

# ابتکارات فلسفی ملاصدرا

## و نقش آنها در نظریه عالم صغیر و انسان کبیر

دکتر رضا اکبری

استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه امام صادق (ع)

### چکیده

ملاصدرا درباره رابطه عالم صغیر و انسان کبیر مطالب فراوانی را در کتابهای خود ذکر کرده و این مسئله برای او آنقدر اهمیت داشته که وعده نگارش کتاب مستقلی را در اینباره داده است. در نظریه‌یی که ملاصدرا در این مورد ارائه کرده است مبانی فلسفی او از جایگاه رفیعی برخوردار است. اصالت وجود، وحدت حقیقت وجود، تشکیک وجود، فقر وجودی، حرکت جوهری، عوالم کلی وجود، نفی نظام جنسی و فصلی و قوس صعود و نزول از جمله مبانی اثرگذار در نظریه ملاصدرا در این زمینه است. ملاصدرا بیان می‌کند که انسان با دست یازیدن به مرتبه عقل بالفعل، عالم صغیر و بلکه انسان کبیر است. جهان نیز بدلیل وحدتی که دارد انسان کبیر است. در نظریه ملاصدرا انسان کامل از جایگاه رفیعی برخوردار است.

### کلیدواژگان

انسان کبیر؛  
اصالت وجود؛  
جهان‌شناسی.

عالم صغیر؛  
انسان‌شناسی؛

### ۱ - مقدمه

در فلسفه ملاصدرا، خداشناسی و انسانشناسی،

پیوندی محکم یافته است و این هر دو در ساحت کلیتر هستی‌شناسی صدرایی از تلایمی قویم، برخوردار شده‌اند. اینگونه است که نظریه ملاصدرا در باب عالم صغیر و انسان کبیر، در فلسفه او از جایگاهی بس رفیع برخوردار می‌شود و در پیوند با دیگر نظریات او در باب انسانشناسی، خداشناسی و هستی‌شناسی، معنا می‌یابد.

تلاش جهت فهم نظریه این فیلسوف بزرگ در باب عالم صغیر و انسان کبیر، بدون آشنایی با دیگر اندیشه‌های او، تلاشی بیحاصل است و ره به جایی نمی‌برد. آیا می‌توان بدون شناخت نظریه‌های اصالت وجود، وحدت وجود، تثلیث عوالم وجود و ترتب تشکیکی آنها، تثلیث ساحات وجودی انسان و ترتب تشکیکی آنها، قوس نزول و صعود وجودی، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول، نوعیت نوع بواسطه فصل اخیر آن بودن، وجود بودن فصل اخیر، و نفی نظام جنسی و فصلی ارسطویی و لوازم آن، به شناختی هرچند اندک از نظریه ملاصدرا در باب انسان کبیر دست یافت؟

پاسخ این سؤال، بدون تردید، منفی است. هر یک از این نظریات، که از ابتکارات فلسفی ملاصدرا است، جایگاهی خاص را در نظریه او در باب عالم صغیر و انسان کبیر به خود اختصاص داده است و شناختی





دقیقت از انسان را در اختیار ما می‌نهد. اجازه دهید با توضیح مختصری درباره هر یک از این مباحث، زمینه را برای توصیف نظریه ملاصدرا در باب عالم صغیر و انسان کبیر، مهیا سازیم.

## ۲- مبانی فلسفی ملاصدرا

۱- اصالت وجود: ملاصدرا با ذکر دلایل متقن، اثبات می‌کند که وجود، اصیل است.<sup>۱</sup> آنچه در عالم خارج، مابازاء دارد، وجود است و ماهیت امری است که با توجه به هر یک از مراتب وجود، انتزاع می‌شود. بر این اساس، نمی‌توان حقیقت وجود را آنگونه که خواجه نصیرالدین توسی، معقول ثانی فلسفی دانسته است،<sup>۲</sup> تلقی کرد.<sup>۳</sup> اگر حقیقت وجود را معقول ثانی فلسفی بدانیم، بدان معناست که مابازایی در عالم خارج ندارد بلکه صرفاً دارای منشأ انتزاع است. منشأ انتزاع وجود چیست؟ آیا ماهیت، منشأ چنین انتزاعی است؟ پاسخ منفی است، زیرا ماهیت من حیث هی می، بدون وجود تحقق ندارد و حتی تحقق ذهنی آن منوط به وجود ذهنی است، و اگر وجود را منشأ چنین انتزاعی بدانیم، وجود دارای مابازاء خواهد بود، نه منشأ انتزاع. لذا با پذیرش اصالت وجود، نیازمند ابداع لفظی جدید هستیم تا نشان دهیم که مفهوم وجود، جزء کدام دسته از معقولات است و یا با وامگیری از اصلاحات قدیم، مجبوریم آن را معقول اول بدانیم.<sup>۴</sup>

۲- وحدت حقیقت وجود: ملاصدرا در باب مفهوم وجود، با دیدگاه مشائیان موافق است که وجود، دارای معنایی واحد است.<sup>۵</sup> و این دیدگاه، در کنار نظریه اصالت وجود، زمینه را برای پذیرش نظریه وحدت حقیقت وجود، فراهم می‌سازد. کافی است که اصلی معرفتشناختی را به دو نظریه اشتراک معنوی

وجود و اصالت وجود بیافزاییم؛ این اصل که از حقایق

۱- برای نمونه، نک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم، مکتبة المصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۸-۳۹؛ الحاشیة علی الالهیات، الشفاء، قم، بیدار، بیتا، ص ۲۷؛ الشواهد الربوبیة، با تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰، ص ۶؛ المشاعر، مصحح هنری کرین، تهران، طهوری، ۱۳۶۲، ص ۹-۱۸.

۲- الطوسی، الخواجه نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، در کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، للعلامة الحلّی، صحح و علق علیه الاستاذ حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳، ص ۶

۳- نک: ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۲، ص ۲۳۵؛ ج ۴، ص ۱۲۰؛ ج ۹، ص ۱۸۵.

۴- زیرا همانگونه که از دیدگاه طرفداران اصالت ماهیت، کلی طبیعی در عالم خارج وجود دارد و براساس دلایل وجود ذهنی، در عالم ذهن نیز دارای تحقق است، حقیقت وجود نیز در عالم خارج تحقق دارد و عدم آمدن آن به ذهن، به دلیل محذوراتی است که حاصل می‌شود (برای نمونه نک: السبزواری، غرر الفرائد، غرر فی بدهة الوجود). ملاصدرا بیان می‌کند که نسبت مفهوم موجودیت مصدری با وجود حقیقی همچون نسبت مفهوم انسانیت با انسان است (رک، ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۶۵) با توضیحی که ملاصدرا در باب چگونگی جمع میان دیدگاه اصالت وجود و تحقق کلی طبیعی در عالم خارج ارائه کرده است، این مطلب که می‌توان با تسامح، وجود را معقول اول تلقی کرد، معنایی دقیقتر می‌یابد (نک: همان، ج ۲، ص ۳۶).

۵- بهمنیارین مرزبان، التحصیل، مصحح مرتضی مطهری، تهران، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹، ص ۲۸۲ و ۲۸۴؛ «فالموجود فی الخارج...»

۶- برای نمونه نک: صدرالمألهین الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۳۵، ص ۱۲۰؛ المبدأ والمعاد، با تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت، ۱۳۵۴، ص ۱۰. البته مواردی نیز در ملاصدرا مشاهده می‌شود که او وجود را بدون هرگونه مفهوم تلقی می‌کند. ملاصدرا در موارد متعدد تأکید دارد که علم به حقیقت وجود صرفاً از طریق علم حضوری و شهود واقعیت امکان پذیر است. (برای نمونه رک: ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۶۱؛ المشاعر، ص ۱۵) این مطلب تأکیدی است بر این که حقیقت وجود در ذهن نمی‌آید. پس آنچه بعنوان مفهوم

متباین بما هو متباین نمی توان مفهومی واحد را انتزاع کرد.<sup>۶</sup>

اگر این اصل، صحیح باشد، که ظاهراً چنین است، چاره‌ی جز پذیرش وحدت حقیقت وجود، نخواهیم داشت. اگر از موجودات عالم - که بنا به نظریه اصالت وجود، وجود هستند - مفهومی عام را که همان مفهوم وجود است انتزاع کنیم باین معنا خواهد بود که همه موجودات، از حیث وجود، یکسان هستند و حقیقت واحدی با نام وجود، سراسر جهان را پر کرده است و بتعبیر دقیقتر: حقیقت جهان چیزی جز وجود، نیست.

مشائیان از منظری ماهیت‌محور (بدون آنکه تصریحی به این مطلب شده باشد و بتوان آنان را صراحتاً طرفدار اصالت ماهیت دانست) به جهان می‌نگریستند و با توجه به تمایزی که میان ماهیتها قایل بودند<sup>۷</sup> و از سوی دیگر، وجود را معقول ثانی تقی می‌کردند (حداقل از زمان خواجه به بعد)، نتوانستند به دیدگاه وحدت حقیقت وجود دست یابند. این در حالی است که (همانگونه که توضیح داده شد) از انضمام دیدگاه اشتراک معنوی وجود (که مشائیان به آن اعتقاد داشتند) به اصل معرفتشناختی ید شده، تنها با پذیرش اصالت وجود، کافی بود که نظریه وحدت حقیقت وجود، زاییده شود.

۳- تشکیک وجود: اگر سراسر جهان را حقیقت واحد وجود، پر کرده باشد، تفاوت موجودات را چگونه می‌توان تفسیر کرد؟ کدام امر سبب می‌شود که جهان بعنوان مجموعه‌ی از موجودات متفاوت، به نظر آید؟ آیا این امر، ناشی از دستگاہ معرفتی انسان است که امور یکسان را متفاوت مشاهده می‌کند؟ ملاصدرا که قایل به بداهت باورهای حسّی<sup>۸</sup> است و آنها را صادق می‌داند (بجز مواردی که خطای ادراکی صورت

■ اگر سراسر جهان را حقیقت واحد وجود، پر کرده باشد، تفاوت موجودات را چگونه می‌توان تفسیر کرد؟ کدام امر سبب می‌شود که جهان بعنوان مجموعه‌ی از موجودات متفاوت، به نظر آید؟ آیا این امر، ناشی از دستگاہ معرفتی انسان است که امور یکسان را متفاوت مشاهده می‌کند؟

پذیرفته باشد) نیازمند نظریه‌ی دیگری جهت تبیین کثرت و تفاوت موجودات است. او به نظریه تشکیک

وجود می‌شناسیم چیست؟ ملاصدرا در موارد متعدد توضیح می‌دهد که در مواجهه با وجود، صرفاً وجهی از وجوه یا حیثیتی از حیثیات یا عنوانی از عناوین وجود توسط ذهن انتزاع می‌شود، و آنچه تحت عنوان مفهوم وجود می‌شناسیم همین امور است. (به عنوان نمونه رک: ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۱، ص ۳۷ - ۳۸، ص ۵۳، ص ۶۱؛ همو، *المبدأ والمعاد*، ص ۱۰) از نظر ملاصدرا اگر بخواهیم وجود را از خلال این مفهوم حاصل در ذهن بشناسیم معرفتی ضعیف از وجود حاصل می‌شود (همو، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۱، ص ۵۳) که در واقع معرفت به وجهی از وجوه وجود است و نه خود وجود.

۷- برای نمونه نک: صدرالمآلهین الشیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۱، ص ۳۵؛ ج ۴، ص ۲۶۰ - ۲۶۱.

۸- مشائیان اقسام تمایز را اینگونه می‌دانستند: تمایز به کل ذات بسیط مثل تمایز هر یک از اجناس عالی از یکدیگر همچون تمایز کم و کیف از یکدیگر، تمایز به کل ذات مرکب مثل تمایز انواع هر یک از اجناس عالی از یکدیگر همچون تمایز کن متصل از کیف محسوس، تمایز به جزء ذات مثل تمایز انواع تحت یک جنس از یکدیگر همچون تمایز انسان و آهو از یکدیگر که از ناحیه فصل است. تمایز به عوارض مثل تمایز افراد یک نوع یا اصناف تحت یک نوع همچون تمایز شاعر و کاتب یا تمایز زید و بکر.

۹- صدرالمآلهین الشیرازی، *اللّمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة*، مصحح دکتر عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، آگاه، ۱۳۶۲، ص ۳۳.



**■ اگر بخواهیم تفاوت مراتب وجود را به چیزی غیر از وجود، نسبت دهیم و باین صورت، نظریه تشکیک را انکار کنیم، راهی نداریم که به یکی از دو مفهوم عدم یا ماهیت، تمسک جویم. علت آنستکه مفاهیم مورد استفاده در تبیین امور جهان، یکی از این سه مفهوم است.**

مرتبه وجود است و بدون وجود ماهیت کاملاً بیمعنا خواهد بود<sup>۱۰</sup> و آنچه بدون وجود، معنایی ندارد چگونه می تواند منشأ تمایز مرتبه‌یی از وجود از مرتبه دیگر آن شود. لذا تنها راهی که پیش روی است نظریه تشکیک وجود خواهد بود که تفاوت مراتب وجود را به شدت و ضعف می داند و در عین حال، ما را به این نکته توجه می دهد که شدت و ضعف، دو امری نیستند که به حقیقت وجود ضمیمه شده باشند بلکه شدت و ضعف، دو امر هستند که از صمیم ذات مراتب وجود انتزاع می شوند و اصطلاحاً خارج محمول نام دارند. نظریه تشکیک وجود، لازم می آورد که هر مرتبه وجود در عین وحدت و بساطت، جامع کمالات مراتب وجودی مادون خود باشد و علاوه بر کمالات

۱۰- بهمنیار، التَّحْصیل، ص ۲۸۱.

۱۱- ابن سینا، التعلیقات، حقه و قدم له الدكتور عبدالرحمن بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمیة، ۱۴۰۶، ص ۴۴؛ الشفاء، الإلهیات، مصحح سعید زاید، الاب قنواتی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴، ص ۲۷۹.

۱۲- صدرالمتألهین الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۴۴۲ - ۴۴۳: «وإذا تمهد...». براساس این عبارت، وجود صرفاً عنوانی است که به حقیقت خارجی وجود اشاره می کند. همچنین نک، همان، ج ۶، ص ۱۴ - ۱۵، ص ۱۸ و ص ۲۱.

۱۳- همان، ج ۱، ص ۱۲۰.

۱۴- همان، ج ۲، ص ۲۸۸.

وجود در ناحیه شدت و ضعف، تمسک می جوید. مشائیان به برخی از اقسام تشکیک در میان موجودات، قایل بودند،<sup>۱۱</sup> اما با توجه به نگاه ماهیت محور خود، تشکیک در ناحیه شدت و ضعف را انکار می کردند.<sup>۱۲</sup>

ملاصدرا با پذیرش اصالت وجود، سهولت توانست نظریه تشکیک وجود را مدلل سازد<sup>۱۳</sup> و آنگاه از این نظریه جهت تبیین کثرت جهان استفاده کند. نظریه تشکیک وجود بیان می کند که تفاوت موجودات مانند شباهت آنها به اصل وجود باز می گردد.<sup>۱۴</sup> هر مرتبه وجود، متفاوت از مرتبه دیگری از وجود است و این تفاوت، به اصل وجود باز می گردد، همچنانکه وجه اشتراک هر مرتبه وجود با دیگر مراتب وجود، به اصل وجود، باز می گردد.

دلیل این مدعا چیست؟ اگر بخواهیم تفاوت مراتب وجود را به چیزی غیر از وجود، نسبت دهیم و باین صورت، نظریه تشکیک را انکار کنیم، راهی نداریم که به یکی از دو مفهوم عدم یا ماهیت، تمسک جویم. علت آنستکه مفاهیم مورد استفاده در تبیین امور جهان، یکی از این سه مفهوم است. اما آیا تمسک به این دو مفهوم خواهد توانست کثرت وجودها را تبیین کند؟ پاسخ، منفی است. عدم، چیزی نیست که سبب تمایز مرتبه‌یی از وجود از دیگر مراتب شود. از سوی دیگر، با پذیرش این امر، لازم می آید که هر مرتبه وجود را مرکب از وجود و عدم بدانیم که بمعنای ترکیب در مراتب وجودی است و این امر در تعارض با بساطت وجود است. تمسک به ماهیت نیز راهگشا نیست زیرا ماهیت از حیث ماهیت بودن، فقط ماهیت است و حتی نمی توان حکم موجود یا معدوم بودن را بر آن حمل کرد.

براساس نظریه اصالت وجود، مرتبه ماهیت بعد از



آنها، کمالاتی اضافی را نیز واجد باشد<sup>۱۵</sup> تعبیر کمالات را بدان علت استفاده کردیم که وجود، مساوق خیر است<sup>۱۶</sup> و لذا، سخن گفتن از مرتبه وجودی، عبارت دیگری از مرتبه خیر و کمال است.

۴- فقر وجودی: نظریات ذکرشده، راه جدیدی در تلقی ما از رابطه علیت می‌گشاید. علت، وجود است و معلول نیز وجود است. معلول نیازمند علت است اما این نیاز وصفی نیست که عارض بر ذات معلول شده باشد، ذات معلول عین فقر و نیاز به علت است.<sup>۱۷</sup>

دلیل این امر، روشن است. اگر علت، وجود محض بسیط است و اگر معلول نیز وجود محض بسیط باشد و اگر معلول، نیازمند علت است معلوم می‌شود که کل معلول که همان مرتبه وجودی بسیط آن است - نیازمند کل علت - که آن نیز مرتبه‌یی از وجود بسیط است - خواهد بود. اگر معلول، عین نیاز به علت است آیا می‌توان از مرتبه وجودی معلول سخن گفت؟ اگر معلول، عین ربط و نیاز به علت است آیا می‌توان معلول را بدون لحاظ علت، لحاظ کرد؟ پاسخ منفی است.<sup>۱۸</sup>

اگر می‌توانیم معلول را بدون لحاظ علت، لحاظ کنیم، در واقع، ماهیت معلول را لحاظ کرده‌ایم و ماهیت معلول نیز امری اعتباری و عقلی است. اگر وجود، اصیل است و اگر وجود معلول، عین ربط به علت است راهی برای تصور معلول بدون لحاظ علت وجود ندارد. بنابراین، ما به دیدگاهی جدید پا می‌نهیم، دیدگاهی که بیان می‌دارد معلول، شأنی از شئون علت است<sup>۱۹</sup> و بتعبیری دیگر، به دیدگاه وحدت شخصی وجود، پا می‌نهیم که بر اساس آن ماسوی الله اطلاق وجود واحد حق محسوب می‌شوند. با پذیرش این دیدگاه، بحث حرکت جوهری که بحث بعدی است

معنایی جدید می‌یابد.

۵- حرکت جوهری: مشائیان، حرکت را به چهار مقوله کم، کیف، آیین و وضع منحصر می‌کردند<sup>۲۰</sup> اما ملاصدرا حرکت در مقوله جوهر را نیز به موارد چهارگانه حرکت (نمو، استحاله، حرکت مکانی و حرکت وضعی) می‌افزاید.

مشائیان، حرکت در مقوله جوهر را محال می‌دانستند از آنرو که منجر به نابودی متحرک در مسیر حرکت یا پذیرش اشتداد ماهوی می‌گردد<sup>۲۱</sup> اما ملاصدرا که ماهیت را اعتباری قلمداد می‌کند حرکت در مقوله جوهر را می‌پذیرد. اگر وجود اصیل است نمی‌توان حرکت را به ماهیت نسبت داد. استناد حرکت به ماهیت دارای واسطه در عروض است حال آنکه، وجود، بالذات به حرکت متصف می‌شود. حرکت در اعراض، امری است که بتبع حرکت در جوهر، رخ می‌دهد و جوهر حقیقی، همان وجود متحرک است. با تغییر در وجود شیء اعراض آن نیز تغییر می‌کنند.<sup>۲۲</sup>

در چنین دیدگاهی است که ملاصدرا وجود را به وجود ثابت و متغیر، تقسیم می‌کند. وجود متغیر در مسیر استکمالی حرکت می‌کند و اشتداد وجودی می‌یابد. تمام موجودات عالم ماده در حرکتی اشتدادی در حال سیر به مراتب بالاتر وجود هستند و این حرکت

۱۵- همان، ج ۱، ص ۲۶۳.

۱۶- همان، ج ۷، ص ۵۸-۶۳.

۱۷- همان، ج ۲، ص ۲۰۲.

۱۸- همان، ج ۲، ص ۲۹۹.

۱۹- همان، ج ۱، ص ۴۴۰.

۲۰- ابن‌سینا، الشفاء، الطبیعیات، قم، مکتبه آیه الله العظمی

مرعشی النجفی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۰۷.

۲۱- همان، ج ۱، ص ۹۸-۹۹ و ص ۱۰۱.

۲۲- صدرالمآلهین الشیرازی، الحکمة المتعالیه فی الأسفار

العقلیه الأربعة، ج ۳، ص ۶۷؛ ص ۱۰۳-۱۰۴.



### ■ خود موجود ناسوتی نیست که مراتب

بالاتر کمال را برای خود حاصل می‌کند

بلکه این، موجودات عوالم بالاتر

هستند که بدلیل سعه وجودی

و مراتب بالای کمال،

موجودات را در

مسیر استکمال

خود، سوق

می‌دهند.

ماهیت، نظام جنسی و فصلی فرو می‌ریزد. شاید بهتر باشد بگوییم نظام جنسی و فصلی، معنایی دیگر پیدا می‌کند. در دیدگاه اصالت وجود، ماده و صورت هر دو وجود هستند. ماده، مرتبه نازل شیء، و صورت مرتبه کاملتر شیء است.<sup>۲۵</sup> حرکت جوهری حرکتی است که در آن یک وجود مراتب کاملتری از وجود را می‌یابد و سعه وجودی او افزایش می‌یابد. بنابراین، در ادبیات ماده و صورت اصالت وجودی، وجود در حالت حرکت فصلهای جدید و جدیدتری می‌یابد که هر فصل، نسبت به فصل قبل مرتبه کاملتری از وجود محسوب می‌شود.<sup>۲۶</sup>

از اتحاد هر صورت با ماده قبلی ماده جدیدی برای صورتی جدید مهیا می‌شود که همگی وجود هستند. در این دیدگاه، اینگونه نیست که صورتی برود و صورتی دیگر بیاید بلکه صورتی می‌آید و صورتی

۲۳ - همان، ج ۳، ص ۳۶۳؛ ج ۷، ص ۲۵۵ - ۲۵۶؛ ج ۹، ص ۱۹۴ - ۱۹۵.

۲۴ - صدرالمآلهین الشیرازی، المبدأ و المعاد، ص ۱۲۶ - ۱۲۷.

۲۵ - همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۲، ص ۳۶؛ ج ۵، ص ۱۸۱.

۲۶ - همو، الشواهد الربوبیة، ص ۱۳۶.

تا جایی ادامه می‌یابد که به کمال لایق فرد، دست یابند. اما حرکت بسوی کمال، چگونه ممکن است؟ آیا موجودی که خود ناقص است می‌تواند خود را به مرتبه بالاتری از کمال برساند؟ پاسخ این سؤالات به مراتب وجود در فلسفه ملاصدرا وابسته است.

۶- مراتب وجود: وجود، که حقیقتی واحد و مشکک است، دارای مراتبی می‌باشد. از دیدگاه ملاصدرا ماسوی الله بطور کلی، متشکل از سه عالم جبروت، ملکوت و ناسوت است،<sup>۲۳</sup> عالم جبروت، عالم عقول طولی و عقول عرضی است. عالم ملکوت، عالم انوار مدبّر می‌باشد<sup>۲۴</sup> و عالم ناسوت، عالم ماده است. این عوالم در ساختاری طولی قرار گرفته‌اند.

عالم جبروت، جامع جمیع کمالات عالم ملکوت و ناسوت است و عالم ملکوت، جامع جمیع کمالات عالم ناسوت می‌باشد. بدین سبب است که موجودات عالم ناسوت، در حال تغییر و حرکت تدریجی بسمت کمال هستند و انوار مدبّر نیز واجد چنین حرکتی می‌باشند، اما موجودات عالم جبروت، اعم از عقول طولی و عقول عرضی، موجوداتی ثابت هستند که واجد تمام کمالات لایق خود هستند.

حرکت جوهری اشیاء در عالم ماده، تحت تدبیر موجودات عوالم بالاتر صورت می‌گیرد. بنابراین، خود موجود ناسوتی نیست که مراتب بالاتر کمال را برای خود حاصل می‌کند بلکه این، موجودات عوالم بالاتر هستند که بدلیل سعه وجودی و مراتب بالای کمال، موجودات را در مسیر استکمال خود، سوق می‌دهند. در اینجا، سؤالی دیگر خودنمایی می‌کند:

اگر حرکت را در مقوله جوهر بپذیریم و در عین حال جوهر را به وجود تفسیر کنیم چگونه می‌توان از ماده و صورت، جنس و فصل و ... سخن گفت؟

۷- نفی نظام جنسی و فصلی: با اعتباری دانستن



دیگر بر روی آن قرار می‌گیرد.<sup>۲۷</sup> (توجه دارید که مجبور به استفاده از عبارتهای عرفی شده‌ایم. آمدن صورتی بر روی صورت دیگر، در واقع بمعنای اشتداد در وجود است). در این دیدگاه، هر موجود در هر لحظه ماده‌یی دارد و صورتی و لذا، نوعی خاص است. حرکت جوهری هر موجود سبب می‌شود که هر موجود را در هر لحظه نوعی خاص تلقی کنیم.

در این دیدگاه، انسان بیمعناست بلکه باید از انسانها سخن گفت.<sup>۲۸</sup> انسان، نوع واحدی نیست که افراد متعدّد داشته باشد. رابطه مفهوم انسان با انسانها، همچون رابطه عقل با عقول در اندیشه مشائیان است که هر عقل را نوعی جداگانه تلقی می‌کنند.

حتی باید بالاتر رفت، هر انسان در طول عمر خود، انسانها و انواع مختلف است، نه یک نوع. آیا این سخنان، مشکلز نیست؟ خیر، چون اصالت با وجود است و وجود، امری واحد است که در حرکت جوهری در حال اشتداد وجودی است و کاملتر و کاملتر می‌گردد.<sup>۲۹</sup>

۸- قوس صعود و نزول: هنگامی که از مراتب وجود سخن گفتیم، جای این سؤال بود که چرا جهان دارای مراتب متفاوت است و چگونه این مراتب، حاصل می‌شود. ملاصدرا تفاوت وجودها را ذاتی آنها می‌داند (البته نه ذاتی باب ایساغوجی). در این صورت، جهان در قوسی نزولی از سوی خداوند آغاز می‌شود. پس از مرتبه ذات که مقام احدیت است، نوبت به مقام واحدیت می‌رسد. فیض اقدس ربوبی، تجلی می‌کند و اسماء و صفات حق در مرتبه واحدیت متجلی می‌شوند. این تجلی، تجلی ذومراتب است.<sup>۳۰</sup>

«الله» اسم جامع همه اسماء و صفات الهی است<sup>۳۱</sup> و در پی آن چهار اسم «ظاهر» و «باطن» و

## ■ هنگامی که

از مراتب وجود سخن گفتیم،

جای این سؤال بود که چرا جهان

دارای مراتب متفاوت است و چگونه

این مراتب، حاصل می‌شود. ملاصدرا

تفاوت وجودها را ذاتی آنها می‌داند

(البته نه ذاتی باب ایساغوجی).

«اول» و «آخر» متجلی می‌شوند. با ترکیب و تناح مرتبه‌یی اسماء اولیه، اسمهای بعدی تجلی می‌یابند که به شماره نمی‌آیند.<sup>۳۲</sup> در مقام بعدی، فیض مقدس ربوبی، تجلی می‌کند و وجود منبسط - که فعل الله است و عین ربط به خداوند بوده و تقرری مجزا از ذات حق ندارد و در واقع، سایه‌یی از حق است - متجلی می‌شود.

اسماء و صفات الهی که تجلی مقام احدیت حق

۲۷ - همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۳، ص ۳۳۲ - ۳۳۳.

۲۸ - همان، ج ۹، ص ۹۷ - ۹۸.

۲۹ - ملاصدرا از انسان طبیعی، نفسانی و عقلی خبر می‌دهد و توضیح می‌دهد که این مراتب، وحدت انسان را از بین نمی‌برد. علت آن است که مرتبه بالاتر، کمالات مرتبه پایین‌تر را داراست و این مسئله، ناشی از پذیرش اصالت وجود و وحدت وجود است. نک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۹، ص ۹۷ ببعده.

۳۰ - صدرالمتألهین الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۲، ص ۳۲۷، ص ۳۳۱.

۳۱ - همان، ج ۲، ص ۳۳۲.

۳۲ - ملاصدرا با تعبیراتی همچون «ترکیب اسماء و صفات»، «تفرع» و «انبعاث» درباره رابطه اسماء و صفات خداوند با یکدیگر سخن گفته است. نک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۶، ص ۱۴۶ - ۱۴۷.







■ انسان نیز، در مسیر حرکت جوهری، اشتداد می‌یابد و صورتهای پی‌درپی برایش حاصل می‌شود و از نطفه به علقه و ... تبدیل می‌شود. در مرحله‌ی بالاتر از این مراحل، نفس انسان، طلوع می‌کند و در مسیر حرکت جوهری از عقل بالقوه به عقل بالملکه و عقل بالفعل دست می‌یازد.

...  
 ◇  
 در مقام واحدیت هستند در عالم نیز متجلی می‌شوند؛ همانگونه که تجلی آنها در مقام واحدیت ذومراتب بوده در عالم عین نیز تجلی ذومراتب می‌یابند و وجود منبسط را مقید می‌سازند و اینگونه است که مراتب وجود، تحقق می‌یابد.<sup>۳۳</sup>

### ۳- عالم صغیر و انسان کبیر

آنچه ذکر شد می‌تواند ما را در توصیف نظریه انسان کبیر و عالم صغیر در فلسفه ملاصدرا یاری کند. از آنجاکه اصالت با وجود است، این وجود انسان است که متعلق جعل قرار می‌گیرد.<sup>۳۴</sup> اما با توجه به مراتب هستی و قوس نزول و حرکت جوهری، پایینترین مراتب وجود (که همان هیولای اولی است<sup>۳۵</sup>) پس از پذیرش صورت جسمیت در تبدلات جوهری بمدد مجردات صورتهای بالاتر را که چیزی جز مراتب بالاتر وجود نیست<sup>۳۶</sup> - پذیرا می‌شود و اشتداد وجودی می‌یابد. اینگونه است که انسان، متحقق می‌شود. اما انسان نیز، در مسیر حرکت جوهری، اشتداد می‌یابد و صورتهای پی‌درپی برایش حاصل می‌شود و از نطفه به علقه و ... تبدیل می‌شود. در مرحله‌ی بالاتر از این مراحل، نفس انسان، طلوع می‌کند و در مسیر حرکت جوهری از عقل بالقوه به

عقل بالملکه و عقل بالفعل دست می‌یازد.<sup>۳۷</sup> کمالاتی که هر انسان، کسب می‌کند او را متمایز از انسانهای دیگر می‌سازد و اینگونه است که انسانها انواع متعدّد را تشکیل می‌دهند.<sup>۳۸</sup> در این میان انسان کامل که خلیفه الله بر روی زمین است به بالاترین مراتب کمال دست یافته است. او مظهر ناسوتی و ملکوتی اسم «الله» است، آنچنان که حقیقت محمّدیه مظهر این اسم در عالم اسماء و صفات حق می‌باشد. چنین انسانی، جامع حس، خیال و عقل است. او با توجه به سعه وجودی اش، همه کمالات را

۳۳- از نظر ملاصدرا تقابل موجود در اسماء و صفات است که سبب تحقق موجودات متضاد می‌گردد و تضاد موجود میان مرگ و زندگی، روح و بدن، فرشته و شیطان را باید در تقابل اسم‌هایی مثل محیی و ممیت و هادی و مضل جستجو کرد. برای نمونه نک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۶، ص ۱۴۸ و ص ۲۸۴؛ ج ۷، ص ۳۲.

۳۴- اگر صدفه و اتفاق مورد انکار باشد (که در فلسفه اسلامی اینگونه است) پذیرش اصالت وجود در مقام تحقق مستلزم پذیرش اصالت وجود در مقام جعل است. در مورد دیدگاه ملاصدرا در باب جعل نک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۴۱۴.

۳۵- برای نمونه نک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۲، ص ۲۳۰. ملاصدرا در اینجا بیان می‌کند که در رموز نبوی از هیولای اولی با تعبیری همچون «هاویه»، «ظلمت»، «خلأ»، «فضا» و «اسفل سافلین» یاد شده که اشاره به خست و عدمی بودن هیولای اولی دارد. ما در مقام بررسی صحت این تأویلهای نیستیم.

۳۶- برای نمونه نک: صدرالمآلهین الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۵، ص ۳۰۰، المبدأ والمعاد، ص ۲۶۶.

۳۷- ملاصدرا در جلد سوم اسفار پس از این که معانی عقل را از دیدگاه اسکندر افرویدیسی بیان می‌کند (ص ۴۲۸ - ۴۳۳) در مقام دفع این که چگونه نفس انسان به عنوان صورت مع البدن تبدیل به عقل به عنوان موجودی فارق از جسم می‌شود، از نظریه اشتداد وجود سود می‌برد.

۳۸- برای نمونه نک: صدرالمآلهین الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۹، ص ۹۶.



بنحو وحدت و بساطت واجد است. هر کمالی که در جهان دیده شود در انسان کامل بنحو اعلی یافت می شود و اینگونه است که انسان جامع جمیع کمالات عوالم حسّی، خیالی و عقلی می باشد و عالم صغیر نام می گیرد.<sup>۳۹</sup>

از سوی دیگر، جهان مجموعه‌یی از موجوداتی نیست که صرفاً در کنار یکدیگر گرد آمده باشند. همه موجودات جهان در سلسله‌یی علی و معلولی واقع شده‌اند که در آن هر مرتبه بالاتر علت مرتبه پایینتر است. لذا سلسله جهان سلسله‌یی طولی است که تمام موجودات آن اعم از عقل و نفس و جسم، منتهی به یک مبدأ واحد هستند. همانگونه که وجود حس، خیال، عقل و بدن جسمانی، وحدت انسان را از بین نمی برد وجود مراتب عقل، نفس و جسم در عالم نیز وحدت عالم را نابود نمی کند.<sup>۴۰</sup>

همانگونه که تغییر انسان از سن کودکی به جوانی و آنگاه به میانسالی و پیری از بین برنده وحدت او نیست تغییرات حاصل در عالم نیز از میان برنده وحدت جهان نمی باشد. از سوی دیگر اگر نگاه خیالی خود را به عالم، که نگاه کثرت‌بین است، برداریم و با نگاهی عقلی به جهان بنگریم در خواهیم یافت که تمام موجودات جهان تعینات وجود منبسط هستند.<sup>۴۱</sup> از آنجا که وجود منبسط از وجهه یلی الربّی، واحد و فانی در وجود حق است موجودات جهان نیز واحد هستند. تکثر موجودات، ناشی از ارتباط با ماهیتهایی است که چیزی جز نقص وجودی نیستند و بهمین دلیل باعث زوال وحدت نمی شوند.

براین اساس، جهان، انسان کبیر است؛ امری است واحد که تمامی آنچه در انسان بنحو اجمال وجود داشت در آن بنحو تفصیل یافت می شود.

نکته جالب توجه آنست که ملاصدرا گامی فراتر

می نهد و بیان می دارد که انسان کامل بعد از این که عالم صغیر بود به انسان کبیر تبدیل می شود و او خلیفه خداوند در زمین است.<sup>۴۲</sup>

ملاصدرا وجوه اشتراک فراوانی میان انسان کبیر و عالم صغیر در کتابهای خود آورده است<sup>۴۳</sup> و این موضوع برای او بقدری از اهمیت برخوردار بوده و وجوه متعدد داشته که وعده نگارش کتاب مستقلی را در این زمینه داده است.<sup>۴۴</sup>

#### ۴ - نتیجه

مطمئناً، اصولی که ملاصدرا ابتکار کرده است معنایی عمیقتر به عالم صغیر بودن انسان و انسان کبیر بودن عالم می بخشد و تعمق بیشتر در این اصول، عمق بیشتری را از این معنا برای ما حاصل می کند. تعمق بیشتر نشان می دهد که انسان کامل، انسان کبیر است و این همان مطلبی است که ملاصدرا خود به آن اشاره کرده و اهمیت آن را به ما نشان داده است.

۳۹ - برای نمونه نک: صدرالمآلهین الشیرازی، اسرار الآیات، مصحح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰، ص ۳۴، ۱۰۹ و ۱۱۰؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۴، ص ۱۵۷؛ الشواهد الربوبیة، ص ۳۶۶.

۴۰ - برای نمونه نک: همو، المبدأ و المعاد، ص ۲۲، ص ۴۹۵.

۴۱ - ابن سینا در شفا بیان می کند که کثرت نزد خیال و وحدت نزد عقل اعراف هستند. نک: ابن سینا، الشفاء، الالهیات، ص ۱۰۵: «لکنه یشبه أن تكون الکثرة أیضاً أعراف عند تخیلنا و الوحدة أعراف عند عقولنا.» ملاصدرا نیز همین نظریه را پذیرفته است. برای نمونه نک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۲، ص ۸۳.

۴۲ - نک: صدرالمآلهین الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۷، ص ۱۸؛ اسرار الآیات، ص ۱۰۹.

۴۳ - برای برخی موارد نک: همو، اسرار الآیات، ص ۶۰، ص ۹۴، ۱۰۳ و ۱۷۴.

۴۴ - صدرالمآلهین الشیرازی، المبدأ و المعاد، ص ۲۲.