده ملاصدرا نفس انسانی در ابتدای حدوث، صورت جسمیه‌ای است که در ماده و هیولی حلول کرده و با آن متحد شده و با ترکیب اتحادی - متحصّل با نامتحصل - هویت و وجود واحدی را تشکیل داده‌اند. موجودی این چنین که در ابتدای شکوفایی و در آغاز ظهور خود مادی است، نه فقط در اعراض، بلکه در ذات و هویت خود به حرکت و تکامل می‌افتد و در این حرکت جوهری و تکامل ذاتی هرگز وحدت و هویت خود را از دست نمی‌دهد؛ زیرا حرکت جوهری از دست دادن صورتی و به دست آوردن صورت جدید نیست، بلکه در این تکامل ذاتی صورت سابق بر فعلیت لاحق و فعلیت سابق بر صورت لاحق ماده و هیولی است. به این معنا که گرچه فعلیت بر قوه افاضه می‌شود، اما این افاضه به نحو لبس صورت و خلع صورت قبلی نیست، بلکه صورت‌ها و فعلیت‌های متعدد همواره روی هم و به نحو لبس بعد لبس افاضه می‌شود و در این افاضه صورت‌ها، وحدت نفس در همه مراتب آن محفوظ است؛ چرا که به عقیده ملاصدرا، حرکت انسان در یک طبیعت است و در همه مراتب آن وجود مبهم لازمه حرکت بوده و حافظ حقیقت شیء است و چنان که گذشت، حافظ موضوع در حرکت جوهری نفس، ماده و هیولا است، همراه با صورتی از صور که از ناحیه تکامل و حصول فعلیات حاصل می‌شود. از سوی دیگر، حرکت جوهری نه تنها به قبول اصالت وجود وابسته است، بلکه به مسئله تشکیک وجود نیز وابسته است و - چنان که گفته شد - در حرکت جوهری هر صورتی که بر روی صورت دیگر می‌آید به این معناست که همواره فعلیت جدیدی بر ماده افاضه می‌شود و تا ماده و هیولا همچنان باقی است، حرکت نیز باقی خواهد بود و همان ماده صورت دار شده ماده است برای صورت لاحق؛ زیرا صورت تام و کامل نشده است و هر صورت غیر تام و ناقص، استعداد





پذیرش صورت کامل تر از خود را داراست، پس این چنین نیست که ماده با آمدن یک صورت، فعلیت تام خود را یافته باشد و چنین تصور شود که با آمدن صورت بعدی یا کون و فساد اتفاق افتاده و یا با افاضه صورت جدید دیگری جایی برای صورت قبلی نخواهد بود.

۲. مسئله عدم پذیرش حرکت جوهری و عدم تصور مسئله تشکیک در مراتب وجود واحد اردستانی را در مسئله بقاء نیز با مشکل روبه‌رو کرده است و همان پرسش برای او مطرح شده است که برای خواجه نصیر نیز مطرح گردیده است، اما این مسئله با پذیرش اصل حرکت جوهری جای انکار ندارد؛ چراکه وقتی نفس - در اثر حرکت جوهری و تکامل ذاتی - اشتداد یافت از مرتبه مادی خارج شده و در ابتدا در افق مجردات قرار گرفته و سپس به مرتبه تجرد عقلی می‌رسد. در این صورت، ابتدای وجود او با انتهای وجود او یکسان نخواهد بود؛ زیرا ابتدای وجودش مادی و جسمانی است ولی در آن حد باقی نمانده و به مرحله تجرد رسیده است و هر آنچه به مرتبه تجرد برسد باقی خواهد ماند؛ و به همین دلیل یکی از مهمترین راه‌های اثبات بقای نفس، اثبات تجرد آن است، به این معنا که به محض اثبات تجرد نفس، بقای آن نیز ثابت می‌شود.

بنابراین، برخلاف زعم اردستانی، اثبات تجرد نفس تنها برای مسئله معاد نبوده و چنین نیست که حکیمان برای این که گرفتار انکار معاد نشوند به تجرد نفس قائل شده باشند، وانگهی اگر به عقیده اردستانی، نظریه حدود جسمانی نفس درست نیست، پس چگونه خود وی نفس را در مرتبه خیال مجرد دانسته و آن را صورت منطبع در ماده نمی‌داند؟ (همان، ص ۱۸۵) اصولاً بدون اعتقاد به حرکت جوهری و وحدت تشکیکی نفس نمی‌توان نفس را در مرتبه خیال مجرد دانست؛ زیرا اولاً، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه نفس بدون تحول ذاتی و جوهری در مرتبه خیال مجرد است؟ و ثانیاً، اگر پذیرفتیم که صورت نیمه مجرد، یعنی صورت برزخی در مرتبه خیال بر آن افاضه شده و سپس به مرتبه تجرد عقلانی رسیده است، حافظ این دو مرتبه - که ضامن حفظ موضوع است - چیست؟ اگر هویت واحدی است که از یک سو در مرتبه تجرد برزخی و از سوی دیگر در مرتبه تجرد عقلی قرار دارد، این همان سخن ملاصدراست که صورتی روی صورت دیگر آمده و شیء واحد، وحدت خود را از دست نداده است، و اگر مرتبه تجرد خیالی و عقلی نفس هویت واحدی نیستند یا باید نفس به نحو کون و فساد به این مرحله رسیده باشد و یا حقیقت نفس منقلب شود. در این صورت، نفسی که در مرحله خیال

دارای تجرّد برزخی است دیگر همان نفسی نیست که در مرتبه عقلی است، در نتیجه این همانی و هویت واحد انسان از میان می‌رود و این چیزی است که اردستانی هرگز آن را نمی‌پذیرد. بنابراین، سخنان اردستانی با نظریه‌اش، یعنی تجرّد نفس در مرتبه خیال نیز سازگار نیست.

۳. این اشکال که چگونه بدن شرط حدوث نفس بوده ولی شرط بقای آن نیست، اشکالی است که اردستانی هم بر ابن سینا و هم بر نظریه ملاصدرا وارد کرده است و به نظر می‌رسد پاسخ خواجه نصیر به این مسئله و همچنین راه‌حلّ ملاصدرا برای اردستانی قانع‌کننده نبوده و این مسئله به عنوان معضل اساسی در مسئله نفس دامن‌گیر بسیاری از اندیشمندان این دوره بوده است. حتی افراد دیگری نیز گرچه پیرو ملاصدرا و یا مدرس آثار ملاصدرا بودند این مسئله را مطرح کرده‌اند. برای مثال، آقا محمد بیدآبادی<sup>۳</sup> و ملا مظفر حسین کاشانی<sup>۴</sup> گرچه بیشتر به حوزه حکمت متعالیه تعلق دارند، اما این مسئله را بر ملاصدرا ایراد گرفته‌اند.

۴. رویکرد اردستانی در مسئله نفس توجه به نظریه قدّم نفس است. از آن‌جا که او میان حدوث جسمانی نفس و تجرّد آن از یک‌سو و بقای نفس و حدوث روحانی و تعلق‌اش به بدن از سوی دیگر، ناسازگاری می‌بیند، دست از نظریه حدوث جسمانی و حدوث روحانی نفس برداشته و نفس را قدیم و روحانی می‌داند. بسیاری از حکیمان این دوره این رویکرد اشراقی-افلاطونی به نفس را برگزیده‌اند، اما باید توجه کرد که اشکالات نظریه قدّم نفس کمتر از نظریه حدوث نفس نبوده و ابن سینا و ملاصدرا به دلیل ناسازگاری‌های فراوانی که نظریه قدّم نفس گرفتار آن است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. شمس‌الدین محمد بن نعمه‌الله گیلانی / جیلانی، مشهور به ملاشمسا گیلانی از حکیمان معاصر ملاصدرا است. او شاگرد و پیرو میرداماد بود. به احتمال زیاد در حدود سال ۹۸۲ قمری به دنیا آمده و بین سال‌های ۱۰۶۰ و ۱۰۶۴ قمری از دنیا رفته است او نامه‌نگاری‌هایی با ملاصدرا داشته و برخی نقدهای خود را از این طریق بر دیدگاه ملاصدرا وارد کرده و پاسخ خواسته است و ملاصدرا نیز در این مکاتبات با احترام و با عناوینی همچون اعزّالأخوان و افضل‌القران، صاحب‌درایت و عرفان، دانشمند عصر و خلاصه دهر از او نام برده است (نک):





ملاصدرا، ۱۳۸۵، ص ۱۰۷). از جمله آثار او می‌توان به مسالک الیقین، رساله فی اثبات حدوث العالم و رساله اظهار الکمال علی اصحاب الحقیقه و الحال اشاره کرد.

۲. از حکیمان سده دوازدهم هجری قمری که شاگردان زیادی در حوزه اصفهان از او بهره می‌بردند و از برجسته‌ترین آنها می‌توان از ملا محمد صالح خلخالی، ملا محمد حمزه گیلانی، ملا عبدالرحیم دماوندی و حزین لاهیجی نام برد. حکمت صادقیه، رساله در وجود، تفسیر آیه نور، حواشی بر شفای ابن سینا از آثار او به شمار می‌آیند (نک: مدرس، ریحانة الادب، ص ۱۰۴).

۳. آقا محمدبیدآبادی (متوفای ۱۱۹۷ هـ.ق) فرزند ملا محمد رفیع گیلانی. او از حکیمان بزرگی است که آثار ملاصدرا را تدریس می‌کرد. طریقه ملاصدرا بیشتر از طریق این حکیم گسترش یافته است، حکیم ملاعلی نوری که بزرگترین مروج و مدرس حکمت متعالیه و در واقع احیاگر حکمت متعالیه است از شاگردان اوست. معروف‌ترین اثر بیدآبادی کتاب المبدأ و المعاد است.

۴. از حکیمان سده یازدهم هجری و از شاگردان میرفندرسکی و معاصر با ملاصدراست.



## کتاب نامه

۱. آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۷۸) منتخباتی از آثار حکمای الاهی ایران، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۲. —، شرح بر زادالمسافین، (۱۳۸۱) قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
۳. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۵) رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ سوم.
۴. —، (۱۳۸۶هـ.ق) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم: مصطفوی.
۵. —، (۱۳۹۱هـ.ق) شرح اصول کافی، چاپ سنگی، تهران: انتشارات مکتبه المحمودی.
۶. —، (۱۴۱۹هـ.ق) تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، چاپ دوم.
۷. —، (۱۴۲۰هـ.ق) العرشیه، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
۸. —، (بی تا)، تعلیقه بر حکمه الاشراق، قم: انتشارات بیدار.
۹. فیض کاشانی، (بی تا) کلمات مکتونه من علوم الحکمة والمعرفة، تهران: نشر مؤسسه مطبوعاتی فراهانی.
۱۰. —، اصول المعارف، (۱۳۶۲) تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
۱۱. مدرس، میرزا محمدعلی، (بی تا) ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة.
۱۲. نوری، ملاعلی، (بی تا) تعلیقه بر قرآن ملاصدرا، جلد ۳.

