تأملی در حدوث جسمانی نفس

افتخار، مهدی

دوگانه‏بودن وجود انسان و دارابودن دو نشئه جسمانی و روحانی از امور پذیرفته‏شده نزد ارباب ادیان و فیلسوفان الهی است.

مقاله حاضر تجدیدنظری است در نظریه جسمانیه‏الحدوث بودن نفس که فیلسوفان مسلمان از ملاصدرا به میراث برده‏اند و نویسنده با توجه به نقاط ضعفی که بر نظریه صدرالمتالهین وارد می‏داند و دلایلی بر روحانیه الحدوث بودن نفس انسانی اقامه می‏کند و براساس آن نحوه وجود انسان در عوالم قبل از دنیا و برگشت به عوالم دیگری پس از مرگ را توضیح می‏دهد و تلاش می‏کند، روشن سازد که آنچه با متون دینی هماهنگ است نظریه روحانیه الحدوث‏بودن نفس است

این مقاله یکی از مشهورترین اصول حکمت صدرایی را نقد می‏کند. از این‏رو کیهان فرهنگی برای درج هرگونه مقالات تکمیلی در این موضوع مهم و انعکاس نظرات مختلف، اعلام آمادگی می‏کند.

اقوال در مسأله حدوث نفس، بسیارند که علامه محمدتقی آملی در «دررالفوائد» مهم‏ترین آنها را چنین خلاصه می‏کند.

اول: قول به تقدم وجود نفس بر بدن و این، آن چیزی است که از ظاهر آنچه در شریعت از عالم ذر و تقدم روح بر بدن به حسب عوالم و نشئات وارد شده، مشاهده می‏شود.

دوم: قول به تقدم وجود آن بر بدن، لاکن با التزام به قدم آن، و این، آن چیزی است که از ظاهر کلام افلاطون الهی و تابعین اشراقی او برمی‏آید.

سوم: این که نفس حادث است به حدوث بدن و این قول به سه شاخه تقسیم می‏شود: 1- این که نفس جسمانیه الحدوث و البقاء است. قائلین به این قول، بعد از اشتراک در این که نفس یا جسم است یا جسمانی، در تعیین این جسم اختلاف کردند، برخی آن را همان روح بخاری می‏دانند، که آن محل قوه حیوانیت است و شاید بتوان آن را جسمی دانست، لطیف که ساری است در بدن، همان‏طور که آب در گل و آتش در ذغال سریان دارد. برخی دیگر از این گروه، روح را همان خون می‏دانند و این بدان خاطر است که شنیده‏اند به خون، نفس سائله گفته می‏شود و گروهی دیگر آن را «آتش» یا «هوا» یا «زمین» یا «آب» می‏دانند و گروهی هم آن را اجرامی غیرقابل تجزیه می‏دانند که «کروی» است و با تنفس استنشاق می‏شود و تنفس، غذای نفس است و دیگر اقوالی که در «شفاء» و غیر آن مذکور است و شاید نظریه جسمانیه الحدوث و البقاء مربوط باشد به دهریه، که می‏گویند: «ماهی الا حیوتنا الدنیا نموت و نحیی» (نیست آن «زندگی» مگر حیات دنیایی، ما که می‏میریم و زنده می‏شویم.)

2- گروهی که به حدوث روح یا حدوث بدن معتقدند و اما نفس را روحانیه الحدوث و البقاء می‏دانند و این مذهب ارسطو و پیروان اوست از مشائین که معتقدند نفس، ذاتا مجرد است ولی فعلا نه، و اگر فعلا هم مجرد بود که عقل بود. و این نفس، حادث می‏شود در جنین در ماه چهارم، که وقت انشاء آن است. همان‏طور که خدای سبحان می‏فرماید: «ثم انشاناه خلقا آخر» و چگونگی حدوث آن در جنین، به نحو تعلق است نه انطباع و تعلق یک شی‏ء به شی‏ء دیگر، انواعی دارد:

الف- تعلق به دیگر ذهن‏ها به طور ذهنی و خارجی مثل تعلق ماهیت به وجود، بدان جهت که تقرر ماهیت در خارج و ذهن به واسطه وجود است.

ب- تعلق به حسب ذات و حقیقت، مثل تعلق ممکن به واجب.

ج- تعلق عرض به موضوعش، که تعلق ذات یک چیز است با ذات و نوعیتش به چیز دیگر با ذات و نوعیتش.

د- تعلق یک چیز با وجود و تشخص از لحاظ حدوث و بقاء به طبیعت و نویعت چیز دیگر. مثل تعلق صورت به ماده که صورت در وجودش، محتاج یک ماده مبهم است.

ه- تعلق یک شی‏ء مثل حالت قبل از حیث وجود شی‏ء دیگر، ولی فقط حدوثاً نه بقائاً و این مثل تعلق نفس است به بدن، از آن حیث که نفس در حدوث محتاج بدن است ولی در بقاء از آن مستغنی است، (که این نوع تعلق از ابتکارات صدرالمتألهین است و خود او قسم دیگری را هم اضافه می‏کند، از اقسام تعلق، تعلق چیزی است به چیزی در جهت استکمال و اکتساب فضیلت، نه در اصل وجود و تشخص، مانند تعلق نفس به بدن نزد جمهور).

3- سومین گروه (از دسته سوم) کسانی‏اند که نفس را روحانیه‏الحدوث و جسمانیه‏البقاء می‏دانند، و این ممکن است همان نظر تناسخیه باشد و ممکن است حمل شود برنظر دیگرانی که معتقدند روح به واسطه اشتغال زیاد به جسم و تعلق زیاد به آن، حکم جسم را پیدا می‏کند و چنان می‏شود که روح چیزی جز جسم نیست و این مطلب به تجسد روح، تعبیر می‏شود.

4- اهل حکمت متعالیه، یعنی پیروان صدرالمتألهین(قده) هستند که معتقدند نفس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است و عرفای بزرگ هم بر همین عقیده‏اند و با ظاهر برخی از آیات و روایات هم هماهنگ است، چنانکه برکسی که در آیه «ثم انشاناء خلقاآخر» تدبر کند، مخفی نمی‏ماند که ظهور دارد در تحول روح، از گوشت و استخوان که متحولند از مضغه و آن متحول است از علقه و آن از نطفه، پس نطفه همان است که علقه و بعد مضغه شد و گوشت بر آن پوشانده شد، سپس انشاء شد، خلقی دیگر و به این مطلب اشاره دارد عارف رومی:

اول هر آدمی خود صورت است

بعد از آن جا کاو جمال سیرت است

اول هر میوه جز صورت چی است

بعد از آن لذت که معینی وی است

و در جای دیگر می‏گوید:

این دراز و کوته اوصاف تن است

رفتن ارواح، دیگر رفتن است

توسفر کردی ز نطفه تا به عقل

نی به گامی بود و منزل نی به نقل

و مرادش از این مسافر، همان نفس است که از نطفه حرکت می‏کند تا مقام عقل مستفاد که آخرین مراتب عقب نظری است و شیخ عطار نیز گوید:

تن زجان نبود جدا عضوی ازوست

جان زکل نبود جدا جزوی ازوست

نقل نظر و دلایل صدرالمتألهین

صدرالمتألهین می‏گوید:

«به عقیده ما، نفس در اوایل حدوث، یک صورت طبیعی است، نظیر صورت طبیعی معدنی که وظیفه آن در این موقع، حفظ و نگهداری ماده است. پس از آن، اندکی به کار نشو و نما و تولید مثل می‏پردازد، سپس دارای قدرت حس و حرکت می‏شود و در تمام مدارج نامبرده نیرویی است جسمانی و قوه‏ای است حادث از ماده و منطبع در ماده، که گاهی از آن نیرو به نفس نباتی و نفس حیوانی در دو مرتبه مختلف، تعبیر می‏کنند ولی اطلاق نفسیت بر نیروی مذکور هنگامی است که دارای قوه تفکر و بالفعل صاحب عقل عملی می‏گردد. در این موقع که آغاز احراز عنوان نفسیت و نیل به اولین مراتب تجرد است، عنوان تعلق استکمالی به وی صدق می‏کند و صدق این عنوان نیز تا زمانی است که به مرتبه کامل تجرد نایل نگردیده است، زیرا پس از احراز مقام تجرد کامل عقلانی، عنوان نفسیت و تعلق به بدن از وی سلب می‏گردد و در این هنگام، عقل مجرد و مستقل در ذات و فعل خواهد بود... تعلق نفس به بدن، به خاطر این است که در آغاز تکون و حدوث، خالی از هرگونه کمالات و اوصاف وجودی است، خواه این کمالات و و اوصاف مربوط به نفس حیوانی یا انسانی باشند و از طرفی، تحصیل کمالات برای نفس ممکن نبوده، مگر به وسیله استعمال‏آلات و وسایلی که به حکم ضرورت و لزوم مختلفند، زیرا بعضی از آنها آلت تحریک و مربوط به اعمال تحریکی نفس، و بعضی آلات ادراک و مربوط به عمل ادراکی نفس‏اند و آنکه مربوط به عمل تحریک است بعضی از باب شهوت و بعضی از باب غضب است. و آنچه که مربوط به عمل ادراک است، بعضی از باب لمس و مربوط به قوه لامسه و بعضی از باب شم و مربوط به قوه شامه و بعضی از باب ذوق و مربوط به قوه ذائقه و بعضی از باب ابصار و مربوط به قوه باصره و بعضی از باب سمع و مربوط به قوه سامعه است. همچنین ادراکات دیگری که به وسیله آلتی از آلات سازمان مغز انجام می‏گیرد و اگر آلات ادراک نفس متعدد و مختلف نبود تا به هر آلتی از این آلات فعل خاصی از افعال ادراکی را انجام دهد، عمل ادراک به علت تهاجم ادراکات مختلف، بر نفس دشوار می‏شد و هر ادراکی با ادراک دیگر مخلوط و مشتبه می‏گردید و بالنتیجه هیچ ادراکی به طور کامل انجام نمی‏گرفت. پس معلوم شد که نفس در اوایل تکوین، مانند هیولای اولی خالی و عاری از هر کمال و صورتی است، خواه به صورت حسیه یا خیالیه یاعقلیه. ولی در اواخر، حال به مرتبه‏ای می‏رسد که می‏تواند هر صورتی را خواه جزیی و یا کلی از ماده جداسازد و صورت مجرد از ماده را ادراک و یا آن را در ذات خویش مشاهده کند و مسلم است که صورت مجرد از ماده، صورتی است اعلا و اشراف از صورت منطبع درماده. بنابرآنچه که بیان کردیم، معلوم شد که نفس موجودی است دارای درجات و مراتب گوناگونی که در بعضی از آنها صورتی است منطبع در ماده و عاری از هرگونه کمال و فعلیت و محکوم به جسمیت و در برخی از مراتب، واجد سهمی از کمال و فعلیت و نوعی از تجرد و در بعضی از مراتب نیز دارای هرگونه کمال و فعلیت و تجرد کامل است. بنابراین، اعتقاد به اینکه نفس ناطقه از نخستین مرتبه تعلق به بدن تا آخرین مراحل بقاء جوهر واحدی است مجرد از ماده و ثابت، در هر حال اعتقادی است سخیف و مردود، زیرا نفس در آغاز امر موجودی است بالقوه و عاری از هرگونه کمال و لاشی‏ء محض، چنانچه در آیه شریفه:

«هل اتی علی الانسان حین من‏الدهر لم یکن شیئاً مذکورا» بدین نکته تصریح شده و به تدریج راه کمال و طریق استکمال را می‏پیماید تا آنگاه که به رتبه عقل بالفعل نایل شود و با عقل فعال متحد گردد.

تا اینجا شرح و بسط مدعاست و همانطور که پیداست تکیه بیشتر روی مشاهدات تجربی و تجربیات شخصی در باره نحوه تکامل قوای ادراکی و تحریکی در انسان بعد از تولد است. در ادامه، صدرالمتألهین با جمع بندی مطالب به ارایه ادله مدعای خود می‏پردازد: «آنچه در فصل سابق در اثبات حدوث نفس به حدوث بدن بیان کردیم کافی است. با توجه به مطالبی که گذشت، ثابت شد که نفس ناطقه، یک موجود ثابت و در حد ذات و جوهر خویش نیست، بلکه جوهر نفس دائماً در تحول و تبدل است، به طوری که به تدریج از پست‏ترین مراتب و درجات جوهری به عالی‏ترین مراتب و درجات ارتقاء می‏یابد و این خود دلیل بر این است که نفس در آغاز امر حادث به حدوث بدن و مولود از ماده و منطبع در آن و در تحول و تبدل همگام و هم‏قدم با اوست، تا لحظه‏ای که به آخرین مراتب کمال نایل شود و از تعلق به بدن بی‏نیاز گردد (دلیل اول).

و اگر نفس، موجودی قدیم و مجرد از ماده بود، هر آینه مانند سایر مجردات در حد ذات و جوهر خویش کامل وعاری از هر نقص و قصوری بود، در حالتی که چنین نیست، زیرا اگر نفس در حد ذات و گوهر خویش عاری از هر نقص و قصوری بود، در افعال و اعمال خود مطلقاً و به طور کلی محتاج به آلات و نیروهای جسمانی که بعضی از سنخ قوای نباتی و بعضی از سنخ قوای حیوانی است، نبود (دلیل دوم).

و نیز اگر نفس قدیم بود، هر آینه نوع او منحصر در فرد بود و در عالم ابداع که ظرف و وعاء موجود قدیم مجرد ازماده است قابل انقسام و تکثر و تعداد افراد نبود، زیرا تعداد و تکثر نوع واجد از مختصات موجود جسمانی است که مرکب از ماده و صورت است و موجودی که وجود و حصول آن مسبوق به تهیاً و استعداد و به دستیاری تحرک و انفعال و مقارن با ماده نیست، نوع او منحصر در فرد خواهد بود.

ولی نفوس ناطقه در این عالم متعدد و متکثرند، پس تعدد و تکثر نفوس ناطقه در این عالم، دلیل است بر اینکه نفس حادث به حدوث بدن و متکثر به تکثر، ابدانی است که در آغاز امر در آنها و از آنها به وجود آمده است و برای این نفوس متکثر و متعدد در عالم ابداع و قدم، که وعاء وجود مجردات کینونت و وجودی نبوده است. پس نمی‏توان گفت که نفس قبل از بدن، موجود بوده است تا چه رسد به قدیم بودن آن (دلیل سوم). در جای دیگر، جسمانیه الحدوث بودن نفس را چنین تقریر می‏کند که: «تحقیق این مقام این است که نفس در اولی که افاضه می‏شود بر ماده بدن، صورت چیزی ازموجودات است و مثل صورتی است محسوس و خیالی و در اول وجود صورتی عقلی برای هیچ کدام از اشیاء نیست و چگونه چنین خواهد بود، در حالی که محال است که نوعی واحد و جسمانی مثل انسان ازصورتی عقلی و ماده‏ای جسمانی به وجود آید، مگر با توسط استکمالات و استحالات آن ماده چون چنین چیزی ازمحال‏ترین محالات و شنیع ترین مجذورات است. چون وجود ماده قریب یک چیز از جنس وجود صورت آن است، چون نسبت صورت به آن ماده نسبت فصل محصل برای جنس قریب است.(دلیل چهارم)

- در جای دیگر، پس از نقل نظر افلاطون مبنی بر قدم نفس و قبول انطباق آن با ظاهر حدیث مشهور: «کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین» و حدیث «الارواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف».

در نقد آن می‏گوید: «از این قول، لازم می‏آید که کلیه قوای نفس تا زمانی که تعلق به بدن پیدا نکرده است تعطیل نگردد، زیرا حقیقت نفس عبارت است از صورتی متعلق به بدن که دارای قوای مختلفی است، بعضی از سنخ قوای نباتی و بعضی ازسنخ قوای حیوانی است. بنابراین اگر نفس ناطقه با کلیه تعینات نفسیه که از آن جمله قوا و نیروهای گوناگون است قبل ازحدوث بدن، در عالم مفارقات موجود باشد، لازم می‏آید که عمل قوای نفس در آن عالم همگی مهمل و معطل بماند در حالتی که تعطیل در وجود، محال است و سلب اثر از موثری که واجد شرایط تاثیر است، ممکن نیست. پس باید گفت: مقصود افلاطون این است که برای نفس دوکینونت و وجود است. یکی، کینونت و وجود جسمانی است که حادث به حدوث بدن و متعلق به اوست به تعلق تدبیری و دیگری، کینونت و وجود تجردی عقلانی. این وجود عبارت است از وجود نفس در حضرت عقل، که قائم به عقل و متعلق به اوست. قیام معلول به علت و تعلق شی‏ء به مبادی وجود خویش، همگی در عالم علم الهی که عبارتند از صور مفارقه عقلیه موجودند و این صور مفارقه عقلیه همان مثل الهیه است که افلاطون و سقراط معتقدند. فلذا باید گفت برای نفس ناطقه‏ای که به سرحد کمال نایل گردیده، سه نحو کینونت و وجودات است: یکی، کینونت در عالم طبیعت. دیگری، کینونت در ماقبل طبیعت که توضیح داده شد و دیگری کینونت در مابعد طبیعت و آن در هنگامی است که نفس ناطقه پس از نیل به اعلا درجات کمال و تجرد عقلانی و رهایی ازکلیه علوی و مقام شامخ عقلی و قرب جوار ربوبی عودت کند. همان‏طور که حکماء راسخین در حکمت متعالیه معتقدند و صحت و ثبوت آن را بر دو اصل مسلم، مبتنی ساخته‏اند. یکی اصل ثبوت حرکت جوهریه و وقوع ضعف و اشتداد در جواهر مادی و طبایعی که موجود در ماده و متعلق به اویند، دیگری تحقیق در مبادی و غایات وجود، که نهایت هر موجودی بدایت اوست».

بررسی و نقد دلایل گذشته

مطالبی که گذشت عمده عبارات صدرالمتألهین در باب ماهیت نفس و نوه حدوث و بقاء آن بود و اما این مطالب از جهاتی قابل تامل است.

بررسی دلیل اول: همان‏طور که ملاحظه می‏شود عمده تکیه صدرالمتألهین در این باب بر روی مشاهدات تجربی از مراحل طبیعی تکامل انسان از مرحله نطفگی به بعد است و از نظر او، همین مقدار هم برای اثبات مدعا کافی است. اما روشن است که حل مسائل فلسفی با تکیه بر مشاهدات تجربی، امکان‏پذیر نیست و مساله‏ای که ما در این جا به دنبال آنیم نحوه ارتباط نفس و جسم و نفس و عالم ملکوت است که از دسترس تجربه حسی خارج است و به راحتی می‏توان وارد مراحل فوق شد و رابطه انسان را با نظریه روحانیه‏الحدوث بودن نفس هم، چنین توضیح داد، که روح می‏تواند دارای قوای متعددی باشد ولاکن به علت تعلق به بدن و نقص در آلات مادی خود (یعنی بدن و مغز) در ابتدا امکان بروز آن قوا برای او نیست و اینکه نفس برای ظهور قوای خود، نیاز به سلامت بدن دارد مطلبی است که مورد پذیرش خود صدرالمتألهین هم هست. حتی نیاز نفس به سلامت مغز برای تفکر، البته در این مورد ترجیح می‏دهد تفکر را مربوط به مغز نداند، لذا برای ضعف قوه تفکر در پیروی توجیهاتی غیر از ضعف در مغز، ارایه می‏دهد، چون از نظر او باید با کمال عقل، نفس از بدن بی‏نیاز شود. اما اگر بنا باشد بر طبیعیات تکیه کنیم، از نظر طبیعیات امروز آلت بودن مغز برای تفکر، امری است قطعی و همین طور کوچک شدن اندازه مغز در پیری و ارتباط آن با کم شدن قوه تفکر و فعالیت‏های ذهنی در افراد مسن، امری است ثابت. طبیعی است که با فرض انتقال روح از مکانی که تکثر عالم مادی را ندارد و ورود آن به عالم مادی باید مدتی بگذرد تا به تدریج قوای ادراکی خود را با نحوه وجود جدید خود، یعنی زندگی با بدن مادی در عالم کثرت تطبیق دهد و این علت تکامل تدریجی قوای ذهنی و ادراکات خواهد بود.

بررسی دلیل دوم: خلاصه دومین دلیل صدرالمتأًلهین این است که اگر نفس از ابتدا تام و کامل بود نباید هیچ نیازی به بدن داشته باشد. در جواب این دلیل می‏توان گفت، اولاً روحانیه الحدوث بودن روح، منافاتی با ظهور استعدادهای ذاتی و کسب فعلیات جدید و مشاهده وحدت در کثرت جهان مادی، که قبل از این نشئه فاقد چنین شهودی بود ندارد و اصولاً هبوط روح، به عالم خاک و تعلق به بدن، به همین جهت اتفاق افتاده است که در جای خود ثابت است. اما نقص و قصور روح در واقع از وقت تعلق او به بدن بوجود می‏آید، یعنی روحی که قدرت مشاهده صور جزیی را داراست. در این دنیا با از بین رفتن چشم، که آلت بینایی است از مشاهده صور مرئی محروم می‏شود و هکذا در بقیه قوا و اصولاً باید دید صرف مشاهده صور جزیی و یا تصرف در عالم ماده، چه کمالی برای روح به حساب می‏آید؟ روحی که با فرض روحانیه‏الحدوث بودنش قبل از این عالم در عالم خود، که عالمی برتر از این عالم مادی بوده، سلطنت داشته و تعلقش به بدن نقص و هبوط برای او به حساب می‏آید و این نکته‏ای است شایان دقت زیاد. البته، انسان باید به دنیا هبوط می‏کرد، چون افتادن روح به چاه دنیا والحاق به بدن و قرار گرفتن در بوته آزمایش، آخرین مرحله از ظهور اسماء و صفات خداست، که خداوند خواسته است با خلق انسان و جهان، به تفصیل آنها را مشاهده کند. چون کثرت، در هیچ کدام از عوالم در حد دنیا نیست و اینجا است که تمام صفات خداوند می‏توانند با تفاصیل شئون و جزئیات ظهور یابند و مجلای اصلی آن صفات، انسان است که با افتادن در کثرت طبیعت، صفات مختلف الهی را در شرایط بسیار متنوعی از خود نشان می‏دهد و این همان بوته آزمایش انسان است.

بررسی دلیل سوم: خلاصه دلیل سوم صدرالمتألهین چنین است که اگر نفس قدیم و قبل از بدن موجود بود، باید نوع آن منحصر در فردش باشد. تکثر افراد ارواح قبل از دنیا بی‏معنی است و این در حالی است که خود صدرالمتألهین در جای دیگر می‏پذیرد که «انسان» در حقیقت جنس است و هرکدام از افراد بشر، نوعی از آن جنس و تکلیف جنس را به صورت اخیره معین می‏کند. یعنی نوع انسان، منحصر در فردش خواهد بود چون هر فردی از افراد بشر، فعلیات مخصوص به خود را دارند و باز در جای دیگر، نوعی از تکثر و تنوع را حتی برای موجودات عالم عقول می‏پذیرد. از نظر صدرالمتألهین آنچه خاستگاه کثرت است، عوارض مفارقه و لواحق غریبه است که در مجردات نیست و اما این شأن مجردات تامه است و روشن است که عوالم قبل از این عالم مادی از لحاظ شدت و ضعف تجرد یکسان نیستند و همه در مرتبه عقل قرار ندارند والا تکثر و تنوع در تعداد عوالم و موجودات هر عالم و افعال آنها از اصناف فرشتگان و غیره چگونه توجیه خواهد شد. باید توجه داشت اصولاً فلسفه، متکفل بیان جزئیات انواع و اصناف و افراد موجودات نیست، چه مادی و چه مجرد و امکان اقامه برهان عقلی بر اینکه مثلاً چند نوع فرشته وجود دارد، وجود ندارد. پس برای رد این دلیل صدرالمتألهین، کافی است نحوه‏ای از تکثر یا تمایز را برای مجردات بپذیریم، که به خاطر تنوع طولی و عرضی که در عوالم مجردات وجود دارد، چاره‏ای جز پذیرش آن نیست. واقعیت این است که هرچند برای مجردات اعراض مادی وجود ندارد، اما مجردات هم صفات و خصوصیاتی دارند که به منزله ذاتیات و اعراض آنها خواهد بود. درست مانند اعراض مادی که شئون جوهر مادی هستند و طبیعی است که خصوصیات و شئون مجردات را کاملاً نشناسیم، چون حتی عوارض مادی را هم تا آنجا که حس مناسبش را داشته باشیم، می‏شناسیم. حتی نوعی از حرکت و تحول را برای مجردات هم می‏توان درنظر گرفت، هرچند تعریف خروج تدریجی و زمانی از قوه به فعل بر آن صادق نباشند و مثلا نام آن را خلق جدید بگذاریم. به این صورت که با ثبات اصل وجود آن موجود مجرد، خصوصیاتش تغییر کند یا در عالم خودش، فعلی از او صادر شود که انجام فعل، نوعی تغییر و حرکت را می‏طلبد. باید دقت شود که در حرکت تدریجی و زمانی هم، وجود جدید و خصوصیات هر قطعه از حرکت را، آن به آن، خدا افاضه می‏کند. دقت کنید که سخن ما اینجا از خداوند نیست، تنها خداست که هیچگونه تغییر و حرکت و حالت کاملتری برای او مفروض نیست.

بررسی دلیل چهارم: خلاصه دلیل چهارم صدرالمتألهین این است که نفس برای بدن مثل صورت است برای ماده و محال است نوعی واحد از صورتی عقلی و ماده‏ای بوجود بیاید، مگر با استحلالات و استکمالات آن ماده. اولین سوءالی که به ذهن می‏رسد این است که پس باید بدن یک طفل خردسال، با بدن فردی عاقل به جوهر عقل خیلی نزدیک باشد که چنین نیست. نکته اساسی‏تر اینکه مشکل بوجود آمدن یک ترکیب اتحادی از عقل و ماده حتی با فرض استحالات آن ماده تا وقتی که آن ماده به طور کلی به عقل مبدل نشده حل نمی‏شود و چنین چیزی در کاملترین انسان‏ها هم اتفاق نمی‏افتد و کمال نهایی آنها هم با قطع تعلق از بدن و جدا شدن از آن با مرگ طبیعی روی می‏دهد.

پس اشکال قضیه در کجاست؟ اشکال در حقیقت از نحوه وجودی است که صدرالمتألهین برای انسان قایل شده یعنی ترکیب از ماده جسمانی و صورت عقلانی. این برداشت از تعریف قدما از انسان به «حیوان ناطق» و از تعریف نفس به «اولین کمال برای جسم طبیعی آلی ذی‏حیات» ناشی شده است که صدرالمتألهین با اضافه کردن حرکت جوهری جسم، سعی در حل مساله نموده و اما حل مساله چنین است که برای نفس، تعلق تدبیری به بدن قایل شویم، نه ترکیب اتحادی با بدن و این منافاتی با تعریف انسان به حیوان ناطق یا تعریف نفس به کمال اول جسم طبیعی ندارد. چون نطق یا کمال جسم طبیعی چگونه به حیوان و جسم ملحق می‏شود، جزء تعریف نیست و اینکه نفس با حرکت و تحول خود جسم به وجود بیاید هم که اول‏الکلام است، یعنی همان بحث جسمانیه‏الحدوث بودن نفس و اینکه نسبت صورت با ماده، نسبت فصل محصل و جنس است، مشکل را حل نمی‏کند. چون مشکل از اینجا شروع شد که در مورد انسان، فصل مجرد است و جنس، مادی.

نکته دیگری که در اینجا حائز اهمیت است این است که نحوه تعلق نفس به بدن را صدرالمتألهین، از نوع پنجم می‏داند (از انحاء تعلق مذکور در اول مقاله) و این اول‏الکلام است و اگر ما آن را از نوع ششم بگیریم، اصلا لازم نیست ترکیب انسان از جسم و روح از قبیل ترکیب صورت و ماده باشد، بلکه فقط نوعی تعلق بین جسم و روح است. یعنی تعلق تدبیری و جالب توجه است که خود صدرالمتألهین درباره نحوه تعلق نفس به بدن، بعد از رسیدن نفس به مرحله تجرد عقلی، بعد از کمال عقل و در سنین بالا وقتی که انسان به عقل بالفعل یا مستفاد می‏رسد چاره‏ای نیافته، جز اینکه بگوید تعلق تدبیری است، چون اگر این هم نباشد، لابد هرکه به مرحله تجرد عقلی رسید، باید روحش از بدنش مفارقت می‏کرد. پس از نظر او، تعلق تدبیری، موجودی مجرد به موجودی مادی، امری غیرممکن و غیرقابل قبول نیست. می‏دانیم که فرشتگان بزرگی چون روح‏الامین هم گاهی به صورتی مادی ظاهر می‏شوند و برای مدتی، بدنی مادی را تدبیر می‏کنند. واقعیت قابل توجه این است که تجرد روح و خلع بدن در هر سنی حتی طفولیت، ممکن است اتفاق بیافتد و بیشتر از آنکه به فراوانی اطلاعات و میزان فعالیت عقلی شخص مربوط باشد، به میزان نفی خواطر و انصراف نفس از توجه به بدن مربوط است. در این مورد، گزارشات متعددی وجود دارد که در این مقاله، مجال نقل آنها نیست، پیامبران هم از راه دوم رفتند. اما این سوءال را که چرا یک روح خاص، به یک بدن خاص تعلق می‏گیرد را می‏توان به این صورت جواب داد که: آن عامل ماورایی که از امر عالم است و از ابتدای بسته شدن نطفه و حتی قبل از آن باعث جمع شدن اجزای بدن یک انسان و حرکت و تحول آن می‏گردد، همان روح آن بدن است که به آن توجه و تعلق پیدا می‏کند و از آن به عنوان ابزاری استفاده می‏نماید و مایه ظهور و تجسم روح در این دنیا خواهد بود. تفاوت این جواب با توضیح صدرالمتألهین فقط در این است که او عقل را مستقیما موثر می‏داند و ما عالم مثال را (در این مورد توضیح بیشتر خواهد بود).

بررسی دلیل پنجم: دلیل آخر صدرالمتألهین در نقد و توجیه نظر افلاطون بود که خلاصه آن چنین است که اگر نفوس انسانی قبل از این جهان وجود داشته باشند، باید عمل همه قوای نفس، تعطیل شود و تعطیل در وجود، محال است. در جواب می‏توان گفت: بله، قوایی که فعلیت آن مربوط به داشتن بدن مادی است تعطیل می‏شود ولی این تعطیل در وجود نیست. چون در فرض مذکور، روح در جهان مادی، زندگی نمی‏کند و بدن مادی در کار نیست، پس شرایط تاثیر فراهم نیست. به علاوه نفس در عالم قبل از دنیا، از قوا و ادراکات و فعلیاتی برخوردار است، که ارفع از فعلیات و قوای مادی است(چون که صد آمد نود هم پیش ماست). نکته دیگری که در ادامه همین دلیل، در عباراتی که از صدرالمتألهین نقل شد به چشم می‏خورد، این است که داشتن سه نوع کینونت را فقط برای نفوس ناطقه‏ای که به حد کمال رسیده‏اند، ثابت می‏داند و معلوم نیست که نفوس غیرکامل برگشتشان به چه مرتبه‏ای خواهد بود. البته در جواب، ممکن است گفته شود برگشت نفوس ناقص هم به همان مرتبه‏ای خواهد بود که از آنجا آمده‏اند از مراتب قبل از دنیا. اما باید توجه داشت که صدرالمتألهین تنها مرتبه‏ای که برای انسان قبل از دنیا قایل است و به آن تصریح دارد. وجود در حضرت عقل و مرتبه علم الهی است، پس معلوم نیست که انسان‏های ناقص از کجا آمده‏اند؟

و اما آیات و روایاتی که صدرالمتألهین از آنها استفاده کرده است:

-«هل اتی علی‏الانسان حین من‏الدهر لم یکن شیئا مذکورا»(دهر- 01).

- و قد خلقتک من قبل و لم تک شیئا (مریم 9).

- او لایذکرالانسان انا خلقناه من قبل و لم یک شیئا(مریم76).

- والله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئاً (نحل- 78).

- و لقد خلقناالانسان من سلاله من طین

ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین ثم خلقناالنطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقناالمضغه عظاما فکسوناالعظام لحما ثم انشاناه خلقا آخر فتبارک‏الله احسن‏الخالقین(مومنون 41-31-21).

«ولیحضر عقله و لیکن من ابناءالاخره فانه منها قدم و الیها ینقلب).

«الناس معادن کمعادن الذهب و الفضه» (که هر سه را دال بر سبق و جود عقلی نفس می‏داند)

«کنانورا واحدا ثم افترفنا» ما نور واحدی بودیم، سپس از هم جدا شدیم.

و این حدیث را دال بر واحد بودن همه ارواح قبل از دنیا و جداشدنشان از هم، در این دنیا می‏داند.

آیات و روایات از سه آیه اول دارای یک سیاقند.

علامه طباطبایی(ره) در «المیزان» «شیئی مذکوری نبودن» را این طور معنی می‏کند که چیزی بودی که قابل ذکر نبود، از قبیل نطفه، نه این که اصلا چیزی نبودی و استفاده صدرالمتألهین هم از این آبات، این نیست که انسان قبل از دنیا، مطلقا هیچ سابقه‏ای ندارد حتی در حضرت عقل مفارق.

اما این که این آیات دقیقا بخواهند جسمانیه‏الحدوث بودن نفس را برسانند و صریح در این معنا باشند، پذیرفتنی نیست. آیه چهارم را هم با جسمانیه الحدوث بودن روح می‏توان تطبیق داد و هم با روحانیه الحدوث بودن آن، کما این که در رد دلیل اول صدرالمتألهین توضیح داده شد و مشخص گردید که اصلا شواهد تجربی برای اثبات یک نظریه فلسفی، کافی نیست و سه آیه آخر هم باز با هر دو نظر قابل انطباق است و با روحانیه‏الحدوث بودن نفس قابل انطباق‏تر است. چون بنا به توضیح صدرالمتألهین، به وجود آمدن نفس مجرد از بدن، به تدریج صورت می‏گیرد و تغییر سیاق آیه با ثم که دال بر اتفاقی جدید است، ضرورت چندانی نخواهد داشت. نفس ناطقه کامل مجرد از ماده، مطمئنا پس از مرحله پوشیده شدن استخوان با گوشت به وجود نمی‏آید. توضیح آن که آیه «ثم انشاناه خلقا آخر» (که از نظر ملاصدرا دال بر خلق نفس است) بلافاصله پس از مرحله پوشیدن شدن استخوان با گوشت، در صورتی که روح مجرد از ماده که برتر از ماده است، از نظر صدرالمتألهین بعدها با کمال عقل به وجود می‏آید. و نفس در اولین مرحله به وجود آمدنش، امری مادی و منطبع در ماده است و مرحله به وجود آمدن نفس فقط یک مرحله از بی‏نهایت جزء از مراحل حرکت جوهری ماده به طرف ایجاد نفس ناطقه است. پس طبق نظر صدرالمتألهین، درست پس از پوشیده شدن استخوان با گوشت، اتفاق مهمی نمی‏افتد که به تغییر سیاق با ثم باشد. در حقیقت در آیه فوق، هیچ تصریحی در مورد نفس یا روح وجود ندارد و فقط می‏فرماید همین استخوان گوشت پوشیده شده را تبدیل به انسان کاملی کردیم، اعم از این که روح همان زمان به بدن ملحق شده یا از آن حادث گردیده باشد و در آیه موردنظر، در مورد هیچ کدام از دو مطلب، صراحتی وجود ندارد.

تعدادی از آیات که در روحانیه‏الحدوث بدون نفس می‏توان به آنها استدلال کرد:

«کما بدأنا اول خلق نعیده» که در اول بحث نحوه استفاده از آن روشن شد و مرحوم علامه طباطبایی(ره) در ساله «انسان» قبل از دنیا می‏گوید: از این آیه استفاده می‏شود که این طایر قدسی به زودی این منزل تاریک را به جزبی ربانی ترک خواهد گفت: به همان گونه که اول بار به نفخی ربانی در آن سکنی گزیده بود.

«عرضوا اعلی ربک صفا لقد جئتمونا کما خلقناکم اول مره» (در قیامت) صف زده در مقابل پرودگارتان حاضر می‏شود (و به آنها گفته می‏شود) در حضور ما آمدید، به همان صورت که شما را اولین بار خلق کردیم» (82 کهف) که روشن می‏کند در اول خلقت، انسان‏ها، صف زده و متمایز از هم، نزد خداوند حاضر بوده‏اند.

«الله یتوفی الانفس حین موتها والذی لم تمت فی منامها فی مسک التی قضی علیهاالموت و یرسل‏الاخری ای اجل مسمی ان فی ذلک لایات لقوم یتفکرون»، «خداوند،روح مردم را هنگام مرگشان به تمامی باز می‏ستاند، و (نیز) نفسی را که در (موقع) خوابش نمرده است(قبض می‏کند)، پس آن (نفس) را که مرگ را بر او واجب کرده، نگاه می‏دارد و آن دیگر (نفس‏ها)را تا هنگامی معین (به سوی زندگی دنیا) بازپس می‏فرستد.

قطعا در این، برای مردمی که می‏اندیشند، نشان‏هایی است» (22 زمر). این آیه، از معدود آیاتی است که کلمه نفس در معنای موردنظر ما، به صراحت در آن به کار رفته و چنان که ملاحظه می‏شود سخن از تمام نفوس است، اعم از کودک و بزرگسال و عاقل و غیر عاقل. روشن است که نفس در این آیه، صورتی منطبع در ماده که با جسم ترکیب اتحادی داشته باشد، نیست. بلکه، موجودی مستقل از بدن است که هنگام خواب از آن جدا می‏شود و مرگ درحقیقت، عدم توجه روح به بدن است و طبعا حیات دنیایی است انسان هم تعلق و توجه روح به بدن خواهد بود. از پیامبر(ص) هم نقل است که وقت بیدار شدن از خواب می‏فرمودند: الحمدلله‏الذی احیانا بعد ما اماتنا و الیه النشور: حمد مخصوص خدایی است که ما را بعد از آنکه می‏راند، دوباره زنده کرد و بازگشت به سوی اوست.(بحار، ج72، ص218)

- لقد خلقناالانسان من سلاله من طین... ثم انشأناه خلقاً آخر... (موءمنون)، همانطور که قبلاً هم اشاره شد با فرض اینکه نفس در ابتدای حدودش در بدن، خالی از هر صورتی و منطبع در ماده باشد و به تدریج و با کامل شدن عقل نفس ناطقه به وجد بیاید با «ثم انشاناه خلقا آخر» که حاکی از تغییری فوق‏العاده و ماهوی پس از پوشیده شدن استخوان با گوشت است تناسب چندانی ندارد، بلکه آیه با اضافه روحی مجرد مناسب است.

- آیه معروف میثاق «وبه یادآر، هنگامی که پروردگار تو، از پشت فرزندان آدم، ذریه آنها را برگرفت و آنها را برخود گواه ساخت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ همه گفتند: بلی. ما به خدایی تو گواهی دهیم که در روز قیامت نگویید ما از این واقعه غافل بودیم، یا آنکه نگویید که چون منحصراً پدران ما بدین شرک آلوده بودند و ما هم فرزندان بعد از آنها بودیم، پیروی از پدران خود کردیم. آیا به عمل زشت اهل باطل، ما را به هلاکت خواهی رساند؟

«علامه طباطبایی در «رسائل توحیدی» می‏گوید: «مضمون آیات مورد بحث به اینجا برمی‏گردد که موضع و موطنی غیر از موطن دنیا وجود دارد، که در آن میان، افراد آدمی تفکیک شدند و خداوند آنان را از جمع بودن و یگانگی در آورده، تکثیر و متعددشان کرد و با شناساندن و نشان دادن آنها به خودشان، خودش را به آنان شناساند پس او را مشاهده و به ربوبیت او اعتراف کردند و اگر این جریان نبود، غفلت آنان را در دنیا فرا می‏گرفت و هرگز موحد نمی‏گشتند.»

مرحوم علامه طباطبایی در دنباله مطلب، آیه هفتاد و دو سوره احزاب را هم به همین معنی، حمل می‏کند: «انا عرضاالامانه علی‏السموات والارض... لیعذب الله المنافقین و المنافقات...» و همین طور علامه، در رساله «انسان قبل از دنیا» درباره این آیه می‏گوید: «و ممکن است این آیه شریفه اشاره به همان نکته‏ای باشد که کمی قبل بیان کردیم» (اینکه تمثل شجره ممنوعه و خوردن از آن در حالی برزخی رخ داده و لذا ظلم ناشی از این عصیان، از علل هبوط به زمین بوده است). چون این کلام خداوند که «انه کان ظلوماً جهولا» حکایت از ظلمی و جهالتی سابق بر تحمل امانت می‏کند. بنابراین اگر موطن این عرض امانت، وجود دنیایی باشد، باید ظلم در نشئه‏ای سابق متحقق باشد و مراد از امانت در این صورت، همان تکلیف است، کما اینکه در بعضی روایات، تفسیر شده است و اگر موطن این عرض امانت قبل از وجود دنیوی باشد، باید ظلم به طریق اولی در نشئه‏ای قبل از دنیا محقق شده باشد و در این صورت امانت، همان ولایت خواهد بود. کما اینکه در بعضی از روایات دیگر وارد شده و هر دو تفسیر صحیح است، چه آنکه دنیا بر همان اساسی از سعادت و شقاوت سیر می‏کند که عالم قبل از دنیا بر آن اساس نهاده شده است. در اینجا این سوءال مطرح می‏شود که پس تکلیف و ثواب و عقاب و همچنین اختیار انسان چگونه معنی پیدا می‏کند؟ خود علامه بدین طریق جواب می‏دهد که اختیار ما در این جهان هم، در جهان قبل سابقه دارد و آنجا هم انتخابی صورت گرفته است. در احادیث هم وارد است که در جواب «الست بربکم» همه به یک نحو جواب ندادند، برخی جدی‏تر بلی گفتند و به برخی به صورتی ظاهری. این دسته دوم همانها هستند که قرآن می‏فرماید عهدشان را فراموش کردند و خودشان را فریفتند. در هرحال، هرچند در این جهان، اختیار ما از جهات متعددی محدود است و اما مثل بقیه صفات خداوند که خلقت جهان و انسان به خاطر ظهور آنها بوده است، مختار و مرید بودن خداوند هم باید به نحوی در انسان ظهور کند که اینجا جای تفصیل آن نیست.

تعدادی از روایات که می‏توان در روحانیه‏الحدوث بودن روح به آن استناد کرد:

-روایات فراوانی دال بر وقوع میثاق قبل از عالم دنیا وجود دارد (که اکثرا در توضیح آیه میثاق است) که علامه در «رسائل توحیدی» قائل به تواتر آنهاست و این تواتر موضوعی نیست که بتوان به راحتی از کنار آن گذشت. (در تعارض بین عقل صریح و خبر واحد یا خبر متواتری که نص در موضوع نباشد یا ظهور کاملی نداشته باشد، ترجیح با عقل است، اما در مانحن فیه از طرفی با وجود مناقشات وارد بر دلایل صدرالمتالهین، با وجود و تواتری که بر روحانیت الحدوث بودن روح وجود دارد و ظهور کامل روایات در این معنی، ترجیح به طرف روایات است.)

-برای نمونه:

-علی بن ابراهیم در تفسیر خود از عبدالله بن مسکان روایت می‏کند که از امام صادق (ع) در مورد «و اذاخذ ربک» سوءال کردم، که آیا این جریان به صورت مشاهده بود؟ امام فرمودند: آری، پس معرفت (در جان آنها) ثابت ماند ولی آن موطن را فراموش کردند و به زودی آن را یاد آرند و اگر آن واقعه نبود، کسی نمی‏دانست آفریدگار و روزی دهنده‏اش کیست و گروهی از آنان در عالم ذر تنها با زبان اقرار کردند و ایمان قلبی نیاوردند. خداوند درباره آنان فرمود: به آنچه پیش از این کفر ورزیدند، ایمان نخواهند آورد.

-شیخ صدوق (ره) در «علل الشرایع» از حبیب روایت می‏کند که امام صادق (ع) فرمودند: «ان الله تبارک و تعالی اخذ میثاق العباد و هم اظله قبل المیعاد فما تعارف من الارواح ائتلف و ما تناکر منها اختلف». «همانا خداوند تبارک و تعالی پیش از وعده‏گاه، در حالی که بندگانش سایه‏هایی بودند، از آنان پیمان گرفت. پس آن روح‏هایی که یکدیگر را شناختند، مانوس گردیدند و آنها که یکدیگر را نشناختند (یا با هم دشمنی ورزیدند) متفرق گشتند.

در احادیث طینت هم اشاراتی به مطلب مورد بحث وجوددارد، برای نمونه:

-«شیخ صدوق» در «علل الشرایع» از ابن بصیر نقل می‏کند که گفت: من به همراه یکی از شیعیان نزد امام صادق (ع) آمدم و گفتم: فدایت شوم ای فرزند رسول خدا، گاهی غم و اندوه مرا فرا می‏گیرد، بدون آنکه بدانم منشأ آن چیست. آنگاه امام صادق (ع) فرمودند: آن اندوه و شادمانی از ما به شما می‏رسد، زیرا هرگاه غم یا سروری بر ما وارد شود، بر شما نیز وارد می‏گردد، چرا که ما و شما از نور خداوند عزوجل هستیم. او، ما و سرشت ما و سرشت شما را یکی قرار داد و اگر سرشت همان گونه که گرفته شده بود رها می‏شد، ما و شما یکسان بودیم. اما طینت شما با سرشت دشمنانتان آمیخته گردید و اگر این آمیزش نبود، هرگز مرتکب گناه نمی‏شدید. گفتم: فدایت شوم آیا سرشت و نور ما همانگونه که آغاز شد باز می‏گردد؟ امام فرمودند: آری به خدا سوگند. ای بنده خدا از این پرتو درخشان خورشید برایم بگو. آیا پیوسته به آن است یا از آن جداست؟ عرض کردم: فدایت شوم بلکه از آن جداست.

آنگاه فرمودند: مگر نه آن است که وقتی خورشید پنهان می‏گردد و پایین می‏رود به آن باز می‏گردد و همان‏گونه که از او آغاز شد به او متصل می‏گردد؟

گفتم: آری، پس فرمودند: به خدا سوگند همچنین پیروان ما از نور خداوندآفرین شده‏اند و به سوی او بازگردند.»

همانطور که دیده می‏شود طبق این دسته از احادیث، سرشت و نور انسان‏ها قبل از عالم مادی خلق شده است و همان‏جا از هم تفکیک شده است، به انبیاء و اولیاء و دوستان و دشمنان آنها و بازگشت هر کدام هم، به اصل خود است.

- از امام صادق(ع) نقل است که فرمودند: «الروح لایوصف بثقل ولاحقه و هم جسم رقیقالبس قالبا کثیفا، قیل افتیلاشی الروح بعد خروجه عن قالبه‏ام هو باق؟ قال: بل هو باق الی یوم ینفخ فی‏الصور»: «روح را نتوان به سنگینی و سبکی توصیف کرد. روح، جسمی است رقیق که قالب غلیظی را چون جامه در بر نموده است. عرض شد آیا روح پس از آنکه از بدن خارج شد متلاشی می‏گردد، یا آنکه باقی می‏ماند؟ در پاسخ فرمودند: تا روزی که در صور دمیده شود همچنان باقی و پایدار خواهد بود.»

-از امام صادق(ع) نقل است که فرمودند: «الانسان خلق من شأن الدنیا و شأن الاخره و اذا جمع‏ا... بینها صارت حیوته فی‏الارض لانه نزل من شأن السماء الی الدنیا فاذا فرق ا... بینهما صارت تلک الفرقه الموت ترد شأن الاخری الی السماء و ذالک انه یفرق بین الارواح و الجسد فردت الروح و النور الی القدس الاولی و ترک‏الجسد لانه من شأن الدنیا فیصیروا رفاتا و یبلی و یرجع کل الی جوهره الاول: آدمی از شأن دنیا و شأن آخرت آفریده شده است. موقعی که خداوند این دو شأن را باهم جمع می‏کند، زمینه زندگی انسان در کره خالی فراهم می‏آید چه، شأن سماویش به دنیا نازل شده است و موقعی که این دو شأن از هم جدا می‏شوند، یعنی مرگ فرا می‏رسد. شأن اخروی به آسمان برگشت داده می‏شود، چون مرگ بین روح و بدن جدایی می‏افکند. روح و نور را به قدس اولی عودت می‏دهند و جسد که از شأن دنیاست در کره خاکی رها می‏گردد و در خاک متفرق می‏شود و می‏پوسد و هرکدام از روح و بدن به جوهر اصلیشان برمی‏گردند.

دسته دیگری از احادیث، به طور صریح از خلقت ارواح از اجساد صحبت کرده‏اند. برای نمونه: -خلق‏ا...الارواح قبل الاجساد»؛ خداوند، ارواح را قبل از اجساد خلق کرد. در برخی از این دسته احادیث، از مدت زمان تقدم ارواح بر اجساد هم صحبت شده است. مثلا دو هزارسال و ممکن است سر مطلب این باشد. عالم مثال که واسطه بین عالم مادی صرف و مجرد صرف است، بعضی از اوصاف مادی را داراست.

پس مکان و زمان به نحوی در آنجا معنا پیدا می‏کند، کما اینکه مکان‏های مختلفی در برزخ مطرح مثل: وادی‏السلام یا برهوت و همینطور شهرهایی در برزخ وجود دارد و روز و شب آنجا معنا دارد، کما اینکه از آیه عذاب اصحاب فرعون روشن می‏شود و شاید مساله عروج به آسمان در روزی که هزار سال زمینی است، مربوط به همین مطلب باشد.

از مجموعه مباحث گذشته روشن شد که آنچه مقتضای برهان و آیات و روایات است روحانیه الحدوث بودن نفس انسان است. نفوس انسانی قبل از ابدان خلق شده‏اند و از هم متمایز بوده‏اند، بخصوص در آخرین قبل از عالم مادی. البته نفوس انسانی در زمان مادی خلق نشده‏اند، بویژه ارواح کاملین که نسبت به بقیه تقدم دارند.

اما نکته‏ای که ماند اینکه انتساب نظریه جسمانیه الحدوث بودن نفس به اهل عرفان تا چه حد صحیح است، که بررسی مفصل این مطلب مجال دیگری می‏طلبد اما آنچه اجمالا می‏توان بدان اشاره کرد اینکه منظور مولانا از مردن از جمادی و نامی شدن و بقیه مراتبی که ذکر می‏کند، بیان سیر طبیعی به وجود آمدن انسان در این دنیا و مطرح نبودن مرگ برای اوست، نه مساله جسمانیت الحدوث بودن روح، چون در جای دیگر به اینکه جسم و روح موقتا همراه شده‏اند، تصریح دارد:

در ترازو جو رفیق زر شده است

نی از آنکه جو زر جوهر شده است

روح قالب را کنون همره شده

مدتی سگ حارس درگه شده

آلت اشکار خود جز سگ مدان

کمترک انداز سگ را استخوان

و در جایی دیگر ناریان و نوریان را دو رشته مجزا از هم می‏داند که معلوم می‏شود آنجا که می‏گوید متحد بودیم و یک گوهر همه نظرش به سابقه انسان در عالم عقل است و الا در مراحل بعد، قبل از دنیا ارواح به ناری و نوری تفکیک شدند.

در جهان هر چیز چیزی جذب کرد

گرم گرمی را کشید و سرد سرد

قسم باطل باطلان را می‏کشند

باقیان از باقیان هم سرخوشند

ناریان مر ناریان را طالبند

تا قیامت هرکه جنس آن بدان

در وجود آید بود رویش بدان

رگ رگست این آب شیرین و آب شور

در خلایق می‏رود تا نفخ صور

هرکه را با اختری پیوستگی‏ست

مر ورا با اختر خود هم تگی‏ست

صائن‏الدین ترکه در این‏باره می‏گوید: نفس در مقام طبع از اصل فطرت خود محجوب است ولی احکام فطرت محقق است و قابل ظهور و بروز است و عهد و مواثیق خود را که در عالم ذر به آن گردن نهاده بود و به بلی اجابت نموده بود، فراموش کرده است پاره‏ای از نفوس برای همیشه در این عالم مستقرند و برای آنها بیداری و فطرت وجه و به غفلت و اقدام جهت مافات عنه دست نمی‏دهد...»

ابن عربی حداقل دو میثاق قائل است یکی با انبیاء و دیگری از همه و اینکه عده‏ای به خاطر حجاب آن را فراموش می‏کنند.

قونوی می‏گوید: روح در مرتبه روح الهی اصلی و نفس کلی تعین دارد. بعد در هر مرتبه و عالمی که از آن عبور می‏کند تعینی پیدا می‏کند تا متعین شود به نشئه عنصری و در این عالم آنچه را قبلا می‏دانسته خواهد دانست و بعد می‏گوید غیر از میثاق الست بربکم، قبل از آن میثاق‏های متعدد دیگری هم بوده است که برخی به خاطر می‏آورند.

علاءالدین سمنانی از عبدا... تستری نقل می‏کند که: چون روح مرا از عالم بالا به قالب می‏آوردند، مرا یاد است که ملائکه می‏گفتند: باز این روح نازنین را بدین عالم کون و فساد می‏فرستد تا چه حکمت است؟ و در توضیح می‏گوید: بعضی از بندگان حق در سلوک و کشف ارواح معلوم کنند که روح آنان پیش از تعلق بدن در چه حال بوده و نیز چه کرده... باتوجه به مطالب گذشته روشن می‏شود که انتساب نظریه جسمانیت الحدوث‏بودن نفس به اهل عرفان چندان مناسب به نظر نمی‏رسد.

نکته آخر آنکه، شخصیت و عظمت علمی و فلسفی صدرالمتألهین در هر حال محفوظ است و خواهد بود.