

## از جسمانیت تا روحانیت: مقایسه آرای ملاصدرا و امام خمینی (س) در حدوث نفس

عطیه زندیه<sup>۱</sup>

**چکیده:** یکی از مسائل مطروحه پیرامون نفس، کیفیت آن از حیث حدوث جسمانیت و روحانیت آن است. نظر دو حکیم اسلامی، یعنی ملاصدرا و امام خمینی در مورد این مسأله در این مقاله مورد مقایسه قرار گرفته است. در این نوشتار، ابتدا در مورد ذومراتب بودن و نشأت نفس (از جسمانیت تا روحانیت) که مورد ادعای دو حکیم مسلمان است مباحثی مطرح گشته و در ادامه براهین دوازدهگانه‌ای را در سه دسته اصلی مطرح و باطل می‌کنند: (۱) بطلان ادله روحانیت یا تجرد ابتدایی نفس؛ (۲) بطلان ادله قدم زمانی نفس؛ (۳) بطلان ادله حدوث زمانی نفس قبل از بدن. سپس، اختلاف نظر این دو حکیم در براهین مذکور مورد توجه قرار گرفته و نهایتاً نتیجه گرفته شده است که گرچه این دو حکیم در کلیات بحث، اختلاف نظری ندارند، اما در جزئیات دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** نفس، حدوث، قدم، مجرد، روحانی، مرتبه طبیعی، مرتبه عقلانی، مرتبه مثالی.

### مقدمه

یکی از مسائل بسیار دقیق و ظریف و در عین حال ژرف و عمیق در علم النفس مسأله کیفیت وجود نفس از حیث حدوث و قدم آن است. دغدغه اصلی حکما و متکلمان و... در این زمینه این است که اصل و منشأ و حقیقت نفس چیست آیا قدیم و ازلی است یا حادث و غیر ازلی؟ پاسخ‌هایی که محققان به این پرسش داده‌اند بسیار متنوع است. این تشتت آرا به دلیل صعوبت بحث نفس است.

1. استادیار پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

۱. استادیار پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۹/۶/۱۶ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۹/۶/۲۹ مورد تأیید قرار گرفت.

مسائل نفس از جمله نحوه حدوث و بقای آن از دیرباز مورد توجه فلاسفه قرار گرفته است و از دوره یونان باستان نظریاتی در این راستا اقامه شده است. فلاسفه اسلامی هر یک در این خصوص نظریاتی ارائه کرده‌اند. آرای ملاصدرا در حکمت متعالیه از نوآوری‌هایی برخوردار است که کمتر مورد توجه فلاسفه قبل از او قرار گرفته است. در این مقاله یکی از آرای بدیع صدر المتألهین در خصوص نفس، مطرح شده، و با نظریات امام خمینی در این زمینه مورد مقایسه قرار گرفته است. از آنجا که حضرت امام حکیم پیرو حکمت متعالیه است، پرسش اصلی این مقاله آن است که آیا دیدگاه‌های حضرت امام در این مسأله فلسفی دقیقاً از حکمت صدرایی پیروی کرده یا نظر دیگر حکمای اسلامی هم مدنظر ایشان است؟ آیا امام در این مورد ابداعاتی دارند، آیا نظریات ایشان در تحول این بحث اثرگذار بوده است یا خیر.

## آرای گوناگون در خصوص حدوث و قدم نفس

### ۱) قائلان به قدم نفس

الف) نفس دارای قدم ذاتی است: البته آنچه قدم ذاتی دارد به طریق اولی قدم زمانی نیز دارد. این قول را حاج ملاهادی سبزواری از زبان شیخ‌الرئیس در *شفاء* به غلات نسبت داده است (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۳۰ پاورقی ۱).

ب) نفس دارای قدم زمانی و حدوث ذاتی است. دو نظریه در این قسم قابل طرح است: اول) افلاطون و پیروان اشراقی او: از نظر اینان، نفس از ازل وجود دارد، روحانی و مجرد است، در زنجیره طولی نسبت به بدن قرار دارد و بدن را تدبیر می‌کند، اما نفس از ابتدا به تدبیر بدن مشغول نیست و سپس تدبیر بدن را به عهده می‌گیرد. در اینجا تقسیم‌بندی دیگری مطرح می‌شود مبنی بر اینکه: (۱) نفس قبل از تعلق به بدن وجود، جزئی و شخصی دارد. این قول به نظام‌الدین هروی استناد دارد (هروی بی‌تا: ۱۲۰ به نقل از سعیدی ۱۳۸۷: ۱۳). (۲) نفس قبل از تعلق به بدن وجود کلی دارد. این نظر به افلاطون نسبت داده شده است.

دوم) تناسخیه: اهل تناسخ بر این باورند که نفس ازلاً موجود است، از تجرد برخوردار است، در زنجیره عرضی نسبت به بدن قرار دارد، و از ابتدا به تدبیر بدن مشغول است. بدین ترتیب، نفس نه یک بدن که تدبیر بدن‌های متفاوت را یکی پس از دیگری بر عهده دارد. در اینجا نیز اهل

تناسخ به دو دسته تقسیم می‌شوند: (۱) تناسخ فقط در موجودات هم‌نوع (انسان با انسان) صورت می‌پذیرد. (۲) تناسخ در موجودات غیر هم‌نوع (انسان به حیوان یا نبات یا ...) نیز صورت می‌گیرد.

## ۲) قائلان به حدوث نفس

الف) نفس روحانیت الحدوث و روحانیت البقاست: قائلان این نظریه خود دو دسته‌اند:

۱) قائلان به عالم ذر و آلت: اینان معتقدند نفس حدوث «قبل البدن» دارد؛ یعنی قبل از بدن وجود پیدا کرده و در عین حال روحانی و مجرد است و صورت شخصی و جزئی دارد.  
 ۲) ارسطو و مشاییان و پیش صدراییان: این گروه معتقدند نفس حدوث «مع البدن» دارد؛ یعنی مقارن یا همزمان با تمامیت جسم و بدن، نفس مجرد یا روحانی آفریده شده و بدان تعلق گرفته است.

ب) نفس روحانیت الحدوث و جسمانیت البقاست: این گروه بر این باورند که نفس ابتدا مجرد یا روحانی است اما به واسطه اشتغال زیاد به بدن و تعلق شدید به آن، همان حکمی را پیدا می‌کند که بدن دارای آن است؛ یعنی نفس مجرد «تجسد» می‌یابد و هم‌رتبه بدن می‌شود.

ج) نفس جسمانیت الحدوث و جسمانیت البقاست: قائلین به این قول اولاً، جسم و جسمانی بودن نفس را می‌پذیرند اما در اینکه نفس چیست، اختلاف نظر دارند، گاه آن را قلب می‌دانند یا دماغ یا خون، یا اعتدال قوا، یا جسم لطیف مانند آب در گُل یا روغن در کنجد. (ابن سینا ۱۳۸۸: ۶۶-۶۳؛ ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۴: ۵۹). می‌توان گفت دهریه و حکمای پیش سقراطی که نفس را از جنس عناصر اربعه می‌دانسته‌اند، بر این اعتقادند.

د) نفس جسمانیت الحدوث و روحانیت البقاست: این نظر صدرالمألهین و حکمای بزرگ پس از اوست که بنا بر آن نفس «حدوث بالبدن» دارد؛ یعنی حدوث نفس به بدن است. با توجه به این نکته که نفس، از ابتدا، روحانی و مجرد نیست، بلکه مادی و جسمانی است اما بر اثر حرکت جوهری، اشتداد وجودی می‌یابد و سرانجام به روحانیت و تجرد دست می‌یابد.<sup>۱</sup>

۱. برای اطلاع بیشتر در مورد این تقسیم‌بندی ر.ک.به: (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۳۰؛ فخر رازی ۱۴۱۱ ج ۲: ۳۸۹؛ بغدادی ۱۳۷۳ ج ۳: ۳۶۸).

### حدوث جسمانی نفس: ابداع صدرالمتألهین

گرچه به طور یقین هیچ یک از حکمای متأله و مسلمان به قدم ذاتی و زمانی نفس نظر نداشته‌اند و نفس را از حادثات می‌دانستند، اما، پیش از صدرالمتألهین هیچ کدام از آنان برای نفس شأن «جسمانیت الحدوث» قائل نبوده‌اند. از این رو، نظر ملاصدرا در خصوص حدوث جسمانی نفس عقیده‌ای است که او را از سایر حکمای سابق متمایز می‌گرداند. بنابراین، وی باید هم نظر خود را به درستی توجیه کند که چرا نظر حکمای سابق را ناکارآمد دانسته، و هم درصدد پاسخ‌گویی به ادله و براهینی برآید که آنان اقامه کرده‌اند، تا حقانیت نظر خود را به اثبات برساند.

#### ۱) رأی صدرالحکما و تأیید امام خمینی

صرف نظر از قدم یا حدوث نفس، حکمای بزرگ یونان، افلاطون و ارسطو، نفس را روحانیت الحدوث می‌دانند. این سنت فکری وارد فلسفه اسلامی نیز شد و ابن سینا و شیخ شهید سهروردی نیز به روحانیت الحدوث بودن نفس معتقد گشتند. اما ملاصدرا این رأی را به دلیل مشکلاتی که داشت، صائب ندانست، چرا که از نظر او، حکمای پیش از او، توانایی شناخت صحیح نفس را نداشته‌اند و به همین دلیل مشکلاتی باقی مانده که از پس پاسخ‌گویی به آنها برنیامده‌اند. از نظر صدرالمتألهین اکتفا به چنین شناختی مانند این است که کسی ورم را به جای فربهی بگیرد (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۳۳). مسائلی که نظریات مطروحه قادر به پاسخ‌گویی بدان‌ها نیست، عبارتند از: ۱) بساطت نفس، منافی حدوث آن است. ۲) تعلق حقیقت روحانی عقلی با بدن و انفعالات آن ناسازگار است. ۳) بساطت و تجرد از ماده منافی تکثر عددی است (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۳۳). «ذو مراتب بودن نفس» و «نشآت مختلف» آن، ادعای اصلی ملاصدرا در خصوص جسمانیت الحدوث بودن نفس است.

#### الف) ذو مراتب بودن نفس

ملاصدرا در بیان حقیقت نفس، آن را ذو مراتب دانسته و نظر کسانی را که نفس را از آغاز تا پایان یک چیز می‌دانند سست و ضعیف می‌خواند. به عقیده او، ذو مراتب بودن یعنی مقام معلوم نداشتن و صاحب مقامات متعدد بودن:

ان النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم فى الهويته، و لها درجه معينه فى الوجود كسائر الموجودات الطبيعه و النفسيه و العقليه التى كل له مقام معلوم، بل النفس الانسانية ذات مقامات و درجات متفاوتة، و لها نشآت سابقه و لاحقته و لها فى كل مقام و عالم صورت اخرى (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۴۲).

همچنین: «فالحق ان النفس الانسانية جسمانية الحدوث و التصرف و روحانية البقاء و التعقل، فتصرفها فى الاجسام جسمانية؛ و تعقلها لذاتها و ذات جاعلها روحانى» (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۴۷).

امام خمینی در تأیید این مطلب می گوید نفس موجود ذومراتبی است و اگر کسی به همه مراتب آن توجه نکرده باشد و تنها به شعاع دید خود، نفس را مورد ملاحظه قرار داده باشد به حقیقت آن پی نبرده است. به این دلیل، بعضی منکر مراتب پایین نفس شده‌اند و برخی مراتب بالای آن را نادیده گرفته‌اند؛ یعنی عده‌ای در مورد آن نزدیک‌بین بوده‌اند و عده‌ای دیگر دوربین. به هر حال، رأی هر دو گروه قابل خدشه است. این در حالی است که نفس هُمای عالم امکان است و ماهی دریای طبیعت (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۹۹). نفس موجودی است با شئون طبیعی و الهی: مرتبه‌ای از آن با طبیعت و مرتبه‌ای دیگر با قافله موجودات مجرد همراه است. نفس همچون هیولی، موجودی طبیعی است که وقتی بالا برود به مرتبه حس لمسی می‌رسد. اما چون حس هم جنبه مادی دارد، از آن باز هم فراتر می‌رود و مجرد می‌شود؛ و آنقدر بالا می‌رود تا به تدریج قوایی همچون مجرد خیالی را نیز می‌ریزد و به مجرد عقلانی صرف می‌رسد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۰۷).

### ب) نشآت نفس

ملاصدرا نظر راسخان در علم در حکمت متعالیه را در مورد نشآت نفس چنین بیان می‌دارد:

فللنفوس الكاملة من نوع الانسان انحاء من الكون بعضها عند الطبيعه، و بعضها قبل الطبيعه و بعضها مابعد الطبيعه على ما عرفه الراسخون فى الحكمة المتعالیه (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۳۲).<sup>۱</sup>

۱. ملاصدرا در جای دیگر می‌گوید: «ان للنفس شوؤناً و اطواراً كثيرة، و لها مع بساطتها أکوان وجودیه بعضها قبل الطبيعه و بعضها مع الطبيعه و بعضها بعد الطبيعه... (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۴۶) یا «أن للنفس كینونة عقلیه تجردیه كما أن لها كینونة تعلیقیه (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۵۵).

به این ترتیب ملاصدرا سه نشئه کلی نفس را از هم متمایز می‌گرداند: (۱) نشئه قبل از طبیعت؛ (۲) نشئه طبیعت؛ (۳) نشئه بعد از طبیعت. امام خمینی نیز نشآت نفس از نظر صدرالمآلهین را سه نشئه معرفی می‌کند: نشئه عقلی، مثالی و طبیعی (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۳۴).

(۱) **نشئه قبل از طبیعت یا نشئه عقلی:** مراد از این نشئه، نشئه‌ای است که نفس، قبل از تعلق به بدن دارد و هنوز به عالم طبیعت ملحق نشده است که به آن نشئه سابقه نیز می‌گویند. اگر به راستی نفس جسمانیت الحدوث است، پس چگونه وجود قبل از طبیعت و بدون ویژگی‌های طبیعی دارد؟ صدرالمآلهین این نشئه وجودی نفس را، وجود نفس در مبدأ عقلی آن می‌داند؛ یعنی به جهت مبادی وجود آن در عالم علم الهی که از صور مفارق عقلی یعنی مُثُل الهی است که افلاطون و پیش از افلاطون به اثبات آن پرداختند. نفوس در عالم عقلی کثرت عددی، ترتیب ذاتی و وضعی ندارند (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۴۷). بدین ترتیب نفس، قبل از بدن با جهت استقلال و وجودی و به نحو کثرت موجود نیست، بلکه وجود آن به علتش قائم است. علت در مرتبه ذات، دارای کمالات معلول به نحو لفّ و بساطت است نه به نحو نشر و ترکیب. پس وقتی گفته می‌شود نفس قبل از بدن بوده یعنی به واسطه وجود سببش موجود بوده است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۰۹). از نظر امام خمینی نیز کینونت عقلی، کلی و وجدانی و بسیط است و لذا کل النفوس است، نه به صورت «کون شیء فی شیء» (مثل خزینة درهم و دینار)، بلکه خزینة الله است که در کمال جامعیت است که با فیض نقصان نمی‌پذیرد، بلکه به جهت شدت کمال آن فاعلیت نامتناهی دارد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۲۳).

بدین ترتیب از نظر حکمای حکمت متعالیه، کینونت عقلی نفوس، بالاتر از ظاهر کلام افلاطون و محدثین است که گفته‌اند نفوس جزئیة قبل از بدن به نحو منفرد، موجود بوده‌اند و با بدن جفت شده‌اند. چرا که به نظر آنان، نفس در مرتبه وحدت و به طور جمع موجود بوده است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۲۴). وجود بسیط واحد، حائز تمام مراتب کمال است و همه به طور جمع در آن واحد جمعند. کثرات و افراد، مراحل ظهور و جلوات او هستند. هیچ ذی جلوه‌ای، عین جلوه نیست، اگرچه از آن خارج هم نیست و در عین حفظ مرتبه شامخه خود، جلوات در حقیقت، ظهورات او هستند و این ظهورات که در مراتب نزول، کثیر و متمایزند، در مبدأ به طور جمع و به

نحو وحدت و غیرمتشخص و غیر متمایز از هم حضور دارند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۲۶). ملاصدرا نام این مرتبه نفس را «روح القدس» می‌گذارد.<sup>۱</sup>

**(۲) نشئه طبیعت:** نفس در نشئه طبیعت «جسمانیت الحدوث» است و اینگونه توصیف می‌شود: «ان النفس فی اول تکونها کالهیولی الاولی خالیة عن کل کمال صوری و صورة محسوسة أو متخلیة او معقولة» (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۲۸).

وجود نفس در عالم طبیعت وجود جزئی و متشخص و متکثر و فردی است. نفس در طبیعت به کینونت طبیعی درمی‌آید و جهت تعلقی به بدن دارد. تعلق به بدن و تدبیر بدن، عین ذات نفس است. امام خمینی رابطه نشئه اول، با نشئه دوم را به نسبت ذی ظل و ظل تشبیه می‌کند. نفوس طبیعی اظلال آن کینونت عقلی هستند و از هم بیگانه نیستند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۳۴).

پرسشی در اینجا مطرح می‌شود که چطور نفسی که کینونت عقلی داشته به عالم طبیعت تنزل کرده و به بدن تعلق گرفته است؟ پاسخ این است که در عالم عقلی تنها یک جوهر بسیط و متحد وجود دارد، اما در عالم طبیعت به سبب ضعفی که نفس پیدا می‌کند، چنگ به دامن طبیعت می‌زند و در منازل سست ساکن می‌شود، تا دوباره صعود خویش را آغاز کند (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۴۹؛ اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۲۶-۱۲۵) و الا نفس در آغاز، در نشئه طبیعت «الاشیء محض» است.<sup>۲</sup>

**(۳) نشئه بعد از طبیعت:** منظور از این نشئه، نشئه نفس در قوس صعود است که به آن نشئه لاحقه نیز می‌گویند. امام خمینی از این نشئه با عنوان «نشئه مثالی» یاد کرد، اما ملاصدرا خود به آن عالم برزخ متوسط بین دو عالم حسی و عقلی می‌گوید. وجود نفس در این نشئه عبارت از وجود جوهر مثالی، ادراکی، و مجرد از اجسام حسی است. اما از خیال مجرد نیست، زیرا خیال نیز در نزد ملاصدرا از امور مجرد است (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۵۲).

همچنین، در قوس صعود این پرسش پیش می‌آید که چگونه موجود طبیعی، مجرد می‌شود؟ مگر اینطور نیست که در مجردات حرکت نداریم و حرکت لایق عالم ماده است؟ امام خمینی سرّ مسأله مجرد شدن نفس بعد از ماهیتش را وجود ماده لایقه (در نطفه) می‌داند که قابلیت داشته حائز

۱. و اذا جاز أن یكون صورة واحدة عقلیه فی غایة التجرد صورة مطابقة لاعداد کثیره من صور جسمانیة بحیث یتحد بها فلیجز کون صورة واحدة عقلیه هی المسماة بروح القدس صورت مطابقة لنفوس کثیره انسیة تكون هویتها تمام تلک الهویات النفسانیة (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۷۰)

۲. مؤید آن آیه اول سورة دهر است: «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً».

کمالات شود. نفس در نشئه طبیعت و مادامی که در طبیعت است، جسم و نامی و حیوان است. اما به تدریج سیر استکمالی پیدا می‌کند و به اولین مرتبه تجرد می‌رسد. به محض خروج از عالم طبیعت، مجرد می‌شود چیزی که حرکت دارد هنوز مجرد نیست، ولی وقتی مجرد شد دیگر حرکتی نیست. حرکت تا جایی ادامه دارد که ماده وجود دارد. وقتی قوا به فعلیت رسید، نفس در افقی دیگر قرار می‌گیرد و دوباره به مرحله تجرد می‌رسد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۲۶-۱۲۵): «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف: ۲۹). اسم نفس در این مرحله وقوف و توقف، «عقل» است و در پایین تر از این درجه اسم «نفس» را داراست (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۳۳).

پرسش دیگری که مطرح است این است که آیا تمامی نفوس قابلیت رسیدن به مرتبه تجرد را دارند؟ آخوند معتقد است لازم نیست همه نفوس به تجرد عقلانی برسند، اگر به تجرد خیالی و مثالی هم برسند، کفایت می‌کند. کثیری از انسان‌ها و حیواناتی که قوه خیال و واهمه دارند، نفوسشان به تجرد مثالی باقی می‌ماند. اگر انسانی (مثلاً جنین) به این مرتبه هم نرسیده باشد، ملزم نیستیم که به حشر او ملتزم باشیم. تنها تعداد خیلی کمی از برگزیدگان تجرد عقلانی پیدا می‌کنند و در آن مقام سکنی می‌گزینند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۳۳).

## ۲) براهین قدم و حدوث نفس: مقایسه آرای صدر المتألهین و امام خمینی

امام خمینی در ابتدای این بحث اقوال غیر معتقد خود را در تقسیم‌بندی مختصری ارائه کرده و بحث خود را بر اساس آن طرح می‌ریزد. وی، در ابتدا، آرای قائلان به حدوث و قدم نفس را به سه دسته تقسیم می‌کند:

اما در ادامه، همین سه دسته را به دو دسته تقلیل می‌دهد: ۱) کسانی که معتقدند نفس، وجود قبل از بدن دارد (افلاطون و محدثین)؛ ۲) دیگرانی که می‌گویند، نفس با حدوث بدن حادث شده است (ارسطویان) (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۸۰-۷۹).

صدر المتألهین و امام خمینی با ذکر سه دسته براهین دوازده گانه به هدم رأی سابقین و اثبات رأی خود می‌پردازند: آنچه در این اقوال مشترک است این اعتقاد است که نفس از ابتدا وجود «مجرد و روحانی، دارد. آنان، اولاً، درصدد بطلان این اعتقاد برمی‌آیند که تجرد، ویژگی نخستین نفس نیست. ثانیاً، براهینی را که برای اثبات قدم زمانی نفس مطرح کرده‌اند، باطل می‌کنند. ثالثاً، براهینی را که صرفاً برای اثبات حدوث زمانی نفس مطرح شده‌اند، باطل می‌کنند. به بیان دیگر،



این براهین تقابل با حکمای اشراقی و مشایی را نشان می‌دهد. سه برهان اول بین دو گروه مشترک است، سه برهان به بطلان نظر افلاطونیان، و شش برهان نهایی به ابطال نظر مشاییان اختصاص دارد.

### ۱) بطلان ادله روحانیت یا تجرد ابتدایی نفس

آنان سه برهان اقامه می‌کند که هدف اصلی آنها، بطلان تجرد نفس از ابتداست: خواه نفس قبل از بدن موجود شده باشد (نظر افلاطون و محدثین) و خواه همزمان با بدن موجود شده باشد (نظر ارسطو). به طور خاص، برهان اول و سوم در مورد بطلان تجرد نفس قبل از بدن است و برهان دوم حدوث همزمان نفس و بدن را نیز شامل می‌شود.

**برهان اول:** صدرالمتهلین در این برهان که بر اساس «ترقی نفس» است، نظر خود را به طور خلاصه بیان می‌دارد: «لو كانت في ذاتها قديمة لكانت كاملة الجوهر فطرة و ذاتاً فلا يلحقها نقص و قصور» (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۳۱). یعنی اگر نفس در ذات خود قدیم بود، از حیث فطرت و ذات دارای جوهری کامل می‌بود و هیچ نقص و نارسایی نداشت.

امام خمینی در شرح این برهان که ملاصدرا به طور اجمال آن را مطرح کرده به شرح مختصات وجود مادی و مجرد می‌پردازد. برخی از ویژگی‌های موجود مادی عبارت است از: داشتن هیولی، بالقوه بودن، مرکب بودن از ماده و صورت، واجد دو حیثیت عدمی (بالقوه) و وجودی (بالفعل) بودن، داشتن حرکت و تغییر و دگرگونی، و داشتن امکان استعدادی (علاوه بر امکان ذاتی). بعضی از ویژگی‌های موجود مجرد عبارت است از: فعلیت محض (عدم تفاوت در بدو و ختم)، ثبات (فقدان تغییر و دگرگونی حرکت)، داشتن امکان ذاتی. حال، اگر نفس را مجرد بدانیم، لزوماً باید هیچ گونه دگرگونی در آن رخ ندهد و بدو و ختم آن یکی باشد در حالی که ما بالوجدان تغییر و تجدد را در حالات خود می‌یابیم:

مجرد، وجودی نیست که قابل ترقی باشد، چون محض الفعلیه است و حامل قوه نیست، پس نحوه وجودش به همان نحوی است که از ازل بوده بدون اینکه ترقی و یا تنزل کرده باشد و دیگر ممکن نیست ترقی یا تنزل نماید و اگر بخواهند تغییری بیابند باید انعدام وجود گردد و یک موجود دیگری از نو حاصل شود که ناقص تراز آن و یا کامل تراز آن باشد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۸۱).

امام خمینی ویژگی دیگر موجودات مادی، یعنی «مکان‌مند بودن» را به صورت متمایز لحاظ می‌کند تا به این نتیجه برسد که نفس از ابتدا، مجرد نیست. چون اگر نفس مجرد باشد:

اولاً: معنی ندارد آن را بیاورند و در این بدن داخل کنند؛ چون مجرد مکانی نیست و مکان ندارد... ثانیاً: چون مجرد است نسبت آن به همه یکسان است. و ثالثاً: ما در معنای هبوط نفس گفته‌ایم، تنزل بر او جایز نیست، پس معنای «هبطت الیک من المحل الارفع»<sup>۱</sup> چیست؟ گرچه شیخ این جمله را گفته ولی چیز دیگر می‌خواهد بگوید و یا از زبان دیگر می‌خواهد حرف بزند، زیرا اگر آن را بیاورند و در این بدن داخل کنند محال است، چون مجرد مکان ندارد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۸۱-۸۲).

**برهان دوم:** در این برهان بر ویژگی دیگری از نفس تأکید شده است و آن «نیاز به آلات حسی در ادراک» است که موجود مجرد از آن میراست. ملاصدرا اینگونه استدلال می‌کند: «لو لم یکن فی ذاتها ناقصة الوجود لم یکن مفتقرة إلى آلات و قوی بعضها نباتیة و بعضها حیوانیة» (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۳۱). یعنی نفس اگر در ذات خود، وجودی ناقص نداشت، به آلات و قوایی که بعضی از آنها نباتی و برخی از آنها حیوانی باشد، نیازمند نبود.

مسلم است که نفس آلات و قوای خاصی (مانند چشم، گوش و ... برای انواع ادراکات حسی مانند دیدن و شنیدن و ...) دارد. قوایی که از نفس و از یکدیگر مستقل و جدا و بریده نیستند (مثل نجار و اره)، بلکه عین نفس، شأن آن، ظهور و ظاهر آن هستند. نفس توسط قوای مختلف خود، ادراکات متفاوت کسب کرده و آنها را به یک شیء خاص نسبت می‌دهد. کسانی که نفس را مجرد می‌دانند، باید بدانند که نیاز به ادراک از طریق قوا، شأن موجود مجرد نیست. چون مجردات نیاز به آلات حسی برای ادراک ندارند. نیاز به آلات حسی، نشان‌دهنده نقص در ادراک است:

با اینکه نفس در ادراکات بسیاری، محتاج به آلات جسمیه است، نمی‌توان گفت مجرد است، بلکه احتیاج ادراک، موجب نقص است و منشأ چنین نقصی هیولی می‌باشد، پس نفس دارای هیولی می‌باشد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۸۳).

۱. «هبطت الیک من المحل الارفع / ورفاء ذات تعزُر و تمتع»: کیوتوری ارجمند و گرامی، در عین حال استوار و قوی، از جایگاهی بلند و رفیع به سوی تو هبوط کرده است. این بیت مطلع قصیده ۲۰ بیتی ابن سیناست که حکیم سبزواری آن را در کتاب *اسرارالحکم* خود آورده و شرح کرده است (ملاصدرا ۱۳۸۳ ج ۱/۴: ۲۴۱).

**برهان سوم:** در این برهان بر دو نکته تأکید شده است: یکی اینکه در مجردات «نوع، منحصر در فرد» است به خلاف مادیات و جسمانیات که «نوع، افراد کثیر» دارد؛ دیگر اینکه یا باید به «جسمانیت الحدوث بودن نفس اعتقاد داشت یا به قدیم بودن آن»، و «راه سومی» وجود ندارد:

لو كانت قديمة لكانت منحصره النوع في شخصها، ولم يكن ينسج لها في عالم  
الابداع الانقسام والتكثير لان تكثير الافراد مع الاتحاد النوعي إنما هو من  
خواص الاجسام والجسمانيات المادية، والذي وجوده ليس بالاستعداد و  
الحركة والمادة والانفعال فحقن نوعه أن يكون في شخص واحد، والنفوس  
الانسانية متكثرة الاعداد متحده النوع في هذا العالم... فيستحيل القول بأن هذه  
النفوس الجزئية وجوداً قبل البدن فضلاً أن تكون قديمة (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸:  
۳۳۱).<sup>۱</sup>

بخش اول این برهان، اشاره به این مطلب است که کثرت دو نوع است: ۱) کثرت فردی: از ارسطو به بعد سبب کثرت فردی، ماده دانسته شده است (کاپلستون ۱۳۶۸ ج ۱: ۳۵۳). بدین صورت که ماده باعث می شود اعراض در افراد مختلف به صورت های گوناگون ظاهر شود. بنابراین در انواع جسمانی، صورت مشترک فیه و ماده که عوارض مختلف از آن نشأت می گیرد سبب تمایز افراد است. ۲) کثرت نوعی: این نوع کثرت در مجردات صادق است که فاقد ماده اند. مجردات گرچه کثیرند، اما کثرت آنها نوعی است یعنی هر فرد از آنها یک نوع مستقل را تشکیل می دهد. در مورد انسان، بداهتاً مشهود است که صورت نوعیه آنان مشترک فیه و واحد است و اختلافشان به اختلاف عوارض است که از ماده نشأت می گیرد. پس کثرت انسان ها کثرت فردی است و امکان ندارد نفس انسان از ابتدا به صورت مجرد و روحانی وجود یابد.

مطابق بخش دوم این برهان، وجود نفس از دو حال خارج نیست یا حادث و جسمانی است یا قدیم و روحانی: اگر حادث است فقط می تواند جسمانیت الحدوث باشد، چرا که روحانیت

۱. یعنی اگر نفس قدیم بودند، نوع آنها منحصر در شخص می بود و در عالم ابداع هیچ انقسام و تکثیری در آنها رخ نمی داد، چون وجود افراد کثیر در نوع واحد از خواص جسم و جسمانیات مادی است، و حق آن است که موجودی که وجودش، استعداد و حرکت و ماده و انفعال ندارد، نوعش منحصر در شخص واحد باشد. نفوس انسانی در این عالم کثرات عددی در نوع واحد دارند... پس محال است گفته شود که این نفوس جزئی، وجود قبل از بدن دارند، چه رسد به آنکه قدیم باشند.

الحدوث بودن آن، حتی با پذیرش حدوث زمانی، سرانجام به قِدم زمانی نفس می‌انجامد. بنابراین راه سومی که از سوی محدثین و ارسطویان بیان شد - مبنی بر حدوث همزمان نفس و بدن و تجرد و روحانی بودن نفس - به دلیل توالی فاسد آن پذیرفتنی نیست.

اشکال راه سوم این است که امر مجرد به صرف «امکان ذاتی» و به مقتضای قاعده «عدم بخل در فیاض» باید بدون معطلی موجود شود. اگر موجود نشود یا در امکان ذاتی آن تردید است یا در کمال مبدأ موجد آن. اما در امکان ذاتی هیچ یک از موجودات، اعم از مجرد و مادی، تردید نیست. همه موجودات غیر از واجب تعالی، ممکن الوجودند. هر ممکنی الوجودی نیز خواستار وجود است و بنا بر فرض کمال مبدأ موجد، موجود می‌گردد و در این صورت حدوث آن دیگر حدوث زمانی نیست که مسبوق به عدم باشد بلکه حدوث ذاتی خواهد بود که به معنای قِدم زمانی داشتن آن است. در نتیجه، با اتخاذ راه سوم نهایتاً به قِدم زمانی نفس می‌رسیم نه حدوث زمانی آن. پس نمی‌توان نفس را روحانیت الحدوث به حدوث زمانی دانست.

اما اگر در کمال مبدأ موجد، تردید شود به جای کمال به نقص آن معتقد گشته‌ایم. چون مبدایی که نتواند امر ممکن الوجود را موجود گرداند، خود ناقص است و نیاز دارد از حالت بالقوه خارج گردد و به حالت فعلیت برسد تا سبب موجودیت موجود ممکن الوجود (به‌ویژه ممکن مجردی به نام نفس) گردد. در این صورت، مبدأ، ویژگی‌های موجود مادی را خواهد داشت و نتیجه این مطلب، بطلان وجوب وجود واجب است. پس این شق نیز باطل است بنابراین با لحاظ مقدمات پیش گفته، تنها راه توجیه صحیح وجود نفس، جسمانیت الحدوث بودن آن است.

## ۲) بطلان ادلة قدم زمانی نفس

ذکر شد که افلاطون بر این باور است که نفس، حادث ذاتی و قدیم زمانی است. اما در مورد اینکه آیا از نظر افلاطون نفس جزئی، حدوث ذاتی دارد یا نفس از آن روی که عقل کلی است، اختلاف نظر وجود دارد. صدرالمتهلین و مرحوم سبزواری و امام خمینی اعتقاد دارند افلاطون به وجود نفس از آن روی که عقل کلی است، باور دارد (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۳۰؛ اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۸۵). اما خود افلاطون در رساله منون هنگامی که با منون درباره نظریه تذکار بحث می‌کند، در مورد غلام جوان منون می‌گوید: «روح او همیشه دانا بوده است» (افلاطون ۱۳۸۰ ج ۱: ۳۷۳ قطعه ۸۶) و برای اثبات این مطلب، از همان غلام کمک می‌گیرد و با پرسش و پاسخ‌هایی از او در مورد علم هندسه،

ادعای خود را به منون اثبات می‌کند. این قطعات (۸۱ تا ۸۶) دلالت بر آن دارد که افلاطون از وجود نفس به صورت فردی و شخصی بحث می‌کند نه کلی. البته با توجه به اینکه عالم مُثُل برای افلاطون عالم کلیات است، ادعای ملاصدرا و دیگران در مورد افلاطون که وجود قبلی نفس را کلی می‌داند با مبانی او سازگارتر است تا جزئی دانستن نفس که در رساله افلاطون آمده است. این اعتقاد افلاطونیان را احادیث مشهور رسول خدا<sup>(ص)</sup> تأیید می‌کند: «کنت نبياً و آدم بین الماء و الطین» (احسائی ۱۴۰۳ ج ۴: ۱۲۱) یعنی من در حالی پیامبر بودم که آدم<sup>(ع)</sup> هنوز بین آب و گل بود. «الارواح جنودٌ مجتدة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف» (احسائی ۱۴۰۳ ج ۱: ۲۸۸) یعنی ارواح دسته دسته‌اند، هر دسته از آنها که یکدیگر را می‌شناسند با هم جمع می‌شوند، و هر دسته از آنها که یکدیگر را نمی‌شناسند، با هم اختلاف دارند. «خلق الارواح قبل الابدان بالفی عام» (مجلسی ۱۴۰۳ ج ۵۸: ۱۴۱؛ ابن بابویه قمی ۱۳۶۱: ۱۰۸) یعنی ارواح دو هزار سال قبل از بدن‌ها آفریده شدند. **برهان چهارم:** این برهان بر اساس «عدم مادیت عدم حدوث است» اقامه شده است.

*ان کل ما یحدث فانه لا بد له من مادة مخصصة تکون باستعدادها سبباً لان یصیر اولى بالوجود بعد ان لم یکن، فلو کانت النفوس حادثة لکانت مادیة، والتالی باطل، فالتقدم كذلك.* (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۳۳).<sup>۱</sup>

از نظر ملاصدرا گرچه این برهان برای ابطال حدوث نفس اقامه شده است، اما اتفاقاً محتوای آن (اگر نفس حادث باشد، مادی است) مورد تأیید است. زیرا او در پی اثبات همین مطلب است که نفس حادث است و حدوث آن با ماده است نه در ماده (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۳۴). بنابراین نه تالی باطل است و نه به دنبال آن مقدم باطل است. امام خمینی با پذیرش کامل نظر ملاصدرا، شرح می‌دهد که نفس در آغاز حالت طبیعی دارد و «به حرکت جوهریه رو به ترقی می‌گذارد تا همین شیء طبیعی حادث، مجرد می‌شود» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۸۶).

**برهان پنجم:** در این برهان از طریق محال بودن «نامتناهی بالفعل مجتمع در وجود» به اثبات قدم نفس پرداخته شده است:

۱. یعنی هر آنچه حادث است لزوماً ماده مخصصة‌ای دارد که استعداد آن ماده سبب می‌شود بعد از آنکه آن چیز موجود نبود، سزاوار وجود گردد. پس اگر نفوس حدوث داشتند (مقدم)، مادی می‌بودند (تالی). تالی باطل است و مقدم نیز به تبع آن باطل خواهد بود.

ان النفوس لو كانت حادثه لكان حدوثها بحدوث الابدان، لكنّ الابدان الماضيه غير متناهيه فالنفوس الماضيه التي بازائها غير متناهيه، لكنّ النفوس بالاتفاق باقيه بعد مفارقة الابدان، فالنفوس الحاصله في هذا الوقت غير متناهيه، لكنّ ذلك أي وجود نفوس غير متناهيه موجوده بالفعل معاً محال لكونها تقبل الزيادة و النقصان مع أن كل ما كان كذلك فهو متناه، فاذن ثبت ان النفوس الموجوده بالفعل متناهيه، فاذن ليس حدوث الابدان سبباً لحدوث النفوس، فاذن حدوث النفوس من عللها لا يتوقف على حدوث البدن و استعداد الماده فهي قديمه (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۳۳).<sup>۱</sup>

صدرالمتألهين اين برهان را از آن جهت که بر مبنای محال بودن «نامتناهی بالفعل مجتمع در وجود» اقامه شده است قابل خدشه می‌داند: زیرا نامتناهی بالفعل وقتی محال است که افراد آن مجتمع در وجود باشند، و آلا اگر اجتماع در وجود نداشته باشند و نامتناهی لایققی باشد، محالی لازم نمی‌آید. اما نفوس اجتماع در وجود ندارند، چون نه ترتب طبیعی دارند و نه ترتب وضعی (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۳۴). امام خمینی در توضیح نظر ملاصدرا به جای تأکید بر «نامتناهی بالفعل مجتمع در وجود» به «بطلان تسلسل» و «بطلان تناسخ» اشاره می‌کند:

در تسلسل ترتب لازم است و بین نفوس ترتب نیست تا براهین تسلسل از تطبیق و غیره جاری شود. علاوه بر این... ابدان ماضیه وقتی که غیر متناهی شد، اگر به تعداد آنها نفوس... نباشد، لازم می‌آید قائل باشند عده محدودی از نفوس گردش کنند، و این مستلزم قول به تناسخ است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۸۶).

در بررسی این برهان، هیچ یک از دو حکیم متأله این اشکال را بر برهان نمی‌گیرند که چگونه ابدان ماضیه نامتناهی اجتماع در وجود دارند که البته این، اشکال اساسی بر این برهان وارد می‌کند.

۱. یعنی اگر نفوس حادث باشند حدوث آنها همراه با حدوث بدن‌ها است، ولیکن بدن‌های گذشته غیرمتناهی اند، پس نفوس گذشته نیز باید به ازای آنها نامتناهی باشند. اما نفوس بعد از مفارقت از ابدان، باقی می‌مانند، پس نفوس هم غیرمتناهی اند. اما وجود نفوس غیرمتناهی و موجود و بالفعل با یکدیگر محال است. چون این نفوس زیادت و نقصان می‌پذیرند و هر چه این چنین باشد، متناهی است. پس به اثبات رسید که نفوس موجود بالفعل متناهی اند. بنابراین حدوث بدن‌ها، سبب حدوث نفوس نیست، پس حدوث نفوس از علل ایشان، به حدوث بدن و استعداد ماده توقف ندارد و نفس قدیم است.

علاوه بر آن حتی با صرف نظر از این اشکال، صدرالمتهلین به طریقی به این برهان اشکال گرفته و امام خمینی به طریقی دیگر، و این در حالی است که لازمه نقد ملاصدرا به برهان، شرح امام خمینی (بطلان تسلسل و تناسخ) نیست.

**برهان ششم:** در این برهان فرض بر «ابدیت» نفس است و از طریق آن «ازلیت» نفس به اثبات می‌رسد:

*اینها لو کانت حادثه کانت غیر دائمه از کل کائن فاسد، و کل ما هو ابدی فهو*

*ازلی، و قد ثبت اینها باقیه ابدیه... فهی إذن ازلیه (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۳۳).<sup>۱</sup>*

از محتوای برهان می‌توان چنین نتیجه گرفت که در این برهان فرض بر بقای نفس است و بر اساس آن دو مطلب ثابت می‌شود: یکی اینکه، نفس حادث نیست، چون اگر حادث بود، فساد می‌پذیرفت. در حالی که فساد نمی‌پذیرد و بقا دارد. دیگر اینکه، بقای نفس یا ابدی بودن آن دلالت بر ازلی بودن آن دارد.

ملاصدرا در این برهان از دو وجه به نفس نظر می‌کند: (۱) نظر به نفس (در نشئه سابقه) از حیث ذات آن که مجرد است و غیر کائن و فساد ناپذیر؛ (۲) نظر به نفس (در نشئه طبیعی آن) از حیث کائن بودن آن که از این نظر فساد و زوال پذیر است (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۳۴). بدین ترتیب، سخن ملاصدرا در اینجا دلالت بر بقای نفس ندارد، بلکه به وجود ازلی آن در قوس نزول و عالم طبیعت دلالت می‌کند. هر چند وی به روحانیت البقا بودن نفس باور دارد.

امام خمینی در شرح نظر ملاصدرا می‌گوید، آخوند در این برهان سه قضیه تشخیص می‌دهند: «کل کائن فاسد» و «کل ازلی ابدی» و «کل ابدی ازلی»: قضیه اول (کل کائن فاسد) درست است، اما باید توجه داشت که نفس کائن است، اما کائنی است که وقتی ترقی کرد مجرد می‌شود و جنبه تجردی آن حفظ می‌شود و جنبه کائنی آن زوال می‌پذیرد. قضیه دوم (کل ازلی ابدی) هم مبرهن است، اما قضیه سوم (کل ابدی ازلی) مبرهن نیست، زیرا نفس با اینکه ازلی نیست اما ابدی هست (اردبیلی ۱۳۸۹ ج ۳: ۸۷).

در مقایسه نظر این دو حکیم بر برهان مذکور، با توجه به سه قضیه‌ای که امام خمینی در مورد آن مطرح ساختند، می‌توان گفت که هر دوی این بزرگواران مفاد قضیه اول (کل کائن فاسد) را پذیرفته‌اند و آن را مقدمه بقیه استدلال خود قرار داده‌اند. به این ترتیب که ملاصدرا سخن‌اش را

۱. یعنی اگر نفوس حادث باشند غیر دائمی‌اند، زیرا هر کائنی فاسد است، و هر چه ابدی است ازلی نیز هست. ثابت شد که نفوس باقی و ابدی‌اند... بنابراین ازلی نیز هستند.

متوجه تجرد ذاتی نفس در نشئه ماقبل طبیعت و قوس نزول می‌کند یعنی بر تجرد نفس از جنبه ازلی تأکید دارد، در حالی که امام خمینی از قضیه اول در جهت بقای نفس در قوس صعود استفاده می‌کند، چون دلیل می‌آورد که نفس در حد کینونت طبیعی باقی نمی‌ماند و به مرتبه تجرد می‌رسد. اما از آنجا که این برهان از سوی افلاطونیان در مورد قدم نفس و ازلیت آن اقامه شده است، ملاحظه ملاحظه ملاحظه که به جهت ازلی نفس منعطف است با اصل برهان قرابت بیشتری دارد تا رأی امام خمینی که به بقای نفس توجه دارد.

در مورد قضیه دوم (کل ازلی ابدی) که فی نفسه گزاره صحیحی است متن برهان منسوب به افلاطون خاموش است، اما صدرالمتألهین آن را به نحو ضمنی و تلویحی به کار گرفته است. چون ازلی بودن ذات نفس به صورت کلی را می‌پذیرد و از همین جا می‌توان راهی برای ابدیت نفس باز کرد. امام خمینی با اینکه، در این برهان از ازلیت نفس سخن نگفته این قضیه را مبرهن می‌داند. قضیه سوم (کل ابدی ازلی) را می‌توان به ملاحظه نسبت داد، چون ازلیت نفس را به طریقی پذیرفته است، اما امام خمینی به کلی منکر ازلیت نفس، حتی به طریقی که ملاحظه اذعان دارد، می‌باشد!! در حالی که بار اصلی استدلال از سوی افلاطون بر همین گزاره قرار دارد.

### ۳) بطلان ادله حدوث زمانی نفس قبل از بدن

**برهان هفتم:** این برهان ظاهراً از ابن سیناست (ابن سینا ۱۳۸۸: ۳۰۶-۳۱۰) گرچه صدرالمتألهین نامی از او به میان نمی‌آورد:

لو كانت موجودة قبل الأبد ان فإما ان كانت واحدة فإما أن تتكثر عند التعلق  
أولا تتكثر، فان لم تتكثر كانت النفس الواحدة نفساً لكل بدن، ولو كان  
كذلك لكان ما علمه إنسان علمه كل إنسان و ما جهله انسان جهله كل إنسان  
و ذلك محال، و ان تكثرت فما لاماده - له لا يقبل الانقسام و التجزئة، و ان  
كانت قبل البدن متكثرة فلا بد و أن يمتاز كل واحد منها عن صاحبه اما  
بالمهية أو لوازمها أو عوارضها، و الاول و الثاني محالان لأن النفوس الانسانية  
متحدة بالنوع فیتساوی جميع أفرادها فی جميع الذاتيات و لوازمها فلا يمكن  
وقوع الامتياز بها، و أما العوارض الاحقه فحدوثها انما يكون سبب المادة و ما  
فيها، و مادة النفس بوجه هي البدن، و قبل البدن لامادة فلا يمكن ان يكون



هناك عوارض مختلفة، فثبت أنه يمتنع وجود النفس قبل البدن لاعلى نعت الاتحاد ولاعلى نعت الكثرة فياذن القول بقدمها باطل (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۳۴).<sup>۱</sup>

فخررازی در کتاب *الملخص* شش اشکال به این استدلال وارد می‌کند که ملاصدرا همه را مطرح می‌کند و پاسخ می‌دهد. امام خمینی نیز کلیه آنها را به همان صورت شرح می‌کند. بنابراین اختلاف نظری میان این دو حکیم مسلمان در این برهان وجود ندارد (ر.ک. به: ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۴۰ - ۳۳۴؛ اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۸۸۹۷).

**برهان هشتم:** این برهان از ابو البرکات بغدادی صاحب *المعتبر* است که در *اسفار* آمده است:

لو كانت النفس موجودة قبل البدن لكانت اما متعلقة بأبدان اخرى أو غير متعلقة بأبدان اخرى، و باطل أن تكون متعلقة بها لأن ذلك قول بالتناسخ، ثم إنه إيطل التناسخ بحجة ذكرها المتكلمون من انفسنا لو كانت في بدن آخر لكاننا نعلم الآن شيئاً من تلك الاحوال التي مضت علينا، و نتذكر أننا كنا في بدن آخر و على حالة اخرى، فلما لم نتذكر شيئاً منها علمنا أننا ما كنا موجودين في بدن آخر، و باطل أن لا يكون متعلقه ببدن آخر لأنها حينئذ تكون معطلة ولا تعطل في الطبيعه (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۴۱ - ۳۴۰؛ بغدادی ۱۳۷۳ ج ۲: ۳۷۷-۳۷۸).<sup>۲</sup>

۱. یعنی اگر نفس قبل از بدن موجود باشد یا واحد است یا کثیر. اگر واحد باشد هنگام تعلق به بدن یا تکثر پیدا می‌کند یا تکثر پیدا نمی‌کند. اگر تکثر پیدا نکند، آن نفس واحد به هر بدنی تعلق می‌گیرد، و اگر اینطور باشد هر چیزی را که یک نفر می‌داند باید همه بدانند و هر چیزی را یک نفر نمی‌داند باید همه ندانند و این محال است. اگر تکثر پیدا کند، آنچه ماده ندارد انقسام و تجزیه را نیز نمی‌پذیرد. اگر نفس قبل از بدن متکثر باشد، به ناچار امتیاز هر یک از نفوس از صاحبش یا به ماهیت است یا به لوازم ماهیت و یا به عوارض آن. قسم اول و دوم محال است. چون نفوس انسانی از نظر نوع اتحاد دارند، پس همه افراد انسان در ذاتیات و لوازم ذات با یکدیگر تساوی دارند و ممکن نیست وقوع امتیاز به سبب آنها باشد. اما در مورد عوارض لاحق، حدوث این عوارض یا به سبب ماده است یا آنچه در ماده می‌باشد، و ماده نفس، به وجهی، همین بدن است، و قبل از بدن ماده‌ای نیست، پس امکان ندارد آنجا که ماده نیست، عوارض مختلف باشد. بنابراین به اثبات رسید که وجود نفس قبل از بدن، هم به نحو اتحاد و هم به نحو کثرت، امتناع دارد. بنابراین قول به قدیم بودن نفس باطل است.

۲. یعنی اگر نفس قبل از بدن موجود بود، یا به بدن‌های دیگر تعلق داشت یا نداشت. اینکه نفس متعلق به بدن‌های دیگر باشد باطل است چون این قول به تناسخ است، سپس او [ابو البرکات] تناسخ را با برهانی که متکلمان ذکر کرده‌اند، باطل ساخت. به این صورت که اگر نفوس ما در بدن دیگری بودند می‌بایست، در حال حاضر، چیزی از

صدرالمتألهین این برهان را که بر اساس «بطلان تناسخ» و «تعطیل» اقامه شده است از سه وجه قابل خدشه و ضعیف می‌داند:

(۱) وی معتقد است حجتی را که ابوالبرکات برای بطلان تناسخ آورده ضعیف است، چون بر اساس به خاطر نیاوردن وقایع و علوم گذشته در بدن‌های دیگر نمی‌توان ابطال تناسخ را ثابت کرد. زیرا ممکن است علت محو شدن خاطرات گذشته، از بین رفتن مدارک و یا تبدیل قوا و مشاعر باشد. به علاوه، یادآوری خاطرات سابق با توجه به تفاوت استعدادهای فردی در افراد مختلف، گوناگون است، چون زیرکی افراد سطوح متفاوت دارد (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۴۱). بنابر شهادت آقای اردبیلی از امام خمینی تقریری در مورد این اشکال باقی نمانده است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۹۷).

(۲) این برهان همچنین از جهت اعتقاد به تعطیل و تعطل نیز قابل خدشه است. چون از نظر ملاصدرا وجود قبلی نفوس به صورت جزئی و شخصی نیست. تعطیل وقتی لازم می‌آید که نفوس به صورت جزئی و مشخص موجود باشند و به ابدان تعلق نداشته باشند، اگر اینطور نباشد، یعنی نفوس جزئی نباشند دیگر تعطیل لازم نمی‌آید. امام خمینی نیز تصریح می‌کند نفوس قبل از اینکه به بدن تعلق گیرند همانند عقول، مجرد هستند و وظیفه تدبیر بدن را به عهده ندارند که معطل بمانند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۹۷).

(۳) ملاصدرا مسأله تناسخ را از جهت دیگر نیز دنبال می‌کند و می‌گوید جایز است نفس در عوالم دیگر - قبل از تعلق نفس به بدن‌های طبیعی - دارای بدن‌های دیگر، اعم از عنصری یا فلکی، باشد و لازمه داشتن این بدن‌ها، تناسخ نیست، چون تناسخ یعنی تردد نفوس از یک بدن مادی به بدن مادی دیگر و تردد از بدن عنصری یا فلکی به مادی را تناسخ نمی‌گویند (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۴۲-۳۴۱).

امام خمینی در شرح این اشکال می‌فرماید تناسخ وقتی باطل است که انتقال نفس در بدن‌های مادی واقع شود «اما تناسخ از بدن مثالی به بدن مادی، بطلانش ثابت نشده است». ایشان سپس بر آخوند خرده می‌گیرد که دچار طغیان قلم شده است. چون در قوس نزول وحدت به هیچ وجه خدشه بر نمی‌دارد و مثلث نمی‌شود، بنابراین وحدت جمعی نفوس حاصل است و در آنجا کثرتی

---

احوالی را که بر ما گذشته می‌دانستیم، اما چون چیزی از آنها را به یاد نمی‌آوریم، در بدن دیگر موجود نبوده‌ایم. همچنین باطل است که متعلق به بدن دیگر نباشد، چون نفس در حالت عدم تعلق، معطل بوده و در طبیعت تعطل وجود ندارد.

وجود ندارد. پس دیگر معنا ندارد که به بدن مثالی قائل شویم. چون بدن مثالی در سیر صعودی حاصل می‌شود و آن هم ثمره دار طبیعت است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۹۷-۹۸).

در دفاع از ملاصدرا باید توجه داشت که او از بدن «عنصری و فلکی» نام برد و به بدن «مثالی» اشاره نکرده است و معلوم نیست که مراد او از بدن عنصری و فلکی دقیقاً بدن مثالی باشد. خصوصاً که ملاصدرا به وضعیت نفس در قوس نزولی توجه دارد، نه در قوس صعود، که در این سیر همان‌طور که امام گفته است بدن مثالی، باطن بدن فیزیکی است و کسی آن را به معنای تناسخ نگرفته است. به علاوه، ملاصدرا در صدد منع کلام بغدادی است و اشکال را با تعبیر «جایز است» (انها یجوز) آغاز می‌کند. بنابراین می‌توان تصور کرد که ملاصدرا در صدد طرح یک فرض در مورد بدن فلکی و عنصری است که اگر این‌طور باشد، اشکال امام خمینی بر او وارد نیست خصوصاً که بدن مثالی، فرض نیست و نشئه‌ای از وجود انسان در قوس صعود است.

**برهان نهم:** این برهان از شیخ اشراق است و بر این مبنا اقامه شده که چون امکان وجود نفس قبل از بدن به صورت «واحد و کثیر» منتهی است، پس نفس قبل از بدن وجود ندارد:

و لیس هذا النور أی النفس الإنسانية قبل البدن؛ فإن لكل شخص انسانی ذاتاً  
تعلم نفسها و احوالها الحقیقه علی غیرها، فلیست الانوار المدبره الإنسیبه واحده  
و آلا ما علم واحد کان معلوماً للجمیع و لیس كذلك؟ فقبل البدن ان کانت هذه  
الانوار موجوده لا یتصور وحدتها، فانها لا تنقسم بعد ذلك اذ هی غیر متقدره،  
ولا برزخیه أی جسمانیة حتی یمکن علیها الانقسام و لا یتصور تکررها فإن  
هذا الانوار المجردة قبل الصیاصی لا یمتاز بشدة و ضعف إذ کل مرتبه من شدة  
و الضعف ما لا یحصی و لا عارض غریب فانها لیست فی عالم الحركات حیث  
قلما لم یکن کثرتها و لا وحدتها قبل تصرف الأبدان فلا یمکن وجودها  
(ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۴۸-۳۴۹؛ سهروردی ۱۳۷۲ ج ۲: ۲۰۲-۲۰۱).<sup>۲۱</sup>

۱. اصل براهینی که در این قسمت از سوی شیخ اشراق تحریر یافته با تقریر آنها از سوی ملاصدرا در *اسفار* تفاوت‌های جزئی دارد.

۲. یعنی این نور یا نفس انسانی، قبل از بدن موجود نبوده است، زیرا [اگر موجود بود] هر شخص انسانی ذاتاً به خود و احوال خود که بر دیگران پوشیده است، آگاه بود. پس انوار مدبر انسانی واحد و یکی نیست، و آلا آنچه را یک نفر می‌دانست باید همگان می‌دانستند، در حالی که این‌طور نیست. اگر این نورها قبل از بدن موجود باشند، وحدت آنها به

در این برهان شیخ اشراق قصد دارد تا هرگونه وجود سابق نفس بر بدن (حتی وجود کلی آن را) انکار کند. ملاصدرا، سه ایراد بر این برهان دارد می‌کند و امام خمینی هیچ یک را وارد نمی‌داند:

(۱) ملاصدرا می‌گوید ما برای نفوس، وحدت عقلی را می‌پذیریم که شبیه به افراد یک ماهیت است که وحدت نوعی دارند. جواهر عقلی، وجودات خالص بدون ماهیت هستند و تمایزشان به درجه شدت و ضعف آنهاست. نفوس قبل از بدن از جهات و حیثیات عقلی تفاوت و تمایز دارند، و بر اکوان طبیعی خود ذاتاً مقدمند نه به واسطه عوارضی که به ماهیاتشان ملحق می‌شود.

از نظر امام خمینی برهان شیخ اشراق و اشکال ملاصدرا بر اساس مبانی واحدی اقامه نشده است. چون شیخ اشراق در این برهان به شیوه‌ی مشایی وارد شده، در حالی که ملاصدرا مطابق نظر کشف بر او ایراد گرفته است. در حالی که ملاصدرا هم باید با همان مسلکی ایراد می‌گرفت که سهروردی بر اساس آن برهان را مطرح کرده است.

(۲) ایراد بعدی ملاصدرا به این بخش از برهان سهروردی برمی‌گردد که انسان‌ها هیچ علم مشترکی ندارند. او علم انسان‌ها به ذات خودشان، ادراک اولیات، فطریات یا ضروریات را ناقص برهان سهروردی می‌داند. امام خمینی این ایراد را هم وارد نمی‌داند:

*زیرا مراد شیخ این است که آیا آن صورت ذهنیه‌ای که از «الواحد نصف الالائین» در ذهن زید است، همان صورت بعینه مدرک عمرو است؟ و حال اینکه اگر نفس یکی بود، باید این صورت در تمام اذهان یکی باشد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۱۲).*

(۳) آخرین ایراد ملاصدرا به تقسیم ناپذیری و عدم کثرت نفس باز می‌گردد. وحدت اقسام گوناگون دارد و در مقابل هر وحدتی، کثرتی است. فرود آمدن از نشئه عقل به نشئه ابدان، اقتضای تکثر واحد را دارد، و صعود از نشئه بدن به نشئه عقل، اقتضای توحید کثیر را دارد. تکثیر واحد و

---

تصور در نمی‌آید، زیرا اگر همه نفوس پیش از تعلق به بدن، یکی باشند لازم می‌آید که بعد از تعلق به بدن‌ها هم منقسم نشوند، چون نفوس از نوع امور دارای مقدار و برزخی یا جسمانی نیستند تا انقسام آنها امکان‌پذیر باشد. همچنین کثرت نفوس نیز (قبل از تعلق به بدن‌ها) متصور نیست، زیرا عامل تمایز این انوار مجرده قبل از وجود بدن‌ها، نمی‌توانست شدت و ضعف آنها باشد، چون هر مرتبه‌ای مراتب نامتناهی از شدت و ضعف دارد. همچنین عامل امتیاز آنها عوارض غریب هم نیست، چون در عالم حرکات نیستند. پس، چون نفس قبل از تصرف بدن، کثرت و وحدت ندارد، ممکن نیست قبل از بدن وجود داشته باشد.

توحید کثیر، به چیزی که مقدار و جرم دارد، تعلق نمی‌گیرد تا لازم آید که نفوس دارای مقدار و جرم باشند. امام خمینی این ایراد را هم وارد نمی‌داند: «برای اینکه شیخ از آن مشرب گذشته و دست برداشته و دارد با کسانی که در دار کثرت هستند صحبت می‌کند» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۱۲).

**برهان دهم:** این برهان نیز از سهروردی است و بنابر آن وجود نفوس «کامل و مجرد» قبل از بدن‌ها به تضييع آنها منجر می‌شود:

ان كانت موجودة قبل الابدان فلم ينعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور المحض، ولا اتفاق ولا تغير في ذلك العالم؛ فتكون كاملة فتصرفها في البدن يقع ضائعا، ثم لأولوية لتخصيص بعضها ببدن والاتفاقات انما هي في عالم الاجسام، وليس في عالم النور المحض اتفاق يخص ذلك الطرف؟ وما يقال: ان المتصرفات في الابدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها كلام باطل، اذ لا تجدد فيما ليس في عالم الحركات والتعلقات (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۵۳؛ سهروردی ۱۳۷۲ ج ۲: ۲۰۲).<sup>۱</sup>

این برهان مشتمل بر سه مطلب است. مطلب اول، خود برهانی مستقل است که بنابر آن اگر نفوس وجود قبل از بدن داشته باشند، مجرد تام خواهند بود و به همه چیز عالمند. همچنین، اگر نفس، مجرد یا تام باشد، دیگر نیازی به بدن ندارد، چون نفس بدن را تصرف می‌کند تا توسط آن استکمال یابد. اگر قرار باشد نفس استکمالی نداشته باشد، تصرف بدن کاری عبث و ضایع است. پس نفس وجود قبل از بدن ندارد. مطلب دوم، نیز برهان مستقلی است مبنی بر اینکه اگر نفوس مجرد تام باشند، میان آنها اولویتی برقرار نیست که هر نفسی به بدن خاصی تعلق پیدا کند. چون محل وقوع اولویت، عالم اجسام است. پس اگر نفس قبل از بدن وجود داشته مستلزم ترجیح

۱. یعنی اگر نفوس قبل از بدن‌ها موجود باشند، هیچ نوع حجاب و شاغلی آنها را از مشاهده عالم نور محض منع نمی‌کند، این در حالی است که در عالم نور محض هیچ اتفاق و تغییری رخ نمی‌دهد؛ پس نفوسی که کاملند، اگر بدن را تصرف کنند، ضایع می‌شوند. دیگر اینکه، در میان نفوس اولویتی نیست که بعضی از آنها به بدن اختصاص پیدا کنند، اتفاقات (یعنی حصول اولویت) مختص به عالم اجسام است. در عالم نور محض، اتفاقی نیست که باعث شود نفس به طرفی اختصاص پیدا کند. اینکه گفته‌اند نفوسی که در بدن‌ها تصرف می‌کنند، حالتی بر آنها عارض می‌شود که موجب سقوط آنها از مراتبشان در عالم نور محض است، سخنی باطل است، چون در عالمی که حرکات و تعلقات نیست، تجدیدی نیز وجود ندارد.

بلامرجه می شود که آن هم محال است. مطلب سوم اینکه، سقوط و هبوط نفس از عالم نور محض به عالم مادی و جسمانی باطل است، چون در آن عالم تجدد صورت نمی پذیرد.

صدرالمتألهین بر مطلب اول و سوم این برهان خدشه وارد می کند. مطلب اول این برهان مخالف رأی ملاصدراست که بنا بر آن به وجود کلی نفس در عالم عقل، اعتقاد دارد. نفس در عالم عقل ویژگی هایی دارد از قبیل: صافی، پاکی، عدم حجاب و کمال عقلی. اما هنوز فاقد خیرات کثیری است که باید به چنگ آورد و این کمالات فقط از طریق بدن برای نفس حاصل می شود. پس اینکه نفس، بدن جزئی را تصرف می کند، عملی ضایع و بیهوده نیست بلکه حکمت بزرگی است که علم آن مختص به خداوند و راسخان در علم می باشد (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۵۴-۳۵۳).

ملاصدرا در مورد مطلب سوم، یعنی هبوط نفس، اظهار شگفتی می کند که چگونه شیخ اشراق که به صعود نفس از این عالم به عالم نور - بدون استلزام تجدد - اعتقاد دارد، هبوط نفس از آن عالم به این عالم را - بدون استلزام تجدد - انکار می کند!!

امام خمینی این ایراد ملاصدرا بر شیخ اشراق را هم وارد نمی داند و اعتقاد دارد: «برهان شیخ در جای خود تمام است و در کمال متانت برهان را استیفاء کرده» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۱۳).

**برهان یازدهم:** سهروردی در این برهان نیز بر «تعطل» نفوس قبل از بدن، و «تجمع» آنها در ازل

تأکید دارد:

انَّ الانوار المدبیره ان كانت قبل البدن فتقول: ان كان منها مالا يتصرف اصلاً  
 أي في بدن فليس بمدبر و وجوده معطل، و ان لم يكن منها مالا يتصرف كان  
 ضرورياً وقوع وقت وقع فيه الكلّ و ما بقى نور مدبر<sup>۱</sup> (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸:  
 ۳۶۶).

۱. یعنی اگر انوار مدبره (نفوس) قبل از بدن وجود داشته باشند، می گوئیم: اگر از آن دسته انواری باشند که اصلاً بدنی را تدبیر نمی کنند، پس مدبر بدن نیستند و وجودشان معطل و باطل است، و اگر از آن دسته انواری نباشند که تصوفی در بدن نداشته باشند [یعنی به تدبیر بدن می پردازند] لازم می آید که ضرورتاً وقتی باشد که کل انوار مدبر، بدن هایی را در تصرف خویش داشته باشند و هیچ نور مدبری بدون بدن باقی نماند.

۲. این برهان در **حکمه الاشراق** ادامه دارد: «و كان الوقت قد وقع في الازال، فكان ما بقى في العالم نور مدبر، و هو محال (سهروردی ۱۳۷۲ ج ۲: ۲۰۲) یعنی، و آن زمان در ازل واقع شده است، در نتیجه لازم می آید در عالم، نور مدبری برای تعلق به بدن باقی نماند و این محال است.

این برهان شامل دو قسم است. صدرالمألهین، قسم اول آن را در صورتی رد می‌کند که لازمه آن تعطیل باشد، اما اگر لازمه آن تعطیل نباشد نه تنها آن را رد نمی‌کند بلکه آن را برمی‌گزیند. همان‌طور که ذکر شد او بر این باور است که نفوس دارای دو گونه وجود هستند: وجود عقلی و وجود تعلقی. اگر شأن نفس این باشد که مدبر بدن باشد اما آن را تدبیر نکند تعطیل لازم می‌آید و تعطیل خلاف حکمت الهی و ناموس طبیعت است. اما اگر شأن نفس این نباشد که بدنی را تدبیر کند، لازمه تدبیر نکردن آن، معطل و عبث ماندن نیست. پس اشکال باقی نمی‌ماند.

اما قسم دوم برهان، در مورد تعلق نفس است که بنا بر آن در «وقتی» ضرورتاً «کل» نفوس، بدن‌هایی را به تصرف خویش خواهند داشت. ملاصدرا برهان را تا همین جا نقل می‌کند و از ذکر ادامه آن (که در پاورقی از *حکمه الاشراق* آورده‌ایم و در آن تصریح شده که منظور از آن «وقت»، «ازل» است) صرف نظر می‌کند. سپس ادامه می‌دهد که پذیرش این قسم هم، محالی را لازم نمی‌آورد. چون از «وقت» و «کل» در این قسم از برهان دو گونه برداشت می‌توان داشت: وقت به معنای محدود و معین و «کل» به معنای «همگان» که محتوای برهان شامل چنین مطلبی نیست که در زمان واحد ابدان نیز محدود و نفوس غیر متناهی جمع باشد. اما اگر مراد از «وقت» زمان اعم و فراگیر باشد و منظور از «کل» کل افرادی باشد، اشکالی پیش نمی‌آید، چون اوقات نامتناهی‌اند و نفوس و ابدان نیز نامتناهی‌اند. این ابدان غیر متناهی در زمان‌های غیر متناهی به تعاقب ایجاد می‌گردند و این هم محال و ممتنع نیست. پس لازم غیر محذور است و محذور، غیر لازم (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۶۷-۳۶۶).

امام خمینی در خصوص این برهان تقریباً همین موارد را توضیح می‌دهد و نکته دیگری نمی‌افزاید (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۲۲-۱۲۱). این در حالی است که تحلیل ملاصدرا از قسم دوم برهان صحیح نیست و توجه نکرده است که مراد سهروردی از «وقت»، «ازل» است. مقصود شیخ اشراق دقیقاً این است که محال است در ازل همه نفوس به بدن‌ها تعلق یافته باشند. یعنی همان برداشت اول ملاصدرا که صریحاً اظهار کرده، برهان شامل چنین مطلبی نمی‌شود.

**برهان دوازدهم:** شیخ اشراق در این برهان بر «وجود جهات نامتناهی در مفارقات» در صورت

وجود قبلی نفوس اشکال می‌گیرد:

إذا علمت لانهائية الحوادث واستحاله النقل الى الناسوت فلو كانت النفوس

غير حادثه لكانت غير متناهيه، فاستدعت جهات غير متناهيه في المفارقات و

هو محال (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۷۱-۳۷۰؛ سهروردی ۱۳۷۲ ج ۲: ۲۰۳).<sup>۱</sup>

در این برهان ذکر شده است که وقتی نفوس قبل از بدن ها موجود باشند باید نامتناهی باشند، چون اگر متناهی باشند، در حالی که بدن ها نامتناهی هستند، تناسخ پیش می آید که ابطال تناسخ به اثبات رسیده است. اگر نفوس در عالم عقل نامتناهی باشند، باید مبادی آنها یعنی معقولات جهات نامتناهی داشته باشند. جهات نامتناهی در عقول، مستلزم جهات نامتناهی در واجب تعالی است. وجود جهات نامتناهی در واجب، منافی وجوب وجود است، پس نفوس حادث هستند.

صدرالمتألهین بر این برهان هم ایراد وارد می کند و دوباره تکرار می کند که وجود نفوس در عالم عقل، مانند وجود آنها در عالم حس نیست که دارای کثرت و ترتیب زمانی و وضعی و ... باشند. وی قائل است لازمه اعتقاد به نامتناهی بودن نفوس در عالم عقل این است که نفوس مبدایی مجرد و مفارق به حسب شدت داشته باشند که از آن محالی لازم نمی آید. بنابر اصول حکمت متعالیه، یک وجود واحد بسیط با شدت لایتناهی می تواند مبدأ بی نهایت وجود باشد. آنچه محال است این است که جهات مبادی عقلی به حسب کثرت و عدت و حیثیت امکان، نامتناهی باشند. (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۷۱). به طور خلاصه، بنابر ایراد آخوند در مفارقات، کثرت عددیه نباید وجود داشته باشد نه کثرت فاعلیه، بلکه بسیط الحقیقه باید دائم الفاعلیه باشد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۲۸).

امام خمینی در دفاع از شیخ اشراق در مقابل ملاصدرا و نقد به اشکال او، برهان سهروردی را طوری تقریر می کند که ایراد آخوند به آن خدشه وارد نکند، و در مقابل خدشه به قول صدرالمتألهین وارد شود. امام خمینی در نحوه ایجاد کثرت نفوس این توجیه را می آورد که کثرت نفوس، کثرت عرضی است نه طولی. کثرت عرضی وقتی حاصل می شود که پای هیولی در میان باشد. امام ادامه می دهد منشأ کثرت باید فاعل باشد، اما فاعل بسیط نمی تواند منشأ کثرت باشد، چون از بسیط کثیر صادر نمی شود. پس فاعل باید دارای جهات کثیر باشد. شیخ اشراق خود جهت ایجاد کثرت را به عقل سوم نسبت می دهد که به جهت رؤیت خود، عقل ثانی، عقل اول و مبدأ

۱. یعنی وقتی به نامتناهی بودن حوادث و محال بودن انتقال به ناسوت علم پیدا کردی، پس حال اگر نفوس، حادث نباشند باید غیرمتناهی باشند، بنابراین استدعا و تقاضای جهات نامتناهی در مفارقات را دارند و این محال است.



المبادی، چیزی از او صادر می‌شود. همچنین از مبدأ اول، عقل اول و عقل ثانی به او اشراقاتی می‌شود که از انعکاس اشراقات، عقول دیگر صادر می‌شوند. از آن رؤیتها و اشراقات موجودات طولی یا ارباب انواع حاصل می‌آیند. کثرت افرادی نفوس از عقلی ناشی می‌شود که نفوس را صادر می‌کند و به تعدد نفوس، جهات حقیقی دارد. به این ترتیب، نه کثرت عددیه در مبدأ لازم می‌آید و نه کثرت فاعلیه (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۲۸-۱۲۷).

### نتیجه‌گیری

مقایسه آرای صدرالمتألهین و امام خمینی در دو سطح انجام می‌پذیرد:

(۱) سطح مجملی و کلی: در این سطح امام خمینی یقیناً و تحقیقاً از آرای ملاصدرا پیروی کرده و هیچ دیدگاه نو و ممتازی نسبت به او ارائه نکرده است که در این بحث تحول ایجاد کند. بنابراین نظر هر دو حکیم هم جسمانیت الحدوث و روحانیت البقا بودن نفس اثبات می‌شود، و هم این نظر با روایاتی نظیر «خلق الارواح قبل الابدان با لنی عام» جمع می‌شود. علاوه بر این، امام خمینی همان براهینی را مطرح می‌کند که ملاصدرا مطرح کرده و برهان مستقلی از سوی ایشان مطرح نمی‌شود.

(۲) سطح مفصل و جزئی: امام خمینی در براهین دوازده گانه مزبور، عکس‌العملهای متفاوتی، به شرح ذیل، نسبت به این براهین نشان می‌دهد:

(الف) امام خمینی دقیقاً برهان ملاصدرا را بدون کم و کاست یا زیادتی می‌پذیرد صرفاً آن را توضیح می‌دهد. برای مثال برهان دوم، چهارم، هفتم، یازدهم.

(ب) امام خمینی بیان مجمل ملاصدرا را بدون اختلاف نظر با وی شرح و تفصیل می‌دهد. برای مثال برهان اول، سوم.

(ج) امام خمینی برهان را به طریقی توضیح داده و ملاصدرا به طریقی دیگر. برای مثال برهان پنجم، ششم، هشتم. (این اختلاف گاه بر اساس استفاده از براهین مختلف است، گاه بر اساس توجه به بخش‌های مختلف یک برهان، و گاه عدم دقت در شرح نظر ملاصدرا).

(د) امام خمینی، اقوال ملاصدرا را به نقد می‌کشد. برای مثال برهان نهم تا دوازدهم. در این چهار برهان که همه از سوی شیخ اشراق مطرح شده‌اند امام خمینی بدون استثنا خدشه‌های ملاصدرا را ناموجه می‌داند چون معتقد است سهروردی در این براهین روش مشابهی پیش گرفته و ملاصدرا روش اشراقی را برگزیده است و بر این اساس به او نقد وارد می‌کند. درواقع، ملاصدرا

روشی را که از ابتدا در برخورد با براهین پیش گرفته بود در برخورد با شیخ اشراق هم ادامه می‌دهد اما نحوه برخورد امام خمینی با شیخ اشراق متفاوت است و طوری از او دفاع و به ملاصدرا خدشه وارد می‌کند که گویی حکیم اشراقی در مقابل حکیم متعالیه قرار گرفته! یا گویی با آرای شیخ اشراق که بر مبانی مشاء اقامه شده است، موافقت دارد.

### منابع

- ابن بابویه قمی، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی. (۱۳۶۱ ق) *معانی الاخبار*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن سینا، علی بن حسین. (۱۳۸۸) *نفس نفا*، شارح و مترجم محمدحسین نایبجی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم.
- ابوالبرکات، هبة الله بغدادی (۱۳۷۳) *المعتبر*، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان، چاپ دوم.
- احسائی، محمد بن علی بن ابراهیم. (۱۴۰۳) *عوالی اللئالی*، تحقیق مجتبی عراقی، قم: مطبعة سیدالشهداء، چاپ اول.
- اردبیلی، سید عبدالغنی. (۱۳۸۱) *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (چاپ و نشر عروج)، چاپ اول.
- افلاطون (۱۳۸۰) *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
- سعیدی، احمد و غلامرضا فیاضی. (۱۳۸۷) «ارزیابی ادله و مبانی نظریه حدوث نفس»، *معرفت فلسفی*، سال ۶، شماره ۲.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین. (۱۳۷۲) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، چاپ دوم.
- فخر رازی، . (۱۴۱۰ ق) *المباحث المشرقیه*، تحقیق محمدالمعتصم بالله بغدادی، بیروت: دارالکتب العربی.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۸) *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی سروش، چاپ دوم.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳) *بحار الانوار*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ دوم.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳) *ترجمه اسفار*، ترجمه محمد خواجوی، تهران: نشر مولی، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ . (۱۹۸۱) *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.