



مقاله پژوهشی

خدیدجه سپهری^۱

حمید ملک‌مکان^۲

عباس قربانی^۳

نقش علم‌النفس صدرایی در تبیین وحدت عالم در حکمت متعالیه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۱ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۸/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۴ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۷/۲۳

چکیده

تناظر انسان کبیر و انسان صغیر، مطلبی پایه‌ای در حکمت متعالیه است که کمک شایانی به تبیین مباحث مختلف فلسفه صدرایی می‌کند. یکی از مباحث فلسفه صدراست که نیازمند تبیین است، مسئله وحدت عالم با ابعاد مختلف آن است؛ مسئله‌ای عرفانی که باید به‌نحو عقلانی تبیین شود. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و بر پایه علم‌النفس صدرایی، وحدت عالم در دو حوزه درونی و بیرونی را تبیین می‌کند و با توجه به ابداعات ملاصدرا در علم‌النفس، به تطبیق مباحث نفس‌شناسی بر عالم به‌عنوان انسان کبیر می‌پردازد؛ تطبیقی که در کلمات خود صدرا نیز مشهود است. نتیجه این پژوهش، تبیین وحدت عالم در حوزه بیرونی به‌نحو بیان انحاء سه‌گانه وحدت جمعی، وحدت حقه ظلی و وحدت شخصی عالم می‌باشد و در حوزه درونی نیز بساطت عالم را به معنای بساطت عقل اول توضیح می‌دهد و توجه به مراتب عالم را موجب ترکیب عالم از ماده و صورت می‌داند، بدون اینکه تعدد وجودی در آن حاصل آید.

واژگان کلیدی: عالم، نفس، مقام اجمال و تفصیل، وحدت جمعی، وحدت حقه ظلی، وحدت شخصی.

khsephri@yahoo.com

۱. دانشجوی دکتری گروه مبانی نظری اسلام، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران

Orchid: 0000-0002-5105-9200

۲. استادیار گروه مبانی نظری اسلام، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران. (نویسنده مسئول)

Orchid: 0009-0008-0557-5977

ab.ghorbani@ut.ac.ir

۳. استادیار گروه مبانی نظری اسلام، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران.

Orchid: 0009-0004-8101-0696

Copyright © 2021, Author(s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.



مقدمه

در فلسفه، وجود انسان به عنوان نمونه‌ای از کل عالم لحاظ شده است (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۵۷). در حکمت متعالیه نیز این مطلب مورد توجه قرار گرفته و ملاصدرا در موارد متعدد، تناظر میان انسان و عالم را به شیوه‌های مختلف مطرح می‌کند. وی عالم را عالم کبیر و انسان را عالم صغیر و یا عالم را انسان کلی و انسان را انسان شخصی می‌نامد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۸۰-۱۸۱) و معتقد است انسان مجموع عالم و خلاصه‌ای از آن است (همان، ج ۲، ص ۱۸۲). این تناظر در عرفان به نام «تطابق نسختین» نام‌گذاری شده است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۶۳۲).

مقصود از عالم یا انسان کبیر، کاربرد عام آن، یعنی کل ماسوی الله است (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۴۱؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۸) که از عالم عقل تا ماده را دربرمی‌گیرد. مقصود از انسان نیز نفس انسانی با قوا و بدن اوست؛ زیرا در حکمت متعالیه، نفس، شیئی است که دارای اضافه مبدئیت آثار حیاتی یا اضافه تدبیر است (عبودیت، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۸۰-۸۱)، به نحوی که نفس در وجود تعیین شخصی و حدوث هویت نفسی اش به بدن محتاج است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۸۲)؛ از این رو نفس، وجودی دارای مراتب متعدد از جمله قوای مختلف و بدن خواهد بود. با وجود تعدد مراتب، نفس انسان دارای وحدت است و این دو مسئله به شکل‌گیری قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» منجر شده است که از سویی نفس را واحد و از سوی دیگر، دارای مراتب معرفی می‌کند.

همانند نفس، عالم نیز مراتب متعدد دارد، در حالی که حکمت متعالیه، وحدت عالم را پذیرفته است. مشابهت میان نفس و عالم در این مسئله و قاعده تناظر عالم با نفس، ذهن را به این سو سوق می‌دهد که تبیینی که درباره نفس در چگونگی جمع میان تعدد مراتب و وحدت نفس مطرح است، می‌تواند درباره عالم نیز به کار رود و ما را به تصور صحیح از وحدت عالم برساند. البته وحدت نفس، امری وجدانی است، در حالی که وحدت عالم چنین نیست، بلکه در نظر اولیه، انسان در عالم، کثرات را مشاهده می‌کند و این امر، فهم وحدت عالم را دشوار می‌نماید.

مسئله تناظر میان نفس و عالم و استفاده از مباحث علم النفس در فهم مسائل عالم، می‌تواند به شیوه‌های مختلف مطرح گردد. نویسندگان در پژوهش پیش‌رو با رویکرد معرفت‌تصوری به مسئله می‌پردازند و می‌کوشند از معرفت



تصوری نسبت به وحدت نفس و انحاء مختلف این وحدت، به معرفت تصویری درباره وحدت عالم و انحاء مختلف وحدت آن دست یابد.

۱. وحدت نفس و وحدت عالم

۱-۱. قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی»

در فلسفه مشاء، نفس انسان که با واژه «من» مورد اشاره قرار می‌گیرد، جوهر مجرد عقلی بسیط است که نه مانند اجسام، مرکب از ماده و صورت است و نه مانند وجود، حقیقتی دارای مراتب. این وجود جوهری مجرد، اعراضی در بدن به نام قوای جسمانی ایجاد می‌کند تا با بدن - که واقعتی غیر از نفس و قوا دارد - ارتباط تدبیری و تصرفی برقرار نماید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۱۳). نتیجه این نوع ارتباط، مابینت نفس و بدن و عدم اتحاد میان نفس مجرد و بدن مادی بود.

اما در حکمت متعالیه با مطرح شدن قاعده «النفس کل القوی»، مراتب نفس با شدت و ضعفی که دارند، جایگزین قوای نفس سنیوی می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۲۳)، به گونه‌ای که اگر در علم النفس صدرایی از نفس و بدن و قوا به‌طور جداگانه صحبت می‌شود، در علم النفس صدرایی، نفس و مراتب آن مطرح می‌گردد و در واقع حکم قوا و بدن نسبت به نفس یکی می‌شود؛ از این رو بدن در مقابل قوا قرار نمی‌گیرد، بلکه بدن به‌عنوان مرتبه‌ای از نفس، پایین‌تر از قوا - با اختلافی که خود قوا از حیث مرتبه با یکدیگر دارند - قرار می‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۴۰). یعنی نفس، وجودی دارای مراتب می‌شود که در بالاترین مرتبه، ذات مجرد نفس و در مراتب پایین‌تر آن، قوا با اختلاف درجه (قوة عاقله، قوة متخیله و قوة حساسه) و سپس بدن مادی قرار دارد.

در این نگاه، رابطه نفس و قوا و بدن، از مابینت به اتحاد تغییر می‌کند که مفاد قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» است (همان، ص ۲۲۱). همچنین رابطه نفس با بدن مانند رابطه صورت با ماده معرفی می‌شود، به گونه‌ای که ملاصدرا به وضوح، نفس را صورت بدن می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۵: ص ۲۸۶؛ ج ۹، ص ۳-۴) و همان طور که به ترکیب اتحادی صورت و ماده قائل است، ترکیب نفس و بدن را نیز ترکیب اتحادی معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۰۷).



آنچه موجب وحدت نفس با وجود تعدد مراتب آن می‌گردد، این است که ملاصدرا بدن و قوا را شأنی از نفس می‌داند و به عنینیت نفس و بدن قائل است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۲۸۶). عنینیت نفس و بدن به معنای این همانی نفس و قوا و بدن است؛ یعنی نفس از مراتبش هیچ فاصله‌ای ندارد، بلکه موطن قوا و بدن را نیز پر می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۵۱-۵۲ و ص ۸۶)؛ از این رو نفس و بدن دارای اتحاد شأنی و ذی‌شأن خواهند بود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۸۶). براساس این دیدگاه، رابطه علی و معلولی میان نفس و مراتب آن نفی شده است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۸۲) و مراتب مختلف نفس همچون مرتبه حسی، مرتبه خیالی و مرتبه عقلی، دارای وجودات متعدد نخواهند بود، بلکه نفس دارای وجود واحد است که در مراتب متعدد خود، سریان می‌یابد.

با توجه به شأنیّت قوا و بدن نسبت به نفس، وحدت نفس در حکمت متعالیه، وحدتی اطلاق است که در عرفان، اطلاق مقسمی نامیده می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۲۰۸)؛ یعنی حقیقتی خارجی که به هیچ قیدی حتی قید اطلاق، مقید نیست (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۲۱۲). مقید نبودن به قید اطلاق به این معناست که این حقیقت در عین حالی که سریان دارد، به قید سریان محدود نیست، بلکه ورای سریان است؛ یعنی حقیقتی که در ورای تعینات و شئون، یک هویت فی‌نفسه برای خود دارد و برخلاف اطلاق قسمی، هویتش عین انبساط در همه تعینات نیست (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۲۱۵-۲۱۶). از این رو از سویی تمام مراتب در مرتبه ذات نفس به نحو اندماجی موجود هستند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۸۱؛ عبودیت، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۲۳۲) و از سوی دیگر مرتبه ذات با سریانانی که پیدا می‌کند، به نحو تفصیلی در بردارنده تمام مراتب مادون می‌گردد (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۸۶). این امر موجب می‌شود که نفس دارای دو مقام وحدت در کثرت و کثرت در وحدت باشد که در مقام اجمال و تفصیل نفس به تبیین آن می‌پردازیم.

۱-۲. وحدت عالم در عین تعدد مراتب

صدرالمتألهین به وحدت عالم به معنای کل ماسوی الله معتقد بوده و آن را در دو مبحث به کار برده است:

۱. در بحث اثبات وحدت اله که از وحدت عالم استفاده می‌کند. وی به نقل از ارسطو، وحدت عالم را به معنای این که عالمی غیر از این عالم وجود ندارد، ثابت می‌کند و تعدد عالم را ممتنع می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۹۴)، سپس آن را وحدت طبیعی نه تألیفی می‌نامد و تشخیص طبیعی عالم را به ثبوت تلازم میان اجزاء آن می‌داند



(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۹۸).

۲. در بحث وحدت تجلی رویکرد عرفانی در پیش گرفته است که نتیجه آن جمع میان نظر حکما در بحث وحدت فعل بر مبنای قاعده الواحد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ «ب»، ص ۷۰) و نظر عرفا در بحث تجلی واحد حضرت حق است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۵۶-۳۵۹). بدین معنا که از ذات حق تعالی که واحد است جز امر واحد صادر نمی‌شود و از این رو کل عالم که تجلی حق تعالی است، واحد است.

این عبارات، اگرچه به وحدت عالم می‌پردازند، اما تناظر نفس با عالم و تبیین وحدت عالم بر مبنای وحدت نفس، ابعاد دیگری از وحدت عالم را روشن می‌کند که به آن می‌پردازیم:

بر اساس قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» و تناظر میان نفس و عالم، عالم نیز همچون نفس در عین مراتب متعددی که دارد، دارای وحدت است. ملاصدرا عالم را دارای مراتب متعدد و اولین صادر از حق تعالی را عقل اول می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۳۲) و معتقد است که اولین صادر، دومین مصدر نیز هست. بنابراین عقل اول، علت برای مراتب پایین‌تر از خود است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۵۰). این رابطه علی-معلولی میان هر مرتبه بالاتر با مرتبه پایین‌ترش برقرار است. تشکیک نیز اصلی مسلم در فلسفه ملاصدراست، اما نتیجه تشکیک، تعدد وجودی میان مراتب مختلف در عالم است که با وحدت وجودی عالم منافات دارد. بدین ترتیب، باید دیدگاه ملاصدرا درباره وحدت عالم را نتیجه دیدگاه متعالی او دانست که همان رویکرد عرفانی اوست و با تناظر نفس و عالم، هماهنگی بیشتری دارد. در این رویکرد، ممکنات، مرئی حضرت حق دانسته شده و برای خداوند یک تجلی و یک ظهور وجود خواهد داشت که در زبان عرفا، نفس رحمانی نامیده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۵۸).

حقیقت واحد نفس - که وجود این وحدت به نحو حضوری و وجدانی در هر شخصی یافت می‌شود - می‌تواند تمام درجات و مراتب تنزل یافته خود را پر کند و در هر مرتبه، عین آن مرتبه گردد؛ یعنی در حس، حس می‌شود، در خیال، خیال می‌شود و در عقل، عقل می‌گردد، ولی به هیچ یک از مراتب منحصر نمی‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۱۸۸-۱۸۷) همین ویژگی را در نفس رحمانی نیز می‌توان در نظر گرفت؛ زیرا حقیقت نفس رحمانی چیزی جز شمول و سریان نیست. نفس رحمانی نیز حقیقتی گسترده از عرش تا فرش است و بر اساس نظر صدرا که عالم را از عقل اول



تا عالم ماده و معادل با نفس رحمانی به‌شمار آورده است، محدوده نفس رحمانی نیز از عقل اول تا عالم ماده خواهد بود.^۱ از این رو نفس رحمانی در عقل، عقل است، در مثال، مثال و در ماده، ماده (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۹۶، ۱۹۹، ۶۰۸) و در هر مرتبه‌ای عین آن مرتبه می‌شود، در عین حال که نفس رحمانی، همچون نفس انسان به هیچ یک از مراتبش منحصر نیست (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۴۰-۳۴۱).

۲. مقام اجمال و تفصیل نفس و عالم

۲-۱. مقام اجمال و تفصیل نفس

کل القوی بودن نفس را می‌توان در دو مقام تبیین کرد: مقام کثرت در وحدت و مقام وحدت در کثرت. مقام کثرت در وحدت، مقام شهود مفصل در مجمل و مقام وحدت در کثرت، مقام شهود مجمل در مفصل نامیده شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۸۲).

در علم النفس، مقام کثرت در وحدت، مقام ذات نفس است که با توجه به رابطه شأن و ذی‌شأن، ذات نفس، متن و ذی شأن، وقوا و بدن، شتون و اطوار او هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۲۳). در این مقام، همه حقایق و تعینات و کمالات نفسانی، مندک و مستهلك بوده و به نحو اندماجی موجود می‌باشند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۲۸۳)؛ یعنی نفس با حفظ بساطت، دارای کمالات متکثر شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳-۵۵۴). مقام وحدت در کثرت نیز مقام تفصیل نفس در مراتب آن است و نفس به دلیل صورت اخیر بودنش برای بدن و قوا، جامع مراتب پایین‌تر است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۲۳).

در این مقام، نفس واحد در قوا و مراتب متعدّدش از عقل و خیال و حس سریان دارد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۲۸۴)؛ یعنی نفسی که در مرتبه ذات بود، به دلیل سریان و اطلاقی که دارد در تمام مراتب حاضر است و در عین حال، یک وجود واحد می‌باشد. در این مقام، نفس مجرد، یک حقیقت واحد سعی است که به لحاظ انبساط و اشتمالش بر مراتب مختلف (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۶۸-۶۹) کمالات را نه به نحو اجمالی و بسیط بلکه به نحو مفصل و متفرق

۱. در عرفان در این باره دو قول وجود دارد: سریان نفس رحمانی از تعین اول تا عالم ماده و سریان نفس رحمانی در تعینات خلقی. (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۵۴۰) که قول ملاصدرا مطابق با سریان نفس رحمانی در تعینات خلقی است.



داراست. تعدد مراتب مقتضای تعبیر کثرت است و حضور نفس واحد در تمام مراتب، مقتضای تعبیر وحدت. از این رو از اشتغال نفس بر مراتب متعدد به مقام وحدت در کثرت تعبیر شده است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۸۲-۸۳). پس مقام ذات، مغایر و جدا از مراتب نیست، بلکه در تمام مراتب سریان داشته و عین آن مراتب گشته است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۸۶).

۲-۲. مقام اجمال و تفصیل عالم

همان‌گونه که کل القوی بودن نفس در دو مقام قابل طرح است، این دو مقام در مورد عالم نیز مطرح می‌باشد. معنای مقام کثرت در وحدت این است که تمام مراتب پایین‌تر از عقل اول، به نحو اندماجی و برتر در عقل اول موجود هستند. براساس قاعده «کل ما هو ابسط فهو اجمع لما دونه» - که بسط قاعده بسیط الحقیقه است - از آنجا که عقل اول، وجودی ابسط نسبت به مراتب پایین‌تر از خود دارد، و این وجود ابسط، وجود برتر جمعی آنها خواهد بود؛ از این رو تمام مراتب پایین‌تر از عقل اول در کل عالم، به نحو برتر و به صورت اندماجی در عقل اول موجود خواهند بود، بدون اینکه به وحدت و بساطت آن لطمه‌ای وارد شود.

مقام وحدت در کثرت در عقل اول نیز به تنزل عقل اول در مراتب معلولاتش مرتبط است که با این تنزل، مخلوقات در مراتب مختلف عالم پدید آمده و کثرت محقق می‌شود. بنابراین این عقل اول است که با وحدتی که دارد و از طریق تنزل در مراتب، در این کثرات محقق بوده و با آنها متحد است.

درباره صادر اول، ملاصدرا آشکارا به مقام اجمال و تفصیل قائل شده است. وی پس از آن که رابطه عقل اول با مجموع عالم را رابطه صورت شیء دارای اجزاء با اجزاء آن می‌داند و بر اساس قاعده «شیئیت شیء به صورت آن است» معتقد می‌شود که عقل اول، همان عالم بوده و تفاوت عقل اول و عالم به اعتبار اجمال و تفصیل است، مجمل و مفصل را حقیقتاً عین یکدیگر معرفی می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۲۴-۲۲۵). وی سپس تفاوت در اجمال و تفصیل را به تفاوت در نحوه ادراک باز می‌گرداند، نه تفاوت در مدرک؛ بدین معنا که وقتی به مجموع عالم از این جهت که حقیقتی واحد است، نظر می‌کنیم، به صدور عالم از حضرت حق، به نحو صدور واحد و جعل بسیط، حکم می‌کنیم و وقتی به معانی مفصل عالم به نحو جداگانه نظر می‌افکنیم، صادر اول را اشرف اجزاء عالم یعنی عقل اول می‌دانیم. بر این اساس، انسان کبیر و عقل اول، بالذات و در حقیقت، شیء واحدی هستند بدون هیچ اختلافی در



حیثیت تقییدی و تعلیلی و تنها تفاوت آنها در اجمال و تفصیل است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۱۶-۱۱۷). از نظر ملاصدرا، عقل اول یا عقل کل، همان حقیقت محمدیه است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۹۵). عرفا نیز وجود منسبط را همان حقیقت محمدیه می‌دانند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۴۱). بنابراین عالم که از آن به انسان کبیر یاد می‌شود، دارای روح کل، نفس کل، طبع کل و جرم کل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ «الف»، ص ۹۴)، که در حقیقت محمدیه به اجمال و در نفس رحمانی به تفصیل وجود دارد. یعنی نسبت عقل اول به عالم کبیر و حقایق آن، بعینه نسبت روح انسانی به بدن و قوای اوست (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۱۷).

بر اساس تناظر میان انسان صغیر و انسان کبیر، رابطه اجمال و تفصیل میان ذات نفس و مراتب آن و نیز رابطه اجمال و تفصیل میان عقل اول و عالم، روشن می‌شود، به این معنا که عقل اول یا حقیقت محمدیه به منزله ذات عالم بوده و مراتب عالم، قوا و بدن آن به‌شمار می‌آیند. همچنین همان گونه که نفس گاهی به مرتبه ذات مجرد انسان صغیر و گاهی به مجموع مراتب آن اطلاق می‌شود، انسان کبیر نیز این گونه است؛ یعنی با نظر به مرتبه عقل اول، به مقام ذات عالم توجه کرده‌ایم و با در نظر گرفتن مراتب آن، سریان این حقیقت واحد را ملاحظه کرده‌ایم و به آن نگاه تفصیلی داشته‌ایم.

نکته قابل توجه این است که در تبیین صحیح مقام اجمال و تفصیل بر پایه رابطه شأنی که میان نفس و قوا مطرح گردید، نمی‌توان اطلاق عالم یا نفس رحمانی را اطلاق قسمی دانست، چنان که عرفا می‌دانند، بلکه باید به اطلاق مقسمی عالم از دیدگاه صدرا قائل شد تا دیدگاه وی در عینیت حقیقی عقل اول و عالم و مقام اجمال و تفصیل آن صحیح باشد.

اطلاق قسمی درباره وجودی به کار می‌رود که اطلاق، قید آن به‌شمار می‌آید؛ یعنی نفس رحمانی وجودی مقید به سریان داشتن است، نه اینکه حتی قید اطلاق و سریان را هم نداشته باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۲۱۲). حقیقت چنین وجودی به گستردگی و انبساط آن از عرش تا فرش بوده و اساساً جز سریان در تمام تعینات چیزی از خود ندارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۲۱۴). معنای این سخن آن است که اگر سریان را از چنین وجودی سلب کنیم، دیگر این وجود نخواهد بود. برخلاف وجود مطلق به اطلاق مقسمی که فوق سریان است و از این رو سریان، قید آن نیست و بدون سریان نیز هویت فی‌نفسه خود را حفظ می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۲۱۵).



بر اساس اطلاق قسمی، از آنجا که هویت عالم، به سریان آن در مراتب مختلف بوده و عقل اول نیز یک مرتبه از مراتب عالم به‌شمار می‌آید، عقل اول، کل عالم نخواهد بود؛ زیرا عقل اول در حالی که در بالاترین مرتبه از ممکنات قرار گرفته است، فاقد سریان است و از این رو تنها یک مرتبه از عالم را تشکیل می‌دهد و کل عالم باید با تمام مراتب لحاظ گردد تا شایسته نام عالم شده و معادل با نفس رحمانی گردد. بنابراین با اینکه در عرفان، نفس رحمانی دارای اطلاق قسمی دانسته شده است، دیدگاه صدرا درباره یکی دانستن عقل اول و کل عالم، به معنای این خواهد بود که او عالم را دارای اطلاق مقسمی می‌داند و اطلاق مقسمی موجب می‌شود عالم در عین این که تعینات مختلف می‌پذیرد، ورای تعینات نیز وجودی داشته باشد که همان مقام عقل اول است. این مسئله شباهت میان نفس - که ملاصدرا اطلاقش را اطلاق مقسمی می‌داند - و عالم را بیشتر می‌نماید و عالم را به عنوان «انسان کبیر» نزدیک تر می‌کند.

شاید اشکال شود که با اطلاق قسمی و رابطه تشکیکی در عالم نیز این همانی عقل اول و عالم محفوظ است - چه واجب الوجود را در رأس سلسله تشکیکی قرار دهیم و تشکیک در وجود را بپذیریم و چه به وحدت وجود قائل شویم و تشکیک را فقط در مظاهر وجود مطرح نماییم. علت این است که در رابطه تشکیکی میان موجودات، بر اساس قاعده «کل ما هو ابسط فهو اجمع لما دونه»، موجود بالاتر، تمام کمالات موجودات پایین تر را داراست و عقل اول همان عالم خواهد بود، اما به نحو اجمال و عالم همان عقل اول به نحو تفصیل می‌گردد، پس عالم و عقل اول یکی خواهند بود.

در پاسخ به این اشکال باید گفت که در رابطه تشکیکی در عالم، عقل اول وجودی غیر از عقل دوم و عقل دوم وجودی غیر از عقل سوم و به همین ترتیب دارند. بنابراین تشکیک در عالم به تحقق کثرتی حقیقی منجر می‌گردد که این کثرت، از وحدت حقیقی تشکیل شده است؛ یعنی عقل اول، واحد حقیقی است، عقل دوم، واحد حقیقی است و غیره. مجموع این وحدت، کثرتی حقیقی پدید می‌آورند، اما وحدتی نیز میان کثرات محقق است تا تشکیک معنا یابد، ولی نوع وحدت در عالم با نوع کثرت در آن باید متفاوت باشد تا به تناقض منجر نگردد. به تعبیر دقیق تر، اگر عقل اول دارای وحدت شخصی است و وحدت شخصی در تمام موجودات این سلسله تشکیک وجود دارد، دیگر نمی‌توان کل عالم را دارای وحدت شخصی دانست. به همین دلیل نوع وحدت را در مراتب تشکیکی وجود، وحدت سنخی می‌دانند نه شخصی. بدین ترتیب چگونه می‌توان ادعا کرد که آنچه که دارای وحدت شخصی است (عقل اول) با آنچه



که دارای کثرت شخصی است (کل عالم)، حقیقتاً یکی بوده و اعتباراً غیر یکدیگر هستند؟ و در واقع چگونه می‌توان این بیان ملاصدرا را توضیح داد که تفاوت عقل اول و عالم به لحاظ مدرک نیست، بلکه به لحاظ نحوه ادراک است؟ چنین مشکلی با اطلاق مقسمی عقل اول قابل توضیح است؛ زیرا در اطلاق مقسمی، اگر ادراک به گونه‌ای باشد که تعینات مختلف عقل اول لحاظ گردد، کثرت دیده می‌شود و عالم به تفصیل ادراک می‌گردد، ولی اگر ادراک به گونه‌ای باشد که در تمام تعینات، عقل اول دیده شود، تمام آنها را عقل اول می‌بینیم که در مراتب مختلف، ظهور کرده است، همچون عارفی که بر اساس وحدت وجود، خدا را در تمام مخلوقات می‌بیند و در عین حال، مخلوقات را با توجه به تعینات آنها مشاهده می‌نماید.

بنابراین اگر در عرفان، رابطه میان ممکنات و حق تعالی، رابطه شأن و ذی‌شأن لحاظ شده است و میان نفس و مراتب آن نیز چنین رابطه‌ای لحاظ شد، باید میان عقل اول و مراتب مادونش نیز به رابطه شأن و ذی‌شأن قائل شویم؛ زیرا عقل اول با تجلی خود، مراتب مادون را پدید می‌آورد و از این رو عقل اول همان عالم در مقام تفصیل است.

اما مقام تفصیل صادر اول، همان انسان کبیر به نحو بسط یافته در مراتب مختلف آن است که با توجه به تناظر انسان و عالم، اگر عقل اول را ذی‌شأن و مراتب مادونش را شأن آن بدانیم، مقام وحدت در کثرت، مقام سریان صادر اول در مراتب مادونش است که بر اساس اطلاق مقسمی باید در تمام مراتب حضور داشته باشد. کثرت در این نگاه، به تعدد مراتب است و وحدت، به وحدت عقل اول ساری در تمام مراتب. در این نگاه همان‌گونه که نفس مجرد با حفظ مقام تجردی‌اش در تمام مراتب حتی بدن مادی ساری است، عقل اول نیز بر اساس تناظر میان انسان صغیر و انسان کبیر، با حفظ مقام تجردی‌اش در تمام مراتب ساری است.

۳. نوع وحدت نفس و عالم

وحدت را می‌توان به وحدت برون ذاتی و درون ذاتی تقسیم نمود. وحدت درون ذاتی در مقابل کثرت درون ذاتی قرار دارد و بدین معناست که ذات در درون خود دارای تکثر و اجزاء نیست و لذا به معنای نفی ترکیب است. وحدت برون ذاتی نیز در مقابل کثرت برون ذاتی قرار دارد و مقصود از آن، نفی تعدد و مثل است، بدین معنا که موجودی که دارای وحدت برون ذاتی است، در خارج از ذات خود مثل و مانندی ندارد. بنابراین مقصود از وحدت برون ذاتی یگانگی و مقصود از وحدت درون ذاتی، بساطت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲: ص ۲۰۱-۲۰۲).



۱-۳. وحدت برون ذاتی

۱-۳-۱. وحدت برون ذاتی نفس

ملاصدرا نفس را دارای وحدت جمعی، حقه ظلی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۳) و شخصی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۸۵) می‌داند. وحدت جمعی بدین معناست که در ذات نفس، به نحو اندماجی تمام مراتب مادون جمع است. البته وحدت جمعی نفس، که در عین یکی بودن جامع تمام نشئات است، در وحدت اندماجی نفس منحصر نمی‌شود، بلکه نفس با مراتبی که دارد، این وحدت جمعی را به نحو انبساطی و اشتمالی نیز داراست. بنابراین مقصود از وحدت جمعی در هر دو مقام، اجمال و تفصیل است (عبودیت، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۲۵۵؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۸۰-۸۱).

صدرالمتألهین همین وحدت جمعی را ظلّ وحدت الهی معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ «ب»، ص ۲۲۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۶) و با این بیان در واقع به بیان دیگری از وحدت نفس می‌پردازد که به نام وحدت حقه ظلیه مشهور است. وحدت حقه در مقابل وحدت عددی قرار دارد و تعبیر به ظلیه به این دلیل است که وحدت نفس در واقع سایه‌ای از وحدت حقه واجب‌تعالی است که اصلیه می‌باشد (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۶۹۲؛ همو، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۸۱). از آنجا که وحدت حقه، فرض ثانی را نیز ممتنع می‌داند، مسلماً مقصود از وحدت حقه نفس، وحدت مرتبه ذات نفس نسبت به مراتب پایین‌تر از آن است نه در مقایسه با دیگر نفوس انسانی (عبودیت، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۲۵۴).

افزون بر وحدت جمعی و حقه ظلی نفس، از آنجا که هر شیء موجود وحدت شخصی دارد، نفس نیز چنین است. بر اساس رابطه شأن و ذی‌شأن در نفس، میان قوا و ذات نفس دویستی وجود ندارد. بر همین اساس نفس با سریانیه که در قوا دارد، دارای وحدت شخصی خواهد بود. یعنی قوا و نفس یک حقیقت واحد شخصی را تشکیل می‌دهند؛ زیرا اصلاً قوا (شئون) غیر نفس (ذی‌شأن) نیستند و موجودیتی در مقابل موجودیت نفس ندارند، بلکه قوا به وجود نفس موجود هستند. بنابراین وحدت شخصی نفس، در عین سریان و سعه نفس در مراتب مختلف آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۲۳).



از آنجا که اولاً در رابطه شأنی یک وجود محقق است که همان وجود ذی شأن است و شئون به وجود ذی شأن موجود هستند و ثانیاً معیار تشخیص به وجود است، وجود نفس که «یک» وجود است، دارای یک تشخیص می باشد و از این رو رسیدن به وحدت شخصی نفس با وجود قوای متعدد و بدن به راحتی ممکن است.

صدرالمتألهین رابطه نفس با بدن را مانند رابطه صورت با ماده معرفی می کند و به وضوح، نفس را صورت بدن می داند: «النفس صوره البدن و البدن ماده له» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۵، ص ۲۸۶)؛ به نحوی که نفس را علت صوری نوع انسان و بدن را علت مادی این نوع بیان می کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۳-۴). وی همان طور که ترکیب صورت و ماده را ترکیب اتحادی می داند، ترکیب نفس و بدن را نیز ترکیب اتحادی معرفی می کند؛ زیرا رابطه نفس و بدن بدین شکل است که نفس تمام بدن بوده و کمالات آن را داراست و تمام شیء، همان شیء است، اما به نحو اقوی و اکمل (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۱۰۷).

مقصود ملاصدرا از ترکیب اتحادی این است که یک شیء، تحقق دارد که هم عین مرکب است و هم عین هر یک از دو امری که قائل به ترکیب شان شده ایم (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۵، ص ۲۴۴). این به آن معناست که موجود واحد که همان صورت است، وجودش بعینه همان وجود ماده است و این دو به حسب حقیقت، دو امر نیستند، بلکه هر یک از ماده و صورت، با این وجود بالفعل، موجود هستند و تحلیل این وجود بالفعل واحد به صورت و ماده، به حسب عقل و بر اساس اعتبار تجرید هر یک از دیگری است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۵، ص ۲۹۳)؛ برخلاف ترکیب انضمامی که اجزاء آن در خارج کثرت بالفعل و وجودهای جداگانه ای دارند (عبودیت، ۱۳۹۸، ص ۲۸۲). بدین ترتیب اگر بدن را ماده و نفس را صورت آن دانستیم و در عین حال به ترکیب اتحادی و وحدت وجود در آن دو قائل شدیم، وجود واحد شخصی نفس (همراه با قوای متعدد و بدن) امری روشن خواهد بود.

۲-۱-۳. تبیین وحدت برون ذاتی عالم بر مبنای وحدت برون ذاتی نفس

درباره عالم نیز انواع این وحدت قابل تبیین است:

الف) وحدت جمعی



با توجه به رابطه عقل اول با کل عالم و مقام اجمال عقل اول، تمام کمالات عالم به نحو بسیط و اندماجی در عقل اول جمع است و عقل اول با وحدتی که دارد، دارای تمام این کمالات است و در واقع، تمام مراتب مادون در عقل اول موجود است بدون این که در آن کثرت و تعدد ایجاد کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۶). این نوع از وحدت، به دلیل جمع کمالات مادون، یک نوع از وحدت جمعی عالم است (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۹۴)؛ از این رو سنخیت علت و معلول یا ظاهر و مظهر یعنی سنخیت میان حق تعالی و صادر اول موجب می شود همان گونه که حق تعالی بسیط الحقیقه است و همه حقایق را به نحو مندمج در خود دارد، صادر اول نیز به دلیل بساطتش نحقایق مادون را در خود به نحو اندماجی داشته باشد (امینی نژاد، ۱۳۹۰، ص ۳۰۸).

در مقام تفصیل عقل اول در عالم نیز با وجود کثرت مراتب، به نوعی وحدت در عالم اذعان گردید که این نوع از وحدت هم به دلیل جمع کمالات در خود، وحدت جمعی است.

بنابراین وحدت جمعی عالم را به دو نحو می توان بیان نمود:

الف) به نحو جامعیت اندماجی: که به صورت وجود مراتب مادون به نحو اعلی در عقل اول است، به گونه ای که تکثری در عقل اول پدید نمی آید. و چون عقل اول همان عالم است، وحدت جمعی عقل اول همان وحدت جمعی عالم در مرتبه ذات است.

ب) به نحو جامعیت اشمالی: که با وجود سرریانش در مراتب، به خاطر مقام فوق سرریانش دارای وحدت جمعی اشمالی است.

ب) وحدت حقه ظلی

بر اساس سنخیت میان ظاهر و مظهر، نه تنها صادر از خدا، واحد است بلکه باید در نوع وحدت نیز از وحدت خداوند تبعیت کند، پس همان گونه که وحدت حق تعالی، وحدت حقه است، وحدت عالم نیز وحدت حقه خواهد بود. اما بر اساس رابطه خداوند با عالم که رابطه سایه و صاحب سایه است، وحدت حقه خداوند وحدت حقه اصلیه و وحدت حقه عالم، وحدت حقه ظلیه است (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۵۰۴؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۶۶). وحدت حقه ظلیه را به دلیل یگانگی میان عقل اول و عالم، هم می توان به کل عالم و هم به عقل اول نسبت داد؛ زیرا کل عالم همان



وجود منبسط است که تنها صادر از حق تعالی می‌باشد و عقل اول نیز به دلیل اینکه منبع تمام فعلیات است، صدور آن از حق تعالی، صدور عالم از حضرت حق است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۸۴-۱۸۵).

از آنجا که وحدت حقه در مقابل وحدت عددی قرار دارد، وحدت حقه ذات عالم به معنای وحدت حقه عقل اول خواهد بود و مقصود از آن، عدم امکان مثل برای عقل اول است. بدین ترتیب، با اینکه عالم مراتب متعدد دارد، اما مراتب نمی‌توانند موجب ایجاد تعدد در عالم شوند؛ زیرا عدد وقتی معنا می‌یابد که دو هویت در یک مفهوم، مشترک باشند، بنابراین کثرت مراتب در عالم، عددساز نبوده و عالم را متعدد نمی‌کند. در نتیجه، وحدت عقل اول یا مرتبه ذات عالم، وحدت حقه است. از آنجا که این نوع از وحدت بر پایه صرافت وجودی شیء اثبات می‌گردد و صرافت عقل اول - برخلاف صرافت وجود خداوند که مطلق است - نسبی و در مقایسه با مراتب مادونش مطرح است - و در واقع به تبعیت از وحدت حق تعالی دارای این نوع از وحدت حقه گردیده است - وحدت حقه‌اش، ظلیه خواهد بود.

ج) وحدت شخصی

ملاصدرا، عالم را شخص واحد می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۱۶). تناظر میان نفس و عالم، کمک می‌کند تا وحدت شخصی عالم، تبیین موجهی داشته باشد. وحدت شخصی نفس بر اساس رابطه شأنی نفس و قوا با اطلاق مقسمی نفس توضیح داده شد.

در مورد عالم نیز با همین رویکرد می‌توان وحدت شخصی عالم را تبیین نمود. با توجه به تناظر انسان و عالم و لحاظ رابطه شأنی در عالم همچون نفس، عالم، مطلق به اطلاق مقسمی بوده و دارای وحدت شخصی خواهد بود. جاری دانستن اطلاق مقسمی در عالم بدین معنا خواهد بود که عالی‌ترین مرتبه یعنی عقل اول در تمام مراتب عالم، حضور دارد و در عین سریان، شخص واحد است. یعنی همان‌گونه که با اطلاق مقسمی وجود، وحدت شخصی وجود اثبات می‌گردد، با اطلاق مقسمی عقل اول نیز، وحدت شخصی عالم که حقیقتاً چیزی غیر از عقل اول نیست، ثابت می‌شود. این در حالی است که اگر حقیقتی را مطلق به اطلاق قسمی لحاظ کنیم، از آنجا که حقیقت آن امر، عین سریان بوده و ذاتی و رای سریان ندارد، نمی‌توان وحدتش را به وحدت ذات و رای سریان دانست، بلکه این امر ساری در تمام مراتب، دارای وحدتی سریانی خواهد بود که کثرات شخصی را در خود جمع کرده است. در این



صورت با توجه به این که هیچ کثرتی با وحدت هم جنس خود جمع نمی شود، اگر کثرات شخصی را در این امر واحد ساری بدانیم، وحدت شخصی آن پذیرفتنی نخواهد بود.

افزون بر این، از نظر ملاصدرا، مراتب عالم همچون مراتب نفس، رابطه ماده و صورت با یکدیگر دارند، به نحوی که هر مرتبه ای نسبت به مرتبه بالاتر از خود ماده است و مرتبه بالاتر، صورت مرتبه پایین تر. از این رو هیولی که پایین ترین مرتبه است، ماده تمام صور و ماده المواد است و عقل اول، صورة الصور (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۹۵). این دیدگاه موجب می شود که ملاصدرا قواعد مربوط به ماده و صورت را - مانند شیئیت شیء به صورت اخیر آن است- در مورد عالم جاری بداند: «فإن نسبة العقل الأول إلى مجموع العالم و جملة النظام كنسبة صورة الشيء ذي الأجزاء إلى أجزاء ذلك الشيء و قد مر أن الشيء شيء بصورته لا بمادته.» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۲۴-۲۲۵)

تعبیر فوق نشان می دهد که ملاصدرا رابطه ماده و صورت را در «مراتب عالم» جاری می داند نه در عقل اول؛ از این رو ترکیب اتحادی میان عقل اول و مراتب عالم برقرار است و با وجود ترکیب اتحادی، نمی توان وجودات متعددی برای مراتب در نظر گرفت، بلکه باید همه مراتب را موجود به وجود عقل اول دانست. این امر نتیجه متناظر دانستن انسان و عالم است.

۲-۳. وحدت درون ذاتی

۱-۲-۳. وحدت درون ذاتی نفس

صدرا تصریح دارد که نفس، امری بسیط است و قوا به بساطت نفس لطمه ای وارد نمی کنند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳-۵۵۴). وی پس از اینکه به نقل از ارسطو، نفس را دارای اجزاء سه گانه نباتی و حیوانی و نطقی می داند، اذعان می کند که مقصود از اجزاء این نیست که نفس مرکب از قواست؛ زیرا نفس دارای وجودی بسیط است. بلکه به معنای تمامیت وجود نفس و جامعیت آن نسبت به مراتب پایین تر است و قوا در عین کثرت، با معانی خود در نفس به وجود واحد موجود هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۵). روشن است که این بیان وی ناظر به مقام ذات نفس است که به نحو اندماجی قوا را در خود دارد و ترکیب نفس را موجب نمی شود. وی در جایی



دیگر که نفس و قوا را جدا نموده و نفس را اصل و قوا را فروع آن می‌داند، به بساطت نفس اشاره می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۵).

اما ملاصدرا در نظر به مقام تفصیل نفس، انسان را مرکبی خارجی می‌داند که وحدتی حقیقی دارد؛ ازاین‌رو با این که برای نفس به نوعی وحدت قائل است و دلیل آن وحدت را، امکان حمل میان خود اجزاء و نیز امکان حمل میان اجزاء با کل می‌داند، اما ترکیب خارجی نفس را پذیرفته است (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۲۷). وی در این باره می‌نویسد: «النفس بما هی نفس و کذا کل صوره و طبیعه مادیه محصله للجسم فلیست بسیطه الهویه.» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۷۵) باید توجه داشت که بسیط نبودن نفس، به معنای تعدد وجودی نفس و بدن نیست؛ زیرا ترکیب نفس و بدن همچون ترکیب هر ماده و صورتی، اتحادی است و در ترکیب اتحادی تعدد وجودی اجزاء حاصل نیست؛ برخلاف ترکیب انضمامی که در آن تعدد وجودی ماده و صورت وجود دارد.

۳-۲-۲. تبیین وحدت درون ذاتی عالم بر مبنای وحدت درون ذاتی نفس

بر اساس دیدگاه ملاصدرا مبنی بر این که عالم همان انسان کبیر است، حقیقت باطنی آن، روح اعظم می‌باشد، نفس کلی، وزیرش است و طبیعت، عامل و قوای طبیعی، جنود آن هستند. حقیقت باطنی عالم که همان عقل اول است، از نظر ملاصدرا بسیط است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ «الف»، ص ۱۰۹). این مطلب به بساطت مرتبه ذات عالم اشاره دارد که وجود جمعی مراتب مادون در عقل اول، به بساطت آن صدمه‌ای نمی‌زند. مفاد قاعده بسیط الحقیقه نیز همین است که شیء بسیط، دربردارنده کمالات مراتب مادون خود است، بدون اینکه ترکیبی در ذات آن ایجاد شود.

ملاصدرا همان‌گونه که مرتبه بالای نفس را صورت برای مرتبه پایین به‌شمار می‌آورد و در نتیجه به ترکیب نفس از صورت و ماده قائل می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۷۵)، رابطه میان مراتب عالم را نیز رابطه صورت و ماده در نظر می‌گیرد. براین اساس، ترکیب از ماده و صورت در اعتبار تفصیلی عالم مطرح می‌شود که عقل اول یا عقل کل، صورة الصور آن است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۹۰)؛ اما به دلیل ترکیب اتحادی ماده و صورت، مراتب عالم، اجزائی با وجودهای متعدد برای عالم نخواهند بود.



نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه که گفته شد تطابق دو نسخه عالم و نفس در وحدت آن دو، به این نتیجه می‌انجامد که عالم نیز همچون نفس در مقام ذات یعنی عقل اول، بسیط بوده و دارای سایه‌ای از وحدت حق الهی باشد. تطبیق قاعده «النفس کل القوی» بر عالم نیز موجب می‌شود عالم مقام اجمال یعنی عقل اول و مقام تفصیل یعنی مراتب گسترده آن را داشته باشد. مقام اجمال و تفصیل در عالم، وحدت حقیقی دارد و غیریت آن دو به لحاظ مدرک است. نتیجه این امر، وحدت شخصی عالم است که موجب می‌شود عالم همچون نفس، شخص واحدی باشد که روح کلی و نفس کلی دارد. روح کلی مدبر عالم، همان انسان کامل است که عالم، تحت تصرف و تدبیر اوست به نحوی که ملائکه، قوای او و عالم جسمانی بدن او می‌گردد.





منابع و مآخذ

۱. امینی نژاد، علی (۱۳۹۰). حکمت عرفانی (تحریری از درس های عرفان نظری استاد یدالله یزدان پناه). قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲. جرجانی، سید شریف علی بن محمد (۱۳۷۰). کتاب التعریفات. چاپ چهارم. تهران: ناصر خسرو.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). تفسیر موضوعی قرآن کریم چاپ سوم. قم: اسراء.
۴. زنوزی، علی بن عبدالله (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات حکیم موسس آقاعلی مدرس طهرانی. محقق محسن کدیور. چاپ اول. تهران: اطلاعات.
۵. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰). التعليقات علی الشواهد الربوبیه، مصحح سید جلال الدین آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۶. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). شرح المنظومه. مصحح حسن حسن زاده آملی. چاپ اول. تهران: نشر ناب.
۷. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳). اسرار الحکم. تصحیح کریم فیضی. چاپ اول. قم: مطبوعات دینی.
۸. شیخ اشراق (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح هانری کرین و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. چاپ دوم. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. شیخ اشراق، شیرازی، قطب الدین، صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۲). حکمة الاشراق. تصحیح نجفقلی حبیبی و حسین ضیایی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. مصحح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ «الف»). اسرار الآیات. مصحح محمد خواجهوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۲. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ «ب»). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. مصحح سید جلال الدین آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۳. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. مصحح محمد خواجهوی. چاپ اول، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۴. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم. چاپ دوم. تهران: صدرا.



سال نهم، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

۱۶. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، چاپ دوم، بیروت: دارالاضواء.
۱۷. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، چاپ ششم، قم: سمت، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۸. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۴)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۳، چاپ سوم، قم: سمت، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۹. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۸)، حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبائی، مبحث ماهیت، چاپ دوم، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۰. یزدان پناه، سید یدالله؛ فلاح محمدرضا (۱۳۹۳)، «رابطه نفس و بدن در حکمت متعالیه». در نفس و بدن در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه (۲). مجموعه مقالات همایش بین المللی آموزه‌های دینی و مسئله نفس و بدن. چاپ اول. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۱. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۷). مبانی و اصول عرفان نظری. نگارش سید عطاء انزلی. چاپ هفتم. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی



پروہشکاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی