



تاریخچه مقاله

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۲

فصلنامه علمی پژوهشی آفاق حکمت

سال دوم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۴، ص ۹ تا ۱۹



کیفیت پیدایش انسان در عالم ماده

داوود کوتی  استاد سطح خارج حوزه‌ی علمیه‌ی قم

kootidavood@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: علمی - پژوهشی

پیدایش انسان در عالم ماده از دیرباز مورد بحث و ارزیابی فیلسوفان بوده است. از آنجا که حقیقت انسان را نفس او تشکیل می‌دهد، در نحوه پدید آمدن «نفس»، بسیاری از فیلسوفان نظریه پردازی کرده‌اند؛ اما در این میان سه نظریه بیش از دیگر دیدگاه‌ها مورد توجه قرار گرفته است. نظریه نخست به افلاطون تعلق دارد که قائل به قدیم بودن وجود نفس است. نظریه دوم مربوط به ارسطو و حکمای مشاء است که وجود نفس را حادث، اما حدوث آن را روحانی می‌دانند و بر این باورند که نفس «روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است. نظریه سوم را صدرالمتألهین (ملاصدرا) مطرح کرده است که نفس را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌داند. از سوی دیگر، وی با بهره‌گیری از قواعد متقن فلسفی، از جمله قاعده «الواحد» و «امکان اشرف»، و همچنین با استناد به آیات و روایات، نظریه‌ای دیگر ارائه می‌کند؛ بدین صورت که نفس انسانی را نخستین و برترین مخلوق، و همان «صادر نخستین» می‌داند که از آن به «حقیقت محمدیه» تعبیر می‌شود. بر این اساس، تمام مخلوقات الهی پس از آن و از طریق آن آفریده شده‌اند. بدین ترتیب، این پرسش پدید می‌آید که چگونه این نظریه با دیدگاه حدوث نفس انسانی - آن هم به صورت مادی و جسمانی - قابل جمع است؟ مقاله حاضر درصدد تبیین سازگاری میان این دو نظریه برآمده است.

کلیدواژگان: ادراکات اعتباری، روحانیة الحدوث، عقل اول

مقدمه

انسان موجودی مرکب از جسم و روح است؛ ترکیب این دو بُعد به او هویتی ویژه می‌بخشد و وی را از دیگر موجودات متمایز می‌گرداند. هر یک از این دو بُعد خواص خاص خود را دارند و ویژگی‌های هیچ‌یک قابل تعمیم بر دیگری نیست. نه آثار جسمانی بر روح تطبیق‌پذیر است و نه ویژگی‌های روحانی انسان بر بدن قابل توسعه می‌باشد. با این حال، این دو بُعد از یکدیگر منفصل نیستند و ترکیب آن‌ها انضمامی نیست؛ بلکه ترکیبی اتحادی است. بدین معنا که انسان، وجود واحدی را تشکیل می‌دهد که جدایی و تفکیک جسم از روح در آن ممکن نیست. در عین وحدت و یگانگی، وجه جسمانی انسان با ابزار حسی قابل ادراک است، در حالی که بُعد روحانی با ابزار حسی و تجربی شناخته نمی‌شود.

سِرِّ من از ناله من دور نیست
لیک چشم و گوش را آن نور نیست
تن ز جان و جان ز تن مستور نیست
لیک کس را دید جان دستور نیست

درباره حقیقت نفس و مادی یا مجرد بودن آن، بحث‌های مفصلی در آثار فلسفی مطرح شده است. صدرالمتألهین شیرازی هجده قول از فلاسفه یونان و دیگران را در این زمینه نقل و تفسیر کرده و یازده برهان عقلی بر تجرد نفس اقامه نموده است. وی همچنین برای اثبات تجرد نفس، به آیات قرآن و روایات اسلامی استناد می‌کند. پس از اثبات تجرد، کیفیت تکون نفس را بررسی کرده و سه نظریه مهم را مطرح ساخته است:

۱. نظریه افلاطون: نفس از حیث زمانی پیش از بدن و از ازل موجود است؛ نظریه‌ای که در چارچوب مثل افلاطونی، نفس را قدیم‌الزمان می‌داند.

۲. نظریه ارسطو و حکمای مشاء: نفس را از جهت زمانی حادث می‌دانند، اما حدوث آن را روحانی می‌شمارند؛ یعنی نفس «روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء» است و هم‌زمان با آمادگی بدن خلق و به آن تعلق می‌گیرد.

۳. نظریه صدرالمتألهین (جسمانیه الحدوث): تحول و حرکت در ذات ماده، حقیقت آن را در سیلان دائم قرار می‌دهد؛ در نتیجه، ماده در اثر حرکت جوهری به مرتبه تجرد می‌رسد و احکام مادی مانند حرکت، زمان‌مندی و مکانیت دیگر بر آن جاری نیست (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۴۲).

غرض از ذکر این دیدگاه‌ها بررسی صحت و سقم آن‌ها نیست، بلکه هدف مقاله حاضر تبیین سازگاری نظریه جسمانیه الحدوث بودن نفس با نظریه تنزل نفس انسانی از عالم بالا است؛ نظریه‌ای که هم در منابع وحیانی و هم در کلمات عرفا و شاعران فراوان یاد شده است.



نظریه جسمانیة الحدوث در حکمت متعالیه تبیین شده و بر اساس آن، نفس در آغاز موجودی مادی است و در سایه حرکت جوهری، به مرتبه تجرد می‌رسد. این مقاله درصدد نشان دادن آن است که نه تنها نظریه تنزل نفس با حدوث جسمانی آن تعارض ندارد، بلکه این دو نظریه از یک منشأ سرچشمه گرفته و به یک غایت واحد ختم می‌شوند.

۱. نقطه آغاز انسان

یکی از پرسش‌های بنیادین متافیزیک که در نظام‌های فلسفی ماقبل مدرن کمتر به شکل مستقل مورد توجه قرار گرفته، مسئله آغاز انسان است. در این نظام‌ها معمولاً پاسخ به این پرسش در قالب تعاریف عقلی یا منطقی از انسان داده می‌شود. مشهورترین این تعاریف‌ها همان است که به ارسطو نسبت داده شده و انسان را «حیوان ناطق» معرفی می‌کند.

این تعریف و شرح‌های بسیار بر آن، در حقیقت پاسخی مفهومی و منطقی است؛ یعنی انسان با نطق و ادراک کلیات تعریف می‌شود. اما آیا واقعاً انسان با درک کلی و نطق آغاز می‌شود؟ آیا می‌توان انسان را با مفاهیم کلی به طور کامل توصیف کرد؟ و آیا تعریف منطقی از انسان حد جامع و مانع حقیقت اوست؟

تعریف منطقی، بر فرض تحقق و بروز آثار فکری و عملی انسان بنا شده است؛ در حالی که سؤال از «آغاز» به پیش از این مرحله بازمی‌گردد. پرسش متافیزیکی در اینجا پرسشی درباره ذات و حقیقت نفس‌الامری انسان است. به نظر می‌رسد همین وجود ذات و حقیقت، مهم‌ترین مسئله‌ای است که متافیزیک سنتی کمتر بدان می‌پردازد.

از این رو، طرح نظریه «ادراکات اعتباری» در آثار علامه طباطبائی، تلاشی برای بازگرداندن تفکر فلسفی به «نقطه صفر انسان» است؛ یعنی جایی که هستی انسان بگرنج نشده و هنوز در بسیط‌ترین مرتبه وجودی خویش قرار دارد. فیلسوفی که آغاز تأمل را بررسی انسان طبیعی، قوای او و نحوه پیدایش ادراکات اعتباری قرار می‌دهد، یا به حقایق ثابت قائل نیست، یا در عین پذیرش آن‌ها، توان فاصله گرفتن از تعلقات مفهومی خویش را دارد. چنین متفکری با سیر در انسان بسیط، ثبات و اصالت حقایق دریافته خود را از طریق تجربه درونی انسان اثبات می‌کند. بدین ترتیب، شروع از ادراکات اعتباری، برابر با آغاز از انسان صورت نیافته و در بسیط‌ترین وضعیت اوست.

۲. ادراکات اعتباری

علوم و ادراکات انسان بر دو قسم‌اند: واقعی و حقیقی و اعتباری. علوم حقیقی از واقع و از موجودات خارجی حکایت می‌کنند، اما علوم اعتباری گرچه با جهان واقع ارتباط دارند (منشأ هستی‌شناختی دارند، از خارج الگو

می گیرند، در خارج اثرگذارند و به نتیجه خارجی نظر دارند)، از واقع حکایت نمی کنند. مقام آن‌ها، مقام «جعل»، «اعتبار»، «فرض» و «قرار داد» است؛ و به همین جهت با استعاره شباهت دارند.

ضابطه تشخیص ادراکات اعتباری آن است که:

۱. وابسته به قوای فعّاله انسان هستند؛

۲. در آن‌ها مفهوم «باید» و ضرورت عملی لحاظ شده است.

بر اساس تقسیم‌بندی فلاسفه متأثر از حکمت متعالیه، از جمله علامه طباطبایی (۱۳۶۸، مقاله ششم)، نظریه ادراکات اعتباری مشتمل بر سه محور اصلی است:

۲-۱. کیفیت پیدایش علم اعتباری

از آن‌جا که انسان موجودی عالم و فعّال است و در موجود عالم، اراده تابع علم است، انسان برای فعالیت نیازمند ادراکاتی است که انگیزه عمل در او ایجاد کنند. این‌گونه ادراکات، همان علوم اعتباری‌اند که وجه انگیزی دارند. علوم حقیقی تنها از واقع گزارش می‌دهند و فاقد انگیزش در جهت عمل‌اند، اما علوم اعتباری تحت تأثیر احساسات درونی انسان پدید می‌آیند؛ احساساتی که «مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختار ویژه اوست».

انسان بر اساس این علوم اعتباری به فعالیت می‌پردازد تا نیازهای وجودی خود را برآورده سازد.

۲-۲. کیفیت پیدایش کثرت در علوم اعتباری

علامه طباطبایی در آغاز این بحث، اعتباریات را از حیث نسبت با اجتماع به دو گونه تقسیم می‌کند:

(الف) اعتباریات پیش از اجتماع؛

(ب) و اعتباریات پس از اجتماع.

پرسش اصلی این است که نسبت این دو گروه چیست؟ تأمل در گفتار علامه طباطبایی نشان می‌دهد که این دو تقسیم بر یکدیگر منطبق‌اند؛ یعنی اعتباریات پیش از اجتماع، همان اعتباریات عمومی ثابت، و اعتباریات پس از اجتماع، اعتباریات خصوص متغیر هستند.

با تحلیل دیدگاه علامه می‌توان گفت همه اعتباریات اجتماعی در بنیاد خود متغیرند و در معرض تحول و دگرگونی قرار دارند؛ در حالی که اعتبارات ثابت با هر شخص انسانی همراه‌اند و در نسبت میان انسان و ماده خارجی ظهور می‌کنند. از این‌رو، احکام و قوانین ناظر به فرد انسان و ارتباط او با جهان خارج ثابت‌اند، اما احکام و قوانین مربوط



به ارتباط انسان با جامعه و روابط اجتماعی، متغیر و پویا هستند.

البته باید توجه داشت که ثبات احکام و قوانین دسته نخست (عمومی و پیش از اجتماع) در مقایسه با دسته دوم (خصوصی و پس از اجتماع) معنا دارد؛ زیرا اعتباریات پیش از اجتماع نیز از جهت تصرف برخی از اعتبارات عمومی، مانند اعتبار «أخف و أسهل»، در اعتبارات عمومی دیگر، دچار سعه و ضیق و دگرگونی در مصادیق می‌شوند. در بیان علامه آمده است:

«اگرچه اعتبارات عامه قابل تغییر نیستند، ولی از راه برخی از آنها توان در برخی دیگر تصرف کرده و به وجهی اعتبار عمومی را از کار انداخت؛ و تغییر اعتبارات خود، یکی از اعتبارات عمومی است.»

بر اساس این تحلیل، علامه طباطبایی موارد زیر را از جمله اعتباریات پیش از اجتماع می‌داند:

وجوب، حسن و قبح، انتخاب أخف و أسهل، اصل استخدام و اجتماع، اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم، اصل متابعت علم، اعتبار ظن اطمینانی، اعتبار اختصاص، اعتبار فائده و غایت در عمل، و نیز اعتبار تغییر اعتبارات خود. و موارد زیر را از جمله اعتباریات پس از اجتماع برمی‌شمارد: اصل ملک و اعتبار تبدیل، کلام (سخن)، ریاست و مرئوسیت، اعتبار امر و نهی و جزا و مزد، و اعتبارات در مورد تساوی طرفین.

۲-۳. کیفیت ارتباط علوم اعتباری با آثار واقعی و حقیقی

در این بخش به این پرسش پرداخته می‌شود که چرا علوم و ادراکات اعتباری پدید می‌آیند یا تقسیم می‌شوند؟ از گفتار علامه طباطبایی برمی‌آید که این پدیده، ریشه در نظام طبیعت دارد؛ طبیعت با ساختار خاص وجودی انسان، او را به گونه‌ای قرار داده که برای برطرف ساختن احتیاجات وجودی خود، ناگزیر به علوم و ادراکات اعتباری روی آورد.

انسان با این سازوکار وجودی و نظام انگیزشی خاص، در مسیر حرکت تکاملی خود آثاری واقعی و حقیقی در عالم خارج ایجاد می‌کند. از همین جا نقش نفس انسانی در تکامل وجودی انسان آشکار می‌شود؛ بدین معنا که نفس، ابزار ادراک و عمل در جهت آفرینش واقعیات بیرونی است.

بنابراین - چنان‌که در مقدمه مقاله یاد شد - لازم است جسمانی یا روحانی بودن نفس انسانی را بر مبنای مکتب حکمت متعالیه تجزیه و تحلیل کنیم.

۴. اقوال سه‌گانه درباره جسمانی یا روحانی بودن نفس انسان

دیدگاه ملاصدرا مبنی بر مادی بودن نفس در مقام حدوث در برابر دو نظریه عمده پیشین میان فلاسفه مطرح می‌شود:

۱. نظریه افلاطون: نفس جوهری الهی، بسیط، ثابت و متفکر است (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۳۵۷) و پیش از پیدایش بدن وجود دارد؛ سپس از مرتبه خود تنزل یافته و به بدن تعلق می‌گیرد. افلاطون بر این باور بود که علم یادگیری واقعی نیست، بلکه تذکر و یادآوری است (همان، ج ۱، ص ۳۳۸)؛ یادآوری اموری که در زندگی پیشین آموخته‌ایم. بر این اساس، نفس پیش از ورود به قالب تن موجود است (همان، ج ۱، ص ۵۰۳). این نظریه با برخی متون اسلامی سازگار می‌نماید، اما تنها گروه اندکی از اندیشمندان مسلمان آن را پذیرفته‌اند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۱۵ق، ص ۴۴۹-۴۵۰).

۲. نظریه ابن‌سینا: نفس در هنگام تعلق به بدن، موجودی بالفعل و مجرد است، ولی پیش از آن وجود ندارد؛ بلکه همراه با حدوث بدن حادث می‌گردد. هنگامی که بدن آمادگی پذیرش نفس را یافت، عقل فعال، نفسی به او افاضه می‌کند تا تدبیرش نماید (ابن‌سینا، النجاة، ۱۳۷۹، ص ۶۵۹؛ نیز، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸؛ ۱۳۸۸، ص ۲۵۳).

۳. نظریه ملاصدرا: وی بر پایه مبانی حکمت متعالیه، هر دو نظریه پیشین را رد کرده و نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس را مطرح می‌کند. در نظر او، نفس هنگام تعلق به بدن، امر روحانی و عقلانی نیست تا بتوان درباره قدم یا حدوث آن بحث کرد؛ بلکه در آغاز خلقت، صورتی از صور عالم اجسام است که تدریجاً استعداد سلوک و ارتقاء به عالم ملکوت در آن پدید می‌آید.

ازاین‌رو نفس در ابتدا صورت روحانی ندارد، بلکه صرفاً استعداد آن را داراست (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۳، ص ۳۳۰-۳۳۱) و می‌توان گفت:

«النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» (همان، ج ۶، ص ۱۰۹؛ ج ۸، ص ۳۵۴؛ نیز، ۱۳۸۲، ص ۹۵؛ ۱۳۷۵، ص ۸۸).

مبنای فلسفی ملاصدرا در این نظریه، اصل حرکت جوهری است؛ بدین معنا که نه تنها ظواهر، بلکه ذوات اجسام نیز در حال تغییر و تحول‌اند. ازاین‌رو نفس انسان که در مقام حدوث، صورتی جسمانی دارد، در مسیر وجودی خود ذاتاً متحول شده و به عالم مجردات می‌پیوندد. بر همین اساس، ملاصدرا دیدگاه برخی فلاسفه را که نفس را از آغاز امر عقلانی ثابت می‌دانند، نادرست و غیرقابل قبول می‌شمارد، زیرا نفس انسان صرفاً منحصر به نشئه عقلانی نیست (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۸، ص ۳۲۲) بلکه دارای مراحل متعددی است که در اثر حرکت اشتدادی، به مراتب بالاتر راه می‌یابد.

۵. مراحل تطوّر نفس در انسان

۱. مرحله نفس نباتی: انسان در دوران جنینی در حدّ نفس نباتی است، زیرا تنها از تغذیه، تنمیه و تولید برخوردار است و فاقد حس و حرکت ارادی است (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۹؛ ۱۳۸۲، ص ۳۱۶). تفاوت جنین انسان با

سایر نباتات در این است که گیاهان نمی‌توانند از مرتبه خود فراتر روند، ولی جنین انسان بالقوه حیوان است و می‌تواند به مرتبه بالاتر ارتقاء یابد (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۸، ص ۱۳۶).

۲. مرحله نفس حیوانی: از زمان تولد تا بلوغ صوری، نفس انسان در این مرحله قرار دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۵۴). در این مقام انسان «حیوان بشری بالفعل» و «انسان نفسانی بالقوه» است و در مرتبه عقل هیولانی قرار دارد؛ تفاوتش با سایر حیوانات در برخورداری از کمال بالقوه انسانی است.

۳. مرحله نفس انسانی یا ناطقه: پس از بلوغ و فعلیت عقل، نفس به مرتبه عقلانی می‌رسد و واجد ادراکات عقلی خالص می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۲۹۱). به تعبیر صدرالمتألهین، شماری اندک از انسان‌ها به این مقام راه می‌یابند (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۸، ص ۱۳۵).

حال که در رابطه با جسمانی بودن نفس به نتیجه رسیدیم و در صدد بیان نحوه پیدایش انسان در عالم ماده هستیم ضروری است که به ذکر مستندات و قواعد پیدایش موجودات، خصوصاً انسان در عالم آفرینش بپردازیم.

۶. پیدایش کثرت در عالم

فلاسفه مسلمان دو قاعده اساسی را در آثار خود مطرح کرده و با برهان عقلی، آن را اثبات نموده‌اند؛ یکی قاعده الواحد و دیگری قاعده امکان اشرف. این دو، از مهم‌ترین قواعد فلسفی به شمار می‌آیند، زیرا پایه بسیاری از اصول هستی‌شناسی در فلسفه اسلامی را شکل می‌دهند.

اصل نخست چنین است:

«الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»؛ یعنی از واحد حقیقی، جز یکی صادر نمی‌شود. بر اساس این قاعده، فلاسفه بر آن‌اند که صادر اول از ذات حق، عقل مجرد است؛ عقلی که جوهری تام و کامل است و وجودی کامل‌تر از آن در عالم، ممکن نیست.

قاعده دوم، یعنی امکان اشرف، در حقیقت مؤید قاعده اول است. مفاد آن چنین است: هرگاه دو ممکن در نظر گرفته شوند، آنکه اشرف و اتم است باید در مرتبه ایجاد مقدم بر ممکن اخس باشد؛ زیرا اگر ممکن اخس مقدم شود، لازم می‌آید که اشرف از اخس صادر گردد، و این از نظر عقل محال است. از این رو، این قاعده اصلی شریف و برهانی پر بها دانسته شده است (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۷، ص ۲۴۴).

بر پایه این دو قاعده، فلاسفه مسلمان در مقام اثبات دو اصل در نظام تکوین برآمدند:

۱. از ذات احدی، صدور بیش از یک امر محال است، زیرا صدور کثیر از واحد ممکن نیست.

۲. صادر نخست، از حیث وجودی، باید شریف‌ترین موجودات باشد.

از این رو، پرسش اساسی این است: صادر نخستین که باید شریف ترین موجود باشد، کدام است؟ و چون معلولِ اوّلی از مصادیقِ فعلِ الهی است، ناگزیر باید فعلِ حقّ تعالی را تحلیل کرد.

۷. تحلیل فعلِ حقّ تعالی به منظور تبیینِ صادر نخستین

فعلِ حق بر دو گونه است که بر اساس آن، دو عالم از او متفرّع می گردد: عالمِ امر و عالمِ خلق. عالمِ امر، عالمِ مجردات است و خلقتِ آن دفعی است؛ در مقابل، عالمِ خلق، عالمِ ماده و مادیات است و خلقتِ آن تدریجی می باشد. صدرالمتألهین در المشاعر می گوید: «فعل حق بر دو قسم است: امر و خلق؛ امر او با اوست و خلق او حادث زمانی است».

در حدیث نبوی نیز آمده است: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ؛ نخستین چیزی که خداوند آفرید عقل بود» (بحارالأنوار، ج ۱، ص ۹۷).

و در تعبیر دیگر از همین حقیقت با واژه های «القلم» یا «نوری» یاد شده است. همه این تعبیرات به یک معنا اشاره دارند: صادرِ اول، از حیث تجرد و بساطت و خالی بودن از ماده، همان عقل نخستین است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ش، ص ۲۰۲).

بر این مبنا، مجعولِ اول عقل، دوم نفس، و سوم جسم است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۱۶). مقصود از «عقل اول» حقیقت و روح متعالی حضرت محمد ﷺ است؛ چنان که صدرالمتألهین این معنا را به نظم آورده است:

عقلِ اوّل سایه نورِ خداست
ذاتِ او معنیِ روحِ مصطفی ست
مرجعِ جان های هر یک ز انبی
هست تا حدّ یکی زین عقلِ کبری
عقل باشد سایه نورِ اُحد
پاک و بی غش باشد از نفس و جسد

۸. حقیقتِ محمدیه، سببِ حدوث و بقای عالم

پایه هستی، بر وجودِ حقیقتِ محمدیه بنا نهاده شده است. اگر آن حقیقتِ کامله وجود نمی داشت، نظامِ تکوین لباسِ وجود نمی پوشید و عالم حادث نمی گردید. حقیقتِ کامله محمدیه نه تنها سببِ حدوثِ عالم است، بلکه علتِ بقای آن نیز به شمار می آید.

همه انبیا، از آدم تا خاتم، نبوت را از مشکاة وجود مبارک پیامبر اسلام اخذ می کنند، چنان که فرمود:

«کنتُ نبیاً و آدمُ بینَ الماءِ والطين؛ من پیامبر بودم، در حالی که آدم بین آب و گل بود» (بحار الأنوار، ج ۱۶، ص ۴۰۲).

صدرالمتألهین در تمثیلی لطیف، نحوه تأثیر حقیقت محمدیه را چنین بیان می کند: اگر در حکمت و قدرت الهی دقت کنی، می بینی که خداوند چگونه یک دانه بذر را در ساقه های گوناگون به ثمر می رساند؛ این دانه در دل زمین قرار می گیرد و از حالی به حالی می گردد تا باز به اصل خویش بازگردد، با فراوانی از نوع خود. این بهترین مثال برای کیفیت وجود حقیقت محمدیه است که علت ایجاد عالم شد و همه نتایج بر او مترتب گردید. این همان معنای حدیث قدسی است:

«لولاک لما خلقتُ الأفلاک؛ ای احمد، اگر تو نبودی افلاک را نمی آفریدم» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۳۳).

در اشعار خوارزمی آمده است:

الا ای قُدوةِ اولادِ آدم
طفیلِ ذاتِ پاکتِ کلِ عالم
تویی جان و جهان مانندِ جسم است
تویی معنا و عالم همچو اسم است
تویی سرخیلِ مقبولانِ درگاه
تویی خلوت نشینِ «لی مع الله»
کلیدِ مخزنِ احسان و جودی
که قفلِ گنجِ رحمت را گشودی
جهان تاریک بود و آخرِ روز
که خورشیدی برآمد عالم افروز
چه خورشیدی که صد خورشیدِ انور
بود در پرتوش از ذره کمتر
بود روحِ محمد را مظاهر
در عالم ز اول تا به آخر
امام عصر آن قطبِ زمان است
که با هر مظهرش اُکمل از آن است

همه بر گرد او هستند دائر
چو بر مرکز مدارات و دوائر
(خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۷)

بر این اساس، تردیدی نیست که تمام فیوضات الهی بر خلق، از مجرای حقیقت محمدیه - که امروز مصداقِ اتم آن ولی الله اعظم است - جاری می شود. چنان که پیامبر فرمود: «أنا كالشمس و علی كالقمر و أصحابی كالنجوم» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۸۶).

نتیجه گیری

نفس، موجودی قدیم زمانی و پیش از خلقت بدن در عالم ملکوت بوده است و این امر با نظریه جسمانیة الحدوث تعارض ندارد. نفس در عین حدوث جسمانی، حقیقتی روحانی و ملکوتی است؛ چنان که همه موجودات عالم طبیعت، یک وجود ملکوتی در عوالم بالاتر دارند. آن وجود ملکوتی نسبت به وجود طبیعی، حقیقت است و وجود طبیعی، «رقیقه» و تنزل یافته آن به شمار می آید.

خداوند فرموده است: «و کذلک نری ابراهیم مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ و الْأَرْضِ» (انعام: ۷۵).

مراد از «سماوات و ارض» تمام عالم طبیعت است؛ پس عالم طبیعت، هم وجودی محسوس برای عموم انسان ها دارد و هم وجودی ملکوتی که مشاهده آن مخصوص اولیای الهی چون ابراهیم خلیل است.

وجود طبیعی سماوات و ارض از وجود ملکوتی آن تنزل یافته، و نفس انسانی نیز که جزئی از عالم طبیعت است، از عالم ملکوت فرود آمده و در دامن طبیعت برآمده و رشد یافته است تا به موجودی مجرد تبدیل شود. پس از بهره گیری از عالم طبیعت، شوق بازگشت به مأمِن ملکوتی خود، او را به فغان و ناله می کشاند و شب و روز خویش را با سوز و آه می گذراند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن سینا، ۱۳۸۸، مجموعه رسائل، تصحیح و توضیحات سید محمود طاهری، بیجا: قم ایت اشراق،
۳. ابن سینا، ۱۳۶۳، المبدأ و المعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۴. ابن سینا، ۱۳۷۹، النجاة، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه.
۵. افلاطون، ۱۳۶۷، دوره کامل آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، چ ۲، تهران: خوارزمی.
۶. بحار الانوار، ۱۳۶۳، ج ۱، انتشارات تهران.
۷. خوارزمی، ۱۳۷۹، تاج الدین حسین، شرح فصوص الحکم ابن عربی، دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه قم
۸. علامه طباطبائی، ۱۳۶۸، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ششم، انتشارات صدرا.
۹. قطب الدین شیرازی، ۱۳۱۵ق، شرح حکمة الاشراق، قم: بیدار.
۱۰. ملاصدرا، ۱۹۹۹م، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۱۱. ملاصدرا، ۱۳۷۵، مجموعه الرسائل التسعه، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
۱۲. ملاصدرا، ۱۳۸۲، الشواهد الربوبیه، چ ۳، قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۱۳. ملاصدرا، ۱۳۶۳، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۴. ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، المشاعر، تهران، طهوری.
۱۵. ملاصدرا، ۱۳۶۶، شرح اصول کافی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۶. ملاصدرا، ۱۳۹۲، مجموعه اشعار، تهران، مولی.