

«قدم و وحدت نفس» از منظر حکیم محمدصادق اردستانی

محمدجواد اسماعیلی*

محمد قمی**

چکیده

ابن سینا نفس را «روحانیه الحدوث و البقاء» و ملاصدرا آن را «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» می‌داند. ملا محمدصادق اردستانی در *الحکمة الصادقیة*، معتقد است که حدوث نفس نه با تجرد آن سازگار است و نه با بقاء آن. وی قائل به قدم و وحدت نفس شده است. از دیدگاه ابن سینا و حکمای دیگر، قول به «قدم و وحدت نفس» با دو محذور اساسی مواجه است: ۱- اگر نفس بعد از تعلق به بدن متکثر نشده باشد، می‌بایست همه انسان‌ها در همه صفات یکسان می‌بودند؛ ۲- اگر نفس بعد از تعلق به بدن متکثر شده باشد، امر مجرد، به نحو بالقوه و بالفعل انقسام می‌پذیرد. حکیم اردستانی در *الحکمة الصادقیة*، مدعی خود را به گونه‌ای تبیین کرده که با دو محذور یادشده مواجه نشود. در این نوشتار، با بهره‌گیری از آثار فلسفی اردستانی، دیدگاه وی در باب نفس، تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، اردستانی، قدم نفس، حدوث، جعل، *الحکمة الصادقیة*.

۱. مقدمه

ملا محمدصادق اردستانی یکی از حکمای تأثیرگذار در مکتب فلسفی اصفهان است که در اواخر دوره صفوی می‌زیسته است.^۱ از این حکیم، هم‌اکنون، سه اثر فلسفی در دست است: ۱. *الحکمة الصادقیة*؛^۲ ۲. *رساله جعلیه*؛^۳ ۳. *مراسله*. با توجه به این سه اثر می‌توان از مبانی فکری و آراء خاص وی در بعضی از مسائل آگاه شد. بحث «حدوث یا قدم نفس» و نیز

* استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، esmaeili@irip.ir

** دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (نویسنده مسئول)

mohammad.qomi7@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۲/۲۲

«وحدت یا کثرت آن» از جمله مسائلی است که وی به آنها پرداخته است. حکیم اردستانی این دو بحث را در دو فصل پایانی *الحکمة الصادقیة*، یعنی فصل بیست و هشتم و بیست و نهم، مطرح کرده است.^۳ حکمای پیش از اردستانی، از جمله ابن سینا، نظریه «قدم و وحدت نفس» را دارای دو اشکال اساسی می دانستند: ۱- نفس واحد یا باید در بدن های متفاوت باشد؛ ۲- یا اینکه قابلیت انقسام داشته باشد؛ از آنجا که حکمای پیشین هر دو احتمال را غیرممکن می دانستند به کثرت نفوس قائل شدند؛ کثرت نفوس نیز فقط با ماده میسر است؛ از آنجا که نفس پیش از بدن ماده ای ندارد، این حکما چنین نتیجه گرفتند که نفس با حدوث بدن حادث می شود. حکیم اردستانی قول به حدوث نفس را دارای دو محذور اساسی می داند: ۱- حدوث نفس با تجرد آن ناسازگار است؛ ۲- شیء حادث محکوم به فناست و این امر با بقای نفس تعارض دارد. حکمایی مانند فخرالدین رازی، نصیرالدین طوسی و صدرالدین شیرازی نیز به این محذورات آگاه بوده و سعی کرده اند تا نظریه حدوث نفس را به گونه ای تبیین کنند تا این دو محذور برطرف شود. اردستانی نام این حکما را ذکر نکرده اما دیدگاه های آنها را مطرح کرده و با بررسی آنها نشان داده که آن دیدگاه ها نیز همچنان با دو محذور فوق مواجه هستند. البته ملأصدرا، با توجه به مبانی خاص خود، به حدوث مادی یا جسمانی نفس قائل شد و بر اساس حرکت جوهری، تطوّر نفس را از حدوث مادی یا جسمانی به بقای روحانی تبیین کرد اما ملأصادق اردستانی معتقد است که تبیین ملأصدرا هم نتوانسته محذور ناسازگاری حدوث با بقاء را برطرف سازد. حکیم اردستانی در ادامه به نظریه «قدم و وحدت نفس» می پردازد. قائلین این نظریه اندک هستند و شاید بتوان افلاطون و حرّانیون را جزء این دسته دانست اما این کمونه به این قول تصریح کرده است (در بخش «مسئله قدم نفس» خواهد آمد). اردستانی نام هیچ یک را ذکر نکرده اما آنها را به دو گروه تقسیم کرده است: ۱- کسانی که تکثر نفس با بدن ها را اعتباری می دانند؛ ۲- کسانی که تکثر نفس با بدن ها را بالعرض می دانند. وی تکثر اعتباری نفس را نمی پذیرد و در نهایت، به دیدگاه گروه دوم قائل می شود؛ یعنی نظریه قدم و وحدت نفس را می پذیرد به نحوی که تکثر نفس با بدن ها بالعرض است. به این ترتیب، ناسازگاری حدوث نفس با تجرد و بقای آن، یعنی دو محذوری که دیدگاه حدوث نفس با آنها روبه رو است، برطرف می شود. همچنین حکیم اردستانی با مطرح و تبیین کردن «تکثر بالعرض نفس»، در دو فصل یادشده از *الحکمة الصادقیة*، قدم و وحدت نفس را به گونه ای تبیین می کند تا اشکالات ابن سینا به نظریه «قدم و وحدت نفس» برطرف گردد. به همین دلیل، این دو فصل *الحکمة الصادقیة*، یعنی فصل بیست و هشتم و بیست و نهم، در میان آثار

به‌جامانده از حکیم محمدصادق اردستانی از اهمیت بالایی برخوردار است. ضرورت نوشتن این مقاله نیز در نظر به اهمیت این دو فصل است که در بردارنده دیدگاه‌های مهم تاریخی در این مسئله و اشکالات حکیم اردستانی به آن‌ها و نیز دیدگاه اختصاصی وی هستند. حکیم اردستانی دیدگاه‌های مطرح‌شده دربارهٔ مباحث نفس را به صورت موجز و بدون ذکر نام قائلین یا کتاب آنها بیان کرده و به صورت موجز نیز آنها را رد می‌کند. در این مقاله، عباراتی از ابن‌سینا، فخرالدین رازی، نصیرالدین طوسی و ملاصدرا ذکر شده که عبارات حکیم اردستانی ناظر به آنها بوده است.

۲. نفس: حدوث یا قدم آن؟

۱.۲ دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا یکی از اساسی‌ترین دلایل خود را در باب حدوث نفس، در فنّ نفس کتاب الشفاء مطرح کرده است. نظر به اهمیت سخن ابن‌سینا که اشکالات اردستانی ناظر به آن سخنان مطرح شده است، عین عبارت‌های ابن‌سینا را در پی‌نوشت آورده‌ایم که نکات اصلی سخن وی به فارسی چنین است: اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، پنج حالت متصور است که همگی به امری محال منجر می‌گردد؛ پس نفس پیش از بدن موجود نیست. آن پنج حالت و محال بودن آنها عبارتند از: ۱- نفس واحد، بعد از تعلق به بدن، متکثر نشود. این احتمال باطل است، زیرا بر این اساس، هنگامی که انسانی چیزی را بداند، همهٔ انسان‌ها باید آن را بدانند و هرگاه چیزی را ندانند، همه باید جاهل به آن باشند. این مطلب دربارهٔ دیگر صفات هم صادق است. ۲- نفس واحد بعد از تعلق به بدن، متکثر شود. در این صورت، نفس مجردی که اندازه و حجم ندارد، باید بالقوه منقسم باشد، درحالی‌که انقسام در امر مجرد، معنا ندارد. ۳- نفوس متکثر باشند و تمایز آنها به ذات و ذاتیات آنها باشد. معنای این احتمال این است که امر مشترک، مایهٔ تمایز و تکثر باشد، زیرا نفوس انسانی، نوع واحد هستند. ۴- نفوس متکثر باشند و تکثر آنها با عوارض لازم آنها باشد. این احتمال هم باطل است، زیرا نوع واحد، لوازم واحد دارد. ۵- نفوس متکثر باشند و تکثر آنها با عوارض مفارق آنها باشد. این احتمال هم نمی‌تواند صحیح باشد، زیرا عوارض لاحق، به وسیلهٔ ماده و آنچه در ماده است (حوامل و قوابل و منفعلات از آنها) امکان‌پذیر است و استعداد معروض، دربارهٔ مجردات، معنی ندارد. ابن‌سینا در ادامه می‌گوید: از نوع این نفوس، به وسیلهٔ پیوستن احوالی که لازمهٔ نوعی نفس نیست بر یک شخص، فقط یک نفس تشخیص می‌یابد؛ اگر آن احوال، لازمهٔ نوعی نفس بودند،

می‌بایست همه نفوس در آن احوال شریک باشند. این اعراض و احوالی که به نفس ملحق شده، آغازی زمانی دارند، زیرا الحاق آنها به بعضی از نفوس، به دلیل وجود علّتی است، پس تشخیص نفوس نیز باید امری حادث باشد؛ در نتیجه، نفس، قدیم ازلی نیست و حدوث نفس با بدن است (ابن‌سینا، ۱۳۹۲، ۲۸۶ - ۲۸۹).^۴

حکیم اردستانی، دیدگاه ابن‌سینا را این‌گونه بیان کرده است: هنگامی که شیخ آثاری را در نفس دید که ممکن نیست در جسم و جسمانیات باشد، قائل به تجرّد نفس شد. هنگامی که قول به وحدت نفس را مستلزم یکی از این دو امر دید که یا باید قائل شود به اینکه نفس برای تجزّی و انقسام، قابلیت دارد و یا قائل شود به اینکه نفس واحد در بدن‌های متفاوت است، درحالی که هر دوی اینها محال است؛ پس قائل شد به اینکه نفس از لحاظ عددی کثیر است. از آنجاکه کثرت شخصی فقط به همراه ماده است و از آنجاکه نفس، پیش از بدن، ماده‌ای ندارد، قائل شد به اینکه نفس، با حدوث بدن‌ها حادث می‌شود. هنگامی که قول به فنای نفس با فنای بدن را مستلزم این قول دید که چیزی فانی شود، بدون آنکه برای آن چیز، محلّی قابلی برای فنا باشد و نیز آن را مستلزم انکار معاد می‌دید، قائل شد به اینکه نفس باقی است و با فنای بدن، فانی نمی‌شود (رک. آشتیانی، ۱۳۵۷: ۱۳۷/۴).^۵

۲.۲ اشکال فخر رازی

استدلالی که از ابن‌سینا درباره حدوث نفس نقل شد، مورد توجّه اندیشمندان برجسته‌ای مانند فخررازی (رک. رازی، ۱۴۱۱: ۳۹۰/۲)، نصیرالدین طوسی (رک. طوسی، ۱۴۰۵: ۳۸۳)، سهروردی (رک. شیخ اشراق، ۱۳۷۵: ۹۲ و ۹۱/۲) و صدرالدین شیرازی (رک. ملّاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳۴/۸) قرار گرفته است. فخررازی در نمط هفتم شرح *الإشارات و التنبیها*، در ارتباط با این استدلال، خطاب به حکما می‌گوید: بیان شما در استحاله فساد نفس، بر استحاله حدوث آن نیز دلالت خواهد کرد درحالی که شما به حدوث آن قائل هستید. خلاصه بیان فخررازی چنین است: «حدوث» و «فساد»، هر دو، مسبوق به امکان استعدادی هستند و امکان استعدادی هم نیازمند محل است. احکام «حدوث» و «فساد» در اینجا مانند یکدیگر است؛ یعنی نمی‌توان تصوّر کرد که بدن، محل و حامل امکان استعدادی حدوث نفس باشد اما محل و حامل امکان استعدادی فساد آن نباشد (رک. رازی، ۱۳۸۴: ۵۲۸/۲).^۶

خواجه نصیر طوسی، اشکال فخررازی را به‌گونه‌ای دیگر تحریر می‌کند که خلاصه اشکال چنین است: اگر نفس با بدن حادث می‌شود، پس بدن، شرط وجود نفس است و امکان

استعدادی نفس را حمل می‌کند؛ بنابراین، با ناپودی شرط، یعنی بدن، مشروط، یعنی نفس هم از بین خواهد رفت، درحالی‌که ابن‌سینا به بقای نفس اعتقاد دارد (طوسی، بی‌تا: ۲۹۰/۳).^۷

حکیم اردستانی بدون ذکر نام فخررازی و نیز خواجه طوسی، همین اشکال را در قالب دو اشکال اساسی، در رد دیدگاه ابن‌سینا مطرح می‌کند: ۱- قول به حدوث، با قول به تجرد، منافات دارد؛ ۲- قول به بقای دائمی، با قول به حدوث، ناسازگار است. حکیم اردستانی در توضیح قسمت نخست اشکال خود، یعنی اینکه «حدوث، با تجرد، منافات دارد»، می‌گوید: هر حادثی باید دارای امکان سابق و محل آن امکان باشد تا آن محل، با کمک معدّات، به تدریج، مستعدّ وجود آن حادث در آن محلّ شود. پس چگونه ممکن است حادثی که باید در محل یافت شود، مجرد باشد؟ زیرا معنی ندارد که چیزی، مستعدّ چیز دیگری باشد که از حیث قوام،^۸ با آن مابینت دارد (رک. آشتیانی، ۱۳۵۷: ۱۳۸/۴).^۹

۳.۲ دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیرالدین طوسی بعد از نقل اشکال فخررازی، این بحث را به گونه‌ای تبیین کرده تا آن اشکال برطرف شود. خواجه می‌پذیرد که نفس در حدوث و کمال، تعلق به بدن دارد اما معتقد است بدن مادی نمی‌تواند محلّ امکان حدوث یا فساد نفس مجرد باشد، زیرا بدن با نفس تباین دارد؛ وی معتقد است که بدن با هیئت مخصوص خودش پذیرنده نفس است؛ بنابراین، بدن محل امکان و تهیّو حدوث صورت انسانی است که این صورت انسانی، مقارن آن بدن و باعث قوام و تحصیل نوع انسانی است. وجود آن صورت، بدون مبدأ قریب ذاتی بدن، یعنی نفس، امکان ندارد؛ بنابراین، وقتی استعداد و آمادگی حاصل شد، خود آن مبدأ حادث می‌شود؛ پس نفس، در عین مقارنت با بدن، مقوم آن نیز هست. این مقارنت و تقویم، نوع خاصی از ارتباط به شمار می‌رود که از آن، به ارتباط میان نفس و بدن تعبیر می‌شود. خلاصه اینکه: خواجه طوسی نفس مجرد را با بدن مادی مابین می‌داند و نمی‌پذیرد که یکی از آنها، محلّ وجود یا امکان فساد دیگری باشد اما اعتقاد دارد که نفس، در حدوث و کمال، متعلق بدن است (طوسی، بی‌تا: ۲۹۱/۳).^{۱۰}

۱.۳.۲ ارزیابی اردستانی

حکیم اردستانی، در *الحکمة الصادقیة*، نام خواجه را ذکر نکرده اما به این تبیین یادشده، اشاره کرده و در مقام ابطال آن برآمده است. وی این گفته را فاسد می‌داند که در توجیه

حدوث نفس گفته شود: «جایز است که استعداد ماده، استعداد مقارنت حادث، یعنی نفس، باشد نه اینکه استعداد ایجاد آن باشد؛ یعنی از این امر که «ماده، مستعد چیزی باشد»، لازم نمی‌آید که وجود آن چیز هم در ماده باشد، بلکه ممکن است که آن چیز، مقارن با ماده یافت شود»؛ اردستانی دلیل فساد این گفته را چنین بیان می‌کند: زیرا مقارنت و همراهی، فرع بر وجود و بعد از وجود است، درحالی‌که منظور از حدوث در حدوث نفس، حدوث وجود آن است، نه حدوث مقارنت آن (رک. آشتیانی، ۱۳۵۷: ۱۳۸/۴-۱۳۹).^{۱۱}

۴.۲ دیدگاه مَلَّاصدرا

در آثار مَلَّاصدرا، دو پاسخ نسبت به این مسئله وجود دارد که به آنها در قالب دو تقریر اشاره می‌کنیم: تقریر نخست، به شیوه قوم، یعنی بر پایه مبانی مورد پذیرش حکماست؛ تقریر دوم بر اساس حرکت جوهری است.

۱.۴.۲ تقریر اول

تقریر نخست مَلَّاصدرا، هماهنگی نزدیکی با دیدگاه نصیرالدین طوسی دارد. خلاصه تقریر نخست مَلَّاصدرا چنین است: ماده بدن انسان، بعد از طی مراحل، استعداد تام می‌یابد تا صورت مدبّر و متصرف در خود را بپذیرد تا با مقارنت آن صورت، شخص و نوع خود را حفظ کند. از آنجا که در فاعل فیاض، بخلی نیست، افاضه آن صورت، ضرورت می‌یابد. عقل و فکر در انسان نشان می‌دهد که آن صورت باید قوه‌ای روحانی و مجرد داشته باشد؛ یعنی یا خود صورت، مجرد است و یا مبدئی مجرد دارد. مَلَّاصدرا در ادامه این تقریر، نکاتی را به رأی خواجه می‌افزاید و مسئله نفس را در پیوند با مسئله ادراک و جعل، ذکر می‌کند؛ وی در توضیح نحوه تصرف موجود مجرد در بدن مادی، بحث تجرد نفس در مقام ذات و مادیت نفس در مقام فعل را مطرح می‌کند. مَلَّاصدرا به منظور روشن تر شدن این امر، دو مثال می‌آورد: مثال نخست اشاره به بحث ادراک دارد که حکما صورت ذهنی جوهر را از جهتی جوهر و از جهتی عرض (کیف) می‌دانند؛ یعنی یک شیء را می‌توان از دو جهت، دارای دو حکم دانست؛ مَلَّاصدرا در مثال دوم نیز به این امر توجه می‌دهد که شیء واحد، از جهت وجودش، مجعول و از جهت ماهیتش، غیرمجعول است؛ بنابراین، نفس را نیز می‌توان از جهت ذاتش، مجرد دانست؛ یعنی ذات نفس، نه حادث شده و نه فانی می‌شود

اما از جهت فعلش مادی است؛ یعنی نفس، به صورت بالعرض، با حدوث بدن، حادث و با فنای آن فانی می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۹۱/۸-۳۹۲؛ رک. همو، ۱۳۷۵: ۱۶۸-۱۶۹).^{۱۲}

۱.۱.۴.۲ ارزیابی اردستانی

ملاصدق، بی‌آنکه به نام ملاصدرا اشاره کند، تقریر نخست وی را در قالب دو بحث مطرح و آنها را رد کرده است. حکیم اردستانی در ابتدا می‌گوید: جایز نیست گفته شود که امکان بالذات، امکان مقارنت و تدبیر و امکان بالعرض، امکان وجود مقارن و مدبّر، یعنی نفس، است؛ یا گفته شود که امکان بالذات، امکان وجود صورت حال، یعنی صورت نوعیه یا طبیعت، و امکان بالعرض، امکان مفیض قریب صورت، یعنی نفس، است؛ بنابراین، جایز نیست گفته شود که هنگامی که استعداد تدبیر و تصرف، یا استعداد صورت مذکور در ماده حاصل شد، وجود مدبّر مجرد، یا وجود مفیض صورت مذکور لازم می‌آید. حکیم اردستانی در دلیل جایز نبودن این سخن می‌گوید: زیرا این سخن، فقط در امری جایز است که تابع امری دیگر باشد و یا در جعل و وجود جایز است، مانند احوال [یعنی لوازم و عوارض] ماهیات که به وسیله جعل ماهیات، مجعول و تابع وجود ماهیات هستند.^{۱۳} (آشتیانی، ۱۳۵۷: ۱۳۹/۴).^{۱۴}

حکیم اردستانی در ادامه همین مطلب می‌گوید: «ممکن است گفته شود: امکان ماهیات به صورت ذاتی، همان امکان لوازم آن ماهیات، به صورت عرضی است، همان‌گونه که جعل ماهیات به صورت ذاتی، همان جعل لوازم ماهیات، به صورت عرضی است؛» سپس وی در پاسخ به این احتمال می‌گوید: «مسئله‌ای که ما در آن هستیم، این چنین نیست، بلکه برعکس است؛ وجود مقارنت و تدبیر، یا بودن شیء به نحوی که از آن شیء، شیء دیگری از احوال ذات و تابع آن ذات در وجود یافت شود، برعکس مطلب فوق است، بنابراین، ممکن نیست که استعداد بالذات، مخصوص احوال نفس و بالعرض، مخصوص نفس باشد، همان‌گونه که ممکن نیست که جعل، در وهله نخست، جعل احوال و در وهله دوم، جعل نفس باشد (همانجا).^{۱۵} علاوه بر این نکات، قول به حدوث، با بقاء دائمی ناسازگار است؛ بنابراین، مشکل همچنان پابرجاست (همان: ۱۴۰).^{۱۶}

۲.۴.۲ تقریر دوم

تقریر دوم ملاصدرا، که مبتنی بر حرکت جوهری است، رأی اصلی وی محسوب می‌شود. در این تقریر، نفس انسانی در ابتدا مانند همه صور نوعیه حال در مواد، مادی و جسمانی

است اما استعداد حرکت و استكمال در آن وجود دارد و بر اثر حرکت جوهری، به تدریج مراتب کمالی وجود را طی می‌کند و بعد از گذر از عالم ماده، در مراتب طولی تجرّد برزخی و سپس عقلانی تکامل می‌یابد. نفس ناطقه، جوهری متجدّد است و در یکی از مراحل حرکت جوهری پدید می‌آید که نشان‌دهنده حدوث آن است (رک. مَلْأَصْدْرَا، ۱۹۸۱: ۳۳۰/۸-۳۳۱؛ همان: ۳۹۲-۳۹۳). مَلْأَصْدْرَا بر اساس این دیدگاه، گاهی نفس را «مادّیة الحدوث روحانیة البقاء» (رک. مَلْأَصْدْرَا، ۱۳۸۶: ۶۱۹/۲؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۹۰/۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۲۲/۵؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۹۳) و گاهی «جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء» (رک. مَلْأَصْدْرَا، ۱۳۸۶: ۸۶۷/۲؛ همو، ۱۳۸۲: ۷۶۷/۲؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۱۹، ۲۲۱ و ۲۲۳؛ همو، ۱۳۸۹: ۲۴۳؛ همو، ۱۳۷۵: ۸۱، ۱۲۰، ۱۷۰، ۴۸۳، ۴۸۵، ۴۸۸ و ۵۶۳؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۰۹/۶؛ همان: ۳۴۵/۸، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۹۳؛ همان: ۸۵/۹) ذکر کرده است. البته باید یاد شود که حکیم اردستانی در خصوص رأی مَلْأَصْدْرَا در باب نفس فقط به تعبیر «مادّیة الحدوث» بودن نفس اکتفاء کرده است؛ تعبیری که امروزه از نظریه مَلْأَصْدْرَا متداول است تعبیر «جسمانیة الحدوث» است (رک. جوادی‌آملی، ۱۳۹۳: ۲۸/۱۳).

۱.۲.۴.۲ ارزیابی اردستانی

حکیم اردستانی با تکیه بر دو اشکالی که به دیدگاه ابن‌سینا وارد کرد، یعنی ناسازگاری میان تجرّد و حدوث و نیز ناسازگاری میان حدوث و بقاء، به دیدگاه مَلْأَصْدْرَا هم پرداخته است. مَلْأَصْدْرَا، تعبیر «بعض المحقّقین» را در خصوص مَلْأَصْدْرَا به کار برده و معتقد است که مَلْأَصْدْرَا ناسازگاری نخست، یعنی ناسازگاری تجرّد با حدوث را درک کرده اما به راه حلّ این معضل دست نیافته و به حدوث مادی نفس قائل شده است. راه حلّ این معضل، از دیدگاه حکیم اردستانی، قول به قدم نفس و نیز وحدت آن قبل از بدن و تکثّر آن با بدن است؛ به تعبیر اردستانی، هنگامی که مَلْأَصْدْرَا از سوی دیگر، برهان تجرّد تام را دیده، چنین حکم کرده که «نفس بعد از آن، به تدریج مجرد می‌شود»؛ بنابراین، نفس را «مادّیة الحدوث مجردة البقاء» دانسته است، در حالی که ندانست قول به حدوث، همچنین قول به فنا را لازم دارد (آشتیانی، ۱۳۵۷: ۱۳۷/۴).^{۱۷}

حکیم اردستانی علاوه بر عبارت پایانی، که لازمه قول به حدوث را قول به فنا می‌داند، در بخش دیگری از *الحکمة الصادقیة*، در ضمن دو اشکال، به ردّ دیدگاه مَلْأَصْدْرَا پرداخته است (همان: ۱۴۰)؛ در ابتدای امر، به نظر می‌رسد که اشکالات مَلْأَصْدْرَا به دیدگاه مَلْأَصْدْرَا، ناشی از انکار حرکت جوهری است، همان‌گونه که بعضی از محقّقین هم به این

مطلب اذعان کرده‌اند (رک. آشتیانی، ۱۳۵۷: ۱۳۸/۴؛ غفاری، ۱۳۹۲: ۳۴۰). طرح و بررسی آن دو اشکال و نیز رویکرد حکیم اردستانی نسبت به حرکت جوهری، مسئله‌ای است که باید در نوشتاری مستقل به آن پرداخته شود. آنچه در اینجا باید مطرح گردد، ناسازگاری حدوث مادی نفس با بقای آن است. حکیم اردستانی بر اساس قاعده «هر حادثی فانی است» نمی‌تواند حدوث نفس را به همراه بقای آن بپذیرد؛ زیرا اگر نفس، حدوث مادی و آغاز زمانی داشته باشد، بر اساس این قاعده، فانی خواهد بود، درحالی‌که ملأصدرا به بقای روحانی آن معتقد است. به عبارت دیگر، با پذیرش حرکت جوهری نیز می‌توان اشکال اردستانی را به این شکل مطرح کرد: «درست است که فهم صحیح حرکت جوهری، صحیح تحویل امر مادی به امر مجرد را به دنبال دارد اما با این امر، تکلیف قاعده عقلی «هر حادثی فانی است» چه می‌شود؟». کسانی هم که حکیم اردستانی را به انکار حرکت جوهری متهم کرده‌اند، نسبت به مسئله اردستانی مبنی بر ناسازگاری حدوث با بقاء، سکوت کرده و گویا با پذیرش حرکت جوهری، قاعده فوق را نفی کرده‌اند درحالی‌که این قاعده، عبارت دیگری از قاعده «کل کائن فاسد» (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۰: ۳۳۹/۱) است. البته در پاسخ به اشکال ملأصادق می‌توان گفت: صورت جسمانی نفس انسان، در آغاز پیدایش، از صورت‌های دیگری که روی هیولای هستی این جهان تحقق پذیرفته و می‌پذیرد، به هیچ‌وجه جدا و منفصل نیست. در حرکت جوهری، ماده این جهان انقطاع و انفصال نیست و تطورات آن به صورت خلع و لبس انجام نمی‌پذیرد، بلکه صورت‌های جوهری با یکدیگر متصل بوده و در یک جریان همیشگی که لبس بعد از لبس خوانده می‌شود، استمرار پیدا می‌کند (رک. همو، ۱۳۹۱: ۳۱). به عبارت دیگر، در حرکت جوهری به واسطه اینکه انفصال و گسیختگی تحقق نمی‌پذیرد، موجود شدن و معدوم شدن جایگاهی ندارد؛ بنابراین، آغاز پیدایش هر صورتی به آغاز حرکت جوهری و آغاز حرکت جوهری نیز به آغاز زمان بستگی دارد؛ زمان، مسبوق به عدم زمانی نیست و امری قدیم به شمار می‌رود؛ در نتیجه، همه امور زمانمند هم در واقع، قدیم هستند (رک. همان: ۳۱-۳۲).

روشن است که دیدگاه حکیم اردستانی درباره «قدم و وحدت نفس»، که در این مقاله تبیین خواهد شد، نه تنها ناسازگار با این پاسخ نیست بلکه می‌توان آن را به دلیل سازگاری با قاعده «هر حادثی فانی است»، حداقل از این جهت، از دقت بیشتری برخوردار دانست؛ بنابراین، درست است که حکیم اردستانی دیدگاه خود را به گونه‌ای بیان کرده که اشاره مستقیمی به بحث حرکت جوهری در آن نشده است اما این مطلب نمی‌تواند به معنای انکار حرکت جوهری از سوی وی باشد. در این مقاله، به همین مقدار بسنده می‌کنیم،

چراکه بررسی تفصیلی اشکالات مَلْأَصَادِق به مَلْأَصَدْرَا و تعیین نقاط قوْت و ضعف دیدگاه آنها، نیاز به تألیف مقاله‌ای جداگانه دارد.

۳. مسئله قدم نفس

تاکنون دیدگاه‌های ابن‌سینا، خواجه نصیر و مَلْأَصَدْرَا در باب حدوث نفس بیان شد و اشکالات حکیم اردستانی بر آن دیدگاه‌ها نیز مطرح گردید. حکیم اردستانی این مباحث را در فصل بیست و هشتم *الحکمة الصادقیة* با عنوان «فصل فی أنَّ النفس حادثةٌ أو قديمةٌ» بیان کرده است؛ بعد از اتمام مباحث مربوط به حدوث نفس، وی وارد دیدگاه قدم نفس می‌شود و در این باره دو دیدگاه را مطرح می‌کند. در بخش مربوط به حدوث نفس دیدیم که مَلْأَصَادِق سخنان اندیشمندانی نظیر فخررازی، خواجه نصیر و مَلْأَصَدْرَا را بی‌آنکه به نامشان اشاره کند مطرح کرده، وی همین شیوه را در مبحث قدم نفس نیز پی گرفته است. البته در تاریخ تفکر، می‌توان اندیشمندانی را یافت که قائل به وجود نفس پیش از بدن بوده‌اند؛ مثلاً گروهی از اندیشمندان، به نام «حرانیون» یا «حرنائون» و نیز زکریای رازی به قدمای پنجگانه معتقد بوده‌اند: ۱- باری تعالی؛ ۲- نفس؛ ۳- دهر؛ ۴- فضا؛ ۵- هیولی (رک. رازی، ۱۹۷۳: ۱۹۱-۱۹۴؛ حلی، ۱۳۹۰: ۱۰۳). اندیشمندان مسلمان افلاطون را به عنوان کسی که قائل به قدم نفس بوده است معرفی کرده‌اند (رک. شهرستانی، ۱۳۶۴: ۹۷/۲؛ طوسی، بی‌تا: ۲۹۲/۳؛ شیرازی، ۱۳۹۱: ۳۷۱-۳۷۲؛ مَلْأَصَدْرَا، ۱۹۸۱: ۳۳۱/۸). ابن‌کُمونَه برخلاف حکمای پیشین، قائل به ازلیت و قدم نفس شده و با استفاده از مقدمات فلسفی، برهانی خاص را ابداع کرده است (رک. ابن‌کُمونَه، ۱۳۷۵: ۵۵۰-۵۵۲؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۸۴-۱۸۵). قطب‌الدین شیرازی دیدگاه قدم نفس را از افلاطون و نیز از بعضی از معاصران خود، یعنی ابن‌کُمونَه، نقل کرده است.^{۱۸} البته شیرازی دیدگاه افلاطون را حق می‌داند اما وی بعد از بیان دیدگاه ابن‌کُمونَه، که مبتنی بر امتناع صدور بسیط از مرکب است، آن را فاسد می‌داند چراکه شیرازی به جواز صدور بسیط از مرکب قائل است (رک. شیرازی، ۱۳۹۱: ۳۷۱-۳۷۳). حکیم اردستانی، بدون ذکر نام حکمای فوق می‌گوید: بعضی از اندیشمندان، به هر دو ناسازگاری، التفات کرده‌اند: ۱- ناسازگاری امر مجرد با حدوث؛ ۲- ناسازگاری حدوث با بقاء نفس. این اندیشمندان، راه گریز از این گرفتاری را در این جستند که به وحدت نفس قبل از بدن قائل شوند. البته مقصود ایشان از وحدت، هیچ‌یک از این اصناف واحد، یعنی وحدت شخصی، وحدت نوعی و وحدت جنسی نیست، بلکه وحدتی مانند وحدت الهی مدنظر آنهاست که وحدت‌های سه‌گانه در آن مندرج است (اعتبار وحدت‌های سه‌گانه،

وابسته به این وحدت است). این نفس واحدی که قبل از بدن است، نفس انسان است و به وسیله بدن‌ها متکثر می‌شود. سپس در این امر اختلاف کردند؛ گروهی تکثر نفس با بدن‌ها را به محض اضافه به بدن‌ها و اعتباری دانسته‌اند؛ این رأی، برگزیده بعضی از غیرمحصّلین^{۱۹} است (آشتیانی، ۱۳۵۷: ۱۳۸/۴).^{۲۰}

حکیم اردستانی این دیدگاه را مستلزم این می‌داند که شیء واحد، از آن جهت که واحد است، محلّ امور و احکام متضاد و متناقض از قبیل سعادت و شقاوت و علم و جهل باشد (آشتیانی، ۱۳۵۷: ۱۴۰/۴-۱۴۱).^{۲۱}

۴. دیدگاه حکیم اردستانی

حکیم اردستانی قول دیگری از وجود و وحدت نفس پیش از بدن را می‌پذیرد که تکثر نفس با بدن‌ها را بالعرض می‌داند؛ در این قول آثار و احکام هر نفسی آن را از نفوس دیگر متمایز می‌سازد و نفوس مختلف می‌شوند، به نحوی که احکامی نظیر سعادت و شقاوت بعضی از آن نفوس به نفوس دیگر تسری نمی‌یابد (همان: ۱۳۸).^{۲۲}

همان‌گونه که در طول مقاله مشاهده شد، حکیم اردستانی در برطرف ساختن تنگنایی که در قول حکمای برجسته، از جمله ابن سینا و ملاصدرا، وجود داشت، یعنی ناسازگاری امر مجرد با حدوث و نیز حدوث با بقاء، تجرد نفس را انکار نکرد و این امر نشان می‌دهد که وی تجرد و بقای نفس را کاملاً پذیرفته است همان‌گونه که حکمای برجسته نیز این امر را پذیرفته‌اند. موجود مجرد از ماده، منحصر به فرد و غیر قابل تکثر است (رک. دینانی، ۱۳۸۰: ۳۶۰/۱)^{۲۳} و نیز متعلق زمان واقع نمی‌شود؛ بنابراین، نفس از دیدگاه حکیم اردستانی واحد و قدیم است و با تعلق به بدن متکثر می‌شود (آشتیانی ۱۳۵۷: ۱۴۱/۴).^{۲۴}

روشن شد که بر اساس مذهب نخست، نفس «روحانیه الحدوث و البقاء» بود؛ مذهب دوّم نفس را «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» می‌دانست؛ مذهب سوّم قول به «قدم و وحدت نفس» را پذیرفت اما تکثر نفس را با اضافه محض به بدن‌ها توجیه می‌کرد؛ مذهب چهارم و برگزیده اردستانی، نفس را قدیم و واحد می‌داند که تکثر آن با تعلق به بدن‌ها و بالعرض است. از آنجا که اردستانی به اشکالاتی که به دیدگاه قدم نفس و وحدت آن وارد شده واقف است باید دیدگاه خود را به گونه‌ای تبیین کند تا آن اشکالات نیز برطرف شوند. به عبارت دیگر، وی باید توضیح دهد که چرا با وجود اینکه نفس را واحد می‌داند انسان‌های مختلف دارای صفات یکسان نیستند؟ و با توجه به اینکه وجود انسان‌های مختلف قابل انکار نیست تکثر نفس مجرد واحد چگونه قابل تصور است؟

۱.۴ تبیین قدم نفس بر پایه نظریه جعل

اردستانی در دو فصل پایانی *الحکمة الصادقیة*، در مقام تبیین دیدگاه خود برآمده و قائل به وحدت بالذات و تکثر بالعرض نفس شده است. روشن است که فهم دیدگاه هر فیلسوفی مستلزم شناخت مبانی و اصول آن فیلسوف است. برای آگاهی از مبانی و اصول فلسفی حکیم اردستانی باید به آثار به جا مانده از وی توجه کرد. در ادامه سعی می‌شود تا با استفاده از مبانی و اصول فلسفی ملأصادق دیدگاه وی مبنی بر «قدم و وحدت بالذات نفس و حدوث و تکثر بالعرض آن» تبیین شود.

مقصود حکیم اردستانی از تکثر بالعرض نفس با بدن‌ها، نخستین و مهمترین امری است که باید روشن شود؛ زیرا وی با همین مطلب در پی گریز از دو اشکالی است که ابن‌سینا به دیدگاه قائلین به قدم نفس وارد کرده است. ملأصادق اصطلاح «بالعرض» را در دو اثر فلسفی دیگرش، یعنی *رسالة جعلیة صادقیه*^{۲۵} و *مراسله*^{۲۶} درباره ارتباط جاعل و مجعول به کار برده و توضیح داده است. حکیم اردستانی در *مراسله*، ارتباط جاعل و مجعول را چنین توضیح می‌دهد:

ضابطه کلیه در جعل این است که مجعول نمی‌تواند بود که بسیط محض باشد، هر چند جاعل بسیط محض باشد؛ زیرا که حقیقت جعل اظهار کردن جاعل است مثال ذات خود را؛ و مثال ذات نمی‌تواند بود که عین ذات باشد، و آلا چه جعل و جاعل و مجعول؟ و نه غیر ذات از همه رو، و آلا مثال او نخواهد بود؛ پس ناچار از وجهی هو هو و از وجهی لیس هو؛ زیرا که چون از ذات ناشی است، هو هو، و چون که در مرتبه او نیست فهو لیس هو (نسخه شماره ۷۷۱/۶، کتابخانه آستانه حضرت شاهچراغ، ص ۱۷۶).

حکیم اردستانی با استفاده از همین نکته، به دو اصل مهم اشاره می‌کند: ۱- طفره محال است؛ ۲- غیریت مجعول نسبت به جاعل، بالعرض است. عبارات وی چنین است:

صادر اول عقل است، زیرا که مبدأ اول، تعالی شأنه، چون فوق تمام است معلول بی واسطه او باید که تمام باشد؛ زیرا که تمام بماهو، فاقد مرتبه فوق تمام است و آلا ناقص خواهد بود و از این لازم می‌آید طفره در افاضه ... و از این ظاهر شد که جهت غیریت مجعول، نیست بالذات، مگر بالعرض، و امکان مستند به همین جهت است، پس مستند به جعل جاعل نخواهد بود بالذات (همانجا).

بر پایه این مبانی، عقل، مجرد است و از آنجا که طفره محال است نمی‌تواند به طور مستقیم جاعل عالم ماده باشد؛ یعنی باید در عالم وجود، واسطی میان امر مجرد و امر مادی وجود داشته باشد؛ حکیم اردستانی «نفس» را دارای این ویژگی می‌داند اشاره می‌کند که این مطلب را در بخش الهی توضیح داده است^{۲۷} (رک. آشتیانی، ۱۳۵۷: ۱۴۵/۴).^{۲۸} اردستانی دیدگاه خود را در مبحث «سمع» بدین صورت بیان می‌کند که وی عقل را فاعل نفس می‌داند درحالی‌که ابن‌سینا، به باور اردستانی، عقل را فاعل جسم می‌شمارد (رک. همان: ۴۵).^{۲۹}

حکیم اردستانی، در واقع، سعی می‌کند تا اشکالات وارد بر نظریه «قدم و وحدت نفس» را با «بالعرض بودن مجعول نسبت به جاعل» برطرف سازد. با توجه به عبارات وی درباره جعل معلوم می‌شود که بالعرض بودن مجعول نسبت به جاعل، به این معناست که مجعول در وجود خود استقلال ندارد بلکه وجود مجعول وابسته به وجود جاعل و به عبارت دقیق‌تر، مجعول مظهر جاعل است که در مرتبه‌ای پایین‌تر از مرتبه جاعل خود قرار دارد.^{۳۰}

۵. نتایج دیدگاه اردستانی

وحدت بالذات نفس و تکثر بالعرض آن، نتایج متعددی به دنبال دارد که هر یک از آنها، برطرف‌کننده بخشی از اشکالات وارد بر نظریه «قدم و وحدت نفس» هستند؛ یعنی راه‌حل اردستانی درباره مسئله وحدت نفس و تکثر ابدان، که اشکال ابن‌سینا به نظریه «قدم و وحدت نفس» بود، روشن می‌شود. نحوه وحدت نفس، شوق ذاتی نفس، عینیت نفس با آنچه بدان توجه دارد، وجود اجمالی حقایق در نفس، عدم انقسام نفس با تعدد بالعرض نفوس و مشخص شدن میزان عینیت و تباین میان نفوس جزئی با نفس کل، از جمله نتایجی است که بر وحدت بالذات نفس و تکثر بالعرض آن مترتب می‌شود و حکیم اردستانی هم در مقام بیان آنها برآمده است. در ادامه، به این موارد اشاره می‌کنیم.

۱.۵ نحوه وحدت نفس

وی نحوه وحدت نفس پیش از بدن را وحدت شخصی یا نوعی یا جنسی نمی‌داند، بلکه نفس را دارای وحدتی فراتر از همه وحدت‌ها و شبیه به وحدت عقلی و الهی می‌داند (رک. آشتیانی، ۱۳۵۷: ۱۴۱/۴).^{۳۱}

حکیم اردستانی دلیل وحدت عقلی نفس را چنین ذکر می‌کند: «زیرا در مذهب ما نفس نوع تحت جنس نیست، زیرا ما قائل نیستیم که جوهر جنس چیزی باشد که تحتش قرار دارد بلکه جوهر عرضی آن چیزی است که تحتش قرار دارد، همان‌گونه که در موضعش تبیین شد»^{۳۲} (همانجا).^{۳۳}

معمولاً حکمایی که قائل به حدود نفس هستند نفوس انسان‌ها را متحد در یک نوع می‌دانند و بر همین اساس نمی‌توانند قدم نفس را تصور کنند؛ زیرا وجود انواع متعدّد مجرد قبل از تعلق به بدن‌ها و نیز تکثر نفس واحد مجرد بعد از وجود بدن‌ها با تنگناهایی روبه‌رو است. حکیم اردستانی این امر را نمی‌پذیرد و دلیل آن را به جایگاهی ارجاع داده است که به دست ما نرسیده است اما حاشیۀ ملأ محمدسعید خلخالی خوجینی^{۳۴} در اینجا مطلب را روشن‌تر می‌کند؛ وی می‌نویسد:

چه اگر جوهر جنس باشد برای ماتحت خود از عقول و نفوس، پس ایشان در تحت جوهر خواهند بود؛ یعنی در تحت جنس خواهند بود. پس لابد خواهد بود برای ایشان از فصلی ... پس در این وقت مرکبی خواهد بود از جنس و فصل؛ ... پس مرکب از جنس و فصل بودن با تجرّد منافات دارد (نسخه شماره ۶۷۱۳/۱، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۷۹ر).

۲.۵ شوق ذاتی نفس

در دیدگاه حکیم اردستانی، نفسی که قبل از حدود بدن‌ها وجود دارد، نفس کلی است که شوقی کلی، یعنی شوق اظهار همه اشیا را دارد. این شوق، صورت ذات نفس است؛ یعنی نفس با این شوق از عقل متمایز می‌شود. به عبارت دیگر، نفس با این شوق، بالفعل می‌شود و اگر شوق از نفس برداشته شود، براساس ارتباطی که درباره جاعل و مجعول بیان کرد، نفس عقل می‌گردد. هرگاه نفس چیزی را که به آن شوق دارد ظاهر می‌سازد، آن شوق بر آن چیز پخش می‌شود؛ یعنی هنگامی که هر جزئی از آن کل، که مشتاق آن چیز است، با وجود تفصیلی دیده شود، شوق نیز بر آن اجزائی که دیده می‌شوند پخش می‌شود؛ بنابراین، شوق جدا جدا می‌شود و نفس نیز با تفصیل آنچه نفس با آن نفس است (یعنی شوق) مفصل می‌گردد^{۳۵} (آشتیانی، ۱۳۵۷: ۱۴۱/۴-۱۴۲).^{۳۶}

به نظر ملأصادق، همان‌گونه که نفس کلی با شوقی که به کل دارد واحد کلی است، به همان نحو با شوق‌هایی که با پخش شدن شوق کلی حاصل می‌شود متعدّد جزئی می‌شود و

همان‌گونه که شوق کلی به وسیله اجساد در وجود تفصیلی متفرق و منقسم شد، به همان نحو هم نفس به وسیله پخش شدن شوق کلی بر آن اجساد متفرق و منقسم می‌گردد (رک. آشتیانی، ۱۳۵۷: ۱۴۳/۴). وی می‌گوید: حاصل اینکه جسم عالم از مرکز به محیط، خواه مرکب باشد یا بسیط، در اصل جسمیت متصل واحد است و انواع بسائط و مرکبات به منزله اجزاء شخص واحد هستند. همچنین نفس مشتاق به اظهار کل، نفس واحد و مدبر کل این شخص است. هر یک از نفوس به منزله قوه‌ای برای نفس شخصی کل و متعلق به جزئی از بدن کل هستند؛ پس نسبت نفوس ما به نفس کل، مانند نسبت حواس ما به نفوس ماست (همان: ۱۴۳-۱۴۴).^{۳۷}

۳.۵ عینیت نفس با آنچه بدان توجه دارد

نکته دیگری که در دیدگاه اردستانی وجود دارد و دوگانگی نفس و بدن را برطرف می‌کند این است که: نفس به هر چیزی که متوجه شود همان است به نحوی که هبوط نفس را همان توجه نفس به این عالم می‌داند؛ حکیم اردستانی این نکات را در مراسله چنین بیان می‌کند:

و اما حدیث هبوط نفس به این عالم مجملاً اینکه: چون نفس دانست به علم ذاتی عقل را و بالفعل بودن او را در جمیع کمالات، مشتاق شد به شوق ذاتی تشبه به عقل را و نیافت امری را که به آن متشبه شود به او سوای کردن این عالم؛ ... متوجه شدن به این عالم و صنع او عین هبوط اوست به این عالم؛ زیرا که نفس به هر چه متوجه شود همان است و لا ... الحاصل، سرّ هبوط نفس تشبه به عقل است در فاعلیت ... (نسخه شماره ۷۷۱/۶، کتابخانه آستانه حضرت شاهچراغ، ص ۱۷۸).

۴.۵ وجود اجمالی حقایق در نفس

دانستیم که حکیم اردستانی معنی تعدد بالعرض نفس به وسیله بدن را محض اضافه و اعتبار نمی‌داند. در دیدگاه وی از آنجا که نفس مفیض همه حقایق و انواعی است که در عالم اجسام وجود دارد، پس باید در وحدت و بساطت ذات نفس همه حقایق موجود باشد. وجود آن حقایق و انواع در نفس با وجود تفصیلی نیست که هر یک از آنها، در وجود، متمایز از دیگری باشد بلکه آن حقایق و انواع در نفس با وجود اجمالی عین وجود نفس

هستند و هیچ تمایزی میان آنها از دیگری نیست مگر به حسب حقیقت؛ پس نفس به حسب تعدّد حقایق وجوه متعدّدی دارد و هر وجه نیز وجهی بلکه وجوهی دارد (آشتیانی، ۱۳۵۷: ۱۴۶۷-۱۴۷).^{۳۸}

۵.۵ تعدّد بالعرض نفوس، به معنای انقسام نفس نیست

روشن شد که حکیم اردستانی به تعدّد بالعرض نفس قائل شده و ارتباط نفوس جزئی با نفس کلی را مانند ارتباط قوای نفس با نفس می‌داند. وی در ادامه تأکید می‌کند که تعدّد بالعرض نفس به معنای انقسام آن نیست بلکه نفوس متعدّد افعال متعدّد نفس واحد هستند و روشن است که حقیقت واحد با افعال متعدّد منقسم و متعدّد نمی‌شود. وی برای توضیح مطلب فوق، با اشاره به بحث «ابصار»، مثال مناسبی را ذکر می‌کند؛ وی پیش از این، در مبحث «ابصار» بیان کرده بود که قوه ابصار قوه‌ای غیرحالّ در ماده است (رک. همان: ۸۷-۸۹). بینایی به واسطه دو چشم است و مبصر هم از هر دو ابصار اطلاع دارد، اما قوه ابصار از آن حیث که با این چشم می‌بیند از ابصارش از حیثی که آن قوه با چشم دیگر می‌بیند مطلع نیست و گرنه ابصار و احوالی که در ابصار یکی از دو چشم است همان ابصار و احوال ابصار چشم دیگر می‌بود (رک. همان: ۱۴۸).

۶.۵ تعدّد بالعرض نفوس به معنای عینیت نفوس جزئی با نفس کل و نیز تباین میان آنها نیست

حکیم اردستانی در ادامه نشان می‌دهد که تعدّد بالعرض نفوس، نه به معنای عینیت نفوس جزئی با نفس کلی است و نه به معنای تباین میان آنهاست. وی تصریح می‌کند که از گفته ما که «نفوس متعدّد بالعرض و واحد بالذات هستند»، چنین گمان نکن که نفس تو همان نفس کلی الهی است، بلکه نفس تو همان است که آثارش در تو دیده می‌شود. همچنین آنچه آثارش در تو دیده می‌شود در همه وجوه مباین با نفس کلی نیست، بلکه آنچه آثارش در تو دیده می‌شود همان نفس کلی در حدّ فعل است که با توجه کردن به آن فعل، در حدّی خارج از حدّ ذاتش هیوط کرده است. معنای این گفته هم این نیست که نفس کلی با این امر تنزّل می‌یابد و از حدّ ذاتش ناپدید می‌شود و جز آنچه در حدّ فعل است چیزی از

آن باقی نماند؛ زیرا اگر چنین باشد، نفس کلی به سبب فعل منعدم و نفوس جزئی بلکه نفس جزئی متحقق خواهد شد، درحالی که این امر سفسطه است (همان: ۱۴۹).^{۳۹}

همان گونه که از *الحکمة الصادقیه* نقل شد، حکیم اردستانی به عینیت نفوس جزئی با نفس کلی از وجهی و غیریت آنها از وجهی دیگر تصریح کرده است. پیش از این، با عباراتی از *مراسله*، به این مبنا اشاره شد. حکیم اردستانی در *رساله جعلیه صادقیه* نیز که به زبان فارسی است، در ارتباط با نسبت جاعل و مجعول می گوید:

مجعول از وجهی عین جاعل است و از وجهی غیر جاعل است؛ عین است با قطع نظر از نقصان که لازم مجعولیت مجعول است و غیر است هرگاه تو او را اعتبار کنی با نقصان؛ حتی اینکه اگر ممکن باشد رفع آن نقصان از مجعول، پس مجعول جاعل خواهد بود بالضروره و همچنان در آن جانب نیز^{۴۰} (نسخه شماره ۵۶۰، کتابخانه آستان قدس رضوی، ص ۳).

پیدااست که آنچه در توضیح معنای وحدت بالذات نفس و تعدد بالعرض آن بیان شد کاملاً هماهنگ با محتوای قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» است؛ این قاعده یکی از ابتکارات اساسی ملامتدراست که بر اساس آن، نفس ذومراتب است و از هر حیثیتی یک قوه صادر می شود (رک. ملامتدرا، ۱۹۸۱: ۲۲۱/۸ - ۲۲۶). در آثاری که از حکیم اردستانی در دست است، این قاعده به صورت مشخص بیان نشده اما همان گونه که مشاهده شد، وی همان معنا را درباره ارتباط نفس کلی با نفوس جزئی بیان کرده است.

۶. نتیجه گیری

ملا محمدصادق اردستانی به آراء حکمای گذشته آگاه بوده و سعی کرده تا درباره حدوث یا قدم نفس و نیز واحد یا کثیر بودن آن، دیدگاهی را مطرح سازد که اشکالات دیدگاه های دیگر بر آن وارد نباشد. در این مقاله و در ارتباط با دیدگاه قائلین به حدوث نفس، عبارات ابن سینا، فخررازی، نصیرالدین طوسی و ملاصدرا را که حکیم اردستانی مطالب خود را ناظر به آنها مطرح کرده است ذکر کردیم و عبارات اردستانی را نیز بعد از هر یک از آنها آوردیم. از آنجا که حکیم اردستانی به جز ابن سینا، به نام هیچ حکیم یا کتابی اشاره نکرده است با این کار، علاوه بر معلوم شدن قائلین، عبارات اردستانی را در تاریخ فلسفه وارد و بررسی کردیم. ملاصادق دو اشکال اساسی را به دیدگاه ابن سینا وارد می دانست: اول آنکه حدوث

نفس با تجرّد آن سازگار نیست؛ دوّم آنکه حدوث نفس با بقاء آن هم ناسازگار است. از نظر حکیم اردستانی، ملّاصدرا با نظریه «مادّیه الحدوث» بودن نفس، محذور نخست را که ناسازگاری امر مجرد با حدوث است، برطرف کرده اما با نظریه «روحانیّه البقاء» بودن نفس، همچنان در محذور دوّم، یعنی ناسازگاری حدوث با بقاء، گرفتار آمده است. دانستیم که با توجه به حرکت جوهری، قدم زمانی عالم و امور زمانمند، توجیه مناسبی دارد و با قاعده «هر حادثی فانی است» هم سازگار است؛ بنابراین، قدیم دانستن نفس بر حدوث مادّی آن، می‌تواند ترجیح داشته باشد. حکیم اردستانی، بعد از رد کردن نظریه حدوث نفس و بررسی دو نظریه در باب قدم نفس، قائل به قدم نفس و وحدت بالذات آن شد و تعدّد نفس را بالعرض دانست. مبانی نظری حکیم اردستانی که به آنها تصریح شده و در دیدگاهش مبنی بر قدم و وحدت نفس، تأثیر مستقیم دارد و نتیجه بالعرض دانستن مجعول نسبت به جاعل است عبارتند از: «وساطت نفس میان عقل و عالم جسمانی»، «محال بودن طفره»، «اشتقاق ذاتی نفس به منظور تشبّه به عقل در فاعلیّت» و «عینیت نفس با آنچه بدان توجه دارد». حکیم اردستانی با توضیح وحدت بالذات نفس و تکثّر بالعرض آن، سعی کرد تا راه ورود اشکالات ابن‌سینا و نیز ملاصدرا را به نظریه «قدم و وحدت نفس» ببندد. وی ارتباط نفوس متکثّر با نفس کلّی را همانند ارتباط قوی با نفس می‌داند. با اینکه در آثار به‌جامانده از وی، به صورت مستقیم، قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی» ذکر نشده، اما آنچه درباره ارتباط نفس کلّی با نفوس جزئی مدنظر حکیم اردستانی است کاملاً مطابق با این قاعده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. از زندگی و آثار اردستانی، اطلاعات اندکی به‌جا مانده است. یکی از دلایل این محدودیت، شاید تقارن سال وفات وی (۱۱۳۴ ق) با حمله وحشیانه افغانها به اصفهان باشد که باعث ویرانی شهر و نابودی آثار علمی و فرهنگی شد. البته این آفت، دامن‌گیر دیگر معاصران و بعضی از شاگردان اردستانی از جمله ملاحمره گیلانی نیز شده است.
۲. این اثر، در اصل، همان تقریرات درس حکیم اردستانی است که شاگردش، ملاحمره گیلانی، به دستور استادش، اردستانی، آنها را نوشته و به همین دلیل، به نام شاگردش ملاحمره ثبت شده است. به منظور آشنایی با تعداد نسخ خطی *الحکمة الصادقیة* و مطالب مربوط به آن رجوع کنید به: قمی، محمد؛ اسماعیلی، محمدجواد، ۱۳۹۵: ۲۴۷ - ۲۶۶.

٣. بنابراین، آنچه در این نوشتار بررسی می‌گردد، مبتنی بر همین دو فصل است، چراکه بخشی از آثار حکیم اردستانی به دست ما نرسیده و ما نسبت به بعضی از آراء خاص وی مطلع نیستیم.

٤.

ونقول: إن الأنفس الإنسانية لم تكن قائمةً مفارقةً للأبدان ثم حصلت في البدن، لأن الأنفس الإنسانية متفقتة في النوع والمعنى، فإذا فرض أن لها وجوداً ليس حادثاً مع حدوث الأبدان، بل هو وجودٌ مفردٌ، لم يجز أن تكون النفس في ذلك الوجود متكثرةً. وذلك لأن تكثر الأشياء إما أن تكون من جهة الماهية والصورة، وإما أن تكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادة المتكثرة بما تتكثر به من الأمكنة التي تشتمل على كل مادة في جهة الأزمنة التي تختص بكل واحد منها في حدوثه والعلل القاسمة إياها؛ وليست متغايرة بالماهية والصورة، لأن صورتها واحدة. فإذن إنما تتغير من جهة قابل الماهية أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص، وهذا هو البدن. وأما إذا أمكن أن تكون النفس موجودةً ولا بدن، فليس يمكن أن تغاير نفساً نفساً بالعدد وهذا مطلق في كل شيء، فإن الأشياء التي ذواتها معان فقط، وقد تكثرت نوعياتها بأشخاصها، فإنما تكثرها بالحوامل والقوابل والمنفصلات عنها أو بنسبة ما إليها وإلى أزمنتها فقط، وإذا كانت مجردة أصلاً لم تتفرق بما قلنا. فمحال أن يكون بينها مغايرة وتكثر، فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان متكثرة الذات بالعدد.

وأقول: ولا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد، لأنه إذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان. فإما أن تكونا قسمي تلك النفس الواحدة، فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظمٌ وحجمٌ منقسماً بالقوة، وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتقررة في الطبيعيات وغيرها. وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين، وهذا لا يحتاج أيضاً إلى كثير تكلف في إبطاله.

ونقول بعبارة أخرى: إن هذه الأنفس إنما تتشخص نفساً واحدةً من جملة نوعها بأحوال تلحقها ليست لازمة لها بما هي نفسٌ، وإلا لاشترك فيها جميعها. والأعراض اللاحقة تلحق عن ابتداءٍ لا محالة زماني، لأنها تتبع سبباً عرض لبعضها دون بعض، فيكون تشخص الأنفس أيضاً أمراً حادثاً، فلا تكون قديمة لم تزل ويكون حدوثها مع بدن... فإذن ليست النفس واحدة، فهي كثيرة بالعدد، ونوعها واحد، وهي حادثه.

٥.

إن الشيخ لما رأى في النفس آثاراً لا يمكن أن يكون للجسم والجسمانيات، قال بتجردها، ولما رأى أن القول بوحدة النفس يستلزم إما القول بكونها قابلة للتجزئ والإقسام، وإما القول بكون النفس الواحدة في أبدان متعددة؛ وكلاهما محالان، قال فإنها كثيرة بالعدد، ولما رأى أن الكثرة الشخصية ليست إلا بالمادة وأن النفس قبل البدن ليس لها مادة، قال: إنها حادثه بحدوث الأبدان، ولما رأى أن القول بفنائها بفناء البدن يستلزم القول بكون الشيء فانيباً من غير أن يكون له محل قابل للفناء، وأيضاً يستلزم القول بإنكار المعاد، قال إنها باقية لا تفنى بفناء البدن.

۶.

ولكن الوجه الذى ذكرتموه كما دلّ على استحالة الفساد على النفس فهو دالّ على استحالة حدوثها مع أنّكم معترفون بحدوثها. بيانه وهو أنّه كما أنّ الفساد، مسبوق بإمكان الفساد فكذلك الحدوث مسبوق بإمكان الحدوث. فإن استغنى إمكان حدوثها عن المحلّ، أو إن افتقر إلى المحلّ لكن محلّ ذلك الإمكان هو البدن، فليجز في إمكان الفساد أن لا يفتقر إلى المحلّ أو إن افتقر إليه لكنّه يكون محلّه البدن. وإن بطل ذلك ههنا فليبطل هناك، وإلّا فما الفرق؟ وبالجملة فلم لا يجوز أن يقال: إن صدور النفس عن العقل الفعّال مشروط بحصول المزاج القابل لتدبيرها وتصرفها، فإذا فسد هذا البدن فقد فسد شرط صدورها عنه، وعند ذلك يجب فناؤها لفناء شرطها.

۷.

الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما إلى إمكان يسبقهما وإلى محلّ لذلك الإمكان أو في استغنائهما عن ذلك، فإن استغنى إمكان الحدوث عن المحلّ مع وقوع الحدوث فليستغنى إمكان الفساد عنه أيضاً مع وقوع الفساد، وإن افتقر الإمكان إلى محلّ هو البدن فليكن البدن أيضاً محلّاً لإمكان الفساد، وبالجملة يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط.

۸ این کلمه در تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی از *الحکمة الصادقیة* که در کتاب *متنجاتی از آثار حکمای الهی ایران* منتشر شده، به صورت «القوم» نوشته شده است درحالی که شکل صحیح آن همان است که در نسخه‌های خطی دیگر نیز آمده است، یعنی «القوام».

۹.

فقول: أمّا مذهب الشيخ، فلا يكاد يصحُّ، فإنّ القول بالحدوث لا يمكن أن يجمع مع القول بالتجرّد، إذ كلُّ حادث لا بدّ له من إمكان سابق ومحلّ لذلك الإمكان يستعدُّ بإعداد المعدّات شيئاً فشيئاً لوجود ذلك الحادث فيه، فكيف يمكن أن يكون مجرداً مع أنّه يجب أن يوجد في المحلّ، إذ لا معنى لكون الشيء مستعداً لوجود ما هو مبائن القوام له.

۱۰. بخشی از عبارت خواهجه چنین است:

فالبدن ليس بمحلّ لإمكان حدوث النفس من حيث هو مبائن لها، ولا لإمكان فسادها أصلاً؛ بل إنّما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلّاً لإمكان وتهيؤاً لحدوث صورة إنسانية تُقارنه وتقومه نوعاً محصّلاً. ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً إلّا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات أعنى النفس. فحدث بحسب إستعداده وتهيؤه ذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة إياه، على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به هذا النوع من الإرتباط.

١١. عبارات الحكمة الصادقية چنین است:

وما يقال من أنه «يجوز أن يكون استعدادُ المادةِ لمقارنةِ الحادثِ لا لوجوده، فلا يلزم من «كونِ المادةِ مستعدّةً لشيءٍ» وجودُ ذلك الشيءِ فيها، بل يمكن أن يوجد مقارناً للمادةِ؛ فهو فاسدٌ، لأنَّ المقارنةَ فرعُ الوجودِ وبعده والكلامُ في كونه حادث الوجود لا حادث المقارنة.

١٢. عبارات ملاصدرا به این نحو است:

إنَّ البدنَ الإنسانيَّ - استدعى باستعداده الخاصَّ من واهب الصور على القوابل صورةً مدبّرةً متصرّفةً فيه تصرفاً يحفظ به شخصه ونوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض لكن وجود صورة يكون مصدراً للتدابير البشريّة والأفعال الإنسيّة الحافظة لهذا المزاج الاعتدالي لا يمكن إلّا بقوة روحانيّة ذات إدراك وعقل وفكر وتميز فلا محالة تفيض من المبدئ الفياض الذي لا يخل ولا منع فيه جوهر النفس وحقيقتها فإنَّ وجود البدن بإمكانه الاستعدادى - ما يستدعى إلّا صورةً مقارنة له متصرّفة فيه بما هي صورة مقارنة ولكن جود المبدئ الفياض - اقتضى صورة متصرّفة ذات حقيقة مفارقة أو ذات مبدئ مفارق وكما أن الشيء الواحد - يجوز أن يكون جوهرًا من جهة وعرضًا من جهة أخرى كالصورة الجوهرية الحاصلة فى الذهن لما تقرّر عندهم أنّها جوهر مستغن عن الموضوع بحسب الماهية وعرض مفتقر إليه بحسب هذا الوجود الذهني العلمى بل كيف نفسانى عندهم وكذا يجوز أن يكون شيء واحد مجموعاً من جهة غير مجموع من جهة أخرى كالوجود والماهية لشيء واحد فكذلك يجوز أن يكون شيء واحد كالنفس الإنسانية مجرداً من حيث كونه ذاتاً عقليّة أو له ذات عقليّة مادّيّاً من حيث كونه متصرّفاً فى البدن أو له قوة متصرّفة فى البدن فإذا كانت النفس مجردة من حيث الذات ومادّيّة من حيث الفعل فهى من حيث الفعل مسبوقّة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله وأما من حيث حقيقتها الأصليّة أو مبدئ حقيقتها فغير مسبوقّة باستعداد البدن إلّا بالعرض ولا فاسدة بفساده ولا يلحقها شيء من نقائص المادّيّات إلّا بالعرض فتدبر.

١٣. حكيم اردستاني به صورت ضمنى به این مطلب اشاره کرده كه جعل ماهيات، همان جعل لوازم و عوارض ماهيات است، يعنى لوازم و عوارض ماهيات، غير از جعل ماهيات، جعل جداگانه‌اى ندارند، بلكه جعل ماهيات عين جعل لوازم و عوارض آنهاست. البته بايد دانست كه مقصود حكيم اردستاني از «ماهيت» در اينجا، «ما به الشيء هو هو» است. در آثارى كه از وي به دست ما رسيده است، به «ماهيت» به معنای «ما يقال فى جواب ما هو»، «طبيعت» گفته شده است.

١٤. عبارات الحكمة الصادقية این گونه است:

ولا يجوز أن يقال: إنَّ الإمكان بالذات إمكانٌ للمقارنة والتدبير، وبالعرض إمكانٌ لوجود المقارن والمُدبّر، أو: أنّه بالذات إمكانٌ لوجود الصورة الحالّة سمّيت طبيعة، وبالعرض إمكانٌ لمفيضها القريب الذى هو النفس، فإذا تمَّ استعداد المادة للتدبير والتصرّف أو للصورة المذكورة، لزم وجود مُدبّرٍ مجرد، أو وجود مفيض للصورة المذكورة، لأنَّ مثل ذلك لا يجوز إلّا فيما يكون تابعاً لشيء آخر أو فى الجعل والوجود كأحوال الماهيات، فإنَّها لما كانت مجعولةً بجعل الماهيات وتابعةً لوجودها.

۱۵.

يمكن أن يقال إن إمكان الماهيات بالذات إنما هو إمكان لوازمها بالعرض، كما أن جعلها بالذات هو جعلها بالعرض؛ وما نحن فيه ليس كذلك، بل هو بعكس ذلك؛ فإن وجود المقارنة والتدبير، أو كون الشيء بحيث يوجد منه شيء آخر من أحوال الذات وتابع لها في الوجود، فلا يمكن أن يكون الإستعداد بالذات لها وبالعرض للنفس، كما أن الجعل لا يمكن أن يكون أولاً للأحوال وثانياً للنفس.

۱۶. «وأيضاً القول بالحدوث لا يجمع القول بالبقاء الدائمي لما تبين لك إن شاء الله تعالى من أن كل حادث فان».

۱۷.

فبعض المحققين، لما تفتن بالتنافي في الأول وكان لم يظفر على طريق إلى القول بأنها واحدة قبل البدن وكثيرة بالبدن حتى يقول بقدمها، حكّم بأنها حادثّة مادّيّة، ولما رأى برهان التجرد تاماً حكّم بأنها تصير بعد ذلك شيئاً فشيئاً مجردة فقال إنها مادّيّة الحدوث مجردة البقاء، ولم يعلم إن القول بالحدوث لازم أيضاً بالقول بالبقاء.

۱۸. ابن کمونه برهان خود را در آثار مختلف خود ذکر کرده است اما مفصل ترین آن در کتاب *التنقيحات في شرح التلويحات* است (رک. ابن کمونه، ۱۳۸۲: ۴۳۰-۴۳۱). قطب الدین شیرازی عبارات او را در شرح خود بر *الحکمة الاشراق* به عنوان دیدگاه «بعض الأفاضل من المعاصرين» ذکر کرده است. خانم انسيه برخواه، مصحح کتاب *ازلیة النفس و بقائها*، با توجه به کتاب *درّة التاج لغرة الدباج*، قول به حدوث نفس را به قطب الدین شیرازی نسبت داده است (رک. ابن کمونه، ۱۳۸۵: ۳۸۵). چهل ویک درحالی که قطب الدین در شرح *حکمة الاشراق*، قول افلاطون را مبنی بر قدم نفس، حق دانسته و گفته است: «هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه» (شیرازی، ۱۳۹۱: ۳۷۱).

۱۹. منظور از «غیرمحصلین» می تواند افرادی باشد که فیلسوف نبوده اند، چراکه گاهی منظور از «محصل» «فیلسوف» است. همچنین می تواند منظور از «غیرمحصلین» طعنه ای باشد که حکیم اردستانی به صاحب «المحصل» یعنی فخررازی زده است؛ البته احتمال دوّم، ضعیف است.

۲۰.

ومنهم من تفتن بكلا التنافيين، ووجد المفردّ عنهما في القول بأنّ النفس قبل البدن واحدة لا بالوحدة الشخصية ولا بالنوعيّة ولا بالجنسيّة، بل بوحدة مندرجة فيها الوحدات الثلاث شبيهة بالوحدة الإلهيّة، وهذه النفس الواحدة التي قبل البدن، يقال: إنها نفس الإنسان، وإنها يتكثر بالأبدان، ثمّ اختلفوا في أن تكثرها بالأبدان إمّا أن يكون بمحض الإضافة كما هو مختار البعض الغير المحصل ...

۲۱.

وَأَمَّا مَذْهَبُ الْغَيْبِ الْمُحَصَّلِ، وَهُوَ كَوْنُهَا مُتَعَدِّدَةً بِالْإِعْتِبَارِ وَبِمَحْضِ الْإِضَافَةِ، فَهُوَ أَيْضاً غَيْرُ صَحِيحٍ، فَإِنَّهُ مُسْتَلَزِمٌ لِكَوْنِ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَاحِدٌ مُحَلِّمٌ لِلْأُمُورِ وَالْأَحْكَامِ الْمُتَنَاضِدَةِ وَالْمُتَنَاقِضَةِ مِنَ السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ وَالْعِلْمِ وَالْجَهْلِ وَغَيْرِ ذَلِكَ.

۲۲. «أَوْ تَكَثَّرَهَا بِالْأَبْدَانِ] يَكُونُ بِالْعَرَضِ، بِحَيْثُ لَا يَكُونُ حُكْمُ بَعْضِهَا حُكْمَ بَعْضٍ آخَرَ بَلْ يَكُونُ مُخْتَلِفَةً بِالْآثَارِ وَالْأَحْكَامِ بِحَيْثُ لَا يَسْرِي حُكْمُ بَعْضِهَا مِنَ السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ إِلَى غَيْرِهِ».

۲۳. این قاعده را در آثار گذشتگان نیز می‌توان یافت اما فیض کاشانی به این قاعده، تصریح کرده است (رک. فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۵۲). بعضی منابع، فیض کاشانی را استاد حکیم اردستانی معرفی کرده‌اند (رک. صدوقی سها، ۱۳۵۹: ۲۷؛ ریاحی ۱۳۸۵: ۶۹؛ مهدوی ۱۳۸۶: ۳/۴۹۳؛ منتظرالقائم ۱۳۸۹: ۱/۱۵۶).

۲۴. «بِقِي الْمَذْهَبِ الرَّابِعِ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ النَّفْسُ قَدِيمَةً وَاحِدَةً قَبْلَ الْبَدَنِ وَمُتَكَثِّرَةً بِالْتَعَلُّقِ بِالْبَدَنِ».

۲۵. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های آستان قدس رضوی (شماره بازیابی: ۵۶۰)، آیت‌الله مرعشی (ش: ۵۰۹۳/۲)، مسجد اعظم قم (ش: ۲۸۱۱/۶)، دانشگاه تهران (ش: ۲۰۹/۳)، مدرسه آخوند همدان (ش: ۱۸۸/۱۳) وجود دارد.

۲۶. *مراسله*، نامه‌نگاری اردستانی با یکی از شاگردانش است. در این نامه که به زبان فارسی نوشته شده، بعضی از مبانی نظری او به صورت مختصر و مفید آمده است. دو نسخه از آن در کتابخانه مجلس (شماره بازیابی: ۱۵۶۵۷/۴ و ۵۳۳۳/۱۰)، و سه نسخه در کتابخانه‌های دانشگاه تهران (شماره بازیابی: ۴۶۵۰)، آستانه حضرت شاهچراغ (شماره بازیابی: ۷۷۱/۶) و آستان قدس رضوی (شماره بازیابی: ۷۶۲۷) وجود دارد.

۲۷. با توجه به این عبارت به نظر می‌رسد که حکیم اردستانی مباحثی را در باب الهیات مطرح کرده بوده اما معلوم نیست که آیا آنها را به صورت نوشته درآورده بوده است یا نه؛ زیرا مبحث الهیات در آثاری که از او به دست ما رسیده است وجود ندارد؛ احتمال دارد که این مبحث درس‌گفتارهایی بوده که مکتوب نشده‌اند یا وی اثر یا آثار دیگری نیز داشته که به دست ما نرسیده است.

۲۸. «إِنَّا بَيِّنَا فِي الْآلِهِيِّ أَنْ بَيْنَ الصَّادِرِ الْأَوَّلِ وَبَيْنَ الْأَجْسَامِ مَوْجُوداً آخِرَ مَسْمًى بِالنَّفْسِ».

۲۹. «إِنَّ الْعَقْلَ هُوَ الَّذِي يَفْعَلُ النَّفْسَ عَلَيَّ رَأْيِنَا، أَوْ يَفْعَلُ الْجِسْمَ عَلَيَّ رَأْيِ الشَّيْخِ».

۳۰. این دیدگاه دیدگاهی عرفانی و نیز صدرایی است (رک. آملی، ۱۳۶۸: ۶۵۹؛ ملاًصدر، ۱۹۸۱: ۲۹۲/۲؛ همان: ۱۸۶/۷). عبارت «بالعرض بودن» که حکیم اردستانی آن را به کار برده است نیز هم‌معنا با همین عبارت در آثار عرفاست؛ به عنوان نمونه، ابن‌ترکه می‌نویسد:

مسلم ان الوجود امر واحد حقیقی وهو الموجود بالذات، والواحد الذي ما عده عدم محض، لكن لذلك الواحد احوال كما عرفت... فحينئذ لو اُضيف الوجود إلى المدرك من تلك الأحوال بحسب ما ظهر فيها من مشاهدة آثاره يكون ذلك الموجود، موجوداً بالعرض... (ترکه، ۱۳۶۰: ۱۵۷).

یعنی: وجود یک امر واحد حقیقی است و منظور از «موجود بالذات» همین است؛ غیر از این امر واحد، هر چه هست عدم محض است. این واحد، احوالی نیز دارد ... هرگاه این وجود واحد، به این احوال، اضافه و ارتباط پیدا کند، می توان این غیرها را «موجود بالعرض» خواند. ۳۱ «ولیس المراد بكونها واحدة قبل البدن، أنها واحدة بالوحدة الشخصية أو النوعية أو الجنسية، بل وحدة فوق جميع الوحدات شبيهة بالوحدة العقلية والآلهية».

۳۲ عبارت پایانی حکیم اردستانی در اینجا نیز نشان می دهد که وی این بحث را در جایی دیگر تبیین کرده اما شوربختانه به دست ما نرسیده است؛ ممکن است علت این امر، نابودی مقداری از آثار ملاصادق باشد و ممکن است این امر به دلیل عدم مکتوب سازی آن نکته به دست شاگردانش باشد.

۳۳. «لأنها [ای النفس] ليست على مذهبنا نوعاً تحت جنس، إذ لا نقول بجنسية الجوهر لما تحته بل هو عرضي لما تحته كما تبين في موضعه».

۳۴. ملا محمدسعید خلخالی خوجینی، فرزند ملا محمدصالح خلخالی، بعضی نکات را برای فهم بهتر مطالب آن، در حاشیه متن *الحكمة الصادقية* نوشته است. دو نسخه خطی از *الحكمة الصادقية* وجود دارد که دارای این حاشیه ها هستند؛ ۱- نسخه ای در کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی با شماره بازیابی: ۶۷۱۳/۱ (حسینی، ۱۳۶۸: ۲۶۹/۱۷) و ۲- نسخه ای در کتابخانه وزیری یزد با شماره بازیابی: ۳۱۹۴/۶ (شیروانی، ۱۳۵۸: ۱۵۶۶/۵).

۳۵ دیدگاه حکیم اردستانی در اینجا، مشابه دیدگاهی است که افلوپین در *اثولوجيا* ذکر کرده است: العقل اذا تصوّر بصورة الشوق للمشتاق إليه إلى أن يخرج إلى الفعل بما فيه من الصورة ويحرص على ذلك حرصاً شديداً ويتمحّض فيخرجها إلى الفعل لشوقه إلى عالم الحسّي والعقل إذا الشوق سفلًا تصوّرت النفس منه فالنفس إذن إنما هي عقل تصوّرت بصورة الشوق غير أن النفس ربّما اشتاقت شوقاً كلياً وربّما اشتاقت شوقاً جزئياً فإذا اشتاقت شوقاً كلياً صورت الصورة الكلية فعلاً ودبرتها تدبيراً عقلياً كلياً من غير أن تفارق عالمها الكلي وإذا اشتاقت إلى الأشياء الجزئية التي صورها بصورة الكليّة زبّنتها وزادتها نقاوة وحسناً وأصلحت ما عرض فيها من خطأ ودبرتها تدبيراً أعلى وأرفع من تدبير علّتها القريبة التي هي الأجرام السماوية (افلوپين، ۱۳۷۲: ۱۹).

۳۶. عبارات اردستانی چنین است:

إن النفس التي قبل حدوث الأبدان نفسٌ كَلِيَّةٌ وأنَّ لها شوقاً كَلِيَّاً أي شوقاً إلى إظهار الأشياء كَلْها، وهذا الشوق صورة ذاتها وبه يمتاز عن العقل، فالنفسُ نفسٌ بالشوق مصوِّرةٌ به، فكَلْما أظهرت شيئاً تشنقه يوزع الشوق عليه، أي إذا وجد كل جزءٍ من ذلك الكل المشتاق إليه بالوجود التفصيلي يوزع الشوق على تلك الأجزاء التي وجدت وصار مفصلاً وصارت النفسُ بتفصيل ما به النفس نفساً مفصلةً.

۳۷. عبارات حکیم اردستانی چنین است:

والحاصل أن جسم العالم من المركز إلى المحيط، مركباً كان أو بسيطاً، متصلٌ واحدٌ في أصل الجسميّة وأنواع البسائط والمركب بمنزلة أجزاء شخص واحد، فكذلك النفسُ المشتاقُ إلى إظهار الكل نفسٌ واحدةٌ لكل هذا الشخص ومدبّرةٌ له، وكل واحدة من النفوس بمنزلة قوةً لنفس الشخص الكل متعلقةٌ بجزءٍ من بدن الكل، فنسبة نفوسنا إلى نفس الكل كنسبة حواسنا إلى نفوسنا.

۳۸.

إن النفس لما كانت مفيضةً لجميع الحقائق والأنواع التي في عالم الأجسام فلها كَلْها في وحدة ذاتها وبساطتها. وليس وجود تلك الحقائق والأنواع فيها بوجود تفصيلي يتمايز كل منهما عن الآخر في الوجود، بل هي فيها بوجود إجمالي بعين وجود النفس، ولا تمايز لشيءٍ منهما عن الآخر إلا بحسب الحقيقة. فللنفس وجوه متعدّدة بحسب تعدّد الحقائق، ولكل وجهٍ أيضاً وجهٌ بل وجوهٌ.

۳۹.

ولا تظنّ من قولنا أن النفوس متعدّدة بالعرض وواحدة بالذات، نفسك هي هذه النفس الكَلِيَّةُ الألهيّة، بل نفسك هي ما يرى فيك آثاره وما يرى فيك آثاره ليس أيضاً مباتناً لها من كل وجهٍ بل هو هي في حدّ الفعل وبعد هبوطها بالتوجه إلى الفعل في حدّ خارج عن حدّ ذاتها، وليس معناه أن النفس الكَلِيَّةُ قد إنحطت وإرتفعت عن حدّ ذاتها، ولم يبق منها إلا التي في حدّ الفعل، إذ لو كان كذلك لأنعدمت النفس الكَلِيَّةُ بسبب الفعل وتحققت نفوسٌ جزئيّةٌ بل نفسٌ جزئيّةٌ وهذه سفسطةٌ.

۴۰. واژه «نیز» که در انتهای عبارت آمده است، با توجه به ادامه عبارت رساله جعلیه، به ماقبل برمی گردد. ادامه عبارت رساله جعلیه چنین است: «وهرگاه امر چنین است پس درست است آنکه مجعول، از وجهی عین جاعل است و از وجهی غیر جاعل است؛ عین است، با قطع نظر از نقصان که لازم مجعولیت مجعول است، و غیر است، هرگاه تو او را اعتبار کنی با نقصان». نکته قابل ذکر دیگر اینکه: این مطالب کاملاً مطابق است با قاعده «کل معلول فهو مرکب» فی طبعه من جهتین، جهةً بها يشابه الفاعل ويحاكيه وجهةً بها يباينه وينافيه» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۸۵۰/۲).

کتاب‌نامه

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۵، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، جلد ۴، «گیلانی، ملاحمزه، حکمت صادقیه (تقریر درس مولانا الاستاد الاقدم ملا محمدصادق اردستانی)»، مشهد، انجمن فلسفه.
- آملی، سیدحیدر، ۱۳۸۶، *رساله نقد النعوت فی معرفه الوجود (جامع الأسرار)*، محقق و مصحح: هانری کربن، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۰، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۹۱، معاد، تهران، حکمت.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۹۲، *النفس من کتاب الشفاء*، المحقق: حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- ابن‌کموئه، سعدین منصور البغدادی، ۱۳۸۵، *ازلیه النفس و بقائها*، تصحیح و مقدمه: انسیه برخواه، مقدمه انگلیسی: زاینه اشمیتکه، رضا پورجوادی، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- همو، ۱۳۸۲، *التنقیحات فی شرح التلویحات*، تصحیح و مقدمه: حسین ضیائی، احمد الوشاح، کالیفرنیا، انتشارات مزدا.
- افلوپین، ۱۳۷۲، *اثولوجیا*، قم، بیدار.
- ترکه، صائت‌الدین علی، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، محقق و مصحح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۳، *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*، ج ۱۳، تنظیم و تدوین، حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- حسینی، سیداحمد، ۱۳۶۸، *فهرست کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی*، ج ۱۷، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۹۰، *مناهج الیقین فی أصول الدین*، تحقیق: محمد رضا انصاری قمی، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول.
- رازی، ابوبکر محمدبن زکریا، ۱۹۷۳، *رسائل فلسفیه (مضافاً إليها قطعاً من کتبه المفقوده)*، بیروت، دار الآفاق الجدیدة.
- رازی، فخرالدین، ۱۴۱۱، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات والطبیعیات*، ج ۲، قم، بیدار.
- همو، ۱۳۸۴، *شرح الإشارات و التنبیحات [ابن‌سینا]*، مقدمه و تحقیق: علیرضا نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ریاحی، محمدحسین، ۱۳۸۵، *روضه رضوان (مشاهیر مدفون در تکیه کازرونی)*، اصفهان، کانون پژوهش.

سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ (حکمه الاشراق)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۳۶۴، الملل و النحل، ج ۲، قم، منشورات الرضی.

شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۹۱، شرح حکمه الاشراق، به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، تحقیق: محمد موسوی، تهران، حکمت، چاپ اول.

شیروانی، محمد، ۱۳۵۸، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه وزیری یزد، ج ۵، تهران، به هزینه انجمن آثار ملی.

صدوقی سها، منوچهر، ۱۳۵۹، تاریخ حکما و عرفاء متأخرین صدرالمتألهین، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵، تلخیص المحصل، بیروت، دارالأضواء.

همو، بی تا، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، ج ۳، نشرالبلاغه.

غفاری، ابوالحسن، ۱۳۹۲، «تحلیل انتقادی اشکالات ملاشمسا گیلانی و ملامحمدصادق اردستانی از نظریه ملاصدرا درباره نفس»، نفس و بدن در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه (۱)، سرویراستار: محمدباقر انصاری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۳۷۵، اصول المعارف، تعلیق، تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

قمی، محمد؛ اسماعیلی، محمدجواد، ۱۳۹۵، «نسخه‌شناسی و بایسته‌های تصحیح انتقادی «حکمت صادقیه»»، آینه میراث، سال چهاردهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۵ (پیاپی ۵۸).

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۸۹، اسرار الآیات و أنوار الیقینات، رساله متشابهات القرآن، با مقدمه و زیرنظر: سید محمد خامنه‌ای، تصحیح و تحقیق: گروه مصححین [بنیاد حکمت اسلامی صدرا]، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

همو، ۱۳۸۲، [التعلیقات علی الالهیات من الشفاء]، الهیات شفا شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا، شرح و تعلیقات: صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا)، باشراف: محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه: نجفقلی حبیبی، ویراستار: مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.

همو، ۱۹۸۱، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۸، بیروت، دار احیاء التراث.

همو، ۱۳۷۸، رساله فی الحدوث (حدوث العالم)، مصحح و محقق: سیدحسین موسویان، ویراستار: سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

همو، ۱۳۸۲، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، باشراف: محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه: مصطفی محقق داماد، ویراستار: مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

همو، ۱۳۷۵، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، مصحح و محقق: حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.

همو، ۱۳۸۶، *مفاتیح الغیب*، باشراف: سیدمحمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه: نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.

منتظرالقائم، اصغر، ۱۳۸۹، *دانشنامه تخت فولاد اصفهان*، ج ۱ (آج)، زیر نظر: اصغر منتظرالقائم، ویراستار: ناصر کریم‌پور، اصفهان، سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری اصفهان.

مهدوی، سیدمصلح‌الدین، ۱۳۸۶، *اعلام اصفهان*، تصحیح، تحقیق و افاضات: غلامرضا نصراللهی، ج ۳ (رظ)، اصفهان، سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری اصفهان.