

ارتباط مراتب انسان با مراتب هستی از دیدگاه ملاصدرا

* مرتضی شجاری

** جعفر محمدعلیزاده

چکیده

ملاصدرا علاوه بر اینکه وجود را امری بسیط و دارای مراتب تشکیکی می‌داند، معتقد است انسان نیز هویتی واحد دارد که در عین بسیط بودن، دارای مراتب و مقامات متعدد است. از نظر وی مراتب نفس آدمی با مراتب ادراکی او و مراتب هستی در ارتباط است. در نتیجه هر ادراکی از ادراکات آدمی با مرتبه‌ای از هستی مرتبط است. به باور ملاصدرا، در حصول علم، عالم با معلوم متحد می‌شود؛ چنان که با عقل فعال نیز اتحاد می‌یابد. پس از این اتحاد، تمامی موجودات، اجزای ذات او می‌شوند و نسبت انسان به آنها، همانند نسبت روح به بدن می‌گردد. از این رو می‌توان گفت که آدمی در هر مرتبه ادراکی، همان مرتبه از هستی را داراست و عالم او همان مُدرکات او هستند.

کلید واژه‌ها: نفس انسانی، مراتب هستی، اتحاد عالم و معلوم، عقل فعال، عقل بالفعل.

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز

تاریخ پذیرش: ۹۱/۰۴/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۱/۲۱

مقدمه

موضوع فلسفه در جهان اسلام، «هستی» و موضوع عرفان نظری «حق تعالی» است. فیلسوفان برای هستی مراتبی ذکر کرده و نام آن را «عوالم وجود» گذاشته‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۱۰۴) و عارفان نیز «حق تعالی» را دارای تجلیات گوناگون دانسته و به هر یک از آنها «حضرت» می‌گویند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۹۶). هر دو مکتب برای انسان جایگاه ویژه‌ای بیان کرده‌اند؛ چنان که در آیات قرآن آدمی مورد تکریم واقع شده (إسراء، ۷۰) و به‌عنوان خلیفه الهی معرفی شده است (بقره، ۳۰). فیلسوفان برای آدمی قوای مختلفی بیان کرده‌اند و عارفان آدمی را «ظل‌الله» نامیده‌اند و بیان می‌کنند که وی مانند خداوند دارای تجلیات گوناگونی است.

ملاصدرا فیلسوفی است که کوشید از طریق برهانی کردن دریافت‌های عرفانی، میان فلسفه و عرفان جمع کند. از نظر وی هستی و مراتب آن چیزی جز حق تعالی و جلوه‌های مختلف او نیست و انسان در میان جلوه‌های گوناگون خداوند، مقامی بی‌نظیر دارد. از دیدگاه وی، آدمی گرچه در آغاز خلقت، جسم است و مانند بقیه اجسام از ماده و صورت ترکیب یافته است، اما با حرکت جوهری می‌تواند از پست‌ترین درجات به عالی‌ترین مراتب ارتقا یابد؛ در عین حال هویت شخصی او به واسطه نفس ناطقه‌اش باقی است.

به عبارت دیگر، در حکمت صدرایی وجود، امری اصیل است که گاه با «وحدت تشکیکی» و گاه با «وحدت شخصی» توصیف می‌شود. بنابر وحدت تشکیکی، هر مرتبه‌ای از مراتب وجود نسبت به مرتبه پایین‌تر کامل است و علت آن است؛ در حالی که نسبت به مرتبه بالاتر از خود ناقص بوده، معلول و عین ربط به آن محسوب می‌شود. بالاترین مرتبه هستی، واجب‌الوجود است که وجودی مستقل و غنی است و در واقع، علت حقیقی تمامی کائنات است. اما بنابر وحدت شخصی، وجود منحصر در خداوند است و کائنات جلوه‌های گوناگون آن وجود واحد هستند؛ یعنی در مظاهر وجود حقیقی، تشکیک جاری است.

از طرف دیگر نفس، به‌عنوان حقیقت آدمی، امری گسترده و ذومراتب است و قوای نفس همگی از مراتب و شئون آن هستند و بنابر قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» هریک از قوای ادراکی، مرتبه‌ای از نفس آدمی است. بنابراین، نفس انسان از این حیث همانند نظام هستی است که در عین وحدت و بسیط بودن، دارای مراتب گوناگون است.

مسئله‌ای که این پژوهش در پی طرح و یافتن پاسخی بدان است، این است که در حکمت صدرایی - با توجه به دیدگاه ذومراتب بودن هستی و انسان - چه ارتباطی بین انسان و هستی یا به تعبیر دیگر، بین مراتب انسان و مراتب هستی وجود دارد؟

وحدت و کثرت در هستی

در فلسفه اسلامی کثرت در هستی امری بدیهی تلقی می‌شود. فیلسوفان مشایی بر این باورند که موجودات، متباین از یکدیگرند و میان بعضی از آنها رابطه علی و معلولی برقرار است؛ مثلاً عقل اول، علت عقل دوم است و این دو عقل، دارای دو وجود مستقل و جدا از هم‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۰۲). عارفانی مانند ابن‌عربی و پیروان وی به «وحدت شخصی وجود» باور دارند.^۱ از نظر ایشان وجود حقیقتی واحد است و کثرتی که مربوط به موجودات خارجی است، تعینات و مظاهر گوناگون آن حقیقت واحد است؛ قولی که به «تشکیک در مظاهر» مشهور شده است (آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۱۸۷).

اما ملاصدرا، با اینکه خود به «وحدت شخصی وجود» باور دارد، ابتدا بر «وحدت تشکیکی وجود» برهان اقامه کرده است؛ قولی که می‌توان آن را واسطه‌ای بین قول به «تباین وجودها» و «وحدت شخصی وجود» دانست. دلیل این امر به تصریح خود وی، ترتیب بحث فلسفی و تعلیم فلسفه است و منافاتی با باور اولیا و عرفای اهل کشف و یقین، یعنی «وحدت وجود و موجود ذاتاً و حقیقتاً» ندارد (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۱). ملاصدرا در مباحث علت و معلول بر «وحدت شخصی وجود» برهان اقامه کرده و به تعبیر خویش فلسفه را تکمیل کرده است. بنابراین در فلسفه ملاصدرا می‌توان هم از مراتب وجود و هم از مظاهر آن سخن گفت.

۱. مراتب وجود از دیدگاه ملاصدرا

بنابر «وحدت تشکیکی وجود»، کثرت در وجود نیز مانند وحدت آن حقیقی است؛ یعنی وجود - در عین وحدت - دارای مراتب بی‌شماری است که از عالی‌ترین مرتبه یعنی وجود

۱. ابن‌عربی در فتوحات می‌گوید: «فما فی الوجود إلا الله تعالی و أسماؤه و أفعاله فهو الأول من الاسم الظاهر و هو الآخر من الاسم الباطن فالوجود كله حق ما فيه شيء من الباطل» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۸).

واجب الوجود که در شدت وجودی نامتناهی است، آغاز شده و به ماده اولی که پایین‌ترین مرتبه وجودی است، ختم می‌گردد (همان، ص ۹۱).

هریک از این مراتب وجود، عالمی از عوالم هستی است؛ اما فیلسوفان، هستی را به عوالم کلی تقسیم کرده‌اند تا تحت حصر درآید. مثلاً تمام اجسام با اینکه اجناس و انواع متعددی هستند، یک عالم به‌شمار می‌روند؛ زیرا هیچ نوعی از این انواع و هیچ جنسی از این اجناس، احاطه وجودی بر انواع و اجناس دیگر ندارد و از این روست که از نظر فیلسوفان، تمام موجودات طبیعت در عرض یکدیگر به‌شمار می‌روند، نه در طول هم (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۱۰۵۷).

به باور ملاصدرا هستی مانند دایره‌ای است که دارای دو قوس است: قوس نزول و قوس صعود؛ زیرا ذات خداوند همچنان که فاعل اشیاست، علت غایی آنها نیز هست (الشیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۰۶-۲۰۵). ملاصدرا در توضیح چگونگی آفرینش و ایجاد دنیا و آخرت بیان می‌کند که خداوند در ابتدا مبادی کائنات را ابداع کرد و سپس عواید آن را عکس مبادی ایجاد نمود؛ از این رو «قوس نزول» یعنی ایجاد موجودات از خداوند و «قوس صعود» یعنی بازگشت موجودات به خداوند، عکس یکدیگرند. ملاصدرا در توضیح قوس نزول بیان می‌کند که وجود اشیا افاضه ذات خداوند است و آنگاه که این افاضه صورت می‌پذیرد، مراتب عالم از اشرف به اخس ایجاد می‌شود؛ یعنی هر موجودی بهره خود را از وجود دریافت می‌کند؛ وجودی که سزاوار اوست و مرتبه‌اش در هستی را مشخص می‌کند. مراتب موجودات در قوس نزول عبارت است از عقل، نفس فلکی، طبیعت و ماده. این مراتب در قوس صعود از ماده آغاز شده و به عقل ختم می‌شود؛ یعنی مراتب از ماده اولی آغاز شده، تا جسم و نبات و حیوان و انسان که دارای عقل است، ادامه می‌یابند. بنابراین ابتدای وجود از عقل آغاز می‌شود و به عقل نیز خاتمه می‌یابد و مابین این دو، مرتبه‌ها و منزل‌های بی‌نهایت است:

هو الفاعل الحقیقی فی إنشاء هذه النشأة إلا أنه شرع فی إنشائها و ما بعدها بعد استیفاء مراتب الموجودات فأبدع منه أولا مبادئها ثم أرجع إلیه عوائدها فكانت النهاية علی عکس البداية فكانت عقلا ثم نفسا ثم طبیعة ثم مادة فیعود متعکسة كأنها تدور علی نفسها جسما مصورا ثم نباتا ثم حیوانا ذا نفس ثم إنسانا ذا عقل فابتدأ الوجود من العقل و انتهى إلى العاقل و فیما بینهما مراتب و منازل (همان، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۸۰).

در تعبیری دیگر که ملاصدرا آن را از عارفان وام گرفته است، هستی دارای سه مرتبه است: وجود حق، وجود مقید و وجود مطلق (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۷۲). مرتبه اول وجودی است که تعلق به غیر خود نداشته و مقید به هیچ قیدی نیست. این مرتبه همان وجودی است که شایستگی مبدأ بودن برای سایر موجودات را دارد. مرتبه دوم وجودی است که تعلق به غیر خود داشته و شامل عقول، نفوس، طبایع مواد و اجسام می‌شود؛ سومین مرتبه وجود «وجود منبسط» است که در اصطلاح اهل عرفان «نَفَسِ رحمانی» نام دارد. وجود منبسط، نخستین صادر از علت نخستین بوده و اصل عالم آفرینش و حیات و نور ساری در تمام آسمان‌ها و زمین است و در هر موجودی به حسب استعداد آن جریان می‌یابد (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۷۰).

مظاهر وجود از دیدگاه ملاصدرا

تمام آنچه که ملاصدرا در مورد مراتب وجود و بنابر «وحدت تشکیکی وجود» بیان کرده است، بنابر «وحدت شخصی وجود» در مورد مظاهر وجود نیز می‌توان گفت. وحدت شخصی وجود به این معناست که تمامی کائنات که خود دارای مراتب بسیارند، وجهی از وجوه خداوند هستند. خداوند، حقیقت است و باقی، شئون او؛ خداوند اصل است و ماسوای او ظهورات و تجلیات او هستند؛ چنان که در آیه کریمه فرموده است: «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید، ۳). در دعا وارد شده است: «یا هو، یا من هو، یا من لیس هو إلا هو» (الشیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۳). از نظر ملاصدرا گفتن «یا هو» در واقع اعتراف به این نکته است که در هستی جز خداوند وجود ندارد؛ زیرا اگر چیز دیگری جز خداوند وجود داشته باشد، ضمیر «هو» صلاحیت ارجاع به او نیز دارد. بنابراین گفتن «یا هو» حکم بر این است که غیر از خداوند، عدم محض و سلب مطلق است^۱ (همو، ۱۳۷۵، ص ۴۱۸). ملاصدرا «لا إله إلا الله» را شهادت عوام و «لا هو إلا هو» را شهادت خواص

۱. ملاصدرا گاهی همانند ابن عربی کلمه «هو» را اسمی از اسمای الهی می‌داند و بیان می‌کند که «هو» اسم اعظم است که اسراری عجیب و دقیقی غریب دارد. یکی از آن اسرار این است که از دو حرف «ها» و «واو» ترکیب شده است. «ها» از انتهای حلق که آخرین مخرج است، خارج می‌شود و «واو» از بین دو لب که اولین مخرج است. این، اشاره‌ای لطیف دارد به اینکه خداوند هنگام حکم به اولیت و آخریت، لفظ «هو» را آورده: «هو الاول و الآخر» و نغمه: «الله الاول و الآخر» (الشیرازی، ۱۳۷۵، ص ۴۱۸-۴۱۷).

می‌داند. تفاوت این دو شهادت این است که اولی نفی صفات الهی از غیر «الله» است؛ اما دومی نفی وجود از ماسوی‌الله است که متضمن نفی کمال وجودی از غیر خداوند است. و این توحیدی برتر از اولی است (همو، ۱۳۶۳، ص ۲۴۳۳).

ملاصدرا همانند ابن‌عربی تمامی موجودات را از «مراتب تجلیات ذات خداوند» می‌داند (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۷). از دیدگاه وی فعل خداوند، تجلی صفات او در مجالی و ظهور اسمای او در مظاهر است (همان، ۱۳۶۳، ص ۳۳۵-۳۳۶). مجالی و مظاهر که در عرفان ابن‌عربی «اعیان ثابت» نامیده می‌شوند، همان ماهیات‌اند که مجعول نیستند و در تعبیر مشهور عرفا، رایحه‌ای از وجود به مشام آنها نرسیده است: «الأعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶۲). خداوند هنگام ایجاد مخلوقات، وجود خود را که همان ذاتش است، بر اعیان افاضه می‌کند؛ زیرا اعیان تنها دارای صفت مظهریت هستند؛ یعنی آینه‌هایی برای وجود حق‌اند و بدیهی است که در آینه چیزی جز وجود و صورت مرئی ظاهر نمی‌شود. بنابراین، مخلوقات صورت‌های تفصیل حق هستند؛ یعنی هر یک از آنها مظهر صفتی از صفات الهی‌اند. اما آدمی به‌تنهایی مظهر جمیع صفات الهی است؛ زیرا خداوند او را به صورت خود آفریده است: «أنه تعالی خلق آدم علی صورته و الإنسان مجموع العالم» (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۸۱). از این روست که ملاصدرا صورت ظاهری انسان را صورت عالم - از عرش تا فرش با بسایط و مرکباتی که در آن است - و حقیقت باطنی انسان را خلیفه الهی می‌داند (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۰۹).

وحدت و کثرت در حقیقت انسان

ملاصدرا حقیقت انسان را «نفس ناطقه» می‌داند. از نظر وی «نفس ناطقه» واحدی دارای کثرت است؛ کثرتی که ملاصدرا از آن، گاه به قوای نفس، گاه به مراتب نفس و گاه به تجلیات نفس تعبیر می‌کند. پیش از بیان وحدت و کثرت نفس، لازم است به حقیقت آدمی از دیدگاه ملاصدرا اشاره‌ای کنیم.

۱. حقیقت انسان

در تفکر فلسفی پیش از ملاصدرا غالباً انسان معجونی مرکب از نفس مجرد و بدن مادی محسوب می‌شود؛ اما ملاصدرا با اثبات «حرکت جوهری» و بیان قاعده «جسمانیة‌الحدوث بودن

نفس» ثنویت انسان از دو جوهر را انکار کرد. از نظر وی، انسان حقیقت واحدی است که نفس مجرد، یک مرتبه این حقیقت و بدن مادی مرتبه دیگری از آن است.

به باور ملاصدرا نفس، صورت انسان است که حدوث آن در ابتدای امر، جسمانی است و از آنجا که صورت با ماده متحد است، بنابر قاعده «شیئیة الشیء بصورتها» (همو، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۵۳) می‌توان گفت بدن نیز مرتبه نازل نفس است؛ چنان که در اسرار الحکم آمده است: «تعلق نفس به بدن، ذاتی است و اتحادی، که طبع، مرتبه‌ای از اشراقات نفس است و بدن، درجه نازله از نفس، و فعلیت این یک، عین فعلیت آن دیگر است» (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۸۰-۳۷۹). به عبارت دیگر نفس ناطقه، فصل اخیر انسان است و چون فصل اخیر، تمام حقیقت نوع است و تمام کمالات اجناس و فصول ماقبل را داراست، بدن نیز از مراتب نفس است (الشیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۸۵؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰).

توضیح مطلب چنین است که از نظر ملاصدرا صورت یک شیء، حقیقت آن شیء است؛ وی می‌گوید: صورت در بیان فیلسوفان در چند معنا به کار رفته است: گاهی بر ماهیت نوعی، صورت اطلاق می‌شود؛ گاهی بر ماهیت به هرگونه که باشد؛ گاهی بر حقیقتی که ماده، قائم به آن است؛ گاهی بر حقیقتی که به اعتبار حصول نوع طبیعی از آن، مقوم محل است؛ و گاهی بر کمال شیء که از آن شیء جداست. اگر در تمام این موارد استعمال دقت کنیم، همگی در معنای «ما به یکون الشیء هو هو بالفعل» متحدند؛ بنابراین می‌توان گفت حقیقت یک شیء به صورت آن است (همان، ج ۲، ص ۳۲). از طرف دیگر، ملاصدرا که حرکت جوهری را اثبات کرده است (همان، ج ۳، ص ۱۰۱)، تبدلات عالم جسمانی را بر سبیل استکمال جوهری و «کون بعد از کون» می‌داند، نه «کون و فساد»؛ لذا این‌گونه نیست که جسم، صورت کمالی را از دست بدهد و صورت و کمال دیگری را به دست آورد، بلکه پیوسته صورتی بر صورت‌های قبلی افزوده می‌گردد و چون حدوث نفس ناطقه - که حقیقت انسان است - از جسم می‌باشد، بنابراین تمام کمالات جسم در نفس ناطقه موجود است. به عبارت دیگر نفس، چیزی جز بدن تکامل یافته نیست و این دو هیچ‌گاه از هم جدا نمی‌شوند.

فصل اخیر انسان همان نفس ناطقه است؛ چه فصل و صورت یکی است (همان، ج ۴، ص ۲۵۷ و ج ۲، ص ۱۸۹). بنابراین واقعیت و شیئیت هر چیزی به فصل آن است نه به جنس آن و همان‌گونه که ماده، صرف قوه و استعداد است، جنس هم ابهام و عدم تعین است و همان‌طور که صورت،

حیثیت، فعلیت و شیئیت موجود است، فصل هم بیانگر حقیقت و فعلیت آن می‌باشد. بنابراین با توجه به دیدگاه ملاصدرا درباره حرکت جوهری و نیز حقیقت و شیئیت شیء و ارتباط آن با فصل اخیر، این نتیجه حاصل می‌شود که فصل اخیر انسان، یعنی نفس ناطقه، با اینکه حقیقتی بسیط دارد، جامع همه کمالات فصول قبلی خود می‌باشد. ملاصدرا در اسفار می‌گوید:

آنچه قوام اشیای دارای ماهیت بستگی به آن دارد، چیزی جز مبدأ فصل اخیر آنها نیست و فصول و صورت‌های دیگر آن به‌منزله شرایط و اسباب مُعدّه برای وجود ماهیات که عین فصل اخیر است، می‌باشند و در تقرر ذات و قوام حقیقت آن دخالت ندارند؛ اگرچه هریک از آنها مقوم حقیقت دیگری غیر از این حقیقت هستند؛ مثلاً قوا و صورت‌هایی که در انسان موجودند، برخی مقوم جسمیت آن می‌باشند، مانند صورت جسمیه و برخی مقوم جسم نباتی، مانند قوای تغذیه، تنمیه و تولید و برخی مقوم حیوانیت آن هستند، مانند مبدأ حس و حرکت ارادی و برخی مقوم انسان بودن آن است، مانند مبدأ نطق (نفس ناطقه)، و هریک از صورت‌های سابق، زمینه ساز صورت لاحق می‌باشد و صورت اخیر، مبدء و رئیس همه صورت‌های دیگر و همه آنها، فروع و خدمتگزاران او هستند (همان، ج ۲، ص ۳۶-۳۲).

بنابراین بدن مرتبه نازل نفس است و نفس، بدن تکامل یافته است. بدن، تجسد و تجسم و صورت و مظهر روح است. پیروان حکمت متعالیه نیز به این امر اشاره کرده‌اند؛ حاج ملاهادی سبزواری می‌گوید:

فاعور جسمها شبهها كما يحدها الذی نزهها
لم تتجافی الجسم اذ تروحت ولم تجاف الروح اذ تجسدت

(سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۱۱۳)

علامه حسن‌زاده آملی نیز در این باره تصریح می‌کند:

بدن مرتبه نازله نفس است و نفس، تمام بدن و بدن، تجسد روح و تجسم آن و صورت و مظهر آن و مظهر کمالات آن است؛ در حالی که قوای آن در عالم شهادت است، بدون آنکه از طرفین تجافی باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۵).

بدین ترتیب ثنویت نفس و بدن از بین می‌رود و می‌توان گفت که حقیقت انسان، نفس است یا حقیقت انسان بدن است؛ زیرا بدن چیزی غیر از نفس نیست. اما نفس با حرکت جوهری می‌تواند به مجرد تام برسد؛ لذا وجود نفس، عرض عریضی را تشکیل می‌دهد که در یک

سوی آن ماده جسمانی و در سوی دیگر عقل مفارق قرار دارد و از چنین وجود دارای مراتبی، ماهیت نفس انتزاع می‌شود. ملاصدرا می‌گوید:

إن الحكماء الإلهيين قد أثبتوا للطبائع حركة جبلية إلى غايات ذاتية كما مر غير مرة و أثبتوا لكل ناقص ميلا أو شوقا غريزيا إلى كماله و كل ناقص إذا وصل إلى كماله أو بلغ إلى إنيته اتحد به و صار وجوده وجودا آخر و هذه الحركة الجبلية في طبيعة هذا النوع الإنساني إلى جانب القدس معلوم مشاهد لصاحب البصيرة فإذا بلغت النفس في استكمالاتها و توجهاتها إلى مقام العقل و تحولت عقلا محضا اتحدت بالعقل الفعال و صارت عقلا فعلا بل ما كانت عقلا منفعلا أي نفسا و خيالا فزالت عن المادة و سلبت عنها القوة و الإمكان و صارت باقية ببقاء الله سبحانه (الشيرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۶-۳۹۵).

بنابراین هنگامی که نفس در مسیر ارتقا و استكمال به مقام و مرتبه عقلانی رسید و وجود تعلقی او به وجود عقلی تجردی مبدل گردید، با عقل فعال متحد می‌گردد و همین نفس که قبل از اتصال و اتحاد به عقل فعال، عقل منفعل و نفس حیوانی و خیالی بود، اکنون موجودی در غایت لطف و صفا و تجرد، و نظیر عقل فعال گردیده که بدون استعانت به ماده و آلات جسمانی قادر بر هر نوع ادراک و تحریکی است؛ در این حال نیازی به ماده و آلات جسمانی ندارد و آنچه که پیش از نیل بدین مقام و مرتبه در وی بالقوه به شکل امکان و استعداد، موجود بود، اینک به فعلیت تام مبدل گردیده و مانند عقول و سکان حریم قدس و تجرد و لاهوتیان به جوار الوهیت پیوسته و باقی به بقای خداست.

می‌توان گفت که ملاصدرا در این اعتقاد خویش در مورد حقیقت انسان متأثر از ابن عربی و پیروان اوست. قیصری در شرح فصوص برای روح دو حیثیت بیان کرده است که هریک حکم خاصی دارد: یکی روح از جهت جوهریت و تجردش و اینکه از عالم ارواح مجرده است که از این حیث مغایر با بدن است؛ دیگر از این جهت که بدن، صورت و مظهر او و کمالات و قوای روح در عالم شهادت است. از این جهت روح، محتاج بدن است و بین آنها انفکاک نیست؛ مانند سریان وجود مطلق حق در تمام موجودات. قیصری می‌گوید:

و من علم كيفية ظهور الحق في الاشياء، و ان الاشياء من أی وجه عینه و من أی وجه غیره، یعلم
 كيفية ظهور الروح في البدن، و انه من ای وجه عینه و من ای وجه غیره لان الروح رب بدنه
 فمن تحقق له حال الرب مع المرئوب يتحقق له ما ذكرناه (قيصري، ۱۳۷۵، ص ۱۳۹).

گرچه ملاصدرا جهت اولی را که قیصری برای روح بیان کرده است، به این دلیل که با
 جسمانیة الحدوث بودن نفس منافات دارد در مورد نفس انسانی نمی پذیرد، اما در جهت دوم،
 سخنان صدر المتألهین - چنان که دیدیم - عین بیان قیصری است. روح مظهر ذات الهی است
 چنان که ذات الهی مظاهری دارد که کائنات عالم هستند و نمی توان آن مظاهر را از ذات الهی
 سلب کرد، روح نیز مظاهری در عالم انسانی دارد که بدن و قوای آن است؛ چنان که حق تعالی به
 همه چیز احاطه دارد و این احاطه در آیه کریمه «و کان الله بکل شیء محیطاً» (النساء، ۱۲۷)، با
 حرف «ب» بیان شده است، نه با حرف «علی» که دلالت بر جدایی کند، نفس نیز به بدن
 احاطه دارد و می توان گفت «بدن در نفس» است، نه نفس در بدن.

۲. تفاوت انسان با سایر موجودات

به یقین امور و احوال شخصی مربوط به انسان دائماً در حال تغییر است؛ در حالی که انسانیت
 انسان، باقی است. فیلسوفان پیش از ملاصدرا با استناد به قاعده «آنچه تغییر می کند، غیر از آن
 چیزی است که تغییر نمی کند» بیان کرده اند که وجود این احوال غیر از وجود ماهیت انسان
 است. به تعبیر دیگر، از نظر ایشان ماهیت در خارج وجودی دارد و احوال شخصیه مربوط به
 ماهیت هم وجود دیگری دارند. نتیجه این دیدگاه این است که ماهیت انسان، مجموع وجودات
 مستقل از یکدیگر و مجتمع باهم است (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۳). اما از دیدگاه ملاصدرا
 همان گونه که داشتن افراد گوناگون برای یک ماهیت موجب نمی شود وحدت نوعی و وحدت
 عقلی آن از بین برود، هنگامی که ماهیت در وجود شخصی، احوال گوناگون به خود می گیرد و
 از طوری به طور دیگر متبدل می شود، وحدت عددی ماهیت از بین نمی رود؛ زیرا هویت
 شخصیه آن به صورت اتصال در تمام حالتها محفوظ و باقی است.

ملاصدرا معتقد است گمان نادرست فیلسوفان پیشین ناشی از عدم معرفت آنها نسبت به
 احوال و انحای وجود است. وجود انسان بما هو انسان در خارج به عینه همان شخص خارجی آن
 است که مستلزم کم و کیف و این و وضع است، نه امور زائد بر وجود مادی آن. ماهیت در ذات

خود مقید به هیچ قیدی نیست؛ نه واحد است و نه کثیر، نه کلی است و نه شخصی، نه موجود است و نه معدوم، نه معقول است و نه محسوس؛ از این رو هم بر کلی صدق می‌کند و هم بر متکثرات فردی و طولی. اما همین طبیعت مطلقه هرگاه در ماده خارجی یافت شود، قطعاً همراه با کیف و کم و سایر اعراض خواهد بود و همه این امور اگرچه زائد بر ماهیت و طبیعت انسانی هستند، داخل در تشخص و نحوه وجود می‌باشند (همان).

به باور ملاصدرا، موجودات طبیعی همگی به‌سوی کمال و غایت خود متوجه هستند، با این حال، پیوسته در حال تحول و تبدل و حرکت جوهری می‌باشند. ولی در این میان، انسان تفاوتی عمده با سایر موجودات دارد. این تفاوت در همین بقای هویت شخصی و اتصال و استمرار آن است؛ در حالی که سایر طبایع نوعی چنین خصوصیتی ندارند؛ چراکه ماده نسبت به صورت خود جهل دارد و هنگامی که از صورت قبلی جدا شده و صورت جدیدی می‌پذیرد، صورت اخیر نوع دیگری است که به‌طور کلی از صورت قبلی جداست. بنابراین هویت شخصی و نوعی در طبایع نوعی غیر از انسان، در اثر صیوروت و پذیرفتن صورت‌های جدید باقی نمی‌ماند (همان، ص ۹۸). از این روست که در بین کائنات فقط نفس انسان است که در عین وحدت، دارای کثرت است.

۳. وحدت نفس و قوای آن

ملاصدرا تحت‌تأثیر ابن‌عربی و با بهره‌گیری از قواعدی که در حکمت متعالیه خویش به اثبات رسانده، تفسیری جدید از وحدت نفس ارائه می‌دهد. این قواعد عبارتند از، حرکت جوهری، ربط محض بودن معلول، بسیط حقیقی تمامی اشیا است (بسیطُ الحقیقة کلُّ الاشياء) و نتیجه‌ای که به‌دست می‌آید چنین است: نفس در عین واحد بودن تمام قوی است (النفسُ فی وحدتها کلُّ القوی).

ملاصدرا در فصلی مستقل در کتاب اسفار در مورد قاعده «النفسُ فی وحدتها کلُّ القوی» بحث کرده و براهین متعددی بر این قاعده اقامه کرده است (همان، ج ۸، ص ۲۲۹-۲۳۱). از نظر وی، نفس با وجود اینکه قوای ادراکی و تحریکی متعددی دارد، از وجود واحدی برخوردار است و مُدرک و محرک حقیقی همان نفس است و قوای نفسانی، مراتب وجود واحد - یعنی نفس - هستند (همان، ص ۲۲۱).

۴. مراتب نفس

به باور ملاصدرا نفس دارای مراتب طولی متعددی است که هر یک کامل‌تر از مرتبه مادون خود می‌باشد. مرتبه عالی نفس همان مرتبه عقلانی است که به اعتبار آن، نفس، مُدرک حقیقی مفاهیم کلی و معقولات به‌شمار می‌آید. مرتبه متوسط آن، مرتبه خیالی است که ادراک صور خیالی از سوی نفس به اعتبار این مرتبه انجام می‌پذیرد و در انتها، مرتبه نازل حسی و طبیعی نفس قرار دارد. بنابراین، ضرورتی ندارد که نفس، وجودهای متعدد داشته باشد؛ بلکه داشتن مراتب متعدد برای استناد افعال مختلف به نفس کفایت می‌کند.

این مراتب متعدد به‌واسطه حرکت جوهری و به‌تدریج برای نفس حاصل می‌شود؛ لذا یافتن مراتب عالی به‌معنای از دست دادن مراتب مادون و کمالات مربوط به آنها نیست؛ بلکه هر مرتبه، متمم مرتبه قبلی است. به عبارت دیگر، هر مقدار که نفس در حرکت تکاملی جوهری خود پیش می‌رود، سعه وجودی بیشتری می‌یابد؛ به این معنا که وجود آن، در عین حفظ مراتب پیشین، واجد مراتب جدیدتری که مکمل مراتب قبلی‌اند، می‌گردد. مثلاً نوع حیوان، صورت متکامل و پیشرفته همان نوع نباتی است؛ لذا هیچ‌یک از کمالات نباتی در مرتبه حیوانیت مفقود نیست و نوع نباتی نیز مرتبه کامل‌تری از انواع معدنی به‌شمار می‌آید.

بنابراین نفس انسانی، صورت کمالی تمام انواع حیوانی، نباتی و عنصری است؛ لذا از جهت مراتب نباتی و حیوانی، خود مبدأ حقیقی افعال ادراکی و تحریکی مشابه با افعال نبات و حیوان است و به اعتبار مرتبه عقلی خود، مبدأ افعال متمایزی همچون ادراک کلیات می‌گردد. به هر تقدیر، در همه این افعال، مبدئیت حقیقی از آن نفس انسانی است، بدون آنکه نفس، تکثر وجودی یابد «فالانسان بالحقیقة کل الاشياء النوعية، و صورته صورة الكل منها» (همان، ص ۲۲۳).

ملاهادی سبزواری در منظومه حکمت همین معنا را چنین بیان می‌کند:

النفس فی وحدتها کل التقوی و فعلها فی فعله قد انطوی

و در توضیح آن می‌گوید:

نفس در وحدت خود که ظل وحدت حقه واجب‌الوجود است، در مقام کثرت در وحدت و وحدت در کثرت، تمامی قواست و فعل قوا در فعل نفس منطوی است؛ یعنی در واقع نفس است که متوهم و متخیل و حساس و محرک و متحرک است و نفس است که اصل محفوظ در قواست و قوام تمام قوا به نفس است (سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۱۸۲-۱۸۱).

بنابراین از نظر ملاصدرا و پیروانش قوای نفس از معلومات نفس نیستند، بلکه نفس، دارای وحدت حقه ظلیه است؛ یعنی دارای شئون و اطوار و مظاهر مختلفی است. به تعبیر دیگر، نفس در عین دانی بودن، عالی است و در عین عالی بودن، دانی است.

ملاصدرا در اسفار بعد از نقل قول از ابن سینا در مورد نفس و قوای آن و اینکه قوا جدای از نفس انسانی و ابزار و آلات نفس هستند و هیچ‌یک از این قوا، نفس انسانی نیست، بلکه نفس چیزی است که دارای این قواست، بر این قول اشکال می‌گیرد و می‌گوید: «نفس انسانی تمام این قوا (حسی، وهمی، خیالی و عقلی) است و هرکه عارف به حقیقت وجود و اطوار آن باشد، این مطلب دقیق را خواهد فهمید» (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۴-۸۲). مقصود این است که نفس، اصل محفوظ در قواست و قوای نفس، مراتب ظهور نفس هستند. چنان‌که حقیقت وجود - حق تعالی - بسیط است و تمام اشیا، مراتب ظهور او هستند: «بسیطُ الحقیقه کُلُّ الاشیاء» (همان، ج ۶، ص ۱۰۰)، نفس انسانی نیز بسیط و جامع تمام شئون و قوای خویش است.

مقارنه هستی و نفس آدمی

ملاصدرا معتقد است که انسان با تمام اجزا و اعضای خود با حقیقت عالم و تمام ابعاد و افراد آن، یعنی آنچه که در آسمان‌ها و زمین است، مشابهت دارد (همان، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۶۸). وی همانند عده‌ای از فیلسوفان و عارفان پیش از خود، انسان را «عالم صغیر» و عالم را «انسان کبیر» نامیده است^۱؛ اما از آنجا که وی حقیقت آدمی را «نفس ناطقه» و بدن را مرتبه نازل

۱. ابن عربی نیز انسان را عالم صغیر و عالم را انسان کبیر می‌نامد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۰). قیصری در این رابطه می‌گوید: «در اصطلاح عارفان و اهل تصوف، از عالم به انسان کبیر تعبیر می‌شود؛ چراکه تمام آنچه که در عالم هست، عبارت است از تمام آنچه که در نشئه انسانی می‌باشد؛ یعنی اعیان عالم تفصیل نشئه انسانی است. بنابراین انسان از جهت صورت، عالم صغیر و مجمل است و عالم، انسان کبیر و تفصیل یافته است. قید "از جهت صورت" در مورد انسان به این دلیل است که انسان از لحاظ مرتبه، عالم کبیر است و عالم به لحاظ درجه، انسان صغیر می‌باشد؛ به دلیل اینکه انسان خلیفه الهی است و خلیفه نسبت به آنچه بر آن خلافت دارد، از استعلا و برتری برخوردار است» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴۰).

پس به صورت عالم اصغر تویی پس به معنا عالم اکبر تویی (مولوی، ۱۳۷۶، ۴/۵۲۸)

ملاصدرا معتقد است آخرین رتبه حیوان و کمال و معاد آن، انسان است و به این خاطر، عصاره و خلاصه و ثمره و غایت عالم عنصری است و مادامی که وجودش جزئی از دو عالم است، عالم صغیر است و زمانی که ذاتش با علم و

نفس می‌داند، تفسیر وی از این «عالم صغیر» متفاوت از پیشینیان است. از نظر حکمای پیش از وی آدمی به واسطه قوای متکثر، دارای معانی معقول متعدد است؛ اما ملاصدرا بیان می‌کند که تمام معانی معقول که در جماد و نبات و حیوان موجود است، بر وجهی بسیط در انسان وجود دارد، زیرا نفس آدمی که حقیقت ذات اوست، مبدأ واحد برای تمام قوای انسان است. نفس، اصل است و تمامی قوا، فرع او؛ به گونه‌ای که ملاصدرا نفس را «حس حواس» و «عامل اعمال» نامیده است و آن را به عقل بسیطی که حکما آن را اصل معقولات می‌دانند، تشبیه کرده است. در واقع، نفس آدمی، حقیقت واحدی است که آنچه بر موجودات کثیر و متغایر با یکدیگر صادق است، بر آن صدق می‌کند و این امری ممتنع نیست. ملاصدرا بیتی مشهور از ابونواس را در تأیید رأی خویش می‌آورد:

ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد (همان، ۱۳۷۵، ص ۸۳).

علاوه بر این، از آثار ملاصدرا می‌توان چند نکته را به‌عنوان نتیجه مقایسه نفس آدمی با عالم به‌دست آورد:

۱. چنان‌که عالم در عین وحدت دارای دو مرتبه غیب و شهادت و یا تجرد و تجسم است (همان، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۶۶)، انسان نیز در عین وحدت، دارای مرتبه غیب - مرتبه عالی نفس - و مرتبه شهادت - مرتبه نازل نفس، یعنی بدن - است. به تعبیر دیگر، بدن انسان خلاصه اجسام عنصری و روح‌اش، خلاصه ارواح است و انسان نیز به‌عنوان صورت عالم، دارای غیب و شهادت است.

كانت حقيقة الإنسان ذات جهتين، مركبة من أصلين هما خلاصة العالمين: بدن هو صفة الأجسام العنصرية، و روح هي صفة الأرواح - كما أن العالم بتمامه منقسم إلى غيب و شهادة - كذلك الإنسان الذي هو على صورة العالم عالم صغير مشتمل على غيب و شهادة، أي روح و جسم (همان، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۵۵).

عمل کامل شده و محیط به معلومات گشته و از جسمانیات بالاتر شود، عالم کبیر است (الشیرازی، ۱۳۶۳، ص ۳۶۳). از این رو در تعریف فلسفه نیز، به‌صورت انسان، عالمی عقلی که شبیه عالم عینی باشد، اشاره می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰).

۲. همان‌گونه که هستی در عین وحدت، دارای مراتب بی‌نهایت و تشکیکی است و این کثرت، منحصر در سه عالم کلی؛ یعنی ماده، خیال و عقل است، انسان نیز با حفظ هویت و وحدت خود، دارای مراتب متعدد و بی‌نهایتی است که مراتب کلی آن عبارتند از نشئه حس، نشئه خیال و نشئه عقل (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۰). حس آدمی شبیه به عالم ماده، خیال وی شبیه به عالم خیال و عقل وی شبیه عالم عقل است؛ زیرا عالم صغیر - یعنی انسان - دارای تمامی آن چیزی است که عالم کبیر داراست (همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۳۸؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۷۳).

۳. ارتباط و اتصال دقیقی میان طبقات عالم هستی وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که سلسله واحدی را تشکیل داده و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند؛ یعنی آثاری از طبقات عالی به طبقات سافل می‌رسد و باز از سافل به عالی صعود می‌کند. به همین‌گونه نفس و بدن با یکدیگر در ارتباط هستند و از یکدیگر منفعل می‌شوند.

كما أن طبقات العالم الكبير كلها بحيث يجتمعها رباط واحد بعضها يتصل ببعض كسلسلة واحدة يتحرك أولها بتحريك آخرها بأن يتنازل و يتصاعد الآثار و الهيئات من العالي إلى السافل و من السافل إلى العالي على وجه يعلمه الراسخون في العلم. فكذاك هيئات النفس و البدن يتصاعد و يتنازل من أحدهما إلى الآخر فكل منهما يفعل عن صاحبه (همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۶۷).

۴. عالم هستی و نفس آدمی در این امر نیز مشترک‌اند که هر دو آینه خداوند هستند. ملاصدرا تحت تأثیر ابن عربی (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۴۹-۴۸)، کائنات را آینه‌هایی برای وجود خداوند می‌داند: «أن جميع الماهيات و الممكنات مرآة لوجود الحق تعالى و مجالى لحقيقته المقدسة» (الشيرازى، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶۵). از طرف دیگر، انسان نیز آینه‌ای است که تمام اسما و صفات حق را نشان می‌دهد. بنابراین هریک از کائنات، اسمی از اسمای الهی و بیانگر صفتی از صفات اوست؛ اما انسان تجلی‌گاه تمام اسما و صفات الهی است.

۵. عالم هستی به‌منزله علم الهی، همسان نفس آدمی و علوم اوست. ظهور افعال آدمی از غیب به شهادت به این صورت است که ظهور فعل از مرتبه عقل بسیط که غیب‌الغیوب است، آغاز می‌شود و سپس به مرتبه قلب و نفس نازل می‌شود و پس از تنزل به مخزن خیال، به‌هنگام اراده در اعضا ظهور پیدا می‌کند. ملاصدرا در تطبیق مراتب چهارگانه فوق بر مراتب علم الهی می‌گوید، مرتبه نخست یعنی عقل بسیط در انسان به‌منزله علم اجمالی خداوند است و دومین مرتبه به‌منزله

صورت قضا، مرتبه سوم به منزله صورت‌های سماوی و چهارمین مرتبه صورت‌هایی است که در مواد عنصری حادث می‌شوند.

أن الفطرة الإنسانية الكاملة لكونها مخلوقة على صورة الرحمن مشتملة على مراتب العلم على مثال مراتبه التي للواجب ... فالمرتبة الأولى بمثابة العلم الإجمالي و الثانية بمثابة صورة القضاء و محلها لوح النفس الناطقة و كاتبها العقل البسيط و الثالثة بمثابة الصور في السماء و محلها القوة الخيالية و الرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية (همان، ج ۶، ص ۲۹۸).

نقش ادراک در ارتباط انسان با هستی

در حکمت صدرایی بنابر «اتحاد علم و عالم و معلوم»، بررسی در مورد ادراکات انسان را می‌توان بررسی نفس ناطقه و مراتب آن دانست. از نظر ملاصدرا نفس با ادراکات خود و در اثر حرکت جوهری، فعلیت‌های گوناگونی پیدا می‌کند و با توجه به مراتب کلی خود، دارای صورت‌های حسی، خیالی و عقلانی می‌گردد که هر کدام، حکم مختص به خود را دارد و صورت اخیر انسان در هر مرتبه، تمام کمالات مادون خود را نیز داراست.

۱. ادراکات آدمی

ملاصدرا برخلاف فیلسوفان مشایی، فرایند ادراک را نتیجه تجرید صورت از ماده نمی‌داند؛ زیرا محال است صورتی که در ماده منطبع است، با همان هویت، به ماده‌ای دیگر انتقال یابد (همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۲). در اندیشه ملاصدرا هر ادراکی با اتحاد بین مدرک و مدرک حاصل می‌شود (همو، ص ۲۴۴). معنای این اتحاد، این است که حاسّ با محسوس، متوهم با متوهم، متخیل با متخیل و عاقل با معقول متحد است. در واقع تمامی این مراتب ادراک، مربوط به نفس ناطقه است؛ یعنی نفس ناطقه که حقیقت انسان است، با مدرکات خود اتحاد دارد.

از نظر ملاصدرا قبل از حرکت جوهری ماده و رسیدن او به مرحله‌ای که فیض اعلا و قوه روحانی به آن اعطا گردد، نه انسانی هست و نه ادراکی. ملاصدرا می‌گوید:

عناصر مادی عالم پس از تصفیه و امتزاج در حد اعتدال و طی طریق کمال و عبور از مرتبه نباتی و حیوانی، در ادامه طریق عروجی خود به مرحله‌ای می‌رسد که نفس ناطقه به او اختصاص می‌یابد و سایر قوای نباتی و حیوانی را به خدمت می‌گیرد و تا آنجا پیش می‌رود که فیض اعلا و قوه روحانی و مدرک کلیات و جزئیات به او اعطا می‌گردد (همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۹۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۱۳)

بنابراین پیش از انشای صورت محسوس، نه حاسی است و نه محسوسی؛ بلکه هردو بالقوه‌اند و آلات و قوای احساس و حصول شرایط، تنها زمینه‌ساز افاضه صورت هستند (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۷). هر ادراکی در اندیشه ملاصدرا به شکلی از وجود حاصل می‌شود و وجود همراه با اتحاد در ماهیت، به وجود دیگر تبدیل می‌شود (همان، ج ۹، ص ۸۳). در حقیقت نفس با حرکت جوهری خود در هر مرحله، به فعلیت می‌رسد و وجودش غنی‌تر می‌شود و با صورت‌های مختلف اتحاد پیدا می‌کند.

۲. رابطه ادراک آدمی با مراتب عالم

از دیدگاه ملاصدرا هریک از اشیای خارجی متناسب با سعه وجودی خود توسط یکی از مراتب نفس ادراک می‌شوند. مثلاً اجسام که از وجود ضعیف‌تری برخوردارند، توسط مرتبه حسی و صورت‌های خیالی توسط مرتبه خیال و جواهر عقلی، توسط مرتبه عقل نفس ناطقه ادراک می‌شوند:

انسان با عقلش معقولات، با وهمش موهومات، با خیالش متخیلات، با گوشش مسموعات، با چشمش مبصرات و همین‌طور به هر جزئی از اجزای نفس و بدن خود و به هر قوه‌ای از قوای عقل و حس و طبعش نوعی از انواع موجودات را از عالی‌ترین مرتبه تا پایین‌ترین آن ادراک می‌کند (همو، بی‌تا، ص ۱۲۰).

به این ترتیب هریک از مراتب ادراکی انسان با مرتبه‌ای از جهان هستی در ارتباط است و انسان با تمام مراتب خود، موازی هستی با تمام مراتب آن است و برخلاف سایر موجودات، انسان این قابلیت را دارد که مانند آینه‌ای، هستی را با تمام مراتبش بنمایاند. ملاحظاتی سبزواری در این زمینه می‌گوید:

اگر چه آینه‌روی، جان‌فزای تواند همه عقول و نفوس و عناصر و افلاک
ولی، کسی ننماید تورا، چنان‌که تویی به جز دل من، مسکین بی‌دل غمناک
(سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۶۲۲)

بنابراین دنیایی که انسان آن را می‌شناسد و توسط حواس خارجی و باطنی خود آن را مشاهده می‌کند، همه و همه در دایره مدرکات خود و وجود خویشتن خویش است. انسان تا زمانی که چیزی را ادراک نکند، نمی‌تواند از آن سخن بگوید؛ چراکه سخن، فرع بر ادراک است. بنابراین عالم انسانی، عالمی است که انسان به آن عالم است و در دایره ادراکی او قرار دارد. درواقع هنگامی که آدمی عالم را ادراک می‌کند، خود را ادراک کرده است؛ چنان‌که ملاصدرا در این رابطه تصریح می‌کند: هرآنچه انسان در این عالم یا بعد از ارتحالش، در عالم آخرت مشاهده

می‌کند، منحصرأ در عالم و ذات خودش می‌بیند و انسان چیزی خارج از ذات خود و عالم خود مشاهده نمی‌کند و عالم انسان در ذات اوست. (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۴)

به باور ملاصدرا علم انسان به ذاتش و به اشیا، عین وجود ذاتش و وجود اشیاست برای ذاتش؛ زیرا وجود انسان بما هو انسان، وجود عقلی است و از آنجا که حاصل برای امر عقلی چیزی غیر از امری عقلی نیست؛ پس هرگاه وجود انسان، بالقوه باشد، معقول او هم بالقوه است. بنابراین علم انسان به ذات خود و آنچه که حاصل است در ابتدا برای ذاتش، قوه علم به ذات و به غیر است و به هر میزان که قوه عاقله فعلیت بیشتری داشته باشد، معقولاتش نیز بیشتر تحصیل یافته و وجود قوی‌تری خواهند داشت و هر قدر قوه عاقله، جوهری ضعیف باشد، معقولاتش هم ضعیف خواهند بود؛ یعنی تا زمانی که نفس، حساس است، مدرکاتش نیز امور محسوس هستند و مادامی که متخیل یا متوهم باشد، معقولاتش نیز متوهم و موهوم خواهند بود^۱ (همو، ص ۲۰۲).

بیان ملاصدرا روشن می‌کند که علم نفس به ذاتش در هر مرتبه‌ای، عین وجود ذاتش می‌باشد و علم نفس به اشیا نیز عین وجود اشیا برای ذاتش است؛ زیرا وجود نفس، وجودی عقلی است و وجود عقلی هم دارای مراتب می‌باشد (مصلح، ۱۳۸۵، ص ۲۴۳).

۳. ارتباط انسان در مرتبه کامل ادراکی با هستی

از دیدگاه ملاصدرا کمال و تمامیت نفس انسانی به این است که عقل فعال در وجود او تحقق یابد و با آن متحد گردد. انسان به میزان اتصال و اتحادش با عقل فعال، معقولات را ادراک می‌کند (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۶-۲۴۵). وی در پاره‌ای مواضع به این نکته اشاره می‌کند که جسم، جوهری ظلمانی است و حقیقت آن، غیبت محض است؛ غیبت از خود و غیبت از موجودات دیگر. از این‌رو هر چیزی که به جسم تعلق داشته باشد، به میزان تعلقش به آن، از خویشتن غایب بوده

۱. کلامنا فی مبدأ نشو الإنسان بما هو إنسان أی جوهر ناطق فله قوة وجود یخصه و کمالیه بحسبه و لعلمه أیضا قوة و کمالیه فعلمه بذاته و بالأشیا عین وجود ذاته و وجود الأشیا لذاته لأن وجوده وجود عقلی و الحاصل للأمر العقلی لایكون إلا أمراً عقلیاً فمتی كان وجوده بالقوة كان معقولة أیضا بالقوة فعلمه بذاته و بما هو حاصل لذاته فی ابتداء النشأة قوة علم بالذات و بالغير و كلما كانت القوة العاقلة أشد فعلیه كانت معقولاتها أشد تحصلاً و أقوى وجوداً و كلما كانت أضعف تجوهرأ كانت هی أضعف و أخفی و كما أن النفس مادامت حاسة یكون مدرکاتها أموراً محسوسةً و مادامت متخیلةً أو متوهمةً یكون هی متخیلات أو موهومات

و از حیات دور است (همان، ص ۱۵۳). ملاصدرا می‌گوید: «از این مجالس ظلمانی خلاصی یافتن و به مقام رفیع مرتفع رسیدن، جز به نور علم و قوت عمل میسر نیست» (همو، ۱۳۷۷، ص ۸۱). نفس انسان به میزان خروجش از قوه جرمیه به‌سوی فعلیت عقلی، دارای حیات می‌گردد و هنگامی که عقل بالفعل گردید، حیات آن، حیات هر چیزی خواهد بود که تحت آن است و در این مرتبه، ملکوت تمام اشیای پایین‌تر از خود به‌دست او می‌باشد (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۴۵)؛ زیرا عقل، کل اشیاست (همان، ص ۱۵۲). هنگامی که نفس به کمال عقلی خود رسد و بی‌نیاز از حرکات و افکار شود، قوه عملی و نظری در آن یکی می‌شوند؛ در این مرحله علمش، عمل و علمش، علم می‌گردد، همان‌طور که علم و قدرت در مفارقات نسبت به امور پایین‌تر از خود یکی است (همان، ص ۲۰۰).

از دیدگاه ملاصدرا نفس انسانی این قابلیت را دارد به درجه‌ای نائل شود که تمام موجودات اجزای ذات او گردند؛ در این صورت، نسبت نفس با همه آن موجودات، نسبت روح به بدن است و وجود آن در این مرتبه در نهایت خلقت و آفرینش خواهد بود: «النفس الإنسانية من شأنها أن يبلغ إلى درجة يكون جميع الموجودات أجزاء ذاتها و يكون قوتها سارية في الجميع و يكون وجودها غاية الخليفة» (همان، ص ۲۴۵). بیشتر نفوس انسانی در سیر خود تا مرحله وهم پیش می‌روند و عده اندکی نیز پس از رسیدن به مرتبه کمال علمی، نسبت به ذاتشان علم عقلی بالفعل پیدا می‌کنند؛ این مرتبه، اختصاص به راسخین از حکیمان دارد (همان، ص ۲۰۳).

در اینجا ممکن است این سؤال پیش آید که اگر جهان هر کسی به وسعت علم او و در ذات اوست، در این صورت علم او به مراتب بالاتر و نیز خداوند چگونه توجیه می‌شود؟

پاسخ ملاصدرا به این سؤال را می‌توان چنین بیان کرد که نفس در ابتدا به‌دلیل ضعف ادراک و ناتوانی که بر اثر تعلقش به امور جسمانی در این عالم دارد، صورت‌های عقلانی را نمی‌تواند به‌صورت تام مشاهده کند؛ بلکه آنها را از دور به‌صورت ضعیف و ناقص مشاهده می‌کند؛ همانند انسان ضعیف-البصره یا اینکه در هوایی غبارآلود کسی را ببیند و احتمال بدهد که آن، درخت یا سنگ یا انسان است و یا کدام شخص است. از این رو کلیات عقلیه را به‌صورت مبهم و مشترک می‌بیند (همان، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۹).

علامه حسن‌زاده آملی می‌گوید:

نفس در بدو سلوک علمی، چون ضعیف است نسبت به کلیات عقلیه مظهر (به هیئت اسم مکان) است و در این صورت نحوه ادراکش مر کلیات مرسله را چنان است که گویی کسی چیزی را از دور در هوای مغبر می بیند؛ و چون در سلوک علمی قوت گیرد، به پایه‌ای می‌رسد که عقول مفارقه از شئون وجودی او می‌شوند و آنها را در موطن ذاتشان ادراک می‌کند، نه از دور؛ چون صورت نخستین (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۰).

اما هنگامی که با حرکت جوهری خود، کمالات حسی و خیالی را طی کرد، از آن پس در حرکت و ارتحالی دیگر حرکتش از دنیا به آخرت و سپس به ماورای آن‌دو و سفر از عالم اجرام به عالم مثال و سپس به عالم عقول صورت می‌گیرد و به مرتبه حقایق عقلانی راه می‌یابد (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۹).

خداوند متعال به هیچ نحو از انحای سه‌گانه، مدرک برای غیر واقع نمی‌شود. ملاصدرا به این حدیث اشاره می‌کند که «ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار، و المأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه اتم» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۶، ص ۲۹۲). بنابراین شناخت انسان نسبت به مراتب بالاتر، در حد آن مراتب نخواهد بود. ملاصدرا در این رابطه می‌گوید:

آن‌گونه که وصف اوست، توصیفش نمی‌کنند و آن‌گونه که حق آن است، نعت نمی‌گویند؛ بلکه توصیف آنها به وصف امثال و اشباح خودشان برمی‌گردد، آن‌گونه که در حدیث مشهوری از امام باقر علیه السلام است که: «کلما میزتموه بأوهامکم فی أدق معانیه مخلوق مصنوع مثلمک مردود إلیکم» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۶، ص ۲۹۲؛ الشیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۸۰).

در حقیقت توصیف و نعت انسان در اینجا نیز به محدوده ادراک و تصور خویش برمی‌گردد. ملاصدرا در بیانی دیگر در خطاب به انسان می‌گوید:

ای غافل از نفس خود! چگونه جاهل به نفس، طمع در معرفت پروردگار خود دارد؟ در حالی که خداوند تو را در کتاب عزیزش امر فرموده است به تدبیر و تأمل در نفس خودت که فرموده: «وفی انفسکم افلا تبصرون» (الذاریات، ۲۱)، و پیامبرت که درود خداوند بر او و خاندانش باد، فرموده است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (الشیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۹۲).

به‌طور خلاصه می‌توان گفت که هرچند نفس را نشئات و اطوار بسیار است اما در تقسیمی کلی برای آن سه مرتبه می‌توان لحاظ کرد: در مرتبه اول تعقل، صورتهای عقلی را از دور

مشاهده می‌کند؛ در مرتبه بعد، حالت اتحاد با صورت‌های عقلی می‌یابد، و در مرتبه آخر، خلاق صورت‌های عقلی می‌گردد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۶۸).

نتیجه

به باور ملاصدرا انسان و هستی کاملاً با یکدیگر مرتبط هستند. وجوه مهم این ارتباط را می‌توان در چند نکته خلاصه کرد:

۱. انسان یکی از مظاهر خداوند است؛ مظهري که به صورت، عالم صغیر و در معنا، عالم کبیر است و به تعبیری آینه تمام‌نمای حق تعالی است. تمامی کائنات، صورت‌های تفصیل حق هستند و آدمی گرچه از حرکت جوهری ماده تحقق می‌یابد؛ اما می‌تواند «کون جامع» گشته و حقیقت تمام کائنات در او تحقق یابد.

۲. حقیقت انسان، حقیقتی مُدرک، یعنی نفس ناطقه است و از آنجا که ادراک، مراتب مختلفی دارد، انسان نیز همانند هستی، دارای مراتب گوناگونی است.

۳. مرتبه وجودی هر انسانی به اندازه ادراک او از هستی است؛ یعنی فعلیت وجودی هر کسی را علم او مشخص می‌کند. از این‌رو جهان هر انسانی در ذات اوست و آدمی چیزی خارج از ذات خود و عالم خود مشاهده نمی‌کند.

۴. انسان تمام حقایق و کمالات مادون خود را داراست و تمام آنچه را که ادراک می‌کند، از مُنشئات نفس اوست که با علم و عمل خود ساخته است.

۵. آدمی وقتی به کمال نهایی خود رسید و با عقل فعال متحد شد، تمام موجودات اجزای ذات او می‌گردند؛ همان‌طور که قبل از رسیدن به این مرتبه هم تمام موجوداتی که مورد شناخت او بود، اجزای ذات او محسوب می‌شدند؛ ولی چون وجود نفس در مراتب پایین ضعیف بود، مدرکات و مُنشئات او هم ضعیف بودند و بر اثر حرکت جوهری و تکامل وجودی، ادراکات و مدرکات و مُنشئات او نیز قوی‌تر می‌گردند.

۶. میان مراتب هستی و مراتب انسان تلازم وجود دارد؛ یعنی هستی دارای مراتب است؛ به این دلیل که انسان مراتب دارد و نیز مراتب انسان به این دلیل است که هستی دارای مراتب است.

۷. میان وجود انسان و ادراک او نیز تلازم هست؛ یعنی انسان آنگونه که هست، ادراک می‌کند و نیز آنگونه که ادراک می‌کند، تحقق دارد؛ زیرا وجود آدمی چیزی جز ادراک او نیست. از این رو هستی آدمی بعد از نیل به کمال عقلی و اتحاد با عقل فعال، به وسعت ماسوی‌الله گشته و حقیقت تمام ممکنات در او تحقق می‌یابد.

فهرست منابع

- قرآن کریم
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، **تمهید القواعد** (مقدمه)، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، **الشفاء (الالهیات)**، به تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
- _____، **رسائل**، قم: بیدار، ۱۴۰۰ق.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، **الفتوحات المکیة**، ج ۲ و ۴، بیروت: دار صادر، بی‌تا.
- _____، **فصوص الحکم**، تهران: انتشارات الزهراء (س)، ۱۳۷۰.
- حسن‌زاده آملی، حسن، **اتحاد عاقل به معقول**، چ ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- _____، **عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون**، چ ۲، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵.
- سبزواری، حاج ملاهادی، **اسرار الحکم**، تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- سبزواری، حاج ملاهادی، **شرح المنظومة**، ج ۵، قم: نشر ناب، ۱۴۲۲ق.
- شیرازی، قطب‌الدین، **شرح حکمة الاشراق**، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- قیصری، محمدداود، **شرح فصوص الحکم**، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- مجلسی، محمدباقر، **بحار الانوار**، بیروت: مؤسسة الوفاء، ج ۵۸ و ۶۶، ۱۴۰۴ق.
- مصلح، جواد، **إيضاح المقاصد**، به اهتمام نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.

- مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، ج ۶، چ ۱۱، تهران: صدرا، ۱۳۸۶.
- الشیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، **اسرار الآیات**، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
- _____، **تفسیر القرآن**، ج ۵ و ۶، چ ۲، تحقیق محمد خواجهوی، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
- _____، **الحاشیة علی الهیات الشفاء**، قم: بیدار، بی‌تا.
- _____، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة**، ج ۳-۸ و ۵-۸، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
- _____، **رساله سه اصل**، تصحیح سیدحسین نصر، چ ۳، تهران: روزنه، ۱۳۷۷.
- _____، **شرح اصول الکافی**، ج ۱، چ ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.
- _____، **الشواهد الربوبیة**، ج ۱، قم: انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
- _____، **المبدأ و المعاد**، به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- _____، **مجموعه رسائل فلسفی**، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
- الشیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، **مفاتیح الغیب**، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، **مثنوی معنوی**، به کوشش نیکلسون، چ ۵، تهران: نشر طلوع، ۱۳۷۶.