

(مقاله پژوهشی)

تبیین عقلانی عالم ذر با تکیه بر حکمت متعالیه

منیرالسادات پورطولمی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۸

چکیده

اخذ میثاق حق تعالی از همه افراد بشر و اعتراف آنها به عبودیت خود و ربوبیت خداوند در عالمی که به آن « ذر » گویند، به بعد مجرد انسان‌ها یعنی نفوس بشری نسبت داده می‌شود. در حالیکه حدوث نفس قبل از پیدایش بدن با مبانی عقلی فلاسفه مسلمان ناسازگار است. مقاله حاضر پس از ذکر دلایل فلاسفه مسلمان بر عدم حدوث نفس قبل از بدن، به تبیین چگونگی اخذ پیمان در عالم ذر با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه می‌پردازد و پس از بیان قواعدی چون بسیط الحقیقه کل الاشیاء، ظهورات حقایق وجودی در نشئات گوناگون، مسئله انطواء کثرت در وحدت و... بیان می‌دارد که نفوس قبل از ابدان در نزد حق تعالی با کینونتی متناسب با آن نشأت و نه با تعینات جزئی حضور داشته و فقر ذاتی و تعلق وجودی خویش به حق تعالی را شهود نموده و به آن معترف بوده‌اند. ولذا امر اخذ میثاق و اعتراف به ربوبیت خداوند که مورد تصریح آیات و روایات می‌باشد لزوماً کلامی و لسانی نبوده و می‌تواند وجودی و شهودی باشد.

واژه‌های کلیدی: عالم ذر، میثاق، بسیط الحقیقه، وحدت و کثرت

^۱. دانشیار فلسفه اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج

مقدمه

بنابر آنچه که در آیات و روایات مطرح شده همه افراد بشر در عالمی قبل از عالم دنیا که به آن عالم ذر گویند، به صورت جمعی در مقابل خالق و پروردگارشان، با حضوری عینی و شهودی قرار گرفته و فقر ذاتی خود را مشاهده کرده‌اند و بر عبودیت خودشان و ربوبیت خداوند متعال اعتراف نموده‌اند. در این عهد پروردگار با تک تک افراد بشر اتمام حجت کرده تا دیگر در دنیا عذری برای عناد و کفر باقی نماند. از طرف دیگر از نظر همه فلاسفه مسلمان حقیقت آدمی بعد مجرد او یعنی نفس ناطقه است که ادراک بطور کلی و این ادراک خاص مبنی بر ربوبیت حق تعالی و عبودیت آدمی تنها به آن نسبت داده می‌شود. هر انسانی حقایق گوناگون را ادراک می‌کند ولی اگر نیک بیندیشد و در وجود خویش تأمل نماید قهراً به این نکته خواهد رسید که در وجود او حقیقتی است که آن را بی واسطه و به طور مستقیم در می‌یابد. این حقیقت که منشأ ادراکات و احساسات مختلف است «نفس» نام دارد که اساس و پایه شخصیت انسان است و همه اعمال و ادراکات و آثاری که به آن مرتب است بدان نسبت داده می‌شود. بنابراین اخذ میثاق و اقرار و اعتراف به ربوبیت خداوند، قبل از دنیا قطعاً به بعد مادی وجود انسان منتسب نمی‌باشد. این در حالی است که در حکمت متعالیه و نزد همه فیلسوفان مسلمان حدوث نفوس قبل از ابدان با مبانی عقلی در تغایر است، و اگر نفوس قبل از حدوث بدن مادی، حادث نبوده اند چگونه می‌توان امر اخذ میثاق و اعتراف به ربوبیت را به آنها نسبت داد؟

۱. حدوث یا قدم نفس

نفس در اصطلاح فلسفی عبارت است از جوهری مستقل و قائم به ذات که در مقام فعل نیازمند به ماده است و تعلق تدبیری به بدن دارد. در خصوص نحوه پیدایش نفس به طور کلی دو دیدگاه عمده مطرح است: قدم نفس (دیدگاه افلاطون) و حدوث نفس (دیدگاه ارسطو و سه مکتب فلسفه اسلامی) حاجی سبزواری در مورد نظر افلاطون که به قدم زمانی نفس قائل بوده توجیه خاصی دارد. او می‌گوید مقصود افلاطون از قدم نفوس، قدم به باطن نفوس یعنی علت آنهاست. این نفوس باطنی دارند و باطن یعنی علت. باطن این عالم خداست. در نظم صدور باطن نفوس، عقول اند و عقول موجودات ازلی اند. وی در توجیه سخن افلاطون

می گوید قدم نفوس به کینونت عقلی است، یعنی آنگاه که در علتشان و در مقام قبض بودند و هنوز به مقام بسط وارد نشده بودند و با عقول وحدت داشتند، به این اعتبار قدیم‌اند (شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۹۱۸).

در مورد حدوث نفس سه احتمال قابل فرض است: حدوث نفس پیش از بدن، حدوث نفس با بدن، حدوث نفس به حدوث بدن. حدوث پیش از بدن مورد قبول فیلسوفان مسلمان نیست. ابن سینا و سهروردی معتقدند نفس در ذات خود موجودی مجرد است که با رسیدن بدن به میزانی از استعداد از طرف مبادی عالی حادث شده و به بدن تعلق می‌گیرد. یعنی حدوث نفس از مبادی عالی همراه با حصول قابلیت لازم بدن می‌باشد. از نظر آنها استعداد بدنی و آمادگی مادی در عالم طبیعت، از شرایط پیدایش نفوس به شمار می‌آید. اما ملاصدرا نفس را جسمانیة الحدوث می‌داند. از نظر وی حدوث نفس به حدوث بدن است، بلکه باید گفت غیر از حدوث بدن حدوث دیگری برای نفس نیست.

هر دو به حدوث واحد حادثند. (شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۸۲۷) به عقیده وی بر مبنای حرکت جوهری تکون هر جسمی از اجسام مادی در این عالم از مرحله قوه آغاز گشته و بطور تدریجی مراحل گوناگون فعلیت و کمال را می‌پیماید. نفس ناطقه نیز به واسطه حرکت جوهری جسم انسان حاصل می‌شود. ملاصدرا در شواهد الربوبیه تصریح می‌کند: "انّ النفس فی اوّل الکون درجتها الطبیعیه، ثمّ تترقّی شیئا فشیئا حسب استکمالات الماده حتی تجاوزت درجه النبات والحيوان" (شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۷)

در هر حال از نظر هر سه مکتب فلسفی اسلامی (مشاء، اشراق و حکمت متعالیه) حدوث نفس قبل از پیدایش بدن محال است. استدلال فلاسفه بدین ترتیب است که اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، در اینصورت یا باید واحد باشد یا کثیر. اگر واحد باشد، پس از تعلق به بدن نیز یا واحد است و یا تکثر می‌یابد، اگر واحد بوده و پس از تعلق واحد بماند مستلزم آن است که یک نفس واحد به بدنهای متعدد تعلق داشته باشد، و در اینصورت باید هر آنچه که یک نفر می‌داند، همگان بدانند، چون همه دارای نفس واحدی هستند. اما اگر واحد بوده، پس از تعلق به بدن تکثر شود، این تکثر چگونه امکان پذیر است، در حالی که آنچه فاقد ماده باشد تجزیه و انقسام نمی‌پذیرد. پس اگر نفس قبل از بدن واحد باشد، بعد از تعلق به

بدن نه نمی‌تواند واحد باشد و نه کثیر اما اگر فرض شود نفس قبل از تعلق به بدن تکثر داشته، این تکثر یا باید به ماهیت باشد، یا به لوازم ماهیت و یا به عوارض آن، درحالی‌که همه این موارد محال است. زیرا نفوس انسان‌ها دارای نوع واحدی هستند و لذا در ماهیت و لوازم ذات یکسانند، پس تکثر به ماهیت و لوازم آن بی‌معنی است. عوارض لاحقه نیز نمی‌تواند سبب تمایز در نفوس گردد زیرا حدوث عوارض به سبب ماده است، در حالی‌که ماده نفس بدن است و قبل از پیدایش بدن نفس فاقد ماده می‌باشد.

حاصل کلام آنکه نفس ناطقه قبل از بدن نه می‌تواند واحد باشد و نه کثیر و لذا اساساً نمی‌تواند در زمره موجودات به شمار آید. (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۸: ۳۸۸ و ۳۸۹؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۲: ۵۱۰ و ۵۱۱؛ همو، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴۳۴ و ۴۳۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۶۴؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰۱ و ۲۰۲)

۲. میثاق ذر در آیات قرآنی

در آیات و روایات، ذر با معنای موران خرد، ذریه همان فرزندان کم سن و سال، نسل فرزندان آدم معنا شده است. فرزندان آدم میثاق ذر را با خدای خود بسته اند که همان عهد و پیمان محکمی است که موجب اتمام حجت خداوند بر ربوبیتش بر مخلوقا تش شده. لغت ذر ۱۹ بار در قرآن تکرار شده که گاهی در مورد انسان‌های کم سن و سال بکار رفته: وله ذریه ضعفا / بقره ۲۶۶، گاه به مطلق نسل گفته شده: ومن ذریه داود و سلیمان / انعام ۸۶، گاه در مورد یک فرد بکار میرود: هب لی من لدنک ذریه طیبه / آل عمران ۳۸، گاه در معنای جمع بکار می‌رود: وکنا ذریه من بعدهم / اعراف ۱۷۲ و در بیشتر موارد با معنای نسل انسان بوده. برخی گویند که ذریه از لفظ ذراء به معنای خلق گرفته شده در این صورت ذریه به معنای مخلوق آفریده شده خواهد آمد.

برخی آن را از ذرویا ذره میگیرند که به معنای تفرق و پراکندگی است که به خاطر پراکندگی فرزندان آدم در روی زمین به آنها ذریه گویند. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ج ۳: ۳۸۹؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۶۴۳؛ سبحانی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۶۰؛ مطهری، ۱۳۷۳: ۱۹-۱۸ و ۳۴۴) آیات ذریا میثاق / اعراف ۱۷۲-۱۷۴، (وا ذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم واشهدهم علی انفسهم الست بریکم قالو بلی شهدنا ان تقولو یوم القیمه انا کنا عن هذا غافلین، او تقولو انما اشرك ابا ونا من قبل وکنا ذریه من بعدهم افتهلکنا بما فعل المبطلون، وکذلک نفضل

الایات ولعلهم یرجعون) حقیقتی را بیان می‌کند، این که خداوند ذریه بنی آدم را از پشت همه افراد بشر بیرون کشیده و انسان قبل از آنکه در این دنیا به شکل انسان به وجود آید به وجود خداوند و ربوبیت او اقرار نموده است.

۳. نگاه روایات به عالم ذر

در تفسیر آیه ذر روایات فراوانی در منابع و کتابهای شیعه و اهل تسنن نقل شده است. برای مثال در تفسیر برهان سی وهفت روایت و در تفسیر نورالتقلین سی روایت ذیل آیه ذر وارد شده است که با توجه به تفاوت و حذف مشترکات روایی شاید در مجموع از چهل روایت تجاوز کند. بسیاری از روایات از زراره، تعدادی از صالح بن سهل، تعدادی از ابوبصیر، تعدادی از جابر و تعدادی از عبدالله بن سنان است و روشن است که هرگاه اشخاص مختلف روایات متعددی را به یک مضمون نقل کنند در حکم یک روایت به شمار می‌رود. با توجه به این موضوع، تعداد روایات یاد شده از نظر سندی از ده الی بیست روایت تجاوز نمی‌کند؛ اما از نظر مضمون و دلالت، مفاهیم آنها کاملاً با هم متفاوت است، برخی از روایات دارای سند معتبر و بعضی فاقد سند معتبر هستند. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۷: ۹ و ۱۰) اما می‌توان گفت به طور کلی روایات بیانگر این امر هستند که خداوند از همه افراد بشر در حالی که ذره ای بیش نبوده اند پیمانی گرفته با نیرویی که از آغاز آفرینش درون آنها خلق کرده و همه آنها توسط این نیرو پاسخ داده‌اند، به عقیده برخی اندیشمندان مسلمان این پیمان اشاره به سرشت خداخواهی و همان نیروی فطری و درونی بوده که همراه همه انسان‌ها می‌باشد، برخی از روایات گفته‌اند که حضرت محمد (ص) نخستین کسی بوده که با خداوند پیمان بسته به همین علت از مقام والایی برخوردار می‌باشد. در نهج البلاغه هم حضرت علی (ع) فرموده‌اند: که خداوند انبیاء را یکی پس از دیگری فرستاده تا متذکر پیمان بشر با خداوند (مکارم شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۱: ۵۴ - ۵۵)، همچنین امام سجاده هم در صحیفه سجادیه فرموده‌اند که اگر خداوند معرفت درونی ستایش را به ما عطا نمی‌کرد دیگر خدا را بندگی نمی‌کردیم و چون چهارپایانی بیش نبودیم (رحمت کاشانی، ۱۳۹۰: ۳۲-۳۳)

۳-۱. بررسی آیات و روایات مربوط به عالم ذر

از مجموع آیات قرآن، احادیث، روایات و نگرش‌های تفسیری در مورد عالم ذر چنین

فهمیده میشود که انسان، دیداری حضوری و شهودی و مواجهه و معاینه‌ای با خدای سبحان داشته که می‌تواند دیداری فطری و سرشتی تلقی گردد و همان دیدار اول است که مبنای دیدار دوم انسان است، و امکان لقای رب را بر محور شناخت شهودی نفس که در اثر تهذیب و سلوک باطنی و ایمان و عمل صالح حاصل می‌شود، مطرح می‌کند. اما در هیچیک از آیات و روایات تصریحی مبنی بر گفتگوی لسانی و زبانی در هنگام اخذ میثاق و اقرار بر ربوبیت حق تعالی وجود ندارد. بنابر این می‌توان این اقرار و اعتراف و اخذ میثاق را امری وجودی و شهودی دانست که به حضور هر معلولی نزد علت تامه اش و شهود افتقار ذاتی وی به علتش مربوط است. فهم این مسئله نیازمند طرح مقدمات فلسفی بحث در حکمت متعالیه است.

۴. مبانی نظری عالم ذر در حکمت متعالیه

الف) بسیط الحقیقه کل الأشياء: قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء و لیس بشیء منها» بیان می‌دارد که واجب‌الوجود از آنجایی که بسیط الحقیقه است، واجد کمالات و جهات وجودی تمام اشیاء و فاقد حدود، تعینات و نقایص آنهاست. در مکتب ملاصدرا این قاعده به این صورت بیان میشود که هر چیز که حقیقت آن یعنی ذات آن وجودی بسیط و نا مرکب باشد، همه چیز است و از دیگر اشیاء جدایی ندارد. این قاعده بر این اصل مبتنی است که وجود، حقیقتی بسیط است و مطلق، و هر بسیط مطلق، تمام کمالات وجودی را دارا می‌باشد و هر کمال و هر وجودی در آن مندرج است. بسیط حقیقی تنها در واجب‌الوجود منحصر است، زیرا غیر از واجب‌الوجود یعنی ممکنات، خواه مجرد باشند، خواه مادی لا اقل از وجود و ماهیت ترکیب یافته‌اند و لذا بسیط حقیقی محسوب نمی‌شوند. (شیرازی ۱۳۸۳، ج ۵: ۵۸۰)

ملاصدرا با برهانی ساده این قاعده را اثبات می‌کند که البته بر مقدماتی چند مبتنی می‌باشد:

نخست آنکه همه موجودات معلول و مخلوق واجب‌الوجود می‌باشند، یعنی هر درجه ای از وجود را داشته باشند، آن را از واجب‌الوجود و حقیقت مطلق گرفته‌اند. دوم آنکه از آنجایی که معطی و دهنده کمال محال است فاقد آن کمال باشد، پس واجب‌الوجود حائز تمام کمالات جنبه‌های مثبت معلولات خود میباشد، اما نه پراکنده بلکه بنحو بسیط و یکجا و واحد (خامنه ای، ۱۳۸۳: ۸۴-۸۸)

واجب‌الوجود وجودی است که از جمیع جهات و حیثیات، بسیط و عاری از ترکیب است که در عین وحدت و بساطت مشتمل بر کلیه اشیاء و اعیان وجودیه است والا اگر ذات و حقیقت وجودیه او فاقد ذات و حقیقت وجودیه هر چیزی باشد لازم می‌آید که ذات واجب‌الوجود از وجود امری و عدم امری دیگر ترکیب یافته و از این وجود و عدم تحصیل و تقوم یابد. هر موجودی که هم مصداق ذات و حقیقت خویش است هم مصداق سلب معنی و مفهوم دیگری باشد، چنین موجودی مرکب از دو امر است بنابراین از آنجایی که واجب‌الوجود، وجودی است مجرد از هر قید و بند و شرط و جزئی، وجودی است قائم به ذات، بسیط من جمیع الجهات و عاری از شائبه کثرت و ترکیب، لذا هیچ چیزی از وی سلب نخواهد شد، مگر جهات نقص و قصور اشیاء. وجود او تمام و کمال هر موجودی است، مرتبه کمال هر چیزی به داشتن آن چیز احق و اولی است از آن چیز و ثبوت آن چیز برای آن وجودی که تمام و کمال مرتبه اعلائی اوست او کد و اشد از ثبوت آن چیز برای خود اوست. مثل انسان که وجود و مرتبه ثبوتش در نزد واجب‌الوجود، قویتر، کاملتر و شدیدتر است تا در نزد خودش. همچنین واجب‌الوجود با وحدانیت خویش کل اشیاء است ولی هیچ یک از اشیاء نیست زیرا وحدت او وحدت حقیقیه است نه عددیه که تکرار پذیرد. در آیه ۴ سوره حدید (وهو معکم اینما کنتم) هم با اینکه ظاهر سخن با انسان است اما معیت واجب‌الوجود با کلیه موجودات مشخص است، زیرا معیت او با ماسوا، معیت قیومیت، معیت اصل با فرع، معیت متجلی با جلوه، معیت علت با معلول، معیت ذی شأن با شأن خویش است پس او هم اول است هم آخر، هم ظاهر است هم باطن و او بر هر چیز دانا و به همه چیز واقف و آگاه است (شیرازی ۱۳۸۲: ۶۴-۶۷)

حقیقت مقدس حق تعالی چون دارای صرافت و بساطت است، تمام کمالات وجودی را به نحو اعلی و اتم واجد است و در مقام ذات هیچ کمالی را نمی‌توان از او سلب نمود. او در مقام ذات واجد همه نشئات وجودی به نحو صرافت و تمامیت است. ملاصدرا می‌گوید:

«کل ما يوجد فی الناقص يوجد فی التام الا ما یرجع الی القصور والفتور من الامور العدمیه

والامکانیه» (شیرازی ۱۳۸۳، ج ۴: ۲۰۰)

ب) ظهور اشیاء در نشئات گوناگون

بر مبنای حکمت متعالیه هر چیزی در این عالم دو نحوه ظهور دارد. یکی ظهور اتم و اعلی و یکی ظهور انقص و ادنی. ظهور ادنای اشیاء در عالم کثرات و ظهور اعلای آنها در عالم وحدت، یعنی در عالم اسما و صفات الهی است. در عالم وحدت، وجود قوی تر است و فعلیت و شدت و نوریت بیشتری دارد و در عالم کثرات به ضعف و ظلمت و عدم و نقایص امکانی آمیخته است. هر موجود ناقص و محدودی در مرتبه خودش به نحو ناقص و محدود ظهور دارد، ولی برای بسیط محض به نحو کامل حاضر است. (شیرازی، ۱۳۸۲: ج ۱: ۱۰۴۲؛ پورطولمی، ۱۳۸۶: ۵۱)

در عالم کثرات نیز اشیاء در نشئات مختلف ظهور دارند. هر چیزی که در جهان طبیعت یافت می‌شود، وجودهای دیگری در عوالم پیش از خود دارد. و در هر نشئه‌ای متناسب با آن ظهور می‌یابد. دارای وجودی مثالی است که با صورت مثالی ظهور می‌یابد و نیز وجودی عقلی در مرتبه جبروت دارد و در نهایت همه موجودات دارای وجودی الهی هستند که همان ظهور اتم و اعلای آنهاست. جنبه وجود الهی اشیاء جز برای ذات خدا و نیز کسی که در او فانی شده قابل دستیابی نیست، چنین کسی هم می‌تواند در حال فنا وجود الهی اشیاء را، بدون مشاهده تعین و تشخیص آنها مشاهده کند، چنان که تعین و تشخیص خود را نیز به علت فنا نمی‌بیند. (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۹ و ۲۰)

صدرالمتالهین در این مورد می‌گوید:

«کل ما یوجد فی عالم من العوالم، ففی العالم الاعلی الالهی الاسمائی یوجد منه ما هو اعلی و اشرف و علی وجه ابسط و اقدس و ما عند الله خیر و ابقى» (همان)

بنابراین تمام وجودات کثیر و متعدد به نحو اعلی و به نحو وحدت و بساطت در ذات حق هستند و هیچ معنی ندارد که یک شیئی در عین وحدت و بساطت حاوی و شامل جمیع کثرات و کمالات آنها باشد.

ج) تعبیر کثرت در وحدت در حکمت متعالیه

صدرالمتألهین معتقد است کثرات می‌توانند پیش از اینکه وجود بالفعل و متکثر داشته باشند، در وجودی واحد جمع باشند و این همان کثرت در وحدت است. منظور از کثرت در وحدت آن است که که شیئی واحدی حاوی تمام کثرات باشد اما نه با تعییناتی که آن کثرات

دارند چون اگر تعینات در آنجا باشد این دیگر وحدت نیست. چنانکه تمام تفاسیل عالم وجود در حضرت الهیه (واحدیت) بر وجهی اعلیٰ و اشرف حاضرند. (شیرازی، صدرالدین محمد، شواهد: ۵۷)

مانند اینکه مسائل کثیر پیش از تحقق خارجیشان، در ملکه اجتهاد به نحو انطواء کثرت در وحدت جمع‌اند. ملاصدرا به تبعیت از عرفا علم خداوند به موجودات را قبل از ایجاد آنها و به نحو علم اجمالی در عین کشف تفصیلی می‌داند و با استفاده از اصطلاح اعیان ثابته که وامدار عرفا است، مسئله انطواء کثرت در وحدت را توضیح می‌دهد. وی می‌گوید ماهیات پیش از اینکه در خارج و به وجود خاص خویش موجود شوند، به یک وجود مجرد و بسیط عقلی موجودند و آن نحوه وجود را ثبوت علمی گویند. (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۶: ۱۷۶)

این مقام کثرت در وحدت است و با نظر به آن می‌توان گفت جمیع وجودات در ازل با حق بوده‌اند و وجود حق به نحو اعلا و به نحو وحدت و بساطت شامل و جامع تمام وجودات است. برای روشن شدن کثرت در وحدت مثال‌های متعددی زده‌اند از جمله بذ رگل یا هسته خرما. در هسته خرما تمام کثرات درخت از قبیل شاخ و برگ و ریشه و میوه و سایر اجزای آن منظوی است.

د) علم خداوند به خود و به غیر

علم همان حضور شیء برای شیء است، هر موجود مجردی به ذات خود علم دارد زیرا هر جوهر مجردی از آنجا که ذاتش تام است، با هویت خارجی خود نزد خودش حضور دارد، در نتیجه دارای علم حضوری به خودش می‌باشد زیرا مجرد دارای ذات تام است که فعلیت محض است و فاقد هرگونه قوه و استعداد است. واجب تعالی از آن جهت که ذاتش از آمیزش با عدم و جسمیت و ترکیب و امکان‌یابا دارد، لذا در مرتبه اعلیٰ و برتر از مدرکیت و مدرکیت (ادراک کنندگی و ادراک شونده‌گی) و عاقلیت و معقولیت قرار دارد.

زیرا او مبدأ و اصل وجود عاقلان (تعقل‌کنندگان) و افاضه‌کننده (دهنده) صورت‌های علمی بر ذات ایشان، و بیخشنده روح و حیات بر تمام وجود است چون علم به علت و خالق، لازمه‌اش علم به معلول و مخلوق است. (شیرازی، ۱۳۶۳: ۹۴-۹۲) از آنجایی که خداوند به موجودات به نحو اعلیٰ علم دارد، به جزئیات احوال آنها در همه مراتب ادنی نیز علم

دارد. حضور قیومی خداوند با موجودات از حضور هر موجودی برای خودش تمام تر است و اگر کسی بخواهد حقیقتی را شهود کند، نخست باید علت موجد آن را به مشاهده حضوری ادراک نماید. شهود حق تعالی بر ذات خویش که علت العلل عالم است شهود همه مخلوقات را نیز به همراه دارد. تمام اشیاء در واجب تعالی موجودند بدون آنکه به احدیت و بساطت وی آسیبی وارد شود. واجب تعالی که به ذات خود عالم است به همان علم ذاتی به تمام اشیاء نیز در مقام ذات آگاهست. جهت ایجاد اشیاء و جهت عالمیت اشیاء در ذات واجب‌الوجود یکی است پس وجود اشیاء برای واجب‌الوجود عین علم اوست به اشیاء (علم تفصیلی مقارن با ایجاد). علم اجمالی او در مرتبه ذات، عین کشف و علم تفصیلی است و مقصود از اجمال و تفصیل وحدت و کثرت است. (مصلح، ۱۳۶۶: ۶۷-۶۳؛ جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۵۹ و ۲۳۲)

۵. تبیین عالم ذر بر مبنای حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی بر این عقیده است که نفس قبل از تعلق به بدن در عالم علم الهی از وحدت عقلی برخوردار بوده و در این مرتبه از هستی خود، همه کثرات نفوس جزئی را به نحو اجمال و بسیط دارا می‌باشد. چنان که میدانیم نظریه صدرای خصوص پیدایش نفس حدوث جسمانی و بقای روحانی است. به این معنا که نفس قبل از تعلقش به بدن وجود نداشته و با بدن دنیایی به فعلیت رسیده ولی در اثر حرکت جوهری و کسب کمالات به سوی بقای روحانی پیش میرود تا به مجرد عقلانی برسد. نکته قابل ذکر آن است که از منظر صدرای نفس با اینکه بسیط است دارای سه نحوه وجود است: قبل از طبیعت، با طبیعت، بعد از طبیعت، نحوه حضورش در اکوان و نشئات مزبور متفاوت و متناسب با هریک می‌باشد. در نشئه اول به واسطه علت تام و کامل اش موجود است^۱، در نشئه دوم از طریق تصرف در بدنی که استعدادش کامل گردیده تحقق و حضور می‌یابد، در نشئه سوم به واسطه استکمالی که از طریق حرکت حاصل می‌کند. منظور از وجود نفوس قبل از نشئه طبیعت، وجودی با این تعینات جزئی نمی‌باشد، زیرا در اینصورت محالات مذکور در قبل را لازم می‌آورد. نفوس قبل از طبیعت با کینونتی دیگر در عالم علم الهی حضور داشته‌اند. (مصلح،

^۱ - یعنی به وجود علتش موجود است نه به ایجاد او و در موطنی جدای از علت

۱۳۶۶: ۶۷-۶۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳ ج ۶: ۱۵۹ (۲۳۲) و در آنجا به نحو حضوری و شهودی بر عبودیت خویش و ربوبیت پروردگارشان معترف بوده‌اند.

صدر المتألهین ضمن اشاره به آیاتی که ناظر بر هبوط نفس و تقدم وجودی آن بر این عالم است، به تبیین کیفیت این تقدم می پردازد. وی پس از نقل آیات ۴ تا ۶ سوره تین^۱ ۳۶ بقره ۳۸^۲ بقره ۳ و سایر آیات و روایاتی که متبادر بر معنای تقدم وجودی نفس هستند، اظهار می دارد که نفوس همچنانکه دارای کینونت تعلقی هستند، واجد کینونت عقلی و تجردی نیز می باشند. همانطور که اشیاء خارجی جزئی علاوه بر وجودشان در عالم کون و فساد و محو و اثبات، در مرتبه قضاء سابق الهی نیز ثبوتی دارند که از تغیر و محو و اثبات مصون است. (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۸: ۴۰۸) وی در نهایت به این حقیقت اشعار می دارد که نفس قبل از بدن نیز واجد کینوتی در عالم شامخ الهی است که همان ثبوت علمی نفوس در عالم علم الهی می باشد. (همان: ۳۸۵) و با تعبیر «نزول نفس از مرتبه پدر مقدس عقلی»، (همان: ۴۱۰) هبوط نفس به این عالم را به منزله صدور آن از مرتبه سبب و علت اصلیش می داند. بنابراین در حکمت متعالیه عالم ذر نشئه‌ای است متقدم بر زندگی دنیایی که موقعیت این نشأت بر نشأت دنیا، موقعیت (کن بر یکون) در آیه "ان نقول له کن فیکون" می باشد که در آن تقدم زمانی مطرح نیست، به حسب زمان هیچ انفکاک و جدایی از نشأت دنیایی ندارد بلکه با آن و محیط به آن است. نشأتی است که در آن آحاد موجود، محبوب از پروردگار خود نیستند و در آن وحدانیت پروردگار را در ربوبیت مشاهده می کنند و این مشاهده با نفس خودشان است یعنی وجودی و شهودی است نه عقلی و استدلالی. (طباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۸: ۴۱۵)

به عقیده صدرا خداوند قبل از وجود فردی و شخصی انسان‌ها بر آنها تجلی کرده و در عالم ذر، انسان حقیقت خود، ربوبیت الله و عبودیت خود را مشاهده کرده و خطاب الهی را شنیده است. خداوند در آن موطن شهودی با انسان میثاق بسته و از او اقرار گرفته است. (شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۴۳) اینکه حق تعالی انسان را مانند ذره‌ای در پشت آدم آفرید و به او علم قرآن

۱. لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم، ثم رددناه اسفل السافلين، الا الذين امنوا وعملوا الصالحات

۲. وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو....

۳. قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون

حقیقی را آموخت یعنی در عالم جبروت و معانی، قرآن حقیقی را به ذریه معنوی او تعلیم داد، این علوم از ازل در نهاد و سرشت انسان بوده و از انسان پیمان گرفته شده تا در ابد این علوم را به تفصیل آشکار کند. خداوند فرموده "الست بربکم؟ آیا من آفریننده شما نیستم؟ آری یا بلی همان پاسخی است که انسان به زبان استعداد و قابلیت داده، اگر در عالم خارج موجود می‌شد و این سوال از او پرسیده می‌شد همانطور جواب می‌داد بلی. (آملی، ۱۳۹۱: ۴۸۶) میثاق ذرعه‌دی است که خداوند از بشر گرفته و انسان به خدا میثاق سپرده تا موحد بوده و مطیع خدا باشد و غیرحق را پرستش نکرده و شیطان را عبادت نکند. این آیات دلالت بر عهد و میثاقی تکوینی می‌کند نه اعتباری زیرا از تمام انسان‌ها گرفته شده پس همه افراد بشر در نهادشان گرایش به حق وجود دار. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۱۹)

با توجه به آیات زدر سوره اعراف (آیات ۱۷۲-۱۷۴) درمیابیم که این دیدار و ملاقات، تنها قابل تطبیق بر علم حضوری است یعنی شهود و یک ادراک باطنی. انسان می‌تواند با استدلال عقلی از اثر پی به موثر ببرد یعنی از جهان هستی پی به سازنده ماهر آن ببرد که توانا و حکیم بوده، این یک حکم کلی است اما نمی‌تواند پی ببرد که چه کسی است و کجاست. اگر این معرفت نبود تنها به حضورصانع پی میبردیم اما با این معرفت درمیابیم که صانع ما خداست، شناخت صانع غریزی و ذاتی است و این شناخت و معرفت در نهاد خرده‌های سالم و پاک وجود دارد، این نوع معرفت از نگاه ملاصدرا لازم و ضروری طبیعت‌های سالم است. (شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۴۱) ملاصدرا معتقد است عالم دارای مراتب و نشئات گوناگون است و یکی از همین اکوان، موطن میثاق بوده که غیر از موطن دنیاست، در آن میان افراد آدمی تفکیک شده، خداوند آنها را از جمع بودن و یگانگی درآورده و متعددشان نموده و با شناساندن و نشان دادن آنها به خودشان، خودش را بر آنها شناساند، سپس انسان او را مشاهده کرد و به ربوبیت او اعتراف نمود.

میثاق گیرنده خداوند و میثاق دهنده انسان‌ها بوده‌اند و در عین حال شاهد بر میثاق خود بوده‌اند (اشهدهم علی انفسهم). کلام الهی در عالم ذر کلام تامات الهی و انیات عقلانی است که در آن عین کلام مقصود اصلی و غایت اولی است و پایان نمی‌پذیرد، در آنجا کلام از فهم جدا نیست. به همین علت همه افراد بشر درعالم علم الهی در صلب پدر روحانی عقلیشان،

در جواب سؤال الست بر بکم پاسخ قالوا بلی دادند. (خواجوی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۲-۲۷)

پس انسان دارای دو جنبه ملکی و ملکوتی است. فرق بین وجود مادی اشیاء و مجرد آنها که در خزائن الهی است، آن است که آنچه نزد انسان هاست، زوال پذیر و تغییر پذیر است و آنچه نزد خدای سبحان است مصون از دگرگونی و زوال است. آنچه نزد ماست قدر است و زوال پذیر و آنچه نزد خداست قضاست و ثابت و باقی، با توجه به این دو مطلب، موجود عالم ملکوت باقی و ثابت و واحد است پس جنبه ملکوتی انسان هم ثابت است و واحد. بنابراین انسان در چهره ملکوتی خویش، ربوبیت الله و عبودیت خود را میابد. و به آن معترف است. (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۲۷)

خداوند متعال واجب‌الوجود بالذاتی است که اصالت حقیقی وجود از آن اوست که با فعل خود همان ایجاد مطلق، آثار الهی، آفرینش را به وجود آورده که بنا بر قاعده تشکیک وجود، با اینکه موجودات در وجود یکی هستند اما همه این آثار الهی و عوالم دارای مراتبی بوده که تفاوتشان با شدت و ضعف و تقدم و تأخر و..... نمایان شده که عالم ذر و مراتب انسانی در این عالم، یکی از همین مراتب است که انسان در آن با بدن ذری خود حضور داشته. این عالم همان عالم ملکوت است و همه افراد بشر تک به تک و در عین حال به صورت جمعی از وحدت عقلی برخوردار هستند در حضور خالقشان علت تامه خود را شهود می‌کنند، و همین بسیط الحقیقه بودن خداوند بر کل اشیاء و جامع الجمیع بودن او بر موجودات باعث شده که خداوند از همه افراد بشر بر وحدانیت خود پیمان گرفته و انسان هم بخاطر فطرت خداخواهی اش که از پروردگار به ودیعه گرفته و با ثابت شدن فقر ذاتی بر خودش، به عبودیت خود در دیدار شهودی عینی و حضوری اعتراف کرده است.

نتیجه گیری:

پیروان حکمت متعالیه بر آنچه که در قرآن کریم و روایات معتبر درباره هبوط نفوس از عالم قدس به عالم طبیعت بیان شده اذعان نموده و به تقدم وجود نفوس قبل از حیات مادی و جسمانی شان قائل هستند اما اولاً این تقدم را تقدم زمانی نمی دانند و ثانیاً به وجود نفوس قبل از پیدایش بدنها با تعینات جزئی آنها قائل نیستند. قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء بیانگر آن است که وجود ناقص در وجود کاملی که بسیط بوده و علت آن است، به نحوی کامل تر

والاتر تحقق دارد و مرتبه عالی وجود همه کمالات مراتب مادونش را در بر دارد. همه هستی‌ها و کمالاتی که در اشیاء به طور متفرق و پراکنده وجود دارند، در مرتبه ذات بسیط حق تعالی به وجود جمعی و به طور وحدت موجود می‌باشند و این عقیده نیز بر مبنای انطوای کثرت در وحدت است و نیز بر این اصل مبتنی است که هر حقیقتی می‌تواند در مراتب و نشئات گوناگون ظهوری متناسب با آن نشأت داشته باشد. بنابراین نفوس آدمیان به نزد حق تعالی در موطنی برتر از موطن طبیعت حضور داشته و به وحدانیت و ربوبیت او معترف بوده‌اند و عهد و میثاق عبودیت را با پروردگار خود منعقد نموده‌اند. حضور و ظهور در مرتبه بالاتر و در نزد حق تعالی برای همه وجودات عالم امکان محقق است. اما باید دانست که قابلیت درک ربوبیت حق در آن سطح از ادراک که موجب اخذ میثاق و منجر به قبول مسئولیت گردد تنها به انسان اختصاص دارد.

فهرست منابع

۱. آملی، سید حیدر. (۱۳۹۱)، *جامع الاسرار منبع الانوار*، ترجمه: محمدرضا جوزی، تهران: انتشارات هرمس.
۲. پورطولمی، منیرالسادات. (۱۳۸۶)، *مقاله تأثیر عرفان نظری در پی ریزی قاعده بسیط الحقیقه*، فصلنامه علمی پژوهشی آینه معرفت، شماره ۱۳، تهران، زمستان.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶)، *فلسفه صدرا*، قم: مرکز نشر اسراء.
۴. _____ (۱۳۸۲)، *رازهای نماز*، قم: مرکز نشر اسراء.
۵. _____ (۱۳۷۹)، *فطرت در قرآن*، ویرایش: محمد رضا مصطفی پور، قم: مرکز نشر صدرا.
۶. _____ (۱۳۶۸)، *شرح حکمت متعالیه*، قم، الزهرا(س).
۷. خامنه ای، محمد. (۱۳۸۳)، *حکمت متعالیه و ملاصدرا*، تهران، تولید کتاب تک.
۸. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷)، *لغت نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران.
۹. رحمت کاشانی، حامد. (۱۳۹۰)، *متن کامل صحیفه شجادیه*، تهران: انتشارات پیام عدالت.
۱۰. سبحانی، جعفر. (۱۴۰۸)، *منشور جاوید*، قم: انتشارات جاوید.
۱۱. سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات (کتاب حکمة الاشراق)*، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. شیرازی، سید رضی. (۱۳۸۷)، *درس های شرح منظومه حکیم سبزواری*، تهران: حکمت.
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیه*، تصحیح تحقیق و مقدمه دکتر سید مصطفی محقق داماد، با شراف سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۴. _____ (۱۳۸۳)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، همه مجلدات، تصحیح و تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، به اشراف محمد خامنه ای، ویراستار مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۵. _____ (۱۳۸۱)، *المبدأ والمعاد فی الحکمة المتعالیه*، تصحیح و تحقیق و مقدمه دکتر محمد ذبیحی، دکتر جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. _____ (۱۳۸۶)، *مفاتیح الغیب*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۷. _____ (۱۳۹۳). شرح الهدایة الاثیریة فی الطبیعیات، تصحیح تحقیق و مقدمه دکتر مقصود محمدی، باشراف آیت الله سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۸. _____ (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم: انتشارات بیدار.
۱۹. _____ (۱۳۸۰)، ترجمه اسفار الاربعه ملاصدرا، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: انتشارات مولی.
۲۰. _____ (۱۳۶۳)، اسرارالایات، تحقیق محمد خواجه‌جوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۰)، تفسیر المیزان، مترجم: محمد باقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. _____ (۱۳۷۰) رسائل توحیدی، مترجم: علی شیروانی، تهران: انتشارات الزهرا.
۲۳. مصلح، جواد. (۱۳۶۶)، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیة، تهران: انتشارات سروش صدا و سیما.
۲۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳)، فطرت، قم: انتشارات صدرا.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۶۷)، ترجمه گویا و شرح فشرده بر نهج البلاغه، قم: مؤسسه مطبوعات هدف.

The Intellectual Explanation of Alam Dzar Based on Sadra's Tracidental Wisdom

Monir Alsadat pourtolami¹

Abstract

God catch a pact from all of mans about the god as Lord and mans as servant is in Alam Dzar that attributed to man's immaterial aspect as man's soul. Whereas the emergence (hudūth) of soul before of body is against to the Islamic philosophers principles. This article at first describe Islamic philosophers' reasons about not-emergence (hudūth) of soul before of body and next explain how catch a pact in Alam Dzar by Tracidental Wisdom. Since saying about some rules of Islamic philosophy same as (Basīt Al-haqīqah Kull Al-ashya) and the incoming real beings on various form and the problem of introversion of multiplicity in unity and next the soul before of bodies was near God with a type of being that suitable for its being and so isn't as particular nomination and finally view his natural poverty and his existential dependency to the God and admission to it. So that catch a pact and admission to the God as Lord that is sanction by Verse of Quran and Imam's anecdote isn't necessity by word and can be existential and viewing.

Keywords: Alam Dzar/ Catch a Pact/ Basīt Al-haqīqah Kull Al-ashya/ Multiplicity in Unity.

¹.Lecturer of Islamic philosophy, Islamic Azad university, Karaj branch